

## **Siida ja siiddastallan**

*Å være en siida – om forholdet mellom siidatradisjoner og videreføringen  
av siidasystemet / Being siida – on the relationship between siida  
tradition and continuation of the siida system*

—  
**Mikkel Nils Sara**

*Avhandling levert for graden Philosophiae Doctor – Desember 2013*





# **Siida ja siiddastallan**

**Å være en siida – om forholdet mellom siidatradisjoner og videreføringen  
av siidasystemet**

**Being siida – on the relationship between siida tradition and continuation of  
the siida system**

Avhandling levert for graden Philosophiae Doctor/

A dissertation for the degree of

Philosophiae Doctor

Mikkel Nils Sara

Desember 2013/December 2013



## **Innhold**

Čállosa huksehus	3
The structure of the thesis	3
Avhandlingens struktur	4
Giitosat	5
Acknowledgement	6
Takkeord	7
Čoahkkáigeassu	9
Abstract	10
Kort sammenfatning	11
Innledning	13
Bakgrunn	17
Siidaen i litteratur og forskning	27
Gamle veidesiidaer	28
Overgang til reinnomadismen	33
Studier av siidaer i samtid	38
Forskning og utredning om rein og reindrift	43
Forskningsspørsmålet: Siidakontinuiteten	48
Teoretisk og metodisk tilnærming til siidaen	53
Mot forståelsen av siida som en sosial-økologisk enhet	53
Metode som redskap tilpasset forskningsspørsmål og analyse	60
Utgangspunktet i egen forkunnskap og ulike fagdisipliners tilnærming til siida eller reindrift	66
Litteratur, kilder og samtaler om siida og siiddastallan	70
Forståelse av siidaen gjennom dens egne begreper	76

Artikkelsammendrag	83
Siida and Traditional Sámi Reindeer Herding Knowledge	84
Mainna lágiin galget siiddat joatkahuvvat? Siidda sulladallama gažaldagat	89
Land Usage and Siida Autonomy	93
Avsluttende kommentarer	97
Referanser	101
Artikler	109

## **Čállosa huksehus**

Dán čállošis vuosttaš oasi dahká dárogielat láidehus. Nuppi oasi dahket guokte engelasgillii almmuhuvvon artihkkala ja okta sámegillii almmuhuvvon artihkkala. Sámegillii almmuhuvvon artihkal lea dán čoakkáldahkii maiddá jorgaluvvon engelasgillii. Dárogiella oktan engelasgielain addá vejolašvuoda čadačuovvu lohkamii. Dán giellaválljema leat váikkuhan universitehta ja áigečállagiid giellamáhttu ja giellaválljen ja maiddá dobbelet ja viidát lohkiid oliheami beroštupmi.

Badjesámi siiddastallama váikkuhit ja birastahttet dán áiggi sihke alldeset siskkáldas, riikka almmolašvuoda ja riikkaid gaskasaš almmolašvuoda sáгат ja mearrádušat. Livččii muhtumiid mielas soaitán heivvolaš oazžut buot osiid dán barggus jorgaluvvot buot dán golmma gillii, dehe ankke sámegillii. Jorgalanbarggu várit leat gáržžidan dan vejolašvuoda. Barggadettiin dáinna čállošiin lea čálli muđui sámegillii almmuhan muhtun oasi vuodđomateriálas girjjážin ovdalaš siiddaid, siiddastallama ja maiddá árbevirolaš máhtuid birra.

## **The structure of the thesis**

The dissertation consists of an introductory part 1 written in Norwegian, and part 2 consisting of published articles, two published in English and one in Sámi. The article which is published in Sámi is translated into English for use here. A combination of Norwegian and English allows for continuous reading of the thesis. This language choice depends on the university's and journals' language use, and also on the intention to broaden the readership.

Today the running of the reindeer siida is surrounded and influenced by various accounts and decisions both within siida system and at national and international level. Some would probably argue that all material should be translated into all three languages, or at least to Sámi. This however has been

limited by the resources allocated for translation work. Some of the source material on earlier siidas and on traditional Sámi reindeer herding knowledge has on the other hand been published in Sámi at an earlier stage of the work.

## **Avhandlingens struktur**

Avhandlingen består av en introduserende del 1 skrevet på norsk, og en del 2 med publiserte artikler, to publisert på engelsk og én på samisk. Artikkelen som er publisert på samisk, er oversatt til engelsk for bruk i foreliggende artikkelsamling. Kombinasjon av norsk og engelsk gir mulighet for sammenhengende lesning av avhandlingen. Dette er et språkvalg som henger sammen med universitetets og tidsskriftenes språkbeherskelse eller språkvalg, og videre med intensjonen om å nå en videre leserkrets.

Nå er det slik at reindriftssamenes siidautøvelse omgis og påvirkes av ulike framstillinger og beslutninger både innad i siidasystemet og på nasjonalt og internasjonalt nivå. Noen vil antakelig mene at alt materiale burde vært oversatt til alle tre språk, eller i alle fall til samisk. Det er et arbeid som er blitt begrenset av ressurser avsatt til oversettelsesarbeid. Under arbeidet med avhandlingen er på den annen side en del av grunnmaterialet, delvis om tidligere siidaer og delvis om tradisjonell reindriftssamisk kunnskap, publisert på samisk.



## Giitosat

Dás ii leat nu álki dadjat goas ja movt dát mu doavttergrádaprošeakta veaddjái vejolažžan ja deatalažžan ja goas dat rievtti mielde álggahuvvui. Dása lea gullan veahážiid mielde ja gaskkalduvvamiin oahppat sihke boazobargguid ja teorehtalaš bargovugiid, ja das de oaidnit manne fertešii ja movt galggašii goallstit dieid goabbatlágán dieđuid ja máhtuid oktii. Dál go lean buvttahan dan muddui mas dal čuovvovaš bargu lea, lean diláiduvvan muittašit ankke dáid manemus jagiid vássán dilálašvuodaid mat leat buvttahan mu dán rádjái.

Ovddemusat jurddahan dan buori go mus lea čadat leamaš vejolašvuolta sirddášit iešguđet ságaid ja vásuid birrasiid gaskka. Mu bargosadji, Sámi Allaskuvla, lea dadjat guovdu oallut boazosiiddaid, ja das lea leamaš oanegaska loaidat sámi boazoságaid olámuddui. Nuppi dáfus lea Sámi Allaskuvla boazodoallooahpuidis bokte leahkastan uvssaidis sámi boazovázziide ja badjenuoraide, ja nu leat alldeset vásihusat ja dieđut beassan márihit sisa ja jábáiduhttán ásahusa oahppo- ja sáhkabirrasa. Dasto lea mus leamaš dat lihkku ahte doaimmahettiin dán barggu lean beassan leat fárus Ealát-prošeavtta oallut fágalaš deaivvadeamiin ja ságastallamiin. Dakko lean beassan oahpásnuvvat dán prošeavtta mánggasuorat ja maiddái guhkilmas bargoguimmiid ságaide, ja das maiddái ankke muhtun oassái máilmmi áibmadas vuvddiid ja duoddariid boazoálbmogiid áššiin.

Doavttergrádabargu lea čadahuvvon Tromssa Universitehta oahpuid ja bagadallama olis. Giitu mu bagadallái Ragnar Nielsenii su gierdivaš veahki ovddas čorgadin ja čoahkis doallat bargguidan.

Dađistaga čállináigovaš geazadeamis leat beaivválaš bargoguoimmit Sámi Allaskuvllas leamaš buorren doarjjan sullasaš doaimmaideasetguin ja ságaideasetguin. Dat leat Inger Marie Gaup Eira, Ellen Inga Turi, Svein D. Mathiesen ja Ole Henrik Magga erenoamážit Ealát-prošeavtta olis, Mathis Bongo erenoamážit Sajo-oahpuid hutkama ja čadaheami olis ja Nils Oskal

guhkit áiggi ovttasbarggu olis. Earemuđui leat boazo- ja siidaságaid birrašis ja maddái dutkan- ja oahpahusságaid birrašis oallugat geat leat muittustan.

De dasto vel bohtet jurdagii dat barggut mat dutkama ja čállima barggadettiinan leat doaimmahuvvon ruovttustan ja siiddastan, muhto mat mu dihte livčče orron beallemuttus dehe dagakeahtta. Danne gullá dása muitit bearrašan nai liigenodiid dien bealis eallimisttán.

## **Acknowledgement**

It is not easy to say when and how my PhD project came to be something possible and important, and thus when it really started. It all consists in a gradual and alternating learning of both reindeer herding and a theoretical approach to this field. This also included the challenge of getting a sense of why and how to link these different forms of knowledge together. Now I have got as far as the completion of the work. Time has come to think back on what has brought me to where I am.

First and foremost, I have been in the fortunate situation that I have been able to continuously alternate between different environments with their specific talks and actions. My place of work, Sámi University College, is located almost in the heart of many surrounding siida communities. There have been just a few steps into ongoing talks about reindeer and herding conditions at present. Conversely, Sámi University College has by offering courses in reindeer husbandry opened its doors to reindeer husbandry youth and practitioners, and by that their experience and knowledge have been allowed to come into and make their contribution to the institution's ongoing processes of learning and discussions. Moreover I have benefited from being in position to participate in seminars and discussions organized and brought to life as part of the Ealát-project. Through this project's wide-ranging network, I have had the opportunity to become familiar with different approaches to issues of importance for reindeer

husbandry, and also to meet representatives of reindeer herders from different circumpolar regions.

The Ph.D. work has been carried out at the University of Tromsø. I wish to thank my supervisor Ragnar Nielsen for his patient and helpful support to get my work completed.

My colleagues at the Sámi University College have been a great support for my preparatory, first steps to get something down on paper, simply by letting me gain insight in their research projects and take part in their discussions: Inger Marie Gaup Eira, Ellen Inga Turi, Svein D. Mathiesen and Ole Henrik Magga particularly in connection with the Ealát project, Mathis Bongo in connection with preparation and implementation of courses designed for reindeer herding practitioners and Nils Oskal in connection with our cooperation over time. And there are many others, besides of them mentioned here, whom I recall when thinking of talks about reindeer and siidas and discussions focused on issues related to research and education.

Finally I wish to thank my family members, who have undertaken additional work and commitments at home and in the siida during my work on the thesis. These are things that for my part probably had remained undone or poorly performed.

## **Takkeord**

Det er ikke enkelt å si når og hvordan mitt doktorgradsprosjekt kom til som noe som var mulig og viktig, og således når det egentlig startet. Det hele har bestått i en gradvis og vekselvis læring av både arbeid med rein og en teoretisk tilnærming til dette feltet, og videre å danne seg et bilde av hvorfor og hvordan knytte disse ulike kunnskapsformene sammen. Nå når jeg har kommet så langt som til det fullførelsen av arbeidet står for, er anledningen kommet til å tenke tilbake på det som har brakt meg dit jeg er.

Først og fremst tenker jeg på det gode ved at jeg hele tiden har hatt mulighet til å skifte mellom ulike miljø med sine spesifikke samtaler og gjøremål. Min arbeidsplass, Samisk Høgskole, er plassert så å si i hjertet av mange siidasamfunn, og det har vært enkelt å tre ut i omgivelser med stadig pågående samtaler om rein og forhold i arbeidet med rein. Omvendt har Samisk Høgskole med sine studietilbud i reindriftsfag åpnet dørene for reindriftingsungdom og øvrige reindriftingsutøvere, og deres erfaringer og kunnskap har fått strømme inn og berike institusjonens lærings- og samtalemiljø. Så har jeg også vært i den heldige situasjon at jeg har fått delta i Ealát-prosjektets faglige seminarer og diskusjoner. Gjennom dets vidtspennende nettverk har jeg fått anledning til å bli kjent med mange ulike faglige tilnærminger til forhold som har betydning for reindriften, og også med representanter for ulike reindriftingsfolk fra mange nordlige områder.

Doktorgradsarbeidet er gjennomført i tilknytning til programmer og veiledning ved Universitetet i Tromsø. Takk til min veileder Ragnar Nielsen for hans tålmodige og velvillige støtte for å få arbeidet mitt fullført.

Under mine forberedende ansatser til å få noe ned på papiret har mine kolleger ved Samisk Høgskole vært til stor støtte med sine parallelle studier og diskusjoner. Inger Marie Gaup Eira, Ellen Inga Turi, Svein D. Mathiesen ja Ole Henrik Magga spesielt i tilknytning til Ealát-prosjektet, Mathis Bongo spesielt i tilknytning til utarbeidelse og gjennomføring av studietilbud for reindriftingsutøvere og Nils Oskal i tilknytning til vårt samarbeid over lang tid. Forøvrig tenker jeg på de mange andre i miljøer der samtale har dreid seg om rein og siidaer, og der samtaler og diskusjoner har dreid seg om spørsmål som angår forskning og studietilbud.

Endelig dreier tankene seg mot arbeid og forpliktelser som under mitt arbeid med avhandlingen er blitt utført hjemme og i siidaen av min familie, og som for min del sannsynligvis hadde forblitt ugjort eller slett utført.

## Čoahkkáigeassu

Siidadoaba lea oahpis miehtá Sámi. Siiddat leat leamaš juo nu áigá go mii oba diehtit. Dat siiddat mat leat buolvvas bulvii doalahuvvon otnáži birgejumi ja eallinlági vuodđun, lea dat siiddat main boazoealut dahket siiddastallama. Dát siidavierut lea leamaš eallevaččat gitta otná rádjái, Norgga bealde erenoamážit Guovdageainnus ja Kárašjogas. Dat dattege ain almmolašvuodas cahket duvdahuvvan dilis, girjjálašvuoda dološ nuortalaš siiddaid ja boazodoallolága hálddahaslaš meannudeami gaskkas. Nuortalaš siiddaid čavga organiserema ja bivdosiiddaid biedganeami govat leat jávkadan ovdalaš ja dálá siiddaid čanastagaid ja dagahan vel dan ipmárdusa ahte siidavuogádat ii leat šat doaimmas. Boazodoallolágaiguin fas lea ásahuvvon ja ovddiduvvon boazoguohtundistriktavuogádat dasa buohta. Maŋnel go 2007 boazodoallolágain siida vuodđojurdagis dohkkehuvvui leat buorin ieš sadjásis, leat aŋkke boazoguohtundistriktavuogádaga vuolggahan áššečoavdimušat ja hálddahaslaš doaibmavuogit beassan báidnit vugiid mainna lágiin ipmirdišgoahtit siidavuogádaga.

Jus galgat máhttit fastain árvvosmuhttit siida ja siidavuogádaga, de eat sáhte garvit bargamuša geaži gávdnat dain čanastagain mat leat doalahan siiddaid áiggiid čađa. Das ii leat earágo vuodđun atnit siidavuogádaga iežas doahpágiid, ipmárdusvugiid ja vuoruhemiid. Dálá dilis ovddemussan fertet lavdit ja ovdan bidjat siiddaid oktasaš doabageavaheami ja árbevirolaš máhtu eallogohkkema birra, muhto maiddái geahččalit čalbmat ipmárdusvugiid mat leat dagolaš siiddastallama duohken. Earret eará lea dás vejolaš oidnosii dahkat siiddastallama ja eatnamiid gaskavuoda meriid ja heivehusaid, ja nu maiddái siiddaid gaskavuoda gažaldagaid ja čilgejumi dárbbuid das go galgat bargagoahtit fastain árvvosmuhttit siidavuogádaga. Siiddaid ravdameriid čilgejumi lea leamaš boazoeaiggádiid ja almmolaš hálddahas deaivvadeami sáhkafáddán, deaivvadeapmi mas dán rádjái eai leat adnon siiddaid árbevirolaš máhtut ja jurddavuogit sáhkavuodđun. Čállagiin maid dás bijan ovdan,

guorahalan ovdamearkkaid das maid sápmelaččat leat árbevirolaččat didoštan ja vugiid beassat siiddaid lagabuidda alldeset doahpagiid ja doaibmavugiid bokte. Dáid čállagiid lean jurddahan lohkaššan sihke siiddaid olbmuide ja earáide. Nugo guodoheaddjit bissot ealloravddain, de dáid tevsttaid guorahallamat nai bissot siidaravddaid didošteapmin, eaige mana guđege siidda sisa.

## **Abstract**

The concept of siida is well-known throughout the Sápmi. Far back in time there have been local Sámi communities called siidas. Siidas having reindeer herding as their unifying element are today the only ones representing a continuous practice of traditional siida livelihood and way of life. They represent an ongoing siida tradition up to now, especially the siidas in Guovdageaidnu and Kárašjohka in Norway, i.e. in the region where the present research has been carried out. This tradition, however, still lives under pressure from the representation of the eastern siidas in literature on the one side and the administrative way of practicing the Reindeer Husbandry Act on the other side. The image of a stable organization in the eastern siidas and the end of the hunting siidas has veiled the connecting lines between the past and present siidas and also led to an understanding of the siida system as non-existent. On the other hand, legislation on reindeer husbandry has led to construction and development of an alternate organization, the Reindeer Herding District system. The new Reindeer Husbandry Act now has acknowledged the siida as a basic unit, but issues and governing practices originating from the reindeer herding district system have still been allowed to shape the approach to the siida system.

The process towards rehabilitation of siidas and the siida system contains no ways round the method of picking up the connecting lines between past and present siidas and taking them as our starting points. This implies taking the siida system's own concepts, premises of thought and priorities as our starting point. Today it means primarily to extract and present the siidas' shared concepts



and traditional herding knowledge, but also to look towards the traditional world view behind the siida practices. This provides, among other things, a basis to elucidate settings and adaptation in the relationship between siida and its natural surroundings, and also issues and ways of settling different matters in the process of rehabilitation of the siida system. Determination of outer limits for reindeer herding districts and siidas has been a thematic meeting point between reindeer herders and government. So far these meetings have not taken the siidas traditional knowledge and ways of thinking as their primary starting point and focus of attention. The present research examines examples of traditional Sámi beliefs and ways to approach siidas based on their own concepts and practices. These texts are meant to be read by both siida members and others. As the reindeer herder primarily relates to the edges of the herd, likewise these texts relate to important aspects of all siidas and not to the inner life of any specific siida.

## **Kort sammenfatning**

Begrepet siida er kjent over hele Sápmi. Så langt tilbake i tid vi kan vite, har siidaer vært der som noe som vi kan forstå som samiske lokalsamfunn. Det som i dag gjenstår av videreførte næringsutøvende og levemåtepraktiserende siidaer, er siidaer som har arbeidet med reinflokker som sitt sammenbindende element. Denne siidatradisjonen har vært levende frem til i dag spesielt i Kautokeino- og Karasjokområdet i Norge, det vil si i det området hvor det foreliggende studiet er gjort. Imidlertid lever den fortsatt i krysspresset mellom representasjonen av tidligere østlige siidaer i litteraturen og den forvaltningsmessige praktisering av reindriftsloven. Bildet av en fasttømret organisering i de østlige siidaer og opphør av de såkalte veidesiidaene har usynliggjort forbindelseslinjene mellom tidligere og dagens siidaer og også ført til oppfattelse av siidasystemet som ikke-eksisterende. Reindriftslovgivningen har på sin side skapt og utviklet et alternativt reinbeitedistriktssystem. Etter at siidaen i prinsippet ble anerkjent ved reindriftsloven av 2007, har

problemstillinger og forvaltningspraksis med opphav i reinbeitedistriktssystemet allikevel fått lov til å prege tilnærmingen til siidasystemet.

For å kunne rehabilitere siidaer og siidasystemet er det ingen veg utenom å plukke opp og ta utgangspunkt i forbindelseslinjene som ligger i videreføringen av siidaer gjennom tidene. Det går ut på å ta utgangspunkt i siidasystemets egne begreper, forståelsesformer og prioriteringer. I dag dreier det seg først og fremst om å ekstrahere og fremlegge siidaers felles begrepsbruk og tradisjonelle kunnskaper i arbeidet med reinflokker, men også å rette blikket mot tradisjonelle anskuelsesformer som ligger bak praksisene i siidautøvelsen. Blant annet ligger i dette et grunnlag for å synliggjøre settinger og tilpasning i forholdet mellom siidautøvelsen og dens naturgitte omgivelser, og også problemstillinger og sider ved avklaring av forhold mellom siidaer i prosessen mot rehabilitering av siidasystemet. Fastsettelse av ytre rammer for reinbeitedistrikter og siidaer har tematisk sett vært et møtepunkt mellom reineierne og offentlig forvaltning, et møte som så langt ikke har hatt siidaers tradisjonelle kunnskaper og tenkemåter som sitt utgangspunkt og sentrum for oppmerksomhet. Det foreliggende studiet tar for seg eksempler på tradisjonell samisk livsanskuelse og måter å nærme seg siidaer ut fra deres egne begreper og praksiser. Som reingjeteren forholder seg til kantene av flokken så forholder disse tekstene seg til betydningsfulle aspekter av siidaer generelt og ikke til det indre liv i noen spesifikk siida.

## Innledning

I samisk dagligtale er *siida* et vanlig og ofte brukt ord. Betydningsinnholdet av ordet kan nok i dag variere noe alt ettersom hvem som bruker det og i hvilken sammenheng. Imidlertid viser alle de noe eldre ordbøker at betydningen *hjem, hjemsted, samisk bygd eller nomadisk sammenslutning* går igjen i alle samiske dialekter eller språk.<sup>1</sup> I dag vil betydningen hjem/hjemsted bli oppfattet som arkaisk spesielt i bygder hvor samisk språk er dominerende i dagligtale hos den yngre generasjonen. I stedet har man i de ulike dialekter eller språk svært mange varianter av samiske ord for hjem i betydningen det stedet der man bor. Her har ordet *ruoktu* for hjem etter hvert blitt dominerende i nordsamisk språkopplæring og daglig språkbruk, et ord som i ulike ordsammensetninger og i illativisk form også kan forstås i betydningen *tilbake*. I Kautokeino har ordet *ruoktu* tidligere vært brukt som motsetning til opphold eller arbeid ved reinflokken ute i marken.<sup>2</sup>

Mens det altså har bredt seg en oppfatning om bruk av ordet *siida* om hjemplass og av ordsammensetningen *siidaguoibmi* om nabo eller sambygding som foreldet, har det samtidig vært en trend til å bruke ordet *siida* i navnsetting av nye virksomheter eller lag. Navnet opptrer da som et symbol på eller signal om innhold av eller vilje til å ta vare på eller revitalisere samiske tradisjoner i en ny virkelighet, men er altså ingen *siida* i tradisjonell forstand. I denne sammenhengen kan vi se bruken og forståelsen av ordet *siida* som kontinuitet så vel som brudd med tradisjonen. Det kan trekkes noen paralleller med begrepet og gjenstanden *náhppi*<sup>3</sup>, som filosofen Nils Oskal<sup>4</sup> har brukt som eksempel i en drøfting av samisk brukskunst og estetisk autonomi. Som den nye, rene duodji-gjenstanden *náhppi* har frigjort seg fra melkebruksøkonomi, har denne nye virksomhetsenheten *siida* frigjort seg fra tidligere samisk

---

<sup>1</sup> Sml. Mankers gjennomgang av begrepet *siida*, 1953: 13-17

<sup>2</sup> Sml. *ruok'to* hos K.Nielsen og Næsheim 1979: Lappisk (samisk) ordbok, bind III.

<sup>3</sup> En bolle lagd av rikule og tidligere brukt til å melke i av reindriftssamer.

<sup>4</sup> Oskal 2004

næringsutøvelse, og «inngår i et nytt sosialt rom eller landskap.»<sup>5</sup> Et viktig poeng hos Oskal, som også er relevant for siidaen, er at det er problematisk å skille mellom tradisjonell *náhppi* og samtidens *náhppi* med hensyn til kunstnerisk frihet eller selvstendighet. Således kan man også si at det ikke er grunnlag for å anta at tidligere, tradisjonelle siidaers ledere og medlemmer ikke hadde mulighet til å forme siidaen eller siidautøvelsen på grunnlag av frie, selvstendige vurderinger.

I språkmiljøer med innslag av reindriftsutøvende samer, er ordet *siida* i dag først og fremst forstått som nomadisk sammenslutning der reindriftsutøvelse utgjør en vesentlig del av næringsgrunnlaget og setter rammene for gruppen og dens tilstedeværelse og flyttinger. Det forhold at det meste dreier seg om tradisjonelle næringstilpasninger og at man dessuten kan vise til suksessjon fra generasjon til generasjon, gjør at kontinuiteten trer frem og sammenslutningene blir å betrakte som tradisjonelle siidaer eller avleggere av sådanne. På den annen side er disse siidaene langt fra iøynefallende selv for folk som kommer til eller bor i bygder med betydelig innslag av reindriftsutøvelse, slike som Guovdageaidnu og Kárášjohka. Utad virker disse siidaene usynlige, noe som Jens-Ivar Nergård har merket seg gjennom sine studier av samisk kunnskapstradisjon: «Siidaens arena er ikke bygdesamfunnets. I bygdebyen eksisterer siidaen stort sett usynlig selv om mange av bygdas folk vet mye om reindrift.»<sup>6</sup> For medlemmer av ulike siidaer ses likevel siidaene i bygda ved deres kjennskap til siidatilhørigheten til personer som er i bygda til ulik tid. Til dels aktiveres også siidaene i de mange mer eller mindre tilfeldige møtene her, såsom gjennom informasjonsutveksling, samtaler om spesifikke eller mer generelle siidasaker eller kanskje inngåelse av uformelle avtaler vedrørende gjennomføring av avgrensede, praktiske arbeidsoppgaver. Således er de tradisjonelle siidaene til stede også i bygdene på et vis, selv om det ikke skiltes med disse der. Kommer man ut i feltet, vil siidaene tre tydeligere frem med

---

<sup>5</sup> Ibid.:70

<sup>6</sup> Nergård 2006: 71

bosteder, anlegg, veier og spor, tilstedeværelse av folk og ansamlinger av rein i større eller mindre grad. Likevel kreves det god lokalkunnskap for å vite på hvilke siidas område en er inne på fordi siidaområdene strekker seg langt bortenfor synlige innretninger og siidaens samlingssteder.

Reindrift er et begrep som ofte brukes i tematisering av en tradisjonell samisk næring som så visst er en vesentlig del av siidaen, men er også et begrep som like ofte kan skygge for siidaen. Reindrift er et begrep som vanskelig kan ses å ha sitt utspring fra siidasammenhenger, og ordet *boazodoallu*, som svarer til det norske ordet reindrift, brukes selv ikke i dag i ordinære siidasamtaler. Symptomatisk nok er ikke ordet *boazodoallu* å finne i eldre oppslagsverk<sup>7</sup>, og man har her heller ikke de mange ordavledninger og ordsammensetninger, som for øvrig karakteriserer samiske ord av sentral begrepsmessig betydning (eksempelvis ordet *siida*). Begrepet reindrift, og dets direkte oversettelse *boazodoallu*<sup>8</sup>, anvendes i dag fortrinnsvis i tilknytning til lovgivning, offentlig forvaltning og næringspolitikk, dvs. i overensstemmelse med en sektoriell tilnærming til det samiske samfunnet. Denne tilnærmingen knyttes videre an til kartoversikter over og statistikk organisert etter de administrativt forordnede reinbeitedistrikter. Slik sett har siidaene forblitt usynlige også i det offisielle bildet av samisk næringsutøvelse så vel som samiske lokalsamfunn. Den interne forståelsen av denne samme virkeligheten med å arbeide med og leve av rein er derimot mer i overensstemmelse med Robert Paines<sup>9</sup> distinksjon mellom *herding* og *husbandry*. Det første forstås som arbeid med reinflokker, dvs. arbeid relatert til dyrenes liv, overlevelse og samling i stabile flokkenheter. I samisk sammenheng blir dette ofte vist til som *siiddastallan* (en verbalsubstantivisk avledning av ordet *siida* og dermed en direkte henvisning til denne). Det andre forstås som *birgenláhki* og *báikedoallu*, en næringstilpasning som inkluderer

---

<sup>7</sup> Ordet forekommer i andre del av Supplement til Konrad Nielsens ordbøker, utgitt i 1962 og skrevet av Hans J. Henriksen og Asbjørn Næsheim i fellesskap, og da som synonym til *boazoealáhus*. Til dette kan tilføyes at i Guovdageaidnu og Kárášjohka er ordet bare blitt brukt i sammensetningen *ealáhusláhki* = levevei eller næringstilpasning.

<sup>8</sup> Doallu = underhold, ansvar for å bekoste.

<sup>9</sup> Paine 1994: 20

både rein og annen ressursutnyttelse og som hører til den husholdsøkonomiske og private sfære. Det er selvsagt forbindelseslinjer og også former for gjensidig avhengighet mellom arbeid med reinflokker og utnyttelse av enkeltrein, men den ene delen forvaltes altså på det kollektive siidanivået og den andre på husholdssammenslutningens og/eller det private nivå. Mitt hovedfokus er på arbeidet med reinflokker eller det man kan forstå som den kollektive delen av næringsutøvelsen. I reindriftssamisk sammenheng kunne man uttrykke det som fokus på *siiddastallan*. Det forhold at i alle fall det vesentligste ved *siiddastallan* kan oppfattes som reindrift har sammenheng med at siidaene gjennom lang tid alle har hatt arbeidet med reinflokken som den hovedsakelige kollektive virksomheten eller det vesentlige limet i siidaen. Det må likevel bemerkes at dette ikke må forstås dithen at ulike siidaer ikke har hatt eller i fremtiden ikke vil kunne tenkes å organisere andre typer kollektive virksomheter eller aktiviteter for sin del.

Reindrift er altså et vidt begrep som strekker seg over ulike typer utnyttelse av reinen og ulike driftsformer som i det store og hele er pastoralistiske, men som i dag også innbefatter driftsform med trekk av ranching og stor grad av foring, noe som kanskje mest karakteriserer den finske reindriften. Så kan man snakke om samisk reindrift, eller kanskje til og med samisk reindrift i Norge, men heller ikke det er noe presist begrep til bruk i analytiske sammenhenger. I dette forskningsprosjektet ligger fokuset på *siiddastallan*, noe som jeg i norskspråklig sammenheng vil kalle siidareindrift, m.a.o. den delen av reindriftnutøvelsen som de tradisjonelle samiske *siidaene* har stått for. I engelskspråklig sammenheng har jeg holdt meg til begrepet *reindeer herding* eller *Sámi reindeer herding*.



## Bakgrunn

I Reindriftsloven av 15. juni 2007 er det innarbeidet bestemmelser som inkluderer siidaen i styringen og forvaltningen av og tilnærmingen til interne forhold i reindriften. Bestemmelsene skal dekke den samiske reindriften i hele Norge, hvilket forutsetter en krevende balansegang i utforming av regler som skal passe for ulike driftsformer og grader av utvikling henimot konformitet med tidligere reindriftslovers organisering av reindriften i reinbeitedistrikter. Den største dissonansen mellom reinbeitedistriktssystemet og siidasystemet finner en nok i de sentrale reindriftsområdene i Finnmark, nemlig i Guovdageaidnu og Kárášjohka, og det er sannsynligvis også her praktiseringen av loven vil bli satt på de største prøvene.

I reindriftpolitisk og offentlig forvaltningsmessig sammenheng aktualiseres siidaen for alvor i begynnelsen av 1990-tallet. Bakgrunnen er todelt: På den ene siden har vi voksende reinflokker. En betydelig reintallsøkning gjennom 1980-tallet<sup>10</sup>, og spesielt i de årlig førstflyttende siidaer inn i høst- og vinterområdene i de såkalte fellesbeitedistriktene i Indre-Finnmark, medfører at de hurtigst voksende siidaer (mht. reinflokk) gjennom sine flytte- og voktestrategier utfordrer den tradisjonelle siidaordningen hva gjelder fordelingen av vinterhalvårsbeitene. Den totale reintallsøkningen påkaller også offentlig oppmerksomhet, og den har siden jevnlig vært et sentralt tema i reindriftpolitiske sammenhenger. På den andre siden har vi utviklingen innenfor folkeretten og nasjonal rett. Denne utviklingen, bl.a. Norges tilslutning til ILO konvensjon nr. 169 og innføringen av § 110 i Grunnloven, innebærer at tradisjonell samisk næringsutøvelse forutsettes å ha et effektivt rettsvern, noe den tidligere reindriftslovgivning ikke gir. I Stortingsmelding nr. 28 (1991-92) settes søkelyset bl.a. på behovet for et styrket arealvern for reindriften<sup>11</sup>. Som en

---

<sup>10</sup> Det offisielle reintallet i Finnmark økte fra 118 400 i 1980 til 200 300 i 1989. Det inkluderer en nominell økning i 1984 på ca. 10%, da det i forbindelse med endring av likningsmåte ble gitt anledning for reieiere til å korrigere det tidligere oppgitte reintall uten at det ga skattemessige konsekvenser. Jfr. St.meld. nr. 28 (1991-92): 35, Sara 1990: 193

<sup>11</sup> St. meld. nr. 28 (1991-92): 103-104

«løsning av problemene med overbeiting» foreslås det videre en større gjennomgang av distriktsinndelingen i Finnmark, og i den forbindelse sies om inndelingen av fellesbeiteområdene at den «må også ta hensyn til tidligere fordelingsmønstre og bruk av områdene.»<sup>12</sup> Det gis imidlertid ingen henvisning til eller omtale av siidasystemet. I 1994 forelå en gjennomgang av distriktsinndelingen og forslag til ny distriktsinndeling i Finnmark,<sup>13</sup> også det uten at siidasystemet og siidaen som rettsbærer nevnes og omtales. Ved en lovendring i 1996 innføres imidlertid begrepet *siida* i lovgivningssammenheng, og det åpnes for at det kan foretas inndeling av reinbeitedistrikt i beitesoner for bestemte siidaer *eller* driftsenheter.<sup>14</sup> Bestemmelsen er begrunnet med at *siida* er et viktig begrep i den tradisjonelle organiseringen av det samiske samfunn og at begrepet vil underlette forvaltningsmessig organisering av særskilt stordistrikter slik disse fremkommer i forslaget til ny distriktsinndeling i Finnmark.<sup>15</sup> Bak bestemmelsen ligger det ingen avklart og entydig anerkjennelse av siidaers sedvanemessige rettigheter,<sup>16</sup> siidaen synes å være mere å betrakte som et middel for å få reinbeitedistriktet til å fungere som en mer effektiv forvaltningsenhet. I det påfølgende arbeidet med å vedta ny distriktsinndeling trer siidasystemet klarere frem gjennom siidamedlemmenes og reindriftsorganisasjonenes innvendinger mot fremgangsmåten og det de anså som brudd med siidaers etablerte rettigheter. I senere rettsutredninger<sup>17</sup> i forbindelse med ny distriktsinndeling slås det også fast at siidaers etablerte rettigheter danner skranker for myndighetenes frie rett til å regulere beitebruken. Det nye reindriftslovutvalget kommer også frem til at den sedvanemessige

---

<sup>12</sup> Ibid: 107

<sup>13</sup> Sara, Hætta og Rushfeldt 1994

<sup>14</sup> Driftsenhet er ikke et tradisjonelt reindriftssamisk begrep, men er innført ved Lov om reindrift av 1978 som »en reinjord som eies og drives av én ansvarlig leder, eller av ektefellene i fellesskap, når de begge eier rein i eget merke i hjorden. (...) En driftsenhet kan også omfatte rein som tilhører leders (ektefellenes) slektninger i rett opp- eller nedstigende linje og i første sidelinje til og med barn av søsken (...) Rein som tilhører flere personer eller familier som utøver reindrift i fellesskap, kan regnes som én driftsenhet hvis områdestyret samtykker (...)»

<sup>15</sup> Ot.prp. nr. 28 (1994-95): 39

<sup>16</sup> Ravna 2008: 372-374

<sup>17</sup> Røstad Fløtten, Päiviö og Ravna (Reinbeiterettsutvalget for Vest-Finnmark) 2002

bruken må være utgangspunkt for distriktsinndeling og regulering innad i distriktet, og at fast bruk over tid vil ha etablert ulike bruksrettigheter for forskjellige grupper i et distrikt.<sup>18</sup> Siidaens posisjon som rettsbærer og forvalter av bestemte områder ser ut til å være fastslått i prinsippet. Likevel har den rettslige avklaringen av konkrete siidagrenser og øvrige interne konfliktspørsmål stått i stampe. I 2012/13 er det i forvaltningsmessig praksis fortsatt reinbeitedistriktssystemet som rår, siidaene er ikke kommet nærmere en autonom forvaltning av egne avgrensede og rettslig beskyttede områder. Det rår i dag en tvilrådighet med hensyn til de nødvendige rettslige avklaringer som kan bunne seg dels i tvil om økonomisk evne til rettsprosesser, dels om rettsinstansers kompetanse i forhold til siidasaker og hvordan man skal gripe an kompleksiteten i reetableringen av et helt nettverk av siidaer og dels hvor langt man kan komme med formelle avtaler mellom siidaene. Det vil vise seg om det pågående arbeidet med bruksregler (jfr. § 57-60 i reindriftsloven) vil gi et nytt utgangspunkt for vurdering av behovet for rettslige skritt for å avklare siidagrenser eller øvrige rettsspørsmål knyttet til siidaen.

Reindriftslovutvalget har sett for seg først og fremst større reinbeitedistrikter, hvori inngår alle årstidsbeiter og flere siidaer.<sup>19</sup> I Kárásjohka- og Guovdageaidnu-reindriften dreier det seg om klaser av siidaer som i alle fall på flyttelei kan ha overlappende områdebruk og derav felles interesser og oppgaver i forvaltningen av disse områdene. Det går vel seks år fra lovutvalgets forslag til endringer i reindriftsloven foreligger til loven blir vedtatt. Introdueringen av siidaen er nok et saksfelt som skaper usikkerhet i departementene. I alle fall opprettes det i 2005 en intern arbeidsgruppe som skal vurdere muligheten for å gjøre siidaen til det operative og juridiske styringsnivået i reindriftsloven, videre hvorvidt siidaen kan være et rettssubjekt i forhold til annet lovverk og endelig forholdet mellom reindriftsavtalens midler

---

<sup>18</sup> NOU 2001:35: 74

<sup>19</sup> Ibid.: 162-164

og siidaen som eventuell bærende enhet i reindriften.<sup>20</sup> Med andre ord kan dette forstås som et spørsmål hvorvidt siidaer kan få en rolle som paralleller til de eksisterende, mindre sommerbeitedistrikter og kanskje også inngå i en medforvaltningsmodell. Arbeidsgruppen konkluderer med at siidaen kan ha rettssubjektivitet i visse konkrete tilfeller, og at siidaen ved å ha en fast representant (sml. § 53 i reindriftsloven) «i større grad enn i dag vil ha rettslig handleevne.»<sup>21</sup> Videre ser gruppen det som uaktuelt å gi siidaen offentligrettslig myndighet, men heller la den representere reieneierne overfor myndigheter og andre. Så langt dreier det seg om uproblematiske konstateringer fra et juridisk ståsted. Tilnærmingen til siidaen har imidlertid mange fallgruver. Gruppen har et for så vidt aktverdig utgangspunkt, nemlig at det bør «vises forsiktighet med å detaljregulere siidaens interne styring eller fastsette regler som bryter med siidaens rolle i den interne reindriften i dag, og med samisk kultur, tradisjon og rettsoppfatning.»<sup>22</sup> Imidlertid kan man spørre seg om ikke lovforarbeidenes forutsetning om siida som «et fleksibelt og praktisk arbeidsfellesskap»<sup>23</sup> og som «fellesskap som er forholdsvis løst basert og normalt uten formell struktur»<sup>24</sup> reflekterer dels et unyansert bilde og dels siidaers manglende egentilpasning til en innflytelsessfære og styringsstruktur som de gjennom lang tid har vært holdt utenfor. Det kan således være fare for at myndighetene undergraver siidabeslutninger og reproducerer siidaers utenforskap med å forholde seg direkte til distrikter og siidaandeler (eller videreføringen av 1978-lovens driftsenhet) med hensyn til rettigheter og plikter av frykt for å påvirke siidaers antatt utpregede fleksibilitet og derav mangel på stabil identifiserbarhet angående styring og ledelse. Bestemmelsen om fastsettelse av øvre reintall for siidaen (§60 i reindriftsloven) er et eksempel på hvordan siidaen i utgangspunktet gis oppgaven med å utarbeide en reduksjonsplan, men i neste omgang reelt fratras en autonom beslutningsprosess ved en tilleggsbestemmelse

---

<sup>20</sup> Selvik et al. 2006

<sup>21</sup> Ibid.: 35

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ot.prp. nr. 25 (2006-2007): kapittel 8.7 Siida

som skal gjelde hvis siidaen ikke blir enig. Tilleggsbestemmelsen, som går ut på at hver siidaandel pålegges en lik prosentmessig reduksjon av reintall, vil inngå som et vesentlig strategisk moment med hensyn til siidaens interne forhandlinger og mulighet til å komme til enighet. Det vil alltid kunne være siidaandeler som ser en fordel for seg i at tilleggsbestemmelsene tas i bruk. Et annet forhold dreier seg om forskrifter om tilskudd via reindriftsavtalen (og gjelder altså ikke utformingen av lovbestemmelsene direkte). Forannevnte arbeidsgruppe anser det ikke hensiktsmessig å yte siidaer egne tilskuddsmidler, men vil heller la distriktsenheten avgjøre eventuell fordeling av midler til siidaen. Gruppen ser her siidaen som et nytt ledd ved fordelingen og forvaltningen av midler. Hva som oppfattes som et nytt ledd vil imidlertid avhenge av posisjonen en ser det fra. I Kárášjoga oarjjabealli har noen av innvendingene fra siidamedlemmer mot forsøket med stordistrikt gått ut på at stordistriktet er et nytt fordyrende ledd på bekostning av siidaene.

Nå blir det til slutt slik som lovutvalget hadde foreslått, nemlig at man får en lovbestemmelse om at sommersiidaen skal avholde årsmøte, men møtet avgjør selv om det skal velges siidastyre eller kun en kontaktperson. Reintallet skal i utgangspunktet også fastsettes for den enkelte sommersiida, mens reintall for vintersiidaene kun skal fastsettes hvis det er særskilt påkrevet eller det foreligger krav om det. Så i alle fall for sommersiidaen legger loven til rette for at den ut fra egne vurderinger skal kunne etablere seg med styre, kasse og fond for å tydeliggjøre egen rettslige handleevne. Ordsammensetninger som sommersiida/vintersiida og lovdefinisjonen av siida som «en gruppe av reineiere som utøver reindrift i fellesskap på bestemte arealer» (§ 51) antyder aspekter av bevegelse så vel som fasthet i siidadannelser, med kanskje sommersiidaen som noe mer fast i formen enn vintersiidaen. I lovutvalgets utredning heter det imidlertid at sommersiida er «intet vanlig uttrykk»<sup>25</sup>, og spørsmålet blir da hvordan noe som man ikke har et vanlig brukt ord for skulle være det som er

---

<sup>25</sup> NOU 2001:35: 171

fastere i formen. I utredningen fremgår det at sommersiida er en ordkonstruksjon som er brukt og definert i loven. Denne vrien forklares med at i Finnmark benyttes ikke begrepet *siida*, men *geasseorohat* på sommerbeite. I lovsammenheng skal nå ordet *siida* også benyttes for det finnmarkske begrepet *geasseorohat*. Utvalget har nok rett i at *geassesiida* (sommersiida) ikke er noe vanlig uttrykk, men det har mest sammenheng med at i omtale av konkrete siidaer brukes kun betegnelsen *siida* (egennavn + *siida*), ikke *geassesiida* og ei heller *dálvesiida* (egennavn + sommersiida/vintersiida). Her burde man ha skilt mellom ordbruk i identifisering av konkrete siidaer og ordbruk i en beskrivende omtale av siidaer. Den beskrivende omtalen innbefatter ordsammensetninger som for eksempel *geahččosiida*, en benevnelse som nettopp er en bekreftelse på at ”sommersiidaer” omtales som siidaer. *Geahččosiida* er en betegnelse av siida som bedriver intens gjeting gjennom hele sommeren. I samme gaten av beskrivende benevnelser har man ordsammensetninger som *čorasiida* (småflokksiida), *johttisiida* (flyttende siida), *čakčasiida* (høstsiida) og *dálvesiida* (vintersiida). Begrepet *orohat*, enten det nå er *geasseorohat* (lovens *geassesiida*) eller *dálveorohat*, må likeledes forstås i avgrensning til andre begreper innenfor rammen av siidasystemet. I denne omgang holder det med å understreke at *orohat* tradisjonelt oppfattes i siidasammenheng som et rent arealbegrep, dvs. er et fast, avgrenset årstidsområde. Foreliggende oversettelse av loven til samisk bidrar til begrepsforvirringen ved at *reinbeitedistrikt* oversettes til *orohat*, mens *årstidsbeite* oversettes med den nye og ukjente ordkonstruksjonen «*áigodatguohtun*» (§ 42). Trass i dette må lovutvalget likevel kunne forstås slik at de ser at det også om sommeren er grupper av reineiere som holder seg på bestemte, avgrensede årstidsområder, og at spesielt *orohat* som basis for en gruppe reineiere er avgjørende for konstitueringen og fastheten av en siida. Landbruks- og matdepartementets arbeidsgruppe uttrykker også dette slik: «Siidaens sammensetning kan variere som følge av ekteskap, avgang og overdragelse av driftsenheter. Siidaens beiteområde er derimot konstant.»<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Selvik et al. 2006: 11



Lovutvalget er også innforstått med at *orohat*-inndeling ikke alltid reflekteres av eksisterende reinbeitedistriktsinndeling, selv ikke innenfor sommerbeiteområdene. Grunnen til at lovutvalget skiller mellom sommersiida og vintersiida, med flere regulerende bestemmelser som vedrører sommersiidaen, ser likevel ut til å være at man vurderer det slik at sommerbeitedistriktsinndelingen i mange tilfeller sammenfaller med *geasseorohat*, og at dette grunnlaget pluss noen nyinndelinger på grunnlag av tradisjon som avviker fra distriktsinndelingen, og eventuelle sammenslåinger på grunnlag av avtale, enkelt vil kunne omgjøres til siidaer i et stordistrikt.<sup>27</sup> I noen tilfeller kan sammenfallet mellom *geasseorohat* og distrikt ha en opprinnelig karakter, mens i andre tilfeller kan eksempelvis finansiell støtte til utbygging av fellesanlegg for distriktet ha bidratt til en tilpasning som har resultert i et slikt sammenfall. Dette pluss det forhold at tidligere administrativt tildelte konsesjoner (driftsenheter) innenfor rammen av reinbeitedistriktssystemet nå enkelt omgjøres til siida-andeler, gjør at rehabiliteringen av siidasystemet i lovsammenheng skjer under sterk innflytelse fra tidligere former for forvaltning av reindriften.

Lovutvalgets forslag til definisjon av siida er for øvrig at den i loven skal forstås om «en geografisk og sosial gruppe av reineiere som utøver reindrift i fellesskap på et bestemt areal.»<sup>28</sup> Denne formuleringen må forstås som en poengtering av at det dreier seg om en enhet av sammenkoblede årstidsområder/flytteruter, sammensluttede reineiere og et arbeidsfellesskap innenfor bestemte areal. Passasjen «geografisk og sosial» er kuttet ut i den endelig vedtatte definisjonen, men siden utelatelsen ikke er særskilt begrunnet, må det antas at det kun er snakk om en forenkling. Landbruks- og matdepartementets arbeidsgruppe kommenterer det opprinnelige forslaget med at beskrivelsen av siida som en sosial gruppe «kan henlede en til å tro at siidaen først og fremst er en sosial gruppe, mens det er arbeidet med reindriften som er

---

<sup>27</sup> NOU 2001:35: 171

<sup>28</sup> Ibid.

siidaens sentrale oppgave.»<sup>29</sup> Fra siidaperspektiv kunne man kanskje snu på dette og tolke det opprinnelige forslaget slik at det viser til siida som noe mer enn et arbeidsfellesskap sentrert om reindriften, men at man i reindriftslovsammenheng først og fremst vil ha oppmerksomheten rettet mot sentrale forhold ved felles reindriftsutøvelse.

Bærekraftig reindrift er et sentralt begrep i sammenheng av både reindriftslov og øvrige myndighetsgitte rammevilkår og virkemidler. I 1978-lovens formålsparagraf er det opprinnelig et beiteutnyttingsmål som skal sikre økonomiske og sosiale kår, den enkelte utøvers rettigheter og reindrift som en viktig faktor i samisk kultur. Etter endringen i 1996 blir dette prioriterte målet å hete «en økologisk bærekraftig utnytting av reinbeiteressursene» (§ 1). Målene i loven og i reindriftpolitikken i det hele har i forenklet form blitt fremstilt som en tredeling i hhv. produksjonsmål, inntektsmål og kulturmål.<sup>30</sup> Kulturmålet har i mangel av nærmere utgreiing blitt tolket som sysselsettingseffekten og egenverdien av selve produksjonsprosessen. Samtidig har denne fortolkningen sammenholdt med henvisninger til begrensede beiteressurser og markedsmuligheter for reinkjøtt resultert i en forståelse av målkonflikt.<sup>31</sup> Senere, i Riksrevisjonens undersøkelse av bærekraftig bruk av reinbeiteressursene i Finnmark, offentliggjort i 2004, understrekes det at det er enighet mellom Riksrevisjonen og departementene om at «den økologiske bærekraften er selve grunnlaget for å få til en bærekraftig og livskraftig reindrift på lang sikt.»<sup>32</sup> I utvekslingen av kommentarer mellom Riksrevisjonen og departementene påpeker Landbruksdepartementet bl.a. at rettsutviklingen har begrenset departementets handlingsrom i en situasjon med overetablering og for høyt reintall i næringen. Departementet viser videre til reindriftslovutvalgets forslag om økt selvstyre, noe som vurderes å samsvare med rettsutviklingen som har funnet sted, men kan etter deres oppfatning medføre ytterligere

---

<sup>29</sup> Selvik et al. 2006: 11

<sup>30</sup> St. meld. nr. 28 (1991-92): 68, 79-80

<sup>31</sup> Ibid. Sml. også Oskal 1995: 164-165

<sup>32</sup> Dokument nr. 3:12: 10

vanskeligheter mht. til bl.a. «å tilpasse reintallet til beiteressursene og derigjennom nå målet om en økologisk bærekraftig reindrift.»<sup>33</sup> Dette er en annen versjon av en antatt målkonflikt mellom økologiske og kulturelle hensyn. Likevel ligger kanskje konflikten eller i alle fall alternativene i selve tilnærmingen til spørsmål omkring veiene til økologisk bærekraft. På grunnlag av rapportens vurdering av arealforvaltningen viser departementet til det økte presset på reindriften arealer som en utfordring på lang sikt. Likevel synes fastsettelse av øvre reintall å være det umiddelbare målet for hvorvidt økologisk bærekraft kan antas å være tilstede. Likeledes haster det etter departementets vurdering mer med å få fastsatt øvre reintall enn å få fastsatt siidagrensener innenfor høst-/vinter-/vårbeitene. Det betyr i neste omgang at reintall må fastsettes for sommerbeitedistriktene, dvs. for enheter som ikke gir et helhetlig og fullgodt bilde på arealbruken, men som i alle fall er der som resultat av tidligere administrativ praksis med inndeling av sommerarealene i relativt små enheter. Verdt å merke seg i den forbindelsen er at Reindriftsforvaltningen i arbeidet med reintallstilpasning i Vest-Finnmark i 2004 erfarer at det ikke er mulig å få til avtaler innenfor reinbeitedistrikt. Derimot ser de at det er større muligheter for avtale innenfor de ulike siidaer i og med at «siidaene var mer samstemte enn distriktet, men forsøket strandet på manglende lovreguleringer vedrørende siidaer.»<sup>34</sup> Med andre ord sto selve forvaltningssystemet i veien for å oppnå det som myndighetene selv anså som et nødvendig første steg på veien mot økologisk bærekraft. Når det er sagt så skal man vokte seg for å fremstille siidaene som mer medgjørlige stilt overfor myndighetenes opplegg for vurdering av og tiltak for økologisk bærekraft. Siidamedlemmer har kanskje tettere bånd og større gjensidig avhengighet seg imellom, og en tradisjon for konsensusavgjørelser, men et forsøk på legitimering av siidaen med fokus på dette i sammenheng av medforvaltning ville innebære en risiko for å distansere

---

<sup>33</sup> Ibid.: 9

<sup>34</sup> Selvik et al. 2006: 11

og avgrense siidaen fra dets øvrige grunnlag, deriblant dens egne erfaringer og kunnskaper knyttet til spørsmål om økologisk bærekraft.

Det går som nevnt over seks år fra Reindrifftslovutvalget leverer sin innstilling til den nye reindrifftsloven vedtas av Stortinget. I mellomtiden er det i departementssystemet allerede erkjent at rettsutviklingen som har funnet sted forutsetter økt selvbestemmelse i fastsettingen av rammebestemmelser for reindrifften. Landbruksdepartementet ser at denne utviklingen mot rett til selvbestemmelse kan skape ytterligere vanskeligheter med å nå målet om økologisk bærekraftig reindrift. Dette er ikke en oppfatning som Reindrifftslovutvalget synes å ha hatt. Det heller mer mot at siidaenes kunnskaper om årstidsbeiter og beitetider vil bidra til fastsetting av et rettere reintall for sommersiidaen med tanke på siidaers ulike årstidsbeiter, beitetider og i det hele tatt formingen av deres årssyklus. I alle fall gjør fokuset på fastsetting av reintall, næret av den dominerende diskursen om Finnmark-reindriffts overbeiting eller overtallighet av rein,<sup>35</sup> at viktige spørsmål av betydning for rehabilitering av siidaen og dens selvbestemmelse mer eller mindre forsvinner av syne. Heri mister man også av syne spørsmålet hvorvidt og hvordan man kan spore et mulig sammenfall av interesse, i stedet for målkonflikt, mellom målet om økologisk bærekraft og kravet om selvbestemmelse (eller målet om kulturell bærekraft).

Knyttet til reindrifftsutøvelsen i Norge har man en sterk siidatradisjon frem til i dag. Samtidig har man en tradisjon med administrativ inndeling i reinbeitedistrikter, som har sin spede begynnelse på 1850-tallet, men som utvikles etter hvert med ny reindrifftslovgivning og nye distriktsinndelinger. Når siidaen innføres som et sentralt begrep i reindrifftslovgivningen, så skjer det i en sammenheng av en sterk innflytelse fra reinbeitedistriktssystemets etablerte ordninger, systemets manglende måloppnåelse og også dets konsekvenser med hensyn til begynnende oppløsning av det tradisjonelle arealfordelingssystemet,

---

<sup>35</sup> Sml. Benjaminsen og Svarstad 2010: 158; Heikkilä 2006: 81

dvs. siidagrenseoverskridelser.<sup>36</sup> Videre overskygges andre aspekter i prosessen mot rehabilitering av siidasystemet av den dominerende diskursen, som fremholder overbeiting og overtallighet av rein som hovedmetaforer med hensyn til reindriftenes ressursforvaltning. Dette bakgrunnsbildet av lovendringer, begynnende praktisering av nye lovbestemmelser og et vedvarende fokus på overtallighet av rein som kjerneproblemet, er det som sammen med de utøvende, men mindre synlige siidaer danner det aktuelle rommet som mitt forskningsprosjekt har måttet finne sin plass i.

## Siidaen i litteratur og forskning

Forskning omkring og omtale av siidaen i litteraturen, vil jeg dele i tre avsnitt: De gamle siidaene i det som omtales som det samiske fangstsamfunnet, overgangen til reinnomadisme eller også det som omtales som differensieringen av næringstilpasningen og endelig «reinbyene» eller de hovedsaklig reindriftsbaserte siidaer i samtiden. Siidaen og utviklingen av reindrift er felt som innbefatter omfattende forskning og litteratur innenfor fag som arkeologi, historie, etnologi og geografi, med mange typer tilnærminger til emnet og versjoner av opprinnelse, overganger og utvikling av næringstilpasning og siida. Min gjennomgang, som nødvendigvis er et utvalg, er i utgangspunktet relativt bredt anlagt, hvoretter jeg snevrer meg mer inn på områdene i og rundt Guovdageaidnu og Kárašjohka.

Innledningsvis må det presiseres at i daglig samisk språkbruk skiller man ikke mellom siidaer med hensyn til ressursbruk eller næringstilpasning. Man har her ikke de samme ordsammensetninger eller kategorier av siidaer som er å finne i litteraturen. Begrep som *veidesiida*, *fangstsiida*, *reindriftssiida* eller *reinby* er ikke oversettelser fra samisk, og i den grad man i samisk språkbruk i dag hører eller ser ord som *bivdosiida* eller *boazosiida*, er de oversettelser fra norsk/nordisk språkbruk. Her bruker jeg forannevnte begrep i sammenhenger der

---

<sup>36</sup> Sml. Strøm Bull, Oskal og Sara 2001: 272-273

jeg viser til forskning og litteratur om disse, men også kun *siida*. I samisk språkbruk i dag brukes av og til begreper som *badjesiida* eller *johttisámi siida* som presisering av det som i norskspråklig sammenheng forstås med «reindriftssiida». Likevel viser disse begrepene heller til landskap og bevegelse enn til næringstilpasning eller visse typer ressurser. Med dette som utgangspunkt vil jeg også bruke *nomadiserende siida*<sup>37</sup> som alternativ til reindriftssiida, der nomadiserende må forstås som en bevegelse langs faste årssyklusruter.

## Gamle veidesiidaer

Siidaer er de sammenslutninger som trer frem for de tidligst farende utenfra – handelsmenn og skatteoppkrevere – som er ute etter å etablere vedvarende forbindelser med samene. Så vidt vi kan vite er de selvstendige enheter, de inngår ikke i sammenslutninger eller statslignende dannelser som begrenser selvstyret. Således er de ikke lokalsamfunn i den forstand at de er en del av en større, hierarkisk styrt enhet, men ved karakteren av å være en sammenslutning av et mindre antall mennesker og et visst avgrenset område. Når de etter hvert innlemmes i de tilgrensende statsdannelser som administrative enheter innenfor disse, blir de benevnt som *byer* på svensk/norsk og i noen tilfeller som *kylä* (by/bygd på finsk). En *by* kan i dette tilfelle defineres som landsby eller tettgrend i landområde som utgjør en administrativ enhet.<sup>38</sup> Fra siidaens perspektiv er denne «tettgrenden», i alle fall i sentrale nordsamiske områder, egentlig bare samlingsplassen for de årlige møter med statlige utsendinger, benevnt som *márkkan*.<sup>39</sup>

Man har antatt at oppløsningen av de opprinnelige siidaer har foregått i en bevegelse fra sørvest til nordøst, med Suonjel-siidaens oppløsning under annen verdenskrig som endelikt for den siste skanse av de samiske veidesiidaer i

---

<sup>37</sup> *Badjesiida* bruker å bli oversatt med *fjellby*, men en mer direkte oversettelse av *badje-* er *øvre* (mht. beliggenhet). *Johttisámi siida* kan for enkelhets skyld oversettes som *flyttsamesiida*.

<sup>38</sup> Sml. definisjoner i Landrø og Wangensteen (red.) 1988 og Swedenborg (red.) 1988

<sup>39</sup> Bl.a. beretter vitner i 1745 til grenseeksaminator P. Schnitler om stedet «hvori de Kongelig-Svenske Betientere Ting og TorneBorgere Market have holdet» at «Derved sidde ikke *Avjevara-Finner*, uden ved Ting- og MarketsTiden.» Se Nissen og Kvamen 1962: 376

grenseområdet mellom Finland og Russland<sup>40</sup>. Kartmessig fremstilt vil siidaene fremstå som en mosaikk av «siida-områder over hele Sameland.»<sup>41</sup> Dette siidasystemet forstått som en helhet består i likeartede former for avgrensning av siidaområder, utnytting og fordeling av lokale ressurser samt organisering av menneskenes fellesanliggender. Sentrale områder i de gamle siidaene var vassdrag mens vannskillene var grenseland mellom dem. Med grunnlag i dette prinsippet og arkivmateriale som viser til opplysninger om grenser fra gammel tid<sup>42</sup>, har man kunnet utarbeide kart over siida-områder i blant annet Kola, Kemi Lappmark og Finnmark<sup>43</sup>. Samtidsstudier av østsamiske siidaer<sup>44</sup> og studier av arkivmateriale<sup>45</sup> gir grunnlag for å skissere følgende som hovedtrekk hos de gamle siidaene:

1. Siidaer er knyttet til bestemte, avgrensede områder, benevnt som *sijt-jennam* (østsamisk)<sup>46</sup> eller *siida-eanan* (nordsamisk).
2. Tilslutning til siidaen, saker vedrørende kollektive forhold og fordeling av ressursområder mellom familiene ble avgjort av siidaforsamlingen (*norröös* på østsamisk)<sup>47</sup>. Det var også siidasammenkomster der interne rettstvister ble avgjort (kalt *gearret* eller *goahtegearret*<sup>48</sup> i østlige deler av det nordsamiske området).
3. Siidaer utnyttet visse ressurser i fellesskap. Dette gjaldt ressurser såsom villrein, visse typer fisk og bever. Fra nedskrevne beretninger om jakt og fangst<sup>49</sup>, og også senere muntlig og praksisrelatert tradisjon, kan vi anta at denne ressursutnyttelsen ble utøvd gjennom en kombinasjon av rituelle handlinger og ordinært arbeid.

---

<sup>40</sup> Nickul 1948; Vorren 1989

<sup>41</sup> Vorren 1989: 14

<sup>42</sup> Solem (1933) 1970; Tegengren 1977; Vorren 1989

<sup>43</sup> Vorren 1978a

<sup>44</sup> Tanner 1929

<sup>45</sup> Solem (1933) 1970; Itkonen 1948; Tegengren 1952; Nickul 1977; Vorren 1978 a/b

<sup>46</sup> sml. Vorren 1989

<sup>47</sup> Aikio 1992 (*norröös*); Tanner, 1929 (*norraz*)

<sup>48</sup> Fellman 1906; Solem (1933) 1970; Solbakk 2007

<sup>49</sup> Sml. bl.a. Holmberg 1987: 41; Sara 2003

4. Siidaens ulike familier hadde egne, faste fangstplasser som gikk i arv fra foreldre til barn. Dette gjaldt slikt som småviltfangst og øvrig ressursutnyttelse som enkelt og best kunne gjøres i små familiegrupper. I unntakstilfeller kunne siidaforsamlingen omfordele rettighetene til disse plasser og ressurser.
5. Siidaforsamlingen hadde for øvrig vanlige forvaltningsoppgaver som fordeling av felles fangstutbytte og godkjenning av nye reinmerker.
6. Siidaforsamlingen tok også for seg saker som angikk forholdet mellom siidaer. De kunne være slike saker som opprettholdelse av tradisjonelle grenser og bruk av eventuelle fellesområder mellom nabosiidaer.

De gamle siidaers tilpasning til utnyttelsen av ressursene innebar det som er karakterisert som en halvnomadisk tilværelse til forskjell fra de lange flyttingene mellom innland og kyst som reinnomadene foretok årlig. Den halvnomadiske tilpasningen kunne innbefatte opptil fem oppholdssteder gjennom året med korte flyttinger mellom disse. Man drev med ulike typer ressursutnyttelse til ulike tider av året. Av den mer omfattende ressursutnyttelsen ble fisket bedrevet i sommermånedene, villreinjakten fra oktober til april og beverfangsten i desember og januar.<sup>50</sup> De gamle siidaer kan ikke sies å ha vært sammenslutninger av gjennomgripende kollektiv karakter med hensyn til rettigheter og ressursutnyttelse, de sto også for ordninger som fordelte ressurser mellom familier og garanterte familiers arvebegrunnede rettigheter til spesifikke plasser og ressurser. Omfordelingen av familiers rettigheter innenfor siidaene er som unntak spesielt aktuelt for tilfeller der familiene ikke har arvinger til å overta disse, og de tilfaller dermed siidaen til omfordeling.

Reindrif i mindre format har vært utøvd innenfor rammen av de gamle siidaene. Det betyr at det innenfor rammene av veidesiidaer var temmede eller semi-domestiserte reinsdyr som bar eiers øremerke. Omfanget av reinholdet

---

<sup>50</sup> Tegengren 1952; Vorren 1989



kan nok ha variert fra siida til siida og også over tid, men er i seg selv neppe noe nytt element selv i de gamle veidesiidaene. I alle fall kan det samiske ordet *boazu*, som jeg foreløpig kan oversette med tamrein eller semi-domestisert reinsdyr, etymologisk føres tilbake til proto-finno-permisk språkfase, og vil med det være omtrent 5500 år gammelt.<sup>51</sup> Reinholdet kunne være innordnet slik som i Kemi-siidaene, dvs. at man lot reinen vandre fritt omkring fra mai og ut juli, da man samlet dem inn og beholdt flokken under kontinuerlig oppsyn gjennom vinterhalvåret.<sup>52</sup> Samlingen og voktingen av reinen, dvs. det arbeid som ble lagt i det og et fellesskap av mange eiere som forutsetning for å kunne danne en ordinær reinflokk, er også et forhold som kan ha bidratt til oppfatningen og opprettholdelsen av den gamle veidesiidaen som en fast enhet.

Kerstin Eidlitz Kuoljok<sup>53</sup> har kritisert Tanners arbeid fra 1929 og det som hun anser som senere rådende tendenser i nordisk forskning med hensyn til å fremstille de østsamiske siidaer som bevarere av ursiidaen og å anta at de vestligere samer i tidligere tider har hatt akkurat den samme samfunnsordning, og heri det forhold at siidamedlemmene bodde på felles vinterboplasser, dvs. i såkalte vintersiidaer (eller *dálvadas*<sup>54</sup>), der siidamøter<sup>55</sup> ble holdt. Eidlitz Kuoljok har ikke eksplisitt nevnt hvilke arbeider som kritikken er rettet mot, så det er vanskelig å forholde seg til den med hensyn til arbeider i tiden etter 1929. Muligens dreier det seg først og fremst om Filip Hultblads drøfting<sup>56</sup> av begrepene *by* og *sit(a.)* Han anser det som klart at disse også på svensk område har vist til organiserte bylag «av skoltisk typ» med »byvintervisten». Videre har han anført at «Egendomlig nog har emellertid i litteraturen (...) det vidare skoltiska sitbegreppet förväxlats med det trängre sitbegreppet blant nutida

---

<sup>51</sup> Sammallahti 1998: 120-121

<sup>52</sup> Tegengren 1952

<sup>53</sup> Eidlitz Kuoljok 2011

<sup>54</sup> Solbakk 2007: 68; Qvigstad 1944: 21 (talvatas, talvates)

<sup>55</sup> I de østsamiske siidamøtene tok man opp saker som omfordeling av fiskeplasser, arbeid med fellesanlegg, spørsmål vedrørende eget territorium, familiespørsmål som arv og adopsjon, fordeling av skatter, og i tilfelle konflikter fungerte møtet også som domstol (sml. Eidlitz Kuoljok 2011:47).

<sup>56</sup> Hultblad 1968. Også Ruong (1969: 43-44) sammenligner »bysamfälligheten» čieldi/čearru med den østsamiske siidaen, med henvisning til Hultblad, og anfører at lappskattelandene var å betrakte som motsvarigheter eller avleggere av tidligere familieområder.

svensklappar, vilket er fullständigt förvirrande.»<sup>57</sup> I øvrige arbeider vises det ofte til Tanners fremstilling av Petsamo-siidaene, men samtidig nevnes i disse som oftest også innordningen til russiske administrative systemer. Eksempelvis omtaler Manker og Vorren de østsamiske siidaene som en «sammenbinding av den lokale samiske samfunnsordning og russiske administrative ordninger»<sup>58</sup>, og Tanners arbeid som et forsøk på å rekonstruere hovedtrekkene i Kola- og østsamenes fangstsamfunn slik de må ha vært. Tanners arbeid har de så sammenholdt med arbeider om siidaene i andre samiske områder for å vise veidesiidaenes hovedaspekter av geografisk avgrensing, næringstilpasning og organisering. Solem på sin side poengterer at man «må være varsom med å trekke almindelige slutninger fra skoltlappenes vel utviklede sitordning»<sup>59</sup>, men legger til at for øvrig taler opplysninger om bruken av siidaområder og fordeling av fangstutbytte for at det må ha vært en myndighet innad i siidaene som ivaretok fellesinteressene. Aikio<sup>60</sup> konkluderer med henvisning til den russiske forskeren Ušakov<sup>61</sup> (som også Eidlitz Kuoljok viser til) at klostrene utøvde stor grad av makt i spesielt de ytre, sjønære områdene i Kola, men at myndighetene i større grad måtte støtte seg til samenes egne ordninger lenger inne i innlandet. Det er klart at klostrenes maktutøvelse og også administreringen av siidaer som pogoster (innordnet i obščestvorer og voloster<sup>62</sup>) hadde konsekvenser for det østsamiske samfunnet og spesielt for hvordan de mer formelle sidene ved siidasamfunnene etter hvert fremsto. I Lars Ivar Hansens og Bjørnar Olsens verk om samenes historie vises det til noe divergerende syn blant historikere og arkeologer på hva karakteren av en tidlig samisk samfunnsorden kan ha vært. Imidlertid konkluderer de, med eksempler fra Varanger og Kvænangen, at det meste tyder på at det i gammel tid har eksistert en siidaorganisering, dvs. samiske lokalsamfunn der hver og en kan sies å ha fungert som en «territoriell,

---

<sup>57</sup> Hultblad 1968: 70

<sup>58</sup> Vorren og Manker 1976: 189-190

<sup>59</sup> Solem 1970: 94

<sup>60</sup> Aikio 1992

<sup>61</sup> Ušakovs arbeid er utgitt på russisk i 1972 i Murmansk.

<sup>62</sup> Sml. Vorren og Manker 1976:189-190 (benevnt som valgforbund og fogderi); Aikio 1992:106

økonomisk og sosial enhet, men uten å legge til grunn noen bestemte kriterier for hvordan denne enhet skulle være organisert.»<sup>63</sup> Det er også så langt Eidlitz Kuoljok er villig til å gå, idet hun mener at siidaen «som jakt-, fiske- og renskøtselsgrupp är urgammal.»<sup>64</sup> Det er vel også så langt vi kan gå med hensyn til å si noe om opprinnelige siidaer og deres organisering, bortsett fra å konstatere at siidaen som begrep er kjent og brukt over hele det samiske området. Eidlitz Kuoljoks kritikk av forestillingen om ursiidaen kan nok også overføres eller utvides til å gjelde forestillingen om siidaenes opphør. Der variasjoner i rom og endring over tid er ute av syne, ses i stedet oppløsningen av siidaen. I samisk historie vises det til eksterne forhold og ofte også til utviklingen av tamreinhold som et internt forhold bak oppløsningen av siidaene.<sup>65</sup> Enten det eller så er det slik at i fremstillingen av eller forskningen omkring samisk historie trer siidaene inn i et utydelig bakgrunnsbilde fra det tidspunkt de helnomadiske flyttinger med reinflokk antas å ha inntrådt, dvs. de opphører å eksistere i historiebøkene som forsøk på å identifisere og rekonstruere faktiske siidaer, slik som det er gjort med de såkalte veidesiidaene.

## **Overgang til reinnomadismen**

Utviklingen henimot større tamreinhold og videre overgangen til reinnomadisme er til dels antydnet av oversikter over offisielle reinantall. Hultblads ofte brukte oversikter<sup>66</sup> fra svensk skatteterritorium viser betydelige større frekvenser av relativt store reintall vest for Kemi- og Finnmarkssamenes siidaområder, som tolkes som bevis for at utviklingen mot reinpastoralisme hadde sin opprinnelse i sentrale sørlige områder fra rundt 1200-tallet og at dens ekspansjonen i hovedsak skjedde etter 1605. Nå er imidlertid ikke reintall innberettet til skattemyndigheter absolutt pålitelige, og i andre kilder er det da

---

<sup>63</sup> Hansen og Olsen 2004: 192

<sup>64</sup> Eidlitz Kuoljok 2011: 92

<sup>65</sup> Sml. bl.a. Solbakk 2007:124; Aikio 1992: 112

<sup>66</sup> Hultblad 1968: 60-61

også oppgitt tall som er betydelige høyere enn i forannevnte oversikter.<sup>67</sup> Arkeologiske undersøkelser av boplasser tyder også på at grupper av samer i Norrland har kombinert jakt, fangst og reindrift fra 800-tallet eller kanskje også noe før det, dvs. at de har hatt semi-domestiserte reinsdyr utover de tamme reinsdyrene som ble benyttet som lokkedyr under jakt og til transportformål.<sup>68</sup> Lignende type boplasser, som kan tolkes som tegn på pastoralisme, er det også i indre deler av Finnmark.<sup>69</sup> I vestlige områder, som Lule Lappmark, ble villreinfangsten trolig intensivert på 1400- og 1500-tallet,<sup>70</sup> og videre var folketallet i Nord-Norge igjen økende etter epidemien i 1350.<sup>71</sup> Etter dette går man i dette større bildet over i en fase med utvikling eller gjenopptatt utvikling av reinnomadismen.

I litteraturen om emnet opereres det med mange begreper knyttet til bruk av reinen. Her vil jeg sammenfatte med skillene mellom begrepene transport-/lokkedyr, semi-nomadisk pastoralisme i kombinasjon med jakt og fangst, og endelig reinnomadisme. Hansen og Olsen<sup>72</sup> setter et skille mellom pastoralisme eller domestisering og bruk av kjørerrein og lokkedyr. Det sistnevnte anser de mer er å oppfatte som teknologi. Et slikt skille mht. reinsdyrhold forutsetter imidlertid temming av villreinavkom til nevnte spesialiserte funksjoner, noe som rimer dårlig med reindriftssamenes tradisjonelle kunnskap om at villreinen (*goddi*) hadde avvikende adferd og var ekstremt lite kontrollerbar og egnet for temming.<sup>73</sup> Selv blant såkalte tamrein (*boazu*) er det betydelige individuelle forskjeller med hensyn til tembarhet.<sup>74</sup>

---

<sup>67</sup> Storli 1994: 79-81

<sup>68</sup> Hedman 2005; Aronsson 2005

<sup>69</sup> Storli 1994: 54

<sup>70</sup> Mulk 2005

<sup>71</sup> Storli 1994: 126-127

<sup>72</sup> Hansen og Olsen 2004: 204

<sup>73</sup> I Finnmark var det villrein i alle fall frem til ca. 1940. I reindrifutøveres opplæring på den tiden inngikk kunnskap om forskjeller mellom *goddi* (villrein) og *boazu* (tamrein). Upubliserte intervjuer av reindrifutøvere (P.L. Smith/K. Nissen 1910, K. Nielsen 1926) gir en viss innsikt i denne kunnskapen.

<sup>74</sup> Mht. til temming av kjørerrein/trekkrein/leierein/kløvrein (*heargi*) er det mange begrep for avvik fra tamhet (*lodji*, *láiddas*), slike som *garas* (som yter sterk motstand mot kontroll), *iras* (sky, lettskremmelig), *fiellái* (uroelig når den er adskilt fra andre, svært oppsatt på å slutte seg til andre reinsdyr).

Utgangspunktet om at rein med spesialiserte funksjoner må tas fra en base (flokk) av domestiserte reinsdyr,<sup>75</sup> betyr at man på den ene siden må beholde utvalgte livdyr til reproduksjon av flokk og på den annen side at man fra avkommet foretar utvelging av nye dyr til temming. I denne utvelgelsesprosessen blir det nødvendigvis en rest av uegnede dyr som kan gå til slakting. Det er ikke noe langt skritt derfra til også å begynne å avle dyr som er spesielt egnet til slakting. Nærliggende å tenke på er avl av rein med sikte på spesielle typer skinn til produksjon av klær. Slik sett taler mye mot et skille mellom rein som ren teknologi og pastoralisme, og for et mer dynamisk forhold mellom tamreinhold og villreinfangst. Behovet for transport- og lokkedyr er én ting. Utover det må det for siidamedlemmene ha vært viktig, gjennom året og over varierende år, å sikre en viss stabilitet i tilgang til for eksempel ferskt kjøtt og til dels også en jevn tilførsel av spesifikke produkter av rein, som skinn med spesifikk hårtykkelse og hårfarge. Villreinbestander vil, på den annen side, kunne ha variert over tid, og tilgjengeligheten til villrein i avgrensede områder vil også ha vært årstidsavgrenset. Det er i det hele tatt et aspekt av manglende kontroll i villreinfangst med hensyn til utbyttet. I forholdet mellom egne rein og villrein kan det tenkes at man har søkt å finne et balansepunkt som tilfredstiller både et grunnbehov for slaktedyr og et behov av spesielt etterspurte dyr til slakting eller til temming. I et slikt lys faller også Hansens og Olsens hovedpoeng mer på plass, nemlig at i samspillet mellom eksterne forhold (handel, kolonisering etc.) og den interne dynamikken adopteres eller videreutvikles på et tidspunkt eiendomsretten mht. rein «som en strategi for å hindre fremmed ekspansjon i deres næring.»<sup>76</sup>

Overgangen til det man kaller reinnomadisme er videre sett som noe som kommer til uttrykk ved klager på brudd på tidligere siidagrensener, noe som i Finnmark spesielt er registrert fra slutten av 1600-tallet. Overgangen ses således å manifestere seg i etableringen av lengre årssyklusruter for flyttinger, som altså

---

<sup>75</sup> Sml. også Manker 1960: 310

<sup>76</sup> Hansen og Olsen 2004: 214

overskrider grensene for de gamle siidaer. Klagene på uberettiget inntrenging kan da antas å komme fra de som ikke hadde etablert seg eller ikke har ambisjoner om å etablere seg i den nomadiserende gruppen og som således forholder seg til tidligere tradisjoner for siidagrenser.<sup>77</sup> Det er likevel et spørsmål om det først og fremst dreier seg om overgang til reinnomadisme eller om det ikke er en ytterligere ekspansjon av denne med interne konflikter som resultat.<sup>78</sup> Videre kan man stille seg spørsmålet om ikke 1600-tallets «byer» mer er å betrakte som enheter i forholdet til statsmyndighetene, dvs. enheter for avholdelse av markeder, ting og innkreving av skatt, og således ikke siidaer. Opprettholdelsen og utviklingen av egentlige siidaer kan i dette bildet tenkes å være mer knyttet til folk, deres videreføring av kunnskaper og tradisjoner, og deres forming av siidaenheter. Registreringen av tilhørighet med hensyn til skatteplikt er velkjent som kategori hos reindriftssamene på 1740-tallet, og på spørsmål fra grenseeksaminator Peter Schnitler<sup>79</sup> kan vitnene redegjøre eksempelvis for hvor Kautokeinos reindriftssamer har sine sommerbeiter ved kysten (dvs. på fjellene ved Reisafjorden, Kvænangen og Alta) og hvor Altas reindriftssamer har sine vinterbeiter (dvs. 5-6 mil sør for Máze). Denne kategoriseringen<sup>80</sup> kan tolkes som uttrykk for tilhørighet til enheter med ulike skatteforpliktelser i forhold til ulike stater, særlig fordi enkelte tilfeller av senere overganger av folk mellom kategoriene oppfattes som problematisk av statenes representanter og fører til oppfordringer om å gjenopprette opprinnelig tilhørighet. I alle fall dreier det seg altså i hovedsak om folk med lang familiebakgrunn i sine områder, hvorav mange nå inngår i reindriftsnomadisk årssyklusområde. Ut fra vitneutsagnene til Schnitler i 1740-årene kan det anses som et festnet forhold, som noe som har vært der fra gammel tid, at reineiende «privative» dansk-norske samer med tilskrevet tilhørighet til kysten og reineiende samer med tilskrevet tilhørighet til de skattemessige fellesområder,

---

<sup>77</sup> Pedersen 1994: 54

<sup>78</sup> Ibid.: 57-60

<sup>79</sup> Nissen og Kvamen 1962, I:379; Qvigstad og Wiklund 1929, II: 381-382

<sup>80</sup> sml. Vorren 1978b: 158; Pedersen 1994: 58-60

dvs. innlandssamer, har bedrevet flyttinger mellom innland og kyst tett opp til hverandre. På den tiden har det altså for lengst etablert seg nomadiserende grupper som har gode kunnskaper om og som synes å anerkjenne hverandres årssyklusruter og årstidsområder. Schnitlers foreslår da også inndeling av fjellstrekninger mellom bestemte familier som har hatt disse i besittelse, og anledning til å feste disse som garanti mot andres inntrengen. Forslaget var langt på vei i tråd med krav reindriftssamer hadde fremført ved forskjellige anledninger.<sup>81</sup>

Overgangen til reinnomadisme er videre ikke noe brudd med den allsidige ressursutnyttelsen. Familiene fortsetter med jakt og fangst på både småvilt (som fugl, røyskatt, oter, rev) og større vilt (som villrein, ulv, bjørn), med fiske og med sanking av planter og vekster.<sup>82</sup> Disse aktivitetene er så viktige at reinnomadene søker opphold på passende steder etter både reinbeitets beskaffenhet og fangstmuligheter.<sup>83</sup> Det er altså reinflokkens arealbehov til ulike tider av året i kompromiss med siidafamilienes ulike typer ressursutnyttelse til ulike tider av året som utgjør de arealmessige rammene og særtrekkene sett i forhold til det som er anført som særtrekk ved de halvnomadiserende veidesiidaene. Således kan disse siidaene beskrives både som fangstsiidaer og pastoralistiske siidaer.<sup>84</sup> Solem konstaterer i 1933 at reindriftssamene i Finnmark fremdeles har en siidaordning og han oppfatter denne som «en *særutvikling* av den opprinnelige siidaordning, særlig avpasset for rendriften.»<sup>85</sup> Hva som er den opprinnelige eller rettere sagt tidligere siidaen, vet vi noe om ut fra forskning omkring de såkalte fangstsiidaer, men samtidig råder det en uenighet om hvor langt vi kan gå i å generalisere bildet av det vi vet. Svaret om siidaens opprinnelse er som svaret om reinpastoralismens opprinnelse ikke å finne i skriftlige kilder, snarere er det spørsmål som hører inn under arkeologenes

---

<sup>81</sup> Smith 1938: 121; Qvigstad og Wiklund 1929, II: 380; Hågvar 2006: 119

<sup>82</sup> Fellman 1910; Qvigstad og Wiklund 1929; Smith 1938; Solem (1933) 1970

<sup>83</sup> Lilienskiold (1698) 1942

<sup>84</sup> Sml. Olaus Magnus 1976, reisebeskrivelse fra 1555 (reise foretatt i 1519), også diskutert hos Storli 1996: 99

<sup>85</sup> Solem (1933) 1970:106

forskningsfelt.<sup>86</sup> For historiske eller etnologiske studiers del er det således mer fruktbart å rette oppmerksomheten mot «avpasningen». I diskusjonen omkring oppkomsten av reinnomadismen viser etnologen Fjellström til bl.a. «dess utveklade och komplicerade kulturlandskap»<sup>87</sup> som eksempel på at et samfunnssystem ikke kommer til eller endres så lett. Det dreier seg altså om prosesser over tid som ikke enkelt kan knyttes til et avgrenset tidsrom, slik enkelte historikere har tidsfestet overgangen til reinnomadisme til begynnelsen av 1600-tallet. Omvendt vil en slik treghet i endring kunne brukes til å plassere opprettholdelse av tradisjoner fra en mer fangstbasert næringstilpasning innenfor rammen av reinnomadismens utvikling. I rettssammenheng fremkommer det i kildene fra 1600- og 1700-tallet for eksempel oppfatninger eller kunngjøringer om familiers særrett til fiske i bestemte vann.<sup>88</sup> Solem nevner også egne eksempler fra eller tett opp til sin egen tid, dvs. fra omtrent 1860-1930, på praktiserte regler om fordeling av utbytte fra villreinjakt, laksefiske og seifiske, som han mener bygger på gamle tradisjoner.<sup>89</sup> Tradisjoner fra både jakt/fiske og reindrift eksisterer med andre ord side om side, og således må man anta at begge aspekter er delaktige i formingen av nomadiserende siidaer med en allsidig næringstilpasning.

### **Studier av siidaer i samtid**

Tanners studier av de østsamiske siidaene i samtid har hatt stor innflytelse på interessen omkring de såkalte veidesiidaene og forsøkene på å gjenskape bildet av disse gjennom senere studier av skriftlige kilder. I vestlige områder er konturene av det som ses som rester av svinnende veidesiidaer knyttet an til studier av overgang til pastoralisme og videre reinnomadisme. Begreper som differensiering av veidesiidaen og overgang til reinnomadisme ses som prosesser som bryter med den tidligere samfunnsorganisasjon, heri

---

<sup>86</sup> Storli 1996: 112

<sup>87</sup> Fjellström 1985: 68, se også: 71

<sup>88</sup> Solem 1970: 87; Smith 1938: 122

<sup>89</sup> Solem 1970: 92-94



tradisjonelle rettsoppfatninger og prinsipper som regulerer fordeling av land og utnyttelse av ressurser.<sup>90</sup> I dette overgangsbildet forsvinner siidaen ute av syne, reinnomadismen som brudd med tidligere siidatradisjoner blir det fremherskende bildet. Tiden fra når reinnomadismen antas oppstått og frem til i dag er alt i alt fri for nærmere studier og fremstilling av siidaers og siidasystemenes kontinuitet og utvikling.

I perioden 1910-1930 utarbeidet reindriftingsinspektør Christian Nissen, i samarbeid med lokale lensmenn, fortegnelser over «renbyer» i Finnmark, som inkluderte medlemmer, reintall og oppholdssted på visse angitte tidspunkt gjennom året. Disse oversikter over nomadiserende siidaer er på dette tidspunktet ikke unike i nordisk sammenheng. I 1908 hadde K. B. Wiklund<sup>91</sup> utgitt en undersøkelse av svenske siidaers flyttinger til norskekysten i eldre og nyere tid. Nissens arbeid resulterte ikke i noen utgivelse, i alle fall ikke umiddelbart. Materialet er nylig samlet og utgitt<sup>92</sup>, som et biprodukt av Kirsti Strøm Bulls arbeid med reindriftens rettshistorie i Finnmark.<sup>93</sup> I årene 1910-12 hadde Nissen i samarbeid med Kautokeino-presten P.L. Smith også gjort ansatser til å gjøre undersøkelser av reindriftingsutøvernes tradisjonelle kunnskaper, praksiser og livshistorier. Samtidig, nærmere bestemt i 1911, foreligger innstillingen fra en lovkomité vedrørende Finnmarksreindriften som konkluderer med at «fjeldfinnerne mangler enhver organisation.»<sup>94</sup> Smith utgir mange år senere en bok om Kautokeino i historien og samtiden, men omtalen av siidaen er i det store og hele en generell beskrivelse av hverdagsliv i siidaen.<sup>95</sup> Han har et kort avsnitt om *siidaisit* (siidalederen), men synes ikke å ha brukt materialet fra samarbeidet med Nissen. På den annen side tydeliggjøres siidaer i hans beskrivelse som små lokalsamfunn som lever et i hovedsak avsondret liv i tråd med sin egen rytme av gjøremål og hendelser.

---

<sup>90</sup> Sml. Vorren 1978b: 159

<sup>91</sup> Sml. Manker 1953: 28

<sup>92</sup> Strøm Bull 2005

<sup>93</sup> Strøm Bull, Oskal og Sara 2001

<sup>94</sup> Ibid.: 155

<sup>95</sup> Smith 1938: 301-311

I forbindelse med uendret andregangs utgivelse av sorenskriver Erik Solems samiske rettsstudier anfører forlaget i innledningen at boka blant fagfolk fortsatt regnes som klassiker på området. Det samme kan vi si er tilfellet i dag. Hans fremstilling av den i hans samtid eksisterende «byordning» eller siida (*badjesiida*)<sup>96</sup> er ikke svært omfattende. Her berører han mange aspekter mer eller mindre kortfattet: siidasammensetning, ledelse, medbestemmelse, intern tvisteløsning, skillet mellom særeiendom og felles rett i siidaen, reindriftssamenes selvbestemmelse og dannelsen av egne regler for utøvelse av reindrift, oppfatninger om siidaers rett til bestemte trakter, flytting langs faste ruter, sammenblanding av rein, skilling, vokting av andres rein, regler og praksiser knyttet til merking av rein. Et vesentlig poeng hos Solem er at det foreligger en fast fordeling av årstidsbeiteområder, som er av gammel opprinnelse og er dannet internt. Det kan være et spørsmål hvordan man skal tolke dette sett i forhold til at det bare er 80 år siden grensestengingen mellom Danmark/Norge og Russland/Finland og kun 40 år til siidaenes endelige innordning til årssykluser avgrenset av den stengte grensen.<sup>97</sup> De fleste siidaene var jo nå utestengt fra sine midtvinterområder på finsk side. Solem kommer ikke inn på den problematikken. En oppfatning av fast bruk over lang tid trass i forannevnte endringer kan her likevel forstås slik at siidaene hadde tilpasset seg endringene innenfor rammene av sine egne årssyklusruter. Arealtapene ble således kompensert med utvidet opphold på de andre årstidsbeitene siidaene hadde til egen disposisjon og endringene gjaldt ikke fordelingen av områdene mellom siidaene.

I etterkrigstiden tas studier av samtidssiidaer opp av spesielt etnografer/etnologer og sosialantropologer. Ernst Mankers oversikt over siidaer og deres årssyklusruter på svensk side i 1945<sup>98</sup> innbefatter 103 siidaer fordelt på 35 administrative distrikter eller samebyer.<sup>99</sup> I 14 tilfeller er det sammenfall

---

<sup>96</sup> Solem (1933)1970: 184

<sup>97</sup> Sara 2006a

<sup>98</sup> Manker 1953

<sup>99</sup> Den samiske benevnelsen er *čealdi*.

mellom siida og sameby, hvorav 12 i Jämtland. Oversikten er nøyaktig med hensyn til antallet familier, personer, rein og reinmerker i hver siida, og detaljert i angivelse av migrasjonsruters lengde, leirplasser og boplasser. Sistnevnte opplysninger viser siidaers plassering i landskapet til ulik tid av året, men ikke den nøyaktige avgrensningen av deres beite- og oppholdsarealer. Senere utgis Ørnulv Vorrens oversikt over Finnmarkssiidaene<sup>100</sup>, med materiale innsamlet mellom 1953 og 1957. Dette innbefatter 50 siidaer i 27 sommerbeitedistrikter og over 70 siidaer innenfor vinterbeitedistriktene. Vorrens fokus ligger mest på angivelse av flytteruter og også beskrivelse av reinflokkens gradvise bevegelse gjennom siidaers årstidsområder, og videre er siidagrenser angitt ved å sammenholde nabosiidaers opplysninger om bevegelsesmønster gjennom navngitt terreng. I metode og innhold er Vorrens arbeid det mest grundige og helhetlige arbeidet som hittil er gjort hva angår siidaenes arealbruk. I både Vorrens og Mankers arbeid kan det likevel ligge en svakhet i at opplysningene er fra bestemte år, og således at også kortere tids avvik innenfor et gitt mulighetsrom kan oppfattes som et fast mønster. Det kan være behov for å tilføre materialet beretninger som utdyper ulike forhold som kan ligge bak det gitte mønsteret med hensyn til eksempelvis siidakonstellasjonene. Sannsynligvis ville et slikt tillegg likevel være så omfattende at det ikke ville fått plass innenfor rammene av et oversiktsverk.

På 1950- og til dels 1960-tallet utføres det også sosialantropologiske studier av siidaer i Karesuando og Kautokeino, som ved siden av å være i geografisk nærhet til hverandre også har hatt betydelige kontakter og utveksling av folk gjennom tidene. Ian Whitaker<sup>101</sup> og Robert N. Pehrson<sup>102</sup> gjør feltarbeid omtrent på samme tid i de to nordligste samebyene. I sine arbeider er de først og fremst opptatt av å avdekke bakenforliggende sosiale strukturer i dannelsen av siidaer. De finner at det bilaterale nettverket av slektskapsforbindelser er grunnleggende for grupperinger i siidaer. Siidaer er å betrakte som en frivillig

---

<sup>100</sup> Vorren 1962

<sup>101</sup> Whitaker 1955

<sup>102</sup> Pehrson 1964

sammenslutning av samarbeidende familier, der omgrupperinger innenfor samebyen kan skje på grunnlag av slektssolidaritet. En viss uenighet er det mellom dem, idet Pehrson ser siidaen som serier av søskengruppeallianser og dominante slektsgrupper å ha forrang foran siidaen, noe Whitaker ikke ser å være understøttet av sitt empiriske materiale idet ikke alle siidaer oppviser tette slektskapsforbindelser.<sup>103</sup> I alle fall ser vi bildet av et svært fleksibelt siidasystem spesielt tilpasset for å opprettholde balanser under varierende klimatiske forhold. Imidlertid synes Pehrsons og Whitakers siidaer å bli hengende i løse luften med generelle henvisninger til behov for tilpasninger mellom flokkstørrelse, personell og tilgjengelig beite. Det vises til et mulighetsrom, som ikke fremgår hos Manker og Vorren, men dette knyttes på en annen side ikke til det konkrete landskapet som fremgår i sistnevntes fremstillinger. Robert Paine<sup>104</sup> som har flere feltopphold dels i Kárášjohka, men mest i Guovdageaidnu, ser også opprettholdelse av balanser i komplekse sammenhenger mellom land (beite), flokk og personell som et vesentlig forhold ved siidaen. Han knytter dette til den pastorale nomadismens logikk eller den mobile kapitalens, dvs. reinflokkens, forvaltning innenfor rammen av et landskap med ulike årstidsbeiter, flytteruter og tilstedeværelse av andre siidaer. Den større enheten som siidaene i dette bildet inngår i, er hovedflytteleien som økologisk og sosialt system.<sup>105</sup> Nå er det likevel slik at disse flyttesystemene i Guovdageaidnu og Kárášjohka ikke er avgrensbare ut fra terrengmessige forhold (dvs. som sperrer for reinens vandringer) annet enn på visse strekninger. Videre, siidaer som ligger tett opp til hverandre på flyttelei vil kunne ende opp i nært naboskap med siidaer fra et annet flyttesystem og relativt langt fra mange siidaer fra eget flyttesystem når de ankommer sine faste vinterbeiteområder. Flyttesystemene overskygger ikke det faktum at det fremfor alt dreier seg om et kontinuum eller mosaikk av siidaer i terrenget. Bildet av flyttesystemer er

---

<sup>103</sup> Whitaker 1955: 57-58

<sup>104</sup> Paine 1964a/b, 1970, 1994

<sup>105</sup> Se også Bjørklund og Brantenberg 1981: 52. Det denne konsekvensutredningen (i forbindelse med utbyggingen av Alta-Kautokeino-vassdraget) viser, er fremfor alt at man her har å gjøre med et siidalandskap og ikke et beiteareal hvis betydning og verdi kan fastsettes i form av forenheter.

likevel utgangspunktet for Reindrifststyrets nyinndeling av distrikter i Guovdageaidnu og Kárášjohka. Prosessene rundt fastsettelse og gjennomgang av grenser mellom disse distriktene har vist at det er divergerende påstander om hvor grensene skal gå, også i tilfeller der spørsmålet dreier seg om reinsognsgrenser. I denne sammenheng er det klart at påstander knyttet til grensegang må underbygges med navngitte siidaers tradisjonelle bruk. Således dreier det meste seg i utgangspunktet om siidagrenser. Likevel kan det ikke underslås at begrep som *oarjjabealli*, *gaskajohtolat* og *nuorttabealli* er tradisjonelt brukt i henvisninger til siidaers plassering i landskapet. I hovedsak dreier det seg da om angivelse av flytteruters retning (selv om avviket ikke alltid er så stort). En oversikt over flytteruter på kart ville vise en vifteform med økende kontaktpunkter i sørlig retning. Det betyr at ved sammenblanding i sør risikerer en at ens rein blir ført langt av sted med hensyn til først og fremst fysisk avstand, men potensielt også i sosial avstand.

Som vist foran er det i etterkrigstiden gjort flere ulike typer studier av pastorale, nomadiske siidaer. Disse synes imidlertid lenge å ha unngått lovutvalgenes og forvaltningsorganers oppmerksomhet og interesse. En reindrifstlovkomité fastslo i 1966 at siidaen og siidaledelse ikke lenger eksisterte i reindriften.<sup>106</sup> I det videre arbeidet mot 1978-loven synes denne oppfatningen å ha vært fortsatt gjeldende.

## **Forskning og utredning om rein og reindrift**

Allerede i 1981 har Bjørklund og Brantenberg vist til at det er mange beskrivelser av en uheldig utvikling i 1970-tallsreindriften, og har også registrert følgende: «Dokumentasjon av overbeiting og synkende slaktevekt legges fram som en allmenn karakteristikk av samisk reindrift.»<sup>107</sup> I 2006 konstaterer Lydia Heikkilä at kategorien overbeiting har inntatt en dominant posisjon som fortolkende ressurs i diskursen om aktuelle forvaltningsproblemer i

---

<sup>106</sup> Ravna 2008: 82

<sup>107</sup> Bjørklund og Brantenberg 1981: 36

reindriftsområdenes økosystemer.<sup>108</sup> I tidsrommet mellom disse årene fortsetter opplysninger om økende reintall og rapporter om uheldig utvikling med hensyn til bærekraft å strømme inn. I forskning og forskjellig litteratur rettes nå oppmerksomheten mot reindriftens bærekraft, herav spesifikt mot forholdet mellom reintall og beiteressurser. Myndighetene retter nå også oppmerksomheten mot forskning og veiledning som medspiller i strategien for en bærekraftig reindrift. Med et samarbeid mellom forskning og veiledning, og en minskning av avstanden mellom veileder og reineier, tar man bl.a. sikte på veiledning rettet mot «å få siidafellesskapene til å fungere bedre, og legge grunnlaget for en kollektivt fornuftig ressursforvaltning og driftsopplegg.»<sup>109</sup> Dette uttrykkes i en sammenheng der siidaene ikke er formelt anerkjent som rettighetsbærere og i sin ressursforvaltning ganske grunnleggende preges eller påvirkes av den myndighetsstøttede forståelsen av reinbeitedistrikter som fellesbeiter for reineiere som er registrert å høre til disse. Innenfor naturvitenskapelig forskning og utredning rettes først oppmerksomheten mot beiteovervåking (som bl.a. viser nedgang i lavforekomstene frem mot århundreskiftet)<sup>110</sup> og videre mot flokkstrukturering, slaktevekter og fysiske forhold ved slaktedyrene.<sup>111</sup> I tilnærmingen til endringer over tid, slik de fremkommer i forannevnte type registreringer og studier av rein og reindrift, er mange ulike sammenhenger og teorier omkring disse brakt på bane. I mange av disse studier og i næringspolitiske diskusjoner relatert til disse har oppmerksomheten vært rettet først og fremst mot overtallighet av rein og beitepress i Vest-Finnmark (Guovdageaidnu og til dels også Kárášjohka). Helle og Kojola<sup>112</sup> har løftet blikket noe og sett på reintallsutvikling og forsøkene på å forklare disse i perspektiv av reindrift i hele Norden. De sammenfatter disse i følgende hovedtyper av forklaringer på reintallsutviklingen: tilleggssforing (som

---

<sup>108</sup> Heikkilä 2006: 81

<sup>109</sup> St.meld. nr. 28 (1991-1992): 120

<sup>110</sup> Eksempelvis Johansen, Spjelkavik og Tømmervik 1991; Prestbakmo 1994; Johansen, Johansen og Karlsen 1995; Johansen og Karlsen 2000, 2005.

<sup>111</sup> Lenvik og Trandem 1991; Ims og Kosmo 2001, jfr. også studier ved Universitetet i Tromsø: [www.ecosystem-finnmark.uit.no/Reindeer.htm](http://www.ecosystem-finnmark.uit.no/Reindeer.htm).

<sup>112</sup> Helle og Kojola 2006

mest har vært trukket frem på finsk side), kalveslaktning (som gir seg utslag i økt kalveprosent påfølgende år),<sup>113</sup> antiparasittbehandling, markedsforstyrrelser (ulike forhold som har redusert omsetningen av reinkjøtt), allmenningens tragedie (en tilnærming som har vært særlig aktuell på norsk side, men fraværende på finsk og svensk side), utformingen av reindriftspolitikken (særlig trukket frem på norsk side), misoppfatning av bæreevne og klimatisk variasjon. Samtidig har de utarbeidet oversikter som viser at det i hele Norden har vært sammenfallende trender i reintallsvariasjoner. Et slikt sammenfall utelukker lokale og regionale forhold som eneste forklaringsmodeller. Selv heller de mot den oppfatning at populasjonstrendene over tid først og fremst er et resultat av variabiliteten av vintervær. De avskriver likevel ikke sosiale aspekters medvirkning til flokkøkninger lokalt, som den økte beitekonkurransen i Norge utløst av teknologiske endringer og økte driftskostnader i nyere tid. Et annet poeng som de mener deres studie har vist, er da også hvor sjelden en tilnærming med kombinasjon av økologiske og sosiale aspekter har vært med hensyn til å se utfordringene i strevet mot bærekraft. Forklaringsmodellene har i større grad avspeilet fagtradisjonene enn selve reindrifftsutøvelsen.

Sistnevnte typer studier dreier seg ikke om siidaer, de må først og fremst kategoriseres som rein- og reindrifftsforskning. Likevel er de relatert til siidaer i og med at de tar for seg ressurser og ressursforvaltning som på avgjørende vis angår siidaene. I diskusjonen om anvendelse av teorier om allmenningens tragedie og forvaltning av fellesressurser trekkes delvis også pastoralismens særpreg, reindrifftsutøvernes erfaringer og siidaen inn som momenter. I følge Ingold<sup>114</sup> er eiernes dyreakkumulasjon og gjentatte bestandsdesimeringer innebygd i pastoralismens logikk. Dette utgangspunktet er i tråd med anvendelsen av allmenningens tragedie som metafor eller modell for analyse av

---

<sup>113</sup> Når en simle blir fratatt kalven om høsten, vil den være bedre i stand til å bære frem og investere kroppsreserver i neste års kalv. Utover det kan her tilføyes at i en flokk som er tilpasset kalveslakt, vil voksne simler utgjøre en stor andel av livdyrene (rein i vårflokk) og dermed et stort potensiale for årlig kalvetilvekst.

<sup>114</sup> Ingold 1980

forvaltningen av reinbeiteressursene i Finnmark, dvs. at reineiere med sin oppbygging av reinflokker handler strategisk for å maksimere privat vinning på såkalte fellesbeiter.<sup>115</sup> I kritikk av og i konkrete studier relatert til en slik tilnærming til reindriftssamisk ressursforvaltning og også til den norske forvaltningen av samisk reindrift rettes det oppmerksomhet mot på den ene side faktorer som virker modifierende og på den andre siden faktorer som virker forsterkende på reintallsutviklingen, og heri mot spørsmålet hvorvidt utviklingen kan forstås som et utslag av allmenningens tragedie eller ikke.<sup>116</sup> Studiene er gjort i en tid der store, vidstrakte reinbeitedistrikter i offentlig forvaltning og i rettssammenheng forstås å være fellesbeiter for reineiere som er registrert å høre til disse. 1980-årenes bratte reintallsvekst erfarer samtidig mange siidaer som svært problematisk med hensyn til driftsforhold og mulighet til å disponere egne områder i tråd med tidligere praksis. Disse peker da også på at det er en sammenheng mellom sterk reintallsvekst i visse siidaer og forvaltningen av spesielt vinterhalvårsbeitene som fellesbeiter. Erfaringene fra 1980-tallet og forståelsen av denne typen sammenhenger må da også regnes som en del av bakgrunnen for at man i reindrifskretser på 1990-tallet, i en tid med generelt synkende og etter hvert et lavt reintall, peker på siidasystemet som alternativ til det eksisterende reinbeitedistriktssystemet. Styret for reinbeitedistrikt 17/18, det felles høst-/vår- og vinterbeitedistriktet i Kárášjohka, hadde for så vidt allerede på 1980-tallet tatt initiativ til utarbeidelse av en distriktsplan med kartlegging av siidaenes tradisjonelle og faktiske bruk av områder innenfor distriktet.<sup>117</sup> Imidlertid legger reindriftsmyndighetene seg på en noe annen linje i tilnærmingen til fellesbeiteproblematikken.

Som nevnt foran synes reindriftsmyndighetene å ha tatt utgangspunkt i begrepene *oarjjabealli*, *gaskajohtolat* og *nuorttabealli*<sup>118</sup> i sin revidering av

---

<sup>115</sup> Brox 1989, 1990

<sup>116</sup> Bjørklund 1991 og 1999a/b; Paine 1992; Nilsen og Mosli 1994; Jentoft 1998; Brantenberg 1999

<sup>117</sup> Bajos 1989

<sup>118</sup> *Bealli* kan oversettes til norsk som halvdel eller side, *johtolat* som flyttelei. Mao. er det her snakk om en vestside, en midtre flyttelei og en østside.



reinbeitedistriktsinndelingen i Guovdageaidnu og Kárášjohka. Bak dette ligger en utredning som et utvalg av forvaltningsbyråkrater ferdigstilte i 1994.<sup>119</sup> Utvalget foreslår stordistrikter i Guovdageaidnu og Kárášjohka benevnt som *nuortaorohat/østre reinbeitedistrikt*, *gaskaorohat/midtre reinbeitedistrikt* (kun i Guovdageaidnu) og *oarjeorohat/vestre reinbeitedistrikt*. *Orohat*, som nå foreslås å bli å oppfatte som et stordistrikt, er (likesom *johtolat*) et begrep som i utgangspunktet er brukt og har fått sitt spesifikke innhold innenfor rammen av siidalandskap. Senere er disse distriktene benevnt som soner, som også er den benevnelsen som nå brukes i dagligtale (også på samisk). I alle fall, det er i den etterfølgende saksbehandlingsprosessen rundt denne revideringen av distriktsinndelingen at søkelyset rettes mot siidaers sedvanemessige bruk av og etablerte rettigheter til bestemte områder. Reindriftsforvaltningen oppnevner i denne forbindelsen et utvalg av jurister til å foreta en utredning om vinterbeiterettigheter i Vest-Finnmark.<sup>120</sup> Det vesentlige ved dette utvalgets arbeid er redegjørelsen av hvor langt man i Norge er kommet i rettsutviklingen mht. siidaers rettigheter, og at dette formidles til siidamedlemmer.<sup>121</sup> Det er konstatert at siidaers etablerte rettigheter må respekteres på linje med andre privatrettslige rettigheter. Et annet vesentlig moment i utvalgets konklusjoner er forslaget om at jordskifteloven anvendes for å avklare rettighetsforhold internt i reindriften eller at en egen kommisjon opprettes for dette arbeidet. Et av utvalgsmedlemmene, Øyvind Ravna, følger opp med en omfattende reindriftsrettslig avhandling omkring reindriften rettshistorie og behovet for retts- og bruksavklaring i reindrift.<sup>122</sup> Et hovedpoeng hos Ravna er at det i reindriftssamfunnet er grupper av bestemte kretser knyttet til bestemte arealer og at reieneierne, nemlig reindriftssiidaer, må tilbys ordninger slik at de på en bedre måte kan fordele sine ressurser og ta en større grad av styring over disse. Ravnas arbeid er et av flere frittstående arbeider på det juridiske felt, som følger

---

<sup>119</sup> Sara, Hætta og Rushfeldt 1994

<sup>120</sup> Røstad Fløtten, Ravna og Päiviö 2003

<sup>121</sup> Rapporten er riktignok ikke oversatt til samisk.

<sup>122</sup> Ravna 2008

Samerettsutvalgets utredningsarbeid, og som samtidig tar opp temaet siida. Etter aktualiseringen av siidaen i lovsammenheng, er nok Kirsti Strøm Bulls *Studier i reindrifftsrett* fra 1997 et viktig utgangspunkt for den senere oppmerksomheten mot reindriffts siidaen i retts- og forvaltningssammenheng.<sup>123</sup> Likeledes synes det blant siidamedlemmer i dag å være særlig interesse for rettsperspektivet på siida og i ulike diskusjoner om siidaen er fokuset ofte rettet mot siidaers tradisjonelle bruk av områder. Det kan ha sammenheng med for det første at ulike formelle prosesser (som utarbeidelse av bruksregler, saker vedrørende areal) bidrar til å dreie fokuset mot dette, og for det andre at manglende oppmerksomhet mot dette aspektet ved siidaen kanskje oppleves som den største trusselen mot siidaen, og for det tredje at visse rettsavklaringer oppfattes å måtte komme først i det som anses å utgjøre den rette følgeordningen på veien mot rehabiliteringen av siidasystemet. Siidaene og siidasystemet kan i dag fortsatt sies å være i en svært utsatt og usikker posisjon. Trass i den prinsipielle anerkjennelsen, kan det fortsatt være fare for at vesentlige aspekter for opprettholdelsen av siidaen ses bort fra i møtet eller kanskje snarere avstanden mellom på den ene siden forståelse av reindrift i posisjon av styring og forvaltning og på den andre siden forståelse av siidaen i posisjon av reindrifftsutøvelse. Situasjonen er følgelig den at det er behov for mer utredning, avklaring og forskning omkring siidaen, og heri bidrag til bredere anlagte og kontinuerlige diskusjoner omkring rammene for at en siida kan være en siida.

## **Forskningsspørsmålet: Siidakontinuiteten**

Som nevnt foran er nok den største dissonansen mellom reinbeitedistriktssystemet og siidasystemet i dag å finne i de sentrale reindrifftsområdene i Finnmark, dvs. reindrifften som sogner til Guovdageaidnu og Kárášjohka. Det er først og fremst her at siidaen, og tradisjoner knyttet til

---

<sup>123</sup> Av andre arbeider omkring siidarettigheter i kjølvannet av eller som en forlengelse av Samerettsutvalgets arbeid kan nevnes: Bjørklund (red.) 1999c; Jebens 1999; Strøm Bull, Oskal og Sara 2001; Jonassen og Kalstad 2003; Hågvar 2006; Ween 2005; Severinsen 2006

denne, har vært trukket frem som en faktor å ta i betraktning i forhold til forvaltningsmessige reguleringstiltak. Samtidig utgjør reindriften utøvd av siidaer i dette området godt over halvparten av reindriften i Norge målt etter reintall og antall mennesker knyttet til næringen. Mitt fokus på reindrift og siidaer i dette området har sin hovedsaklige bakgrunn i det forannevnte.

Gjennom studier av arkivmateriale er det fremskaffet et kartbilde over de sannsynlige veidesiidaer som dekket områdene som i dag utgjør Guovdageaidnu og Kárášjohka kommuner, nemlig Guovdageaidnu, Láhpoluoppal, Ávjovárri og Juovssasiida/Deanu siida.<sup>124</sup> Historiske kilder gir likevel ikke noe bilde av hvordan disse siidaene var organisert og hvordan de utgjorde en enhet med hensyn til næringsutøvelse og det øvrige liv. Disse fremstår mest som enheter for skatteinnkreving, marked og rettsting. Likevel er det slik at i den grad det er skrevet noe om områdets siidahistorie, så er det om disse sannsynlige veidesiidaene. Det er ikke skrevet lokalhistorie om noen nomadiske siidaer (eller reindriftssiidaer om man vil), trass i at det er disse som anes å være der og en skulle tro at det var mer skriftlig og muntlig materiale om disse enn veidesiidaene. Det er i det store og hele mangel på historisk studier og framstillinger av kontinuitet og utvikling av nomadiske siidaer. Det er ikke en oppgave for mitt forskningsprosjekt å lage en historisk fremstilling av dette siidasystemet. Det kan likevel konstateres at ulike typer tilnærming til dagens siidaer, også i administrativ sammenheng, hadde kunnet ha nytte av slike studier. Samtidig er det i dag også slik at både yngre og eldre siidamedlemmer viser stor interesse for det lille av materiale som tross alt er tilgjengelig.

Med grunnlag i det som fremkommer av arkivmateriale, kan man si at det etter grensesperringene i 1852 er omtrent 15 vintersiidaer i Kárášjohka og omtrent 40 vintersiidaer i Guovdageaidnu. Disse siidaene er spredt vidt omkring, delvis innenfor kommunegrensene, men til stor del også utenfor

---

<sup>124</sup> Vorren 1978a

kommunegrensene (på finsk, og unntaksvis også på svensk side av grensen).<sup>125</sup> En stor del av befolkningen i kommunen hørte ved faktisk oppholdssted til i siidaene. De bofaste innbyggers bygder (*gilli*) og kommunens hovedbygd (*márkkan*) var steder de bare besøkte. Hopper vi hundre år frem i tid, er det for eksempel vinteren 1963 ganske nøyaktig 30 % av Guovdageaidnus befolkning som bor i hovedbygda, mens resten er spredt i bygder og siidaer over et areal på nærmere 10 000 kvadratkilometer.<sup>126</sup> Ennå var det ganske tydelig at folk enten var eller ikke var i de tre ulike typene oppholds- eller bostedsenheter (*siida*, *gilli* og *márkkan*), men bildet var i ferd med å endre seg. Boligbyggingsaksjoner, nye fremkomstmidler, utbygging av samferdsel, skoleutbygging og økende etablering av arbeidsplasser i de sentrale bygdene førte etter hvert til en sterk sentralisering av familiebosteder.<sup>127</sup> Med tiden bodde også alle tidligere siidafamilier i *márkkan* eller *gilli*, markert med vegskilt eller med stedssymbol pluss stedsnavn på kart. Samtidig med denne utviklingen har reindriften også i dette området blitt fremstilt som noe som er utøvd innenfor og forvaltet i form av administrativt forordnede reinbeitedistrikter. Det som tilsynelatende nå sto tilbake var kun reinbeitedistrikter og bygder. I forhold til dette dominerende bildet er det på sin plass å stille seg spørsmålet: Var siidaene i ferd med å forsvinne? Har det på et tidspunkt skjedd et brudd med siidakontinuiteten?

Nå skjer det, som er omtalt foran, at reindriftsutøverne selv trekker frem siidasystemet som en viktig faktor å ta hensyn til i hele det sakskomplekset som angår reguleringen av indre forhold i reindriften. Så langt har det resultert i at siidaen er gitt en lovdefinisjon som en gruppe som bedriver reindrift på bestemte arealer, og at man skal ha dette som utgangspunkt i utarbeidelse av regler om forhold innad i og mellom siidaer. I det minste fortsetter siidaen, med lovs anerkjennelse, som et arbeidsfellesskap med rett til bestemte arealer. Hva er det så som gjør at denne enheten er en siida, og ikke et nytt reinbeitedistrikt? Til

---

<sup>125</sup> Sml. bl.a. Sara 2006 a/b/c

<sup>126</sup> Paine 1964b: 236. Hos Steen (1956) er det en oversikt som viser at det i 1954 er 38 vintersiidaer med til sammen 684 personer i Kautokeino.

<sup>127</sup> Nilsen og Mosli 1994

dette bildet kan man imidlertid tilføye at nyere studier viser at siidaer fortsatt er til som sosiale arenaer og sosialiseringsarenaer, med deltakelse av hele familier, i en ny virkelighet.<sup>128</sup> Det synes altså at siidaene har egenskaper som gjør at de på sitt vis mestrer utfordringene knyttet til endringer i bosetningsmønster. Så hvis disse og andre endringer har vært overkommelige for siidaene, hva er så de grunnleggende sider ved siidaen som gjør at siidaer fortsatt ses å være der og også trekkes frem som sentrale enheter i næringspolitikk og dagligliv?

Min begynnende tilnærming til problematikken omkring siidakontinuitet er nok preget av det ytre trykket mot siidaen i en situasjon der reinbeitedistriktregimet mislykkes i å stabilisere reintallet på et nivå som anses økologisk bærekraftig og der den rådende diskursen bruker overtallighet av rein og overbeiting som hovedmetaforer i forståelsen av reindriften som problem i forhold til blant annet miljøforvaltning. Med andre ord blir spørsmålet, er siidaen det alternativet som har bedre forutsetning for å oppnå de oppsatte mål for langsiktige økonomiske og økologiske balanser? Hva skulle så det bety i denne sammenhengen? Betyr det at siidaer opererer med bestemte balanser mellom folk, rein og arealer? Og betyr det videre at siidamedlemmer ved eksempelvis overganger til selvstendige hushold alltid har foretatt valg av siidatilhørighet ut fra en fremskriving av denne typen balanser innenfor de aktuelle siidaer? En tilnærming med denne typen spørsmål viste seg å være en lite farbar vei mot å få et begrep om siidakontinuitet i perspektiv av siidamedlemmer. Riktignok er det i sosialantropologiske analyser av pastoralistiske grupper generelt og samiske siidaer spesielt en viss tradisjon for å se på denne typen kortsiktige og langsiktige balanser, og disse ses eller anses å komme til blant annet gjennom antepert arv (på samisk: *rádjju*), beslutninger vedrørende gruppetilhørighet og avskalling av folk.<sup>129</sup> Man ser på visse reguleringsmekanismer i det store og hele i retrospektivt lys. Man har for seg et tidsavsnitt med realiserte og det som ser ut til å være godt fungerende grupperinger mht. balansen mellom dyr, areal og

---

<sup>128</sup> Nergård 2006; Joks 2007

<sup>129</sup> Whitaker 1955; Pehrson 1964; Barth 1964; Paine 1964b

personell. For siidakonstellasjonenes del viser man videre til visse normative aspekter innenfor rammen av et slektskapsnettverk og også strategiske beslutninger i forbindelse med ekteskapsinngåelser som bakenforliggende faktorer for hvorfor de er blitt som de er blitt. Spør man aktørene selv ser de sine beslutninger vedrørende tilhørighet eller tilslutning til siidaer først og fremst som pragmatiske og bundet til bestemte situasjoner, som representerer ulike posisjoner over tidsrom med til dels svært ulike forhold og problemstillinger.<sup>130</sup> Siidaer ses også som svært ulike i mange henseender, og videre at det er ikke gitt hva de kan bli til. Folk forholder seg direkte til disse og ikke indirekte gjennom modeller av siidaer som enhver siidas begrensninger og muligheter bedømmes ut fra. Forannevnte spørsmål vedrørende visse typer langsiktige balanser representerer, når alt kommer til alt, et utenfra-perspektiv og ytre forventninger til siidaen, styrt av den rådende diskurs om reindrift og ofte stilte spørsmål som: Hvor mange rein trenger en familie for å ha et rimelig utkomme? Det er også et bilde av siidahusholdenes næringstilpasning som ikke rimer med opplysninger som fremkommer i litteratur og andre skriftlige kilder over tid, der vi ser at utnyttelsen av rein har vært mer eller mindre allsidig og har vært praktisert mer eller mindre i kombinasjon med annen ressursutnyttelse og inntektsgivende aktiviteter.<sup>131</sup>

Med forannevnte tilnærming lagt til side er det likevel slik at siidaen som forskningstema uunngåelig, på ulike tangeringspunkter, må relateres til problemstillinger som reises med utgangspunkt i reindriftingslovens praktisering og prioriteringen av saksområder i forvaltningen av reindriften. Imidlertid vil siidaperspektivet måtte være der, ikke bare som respons på de problemstillinger som reises i forannevnte sammenheng, men like mye i oppmerksomhet mot siidaenes egne tenkesett, praksiser og problemstillinger i sammenheng av

---

<sup>130</sup> Sml. Beach 1981 om endringsprosesser i svenske samebyer, og forvaltningen av ulike balanser henimot en stadig mer ekstensiv reindrift.

<sup>131</sup> Eksempelvis Lilienskiold 1942 (reindrift/jakt/fangst på 1700-tallet); Turi 1982 (variasjoner på 1900-tallet mht. hva reindriftsutøvere solgte av varer på markedene); Sørland 1978 (om «binæring» på 1970-tallet).

bestrebelse på å beholde og rehabilitere siidasystemet som grunnlag for siidaliv i det store og hele. Så ut fra den forutsetning at det er enighet om at siidaer og siidasystemet skal anerkjennes som hjemstavn for selvstyrende utøvelse av reindrift, så innebærer det blant annet at ord som gruppe og bestemte arealer i lovens definisjon av siida må få sin fortolkning og konkretisering fra perspektiv av siidaen. Slike avklaringer i forhold til lov og i forholdet mellom siidaer vil gi et gryende omriss av siidaer. På neste nivå vil slike ting som tålegrenser for inngrep i siidaen i form av arealtap, reguleringer og øvrige endringer og også utviklingen av siidaer og siidasystem kunne være gjenstand for diskusjoner og overveielser innad i siidaer og i siidatematiserende arenaer. For meg sto det etter hvert klart at mitt prosjekts problemstilling og relevans har sin plass innenfor rammen av de diskusjoner og overveielser som må finne sted på nivå av forannevnte avklaringer og overveielser. Min oppgave er selvsagt ikke å gi beskrivende oppskrifter for hva siidaer og siidakontinuitet er, men å gi et tydeligere omriss av den og foreslå hvilke hovedaspekter som må tas i betraktning i tilnærmingen til siidaen som sådan. Slik sett er mitt forskningsprosjekt selv ment å være en del av siidakontinuiteten ved at den forhåpentligvis aktualiserer og problematiserer siidaen både innad og utad fra en kantposisjon av siidaen.

## **Teoretisk og metodisk tilnærming til siidaen**

### **Mot forståelsen av siida som en sosial-økologisk enhet**

Siidaen som tema har vært tatt opp i ulike studier innenfor så mange ulike fagdisipliner som arkeologi, historie, etnografi, etnologi, sosialantropologi og rettsvitenskap. I og med at studier av reindrift er et tema som i vesentlig grad angår siidaen, kan vi legge til fagdisipliner som økonomi og biologi som sentrale. Dette representerer et svært tverrfaglig felt med til dels svært ulike tilnæringsmåter til siida og spesielt til reindrift. Disse ulikhetene gir i sin tur oppsplittede og i mange tilfeller løsrevne bilder og forklaringsmodeller relatert

til enheten siida (og dens arbeid med rein), som en refleksjon av fagenes egne tradisjoner. Gjennom de siste decennier har spesielt naturvitenskapelige fagdisipliner i økende grad bidratt til den alminnelige forståelsen av økosystemers regulerende mekanismer og det faglige grunnlaget for hvordan reindriften tenkes regulert. Som også Heikkilä<sup>132</sup> er inne på, har økologi og økonomi, med utgangspunkt i de todelte mål utkapslet gjennom fortolkningen av begrepet bærekraftig utvikling, blitt hoveddisiplinene i tilnærmingen til reindriftsspørsmål og introdusert et nytt begrepsapparat og et helt nytt språk. Dette har i forvaltningsmessig sammenheng videre blitt linket med reindriftingslovens begrepsapparat. Leser man de offentlige dokumenter om samisk reindrift – som Reindriftingsforvaltningens meldinger om reindrift og Økonomisk utvalgs årlige regnskap – fremtrer følgende mønster: Kart over reinbeitedistrikter/–områder og reintall, driftsenheter (senere siidaandeler), uttak samt tap av rein og økonomiske uttelling gruppert distrikts- og områdevis. Øvre reintall og bestemmelser om beitetid, fastsatt av myndighetene, gjelder for reinbeitedistrikt. Forskrifter vedrørende statlige tilskudd – økonomiske virkemidler – fremholder driftsenhet (siidaandel) og reinbeitedistrikt som ansvarlig enhet. I det statistiske materialet er blant annet gjennomsnittlige slaktevekter og produktivitet, fremstilt som produksjon pr. rein, satt opp som en sammenligning mellom reinbeiteområder/-distrikter.<sup>133</sup> For de sentrale reindriftingsområders del, hvori spesielt fokus har vært rettet mot Guovdageaidnu, har man gjennom slaktevektanalyser<sup>134</sup> og andre naturvitenskapsbaserte fremstillinger, med kanskje satellittbilder av reindriftingsarealene som den mest effektive formidlingsmåte,<sup>135</sup> fremsatt konklusjonen om at det definitivt foreligger økologisk ubalanse som undergraver målene om økonomisk og kulturell bærekraft. I dette mønsteret kan man lese styringsteknologien og de

---

<sup>132</sup> Heikkilä 2006: 80

<sup>133</sup> Regnskapet og omtalen av den kan også forstås å gi standarder for god og dårlig næringsutøvelse. Reindriftingsforvaltningens omtale av Ressursregnskap for 2010/2011 har for eksempel ingressen: ”Det er svært stor forskjell på produksjonen mellom ulike reinbeiteområder. Best er det sørsamiske området og tamreinlagene.” Sml. <http://www.reindrift.no/>

<sup>134</sup> Ims og Kosmo 2001

<sup>135</sup> Johansen et al. 1995



institusjonelle subjekter som skal evalueres, kontrolleres og heri disiplineres henimot idealet om økologisk og økonomisk bærekraft. Forskning innenfor denne rammen kunne tenkes å være utført som studie av makt som motstandsproduserende,<sup>136</sup> noe som ville innebære fokus på de politiske prosessene rundt forsøkene på å få til regulerende mekanismer knyttet til distriktsregimet. Det som vil hefte ved en slik studie er at den vil forholde seg til og gjengi reindriftssamer og deres grupperinger etter samme mønster som det som inngår i det myndighetsintenderte styringssett. Sett i forhold til dette ser jeg studiet av siida som et perspektivskifte og et selvstendig utgangspunkt, selv i erkjennelsen av at distriktsregimet har hatt en sterk innflytelse på muligheten av siidautøvelse.

Samtidig som de likevektsentrerte ideene om maksimum avkastning fortsatt synes å være sentrale innenfor forvaltningen, har man innenfor forskning beveget seg mot multilikevektstenkning, systemenes resiliens<sup>137</sup> og i det hele tatt en bredere definisjon av økologisk kunnskap. Som nevnt foran har Helle og Kojola<sup>138</sup> vist hvordan det i hele Norden gjennom 40 år har vært sammenfallende trender eller en synkroni i variasjon av reinbestander. De har knyttet bestandsvariasjoner til klimatiske storskalavariasjoner, men ikke utelukket at visse sosiale og politiske faktorer kan ha hatt en viss innflytelse på reinbestander. Andre studier av reindrift i vinterhalvåret relatert til klimavariasjoner og -endringer har rettet oppmerksomheten mot den tradisjonelle kunnskapens rolle i mestringen av klimatiske faktorer.<sup>139</sup> I dette bildet er klima- og reinbestandsvariasjoner uunngåelige, men man kan til en viss grad ha evne til å tilpasse seg og modifisere disse gjennom en dag til dag overvåking av forholdene og en oppfølging i å legge til rette for optimale forhold for flokken. Med hensyn til reindriften i Finnmark kan man samtidig konstatere at mens myndighetene ser sosiale faktorer som direkte ansvarlige for

---

<sup>136</sup> Staunes 2007

<sup>137</sup> Berkes 2008: 265

<sup>138</sup> Helle og Kojola 2006

<sup>139</sup> Eira 2012

bestandsøkningene og indirekte ansvarlig for bestandsnedgangene, så har de engasjert naturvitere til å finne måter å stabilisere systemet på. Disse har da altså i sin tur utarbeidet økologiske modeller for bestandsreguleringer og økologisk bærekraft, som med Berkes<sup>140</sup> ord kan sies å representere konvensjonell reduksjonistisk vitenskap. De utførte beregningene av bærekraft i Finnmark har, som J. Fox<sup>141</sup> har konstatert, en implisitt antakelse om at en stabil bestandsstørrelse korrelerer med en gitt primærproduksjon, dvs. en antakelse av linearitet og naturgitt balanse som ikke er der. I stedet for en slik statisk likevekt, peker han på sannsynligheten av flere likevektspunkter som kan være ulike fra år til år, avhengig av klimatiske variasjoner. Videre impliserer beslutninger vedrørende økosystemets balanse og målene for reindriften en rekke valg som tas og må tas på det politiske felt. Heri inngår spørsmålet om en velger å ha tillit til at den tradisjonelle pastoralismen innehar evne til en løpende tilpasning og bærekraft i variable omgivelser. Både forskning relatert til samisk reindrift og internasjonal forskning har pekt på at offentlige myndigheter har hatt et negativt syn på pastoralisme og dens evne til bærekraftighet. Benjaminsen og Svarstad<sup>142</sup> har omtalt det de kaller modernitetsdiskursen, hvori blant annet inngår argumenter om overbeiting og økonomisk irrasjonalitet. Denne har neglisjert den tradisjonelle kunnskapen til gjeterfolk som opererer i svært varierende og uforutsigbare omgivelser. På den annen side har man innenfor nyere forskning om reindrift spesielt, og om pastoralisme og urfolk generelt rettet oppmerksomhet mot det som har blitt å hete tradisjonell økologisk kunnskap. I en slik sammenheng forstås ikke økologi og økologisk kunnskap ut fra den snevre definisjonen innen vestlig vitenskap som biologisk fagfelt som retter sin oppmerksomhet mot innbyrdes forhold i biofysiske omgivelser. Derimot forstås den, slik Berkes<sup>143</sup> uttrykker det, som kunnskap, hvordan den enn måtte være tilegnet, om relasjoner mellom levende vesener, seg imellom og i forhold til

---

<sup>140</sup> Berkes 2008: 253

<sup>141</sup> Fox 1998; se også Jentoft 1998: 112-115

<sup>142</sup> Benjaminsen og Svarstad 2010

<sup>143</sup> Berkes 2008: 5

omgivelsene. Med det åpnes det for andre måter å forstå økologisk kunnskap og hvordan den kan tilegnes. For Berkes dreier det seg her om innfødt kunnskap med utspring fra en virkelighet med akkumulasjon av konkrete og personlige observasjoner, og videre en sammenkobling av sosiale og økologiske aspekter i et sosialt-økologisk system.<sup>144</sup> Andre studier av urfolks- og reindriftsgrupper har gitt støtet til andre måter å forstå forholdet mellom folk og deres omgivelser, og er gitt begreper som *sentient ecology*<sup>145</sup> og *relational sustainability*.<sup>146</sup>

Om forutsetningen for å anta at siidaer har forholdt seg til likevekt og tilpasning til økosystemers bæreevne er at de har operert med modellbaserte beregninger, så ville konklusjonen antakelig vært at lite tyder på at det i siidaene foreligger holdbar kunnskap om og tradisjoner for tilpasning til økosystemers bæreevne. Brantenberg har tatt for seg en parallell til en slik tilnærming innenfor det juridiske felt.<sup>147</sup> Et underutvalg under Samerettsutvalget, bestående av juridiske eksperter, var satt til å undersøke blant annet samiske sedvaner og rettsoppfatninger. Konklusjonen til underutvalget var, likesom i en herredsrettsak som gikk samtidig, at samiske rettstradisjoner var uklare og vanskelige å dokumentere. Disse var, som underutvalget uttrykker det, «neppe av en slik art at de kan gi grunnlag for å hevde at det i dag finnes et særegent samisk rettssystem ved siden av det som i alminnelighet er antatt å være gjeldende rett.»<sup>148</sup> Konklusjonen om at samiske rettsordninger er uklare følger av at man tar utgangspunkt i norske begreper, har en analytisk oppdeling av samisk praksis i en rettsdel og bruksdel som forutsetning og ser etter kodifiserte rettssystemer. Brantenbergs alternativ til en slik tilnærming er å se på begrepet sedvane som tanke- og handlingsmønstre i faktiske beslutninger og gjennomføring av ulike arbeidsoppgaver i reindriften. Med en slik tilnærming ville konklusjonen ganske sikkert vært en annen. Og Brantenberg føyer til:

---

<sup>144</sup> Berkes og Folke 1998

<sup>145</sup> Anderson 2002

<sup>146</sup> Scott 2006

<sup>147</sup> Brantenberg 1999

<sup>148</sup> NOU 1993: 34; også sitert i Brantenberg 1999: 169

«Alternativt til en tilsynelatende uproblematisk aksept av norske juridiske konstruksjoner som *sedvane* og *sedvanerett* burde det snarere være et dilemma og utfordring for samer å la sin kulturelle praksis fortsatt bli beskrevet i et norsk juridisk språk.»<sup>149</sup>

Det er tid for å vende seg mot siidaens egne praksiser og forståelsesrammer i håp om å få konturene av siidaen til å tre klarere frem. Dette kan innebære åpenhet for å overskride oppdelingen i for eksempel natur/kultur og rett/bruk. Samtidig må man erkjenne at siidaen kan være mangefasettert, og at det er behov for å avgrense tematisk tilnærming. Imidlertid må også en slik avgrensning ha sitt utgangspunkt i siidaen eller kunne godtas ut fra dens særegenhet. Således har min avgrensning utgangspunkt i det følgende: I dagens siidaer er organiseringen av arbeid og beslutninger rundt ivaretagelsen av reinflokken den vesentlige sammenbindende og vedvarende prosessen som opprettholder siidaene. Heri inngår også å legge til rette for at medlemshusholdene kan nyte godene av egne rein og av øvrige ressurser innenfor deres rekkevidde, så sant utnyttelsen av disse kan innordnes siidafelleskapets interesser. Likevel er husholdenes næringsutkomme eller *birgejupmi*, heri også den kjøttproduserende økonomi, noe som ikke direkte angår eller legges frem som en sak for siidaen. På siidanivå forholder man seg til relasjoner mellom siidamedlemmer og mellom ulike siidaer, men i vesentlig grad også til relasjoner mellom de ulikeartede deler av enheten siida.

Som nevnt foran har man i forskningen rundt urfolk etter hvert rettet mer oppmerksomhet mot spesielt deres tradisjonelle økologiske kunnskap. I denne forbindelse er det pekt på at forskning omkring urfolkskunnskap først og fremst må se betydningen av denne i å bringe til syne institusjoner og praksiser båret av disse kunnskapsformer og å styrke urfolkenes autonomi og utvikling i lys av erkjennelsen av at kunnskap ikke er vunnet uavhengig av den bruk den

---

<sup>149</sup> Brantenberg 1999:179

skal tjene.<sup>150</sup> Videre har det i sammenheng av urfolkskunnskap vært rettet oppmerksomhet mot livssynskomponenten eller verdensanskuelsen i kunnskapen. Synliggjøringen av denne er samtidig en tilbakevisning av antakelser om at det finnes andre typer av vitenskap som er fri for slike komponenter eller kontekster.<sup>151</sup> Sentral i denne forbindelsen er kritikken rettet mot antakelser bygget på dikotomier mellom dyr og samfunn eller mellom natur og mennesker/samfunn,<sup>152</sup> både i fortolkningen av urfolks samfunn og påføring av forvaltningsformer som forutsetter en slik tenkemåte. I sammenheng av pastoralister innbefatter denne en kritikk av blant annet antakelsen om at domestisering av dyr er det samme som sosial tilegnelse av noe i et separat naturdomene eller antakelsen om at det her dreier seg om en form for mekanisk kontroll utøvd over objekt-ting.<sup>153</sup> Kontrasteringen av denne tenkemåten i forhold til siidaers tenkemåte er noe som kan kaste lys over møtepunktene med siidaer representert ved reindrift som sektor og offentlig forvaltning, men også være en oppfordring til bedre å synliggjøre siidaers tenkemåte om seg selv. Dette aktualiserer ulike forestillinger, omtaleformer og fortellinger som inngangsporter til å nærme seg både etiske spørsmål og livssynskomponenten i den tradisjonelle kunnskapen, og utfordrer forskeren til å ta på alvor også den delen av kunnskapen som ikke er konsistent med den positivistiske og reduksjonistiske tradisjon innenfor vitenskapen. Samisk forskning er i dag i en begynnende fase med å tilnærme oss disse sider ved tradisjonell kunnskap. Nils Oskals drøfting av begrepet *boazolihkku* i fagfilosofisk sammenheng, og heri siidaen som det mest sentrale fellesskapet i forhold til å samordne handlinger, er en innføring i tilnærming til siidaen gjennom dens egne begreper, som har både et deskriptivt og normativt innhold.<sup>154</sup> Magga, Oskal og Sara<sup>155</sup> har også tatt for seg forholdet mellom mennesker og ulike typer dyr i samisk sammenheng, og heri også

---

<sup>150</sup> Agrawal 2002

<sup>151</sup> Berkes 2008

<sup>152</sup> Ingold 2006; Latour 2004

<sup>153</sup> Ingold 2006: 74

<sup>154</sup> Oskal 1995

<sup>155</sup> Magga, Oskal og Sara 2001

tradisjonelle, samiske forestillinger om sosiale kontrakter eller kontraktlignende forståelse mellom mennesker og visse typer dyr.

Den teoretiske rammen for min tilnærming til siidaen er å se på den som et kombinert sosialt-økologisk system, eller å betrakte såkalt kulturell bærekraft og økologisk bærekraft som sider av samme sak til forskjell fra å anta at førstnevnte er en konsekvens av sistnevnte eller også et utgangspunkt der reindrift og ikke siidaen betraktes som bærer av samisk kultur. Til spørsmål om relevansen av en slik fortolkende ramme er å si at det dreier seg om hvorvidt siidaen skal kunne overleve som forvalter av ulike forhold i og i relasjon til seg selv. I dag kan man si at statlige forvaltningsmyndigheter befinner seg i en maktposisjon med hensyn til å sette rammer som enten tilrettelegger for eller truer siidaen og siidasystemet. Ting tyder på at myndighetene er så opptatt av og oppsatt på å redde balansen mellom reintall og beiteressurser på vegne av reindriftssamene<sup>156</sup> at siidaen og siidasystemet nok en gang skyves til side. Siidamedlemmer vil på den annen side være i posisjon av makt eller avmakt til å videreføre siidaen som en selvstyrende enhet eller rett og slett siidaen som siida. For siidamedlemmer innebærer dette også å vurdere tålegrensen for inngrep i siidaen og dens selvstyring eller også siidasystemets resiliens i relasjon til hvordan ytre krefter setter rammer for hvordan siidaen blir formet.

## **Metode som redskap tilpasset forskningsspørsmål og analyse**

Som nevnt foran ligger avgrensningen av mine studier i siidamedlemmenes forhold til reinflokken som den vesentlige sammenbindende og vedvarende prosessen i opprettholdelsen av siidaen. Denne avgrensningen kan ses å være i tråd med Paines distinksjon mellom *herding* og *husbandry*, som noe som konstituerer «separate but complementary fields of action where

---

<sup>156</sup> Dette er uttrykt i en pressemelding fra landbruksministeren (publisert bl.a. i Finnmark Dagblad 19.12.2011) der det heter at regjeringen vil ha reintallet i deler av Finnmark betydelig ned, og at det neppe er mange som er uenige i det ”når målet er at næringen skal overleve på lang sikt.”

different qualities of management are at a premium.»<sup>157</sup> Han påpeker at en gjennomgang av disse begrepene separat fra og forut for beskrivelsen av samisk flokkreindrift i sin helhet er «a methodological point of importance.»<sup>158</sup> Når han noen år senere gjentar viktigheten av å forstå denne distinksjonen i studiet av pastoralistenes oppgaver, roller og beslutninger, føyer han imidlertid til: «Indeed, pastoralists may see their work as being all of one piece, simply a way of life.»<sup>159</sup> Man kan spørre seg hva som ligger i dette, om implikasjonen av dette bl.a. er at siida eller reindrift må studeres som en helhet? Vil det i en samtale med et siidamedlem være meningsfylt for vedkommende å begrense samtaleemnet til kun å gjelde *herding*? Slike spørsmål gjør det allerede i utgangspunktet nødvendig å vende seg mot siidamedlemmers egne, samiskspråklige begreper og distinksjoner som innganger til deres forståelse av egen virkelighet. Mitt utgangspunkt for forskningsspørsmål og avgrensning av tema er i første hånd min forkunnskap om sentrale begreper knyttet til siida, og i heri også en erkjennelse av at Paines distinksjon ikke bryter med siidamedlemmers forståelse av arbeid med reinflokker og enkeltreinrein. Hans antakelse av hvordan pastoralistene ser på sitt arbeid, velger jeg for reindriftssamenes del å forstå dit hen at alt av gjøremål skjer innenfor rammen av siidaliv som «way of life», men at det ikke strider mot deres tenke- og samtalesett å operere med en distinksjon som i hovedsak sammenfaller med den mellom *herding* og *husbandry*.

I en artikkel om reindriffts- og siidarelaterte emner har Brantenberg,<sup>160</sup> som nevnt foran, fremført kritikk av en undersøkelse innenfor det juridiske fagfelt som gikk ut på å dokumentere samiske rettstradisjoner. Kritikken angår sentrale metodologiske spørsmål, heri spesielt at undersøkelsen tar utgangspunkt i forhåndsgitte kategorier og begreper. Den er fremført fra og er således også høyst relevant for et samfunnsvitenskapelig ståsted. I samme artikkel omtaler

---

<sup>157</sup> Paine 1964a: 85

<sup>158</sup> Ibid.: 88

<sup>159</sup> Paine 1970:53

<sup>160</sup> Brantenberg 1999

Brantenberg også vitneavhør i en herredsrettsak.<sup>161</sup> Avhøret kan i noen henseender, og i alle fall hva angår hans spesifikke kritikk av spørsmålsform, ses som en parallell til intervjuer i forskningssammenheng. I vitneavhøret blir et siidamedlem bedt om å avgi forklaring til spørsmålet: Hva er en siida? Brantenberg viser til dette spørsmålet som klassisk eksempel på hvordan man *ikke* skal foreta et intervju. Det som skjer i slike avhør bemerker han, og vi kunne tilføye kan skje i intervjuer, er at svaret ikke kommer som en generell beskrivelse av siidaen, men som en beskrivelse av svargivers egen og siidamedlemmenes situasjon. I denne typen spørsmål synes det å foreligge en forventning om svar med innhold, distinksjoner og abstrakt framstilling tilsvarende noe som er gitt innhold innenfor en annen og forhåndsdefinert sammenheng. I forhold til siida vil et nærliggende eksempel være at litteraturen om organiseringen av spesifikke siidaer i eldre tid, som de østsamiske, vil kunne danne utgangspunkt for spørsmål og en ramme som forventninger om tradisjon springer ut fra. Brantenbergs anbefaling er et perspektivskifte der fokus rettes mot å spesifisere hvordan ulike virksomheter praktiseres og vise hvilke tradisjoner og kunnskaper som blir aktivisert og hva slags situasjoner som gir forhandlingsmuligheter. Et slikt skifte i tilnærmingen til siida forstår jeg også, ikke bare som en høynet oppmerksomhet rettet mot siidaens kunnskapsgrunnlag formidlet gjennom siidamedlemmers term- og begrepsbruk, men også læring gjennom en utøvelsesfokusert hverdag. Forkunnskapen om arbeid med og samarbeid om reinflokk har for meg betydd en erkjennelse av at dette krever beherskelse av relativt omfattende termer og begreper som bygger på en læring med ostensive definisjoner og denotativ bruk av språk eller en tilegnelse av kunnskap basert på tilstedeværelse der de ulike fenomener framtrer, navngis og ses i lys av den tradisjonelle siidakunnskapen.<sup>162</sup> Mye av dette er kunnskap som vanskelig kan læres på andre måter. Dette betyr at man må ut i et landskap der siidamedlemmers omgang med siidaens kategorier, begreper og kunnskaper med

---

<sup>161</sup> Ibid.: 173

<sup>162</sup> Sml. Polanyi 2000: 17-18, 27



Mazzullos og Ingolds ord kan sies å være spredt i tid og rom langs «trails that people follow in their everyday dwelling activities»<sup>163</sup> og som løper sammen i siidaen. Intervjuer av eller samtaler med erfarne reindriftsutøvere kan best bygge på en slik type feltbasert læring og forståelse av termer, begreper og kunnskaper som blir aktivisert i en samtale som ikke er en siidasamtale, men som krever de samme språkbaserte inngangene til forståelse av siidaens virkelighet.

Grounded theory står for et utgangspunkt som ikke tvinger «preconceived ideas and theories directly upon our data.»<sup>164</sup> Dette betyr ikke at man ser bort fra fotfestet man har innenfor egen fagdisiplin og det nære kjennskapet til emnet for forskning og litteraturen om det. På forhånd vil det foreligge en viss interesse for empirien og generelle begreper som ramme for emnet. For egen del gjaldt det begrepet *siida* som noe kjent i litteraturen og i praktisk reindriftsutøvelse, men også Paines distinksjon mellom *herding* og *husbandry*. Et sentralt prinsipp i grounded theory metode er å la forskningsspørsmålet forme metodene en velger, og å benytte seg av den kvalitative metodes fordeler av fleksibilitet og herav å følge ledetråder som fremtrer i arbeidet med datainnsamling.<sup>165</sup> I mitt tilfelle ga interessen for siida i utgangspunktet en ganske spredt oppmerksomhet mot siidaer som noe faktisk eksisterende og delvis omtalt gjennom tidene, slik opplysninger om disse fremkommer i litteratur og arkivmateriale og kan følges opp med dokumenterende intervjuer i samtid. En dreining av interesse mot det verbalsubstantiviske begrepet *siiddastallan*,<sup>166</sup> et begrep som er mindre kjent i litteraturen og vanlig i reindriftsutøvelsen, medfører med hensyn til metode en endret oppmerksomhet mot valg av arenaer for etnografisk metode, mot valg av emner og spørsmål i samtaler og intervjuer, og valg av tilnærming til skriftlige kilder i studiet av siida som fenomen. Valg av siidaens egne sentrale begreper

---

<sup>163</sup> Mazzullo og Ingold 2008

<sup>164</sup> Charmaz 2006: 17

<sup>165</sup> Ibid: 14-15

<sup>166</sup> Dannet av verbet *siiddastallat*, jfr. K. Nielsen 1979: holde *siida*. Denne definisjonen er noe upresis, for verbet kan vise til både ledelse og samvirke i utøvelse eller realisering av siida.

som utgangspunkt har ved siden av betydning for justering av metode også betydning med hensyn til å komme på talefot med den andre part i forskningsprosessen og herav å ha disse som innganger til andre relevante termer og begreper.

Siidamedlemmers kunnskapsgrunnlag og egenforståelse av siidaen kommer til uttrykk fragmentarisk og spredt i tid og rom gjennom handlinger og språkbruk i ulike arenaer for praktisk reindriftsutøvelse, forhandlinger og samtalefora, og videre i forskningsinitierte gjenfortellinger av siidaerfaringer som eksempler på siidautøvelse og kunnskaper som denne krever. En verbalisert, teoretisk fortolkning av disse forutsetter en omordning av alt dette gjennom systematisert kvalitativ koding og videre en innordning av innhold i foreliggende data i analytiske kategorier. I grounded theory legges det vekt på samtidighet og bevegelse frem og tilbake mellom datainnsamling og analyse i den hensikt å kunne kontrollere og bidra til å utfylle begge disse mot hverandre.<sup>167</sup> Studiet av siida og siidakontinuitet, selv den avgrensede oppgaven å gi et omriss av disse, gir i utgangspunktet utsikt av et omfattende potensiale for datamateriale. Det vil i første hånd være snakk om et rikt fagspråk rundt arbeidet med rein, lokal kunnskap og særegenheter som gjør ulike siidaer forskjellige, forhold mellom siidaer og bakgrunnshistorien til en rekke siidaer. Vekslingen mellom datainnsamling og analyse har vært et redskap for å sortere viktigheten av ulike data i tilpasningen til en gryende analyse. For å avrunde arbeidet har jeg brukt kriteriet for saturering, som i grounded theory sammenheng betyr at data ikke lenger gir ny teoretisk innsikt og heller ikke åpenbarer nye egenskaper ved sentrale teoretiske kategorier som allerede er satt opp.<sup>168</sup>

Vekslingen mellom data og analyse kan sies å ha en parallell i siidasamtaler sentrert rundt arbeid med reinflokk. I forskningen omkring tradisjonell økologisk kunnskap hos inuittjegere er kunnskapsforvaltningen deres beskrevet som prosesser med kontinuerlig, språkbasert innsamling av

---

<sup>167</sup> Charmaz 2006: 23

<sup>168</sup> Ibid: 113

informasjon og dannelse av kollektive mentale modeller som stadig endres ettersom ny informasjon flyter inn og inkorporeres i disse.<sup>169</sup> Dette er et bilde som jeg ut fra mitt kjennskap til siidasamtaler anser å kunne brukes også om kunnskapsprosesser i siidaen. Siidamedlemmers beretninger og språkbaserte kunnskaper om seg og sine oppgaver er her viktige innganger til siidamedlemmenes forståelse av egen virkelighet. Steget derfra, dvs. vekk fra den utøvende siidaens perspektiv, er å sette sammen materialet i et mer abstrahert system, innta et analytisk perspektiv og å forme en teori omkring siidamedlemmenes fortolkningsregler og forståelsesrammer. Dette er en annen eller ny fortolkende ramme, men som siidakollektivets fortolkende ramme i sammenheng av siidautøvelse finner den mening i siidaens begreper og praksiser.<sup>170</sup>

Til sist må det tilføyes noen ord om kvantitativ metode i forhold til at jeg har valgt kvalitativ metode i studiet av siida. Jeg vil ikke avvise kvantitativ metode som et nyttig alternativ, men anser at utvikling av siidarelevante kategorier må komme først. Den kvalitative forskningen er viktig også som leverandør av kategorier og forståelsesrammer (teorier) for den kvantitativt innrettede forskningen, og kan også fungere som kommentar til foreliggende kvantitative fremstillinger og analyser. I dag foreligger det ikke statistiske oversikter over siidaer og til denne dag har det ikke vært gjort kvantitative studier som kan sies å reflektere eller si noe om siidasystemet. Bakgrunnen er at siidasystemet i dag ikke fungerer ubrutt av eller uten innblanding fra reinbeitedistriktssystemet, men også at sentrale kategorier og problemstillinger i siidasammenheng ikke brukes. I dag bygger all saksbehandling i forvaltningssammenheng på tall om reinbeitedistriktssystemet, men har samtidig konsekvenser for siidaer.

---

<sup>169</sup> Berkes og Berkes 2006

<sup>170</sup> Sml. Charmaz 2006: 128

## **Utgangspunktet i egen forkunnskap og ulike fagdisipliners tilnærming til siida eller reindrift**

Utgangspunktet er en pragmatisk tilnærming og etter hvert en dreining mot å følge ledetrådene som de kvalitative data gir.<sup>171</sup> Denne dreiningen innebærer også en ny tilnærming til egen forkunnskap, bearbeiding og forståelse av det materiale som allerede foreligger.

Hva gjelder egen forkunnskap er min tilhørighet til og delvise oppvekst i siida et viktig utgangspunkt. Med delvise oppvekst mener jeg at skole og internatopphold i økende grad opptok årene i oppveksten, slik det gjorde for alle i ulike siidaer. Som undervisningsemne på skolen var siidaen og dens gjøremål totalt fraværende. Min egen siida tilhørte Nuorttabealli eller det som også kan kalles østre flyttesystem i Guovdageaidnu-reindriften. Dessuten hadde jeg gjennom slektninger godt kjennskap til noen siidaer i Gaskajohtolat eller midtre flyttesystem i Guovdageaidnu. Livet i siidaen innbefattet en begynnende opplæring i forskjellig arbeid innenfor siidaen og en tilhørerposisjon til de voksnes daglige samtaler om blant annet egen siidas arbeidsoppgaver og andre siidaers bevegelser, med særlig fokus på arbeidet med enkeltrein og reinflokk. Oppvekst i siidaen gir alene ikke noen fullverdig eller dypere innsikt i dette omfattende feltet av kunnskap, men et grunnlag i språkforståelse og en del egne erfaringer og ferdigheter til å involvere seg mer aktivt i forskjellig typer oppgaver og samtaler. Dette grunnlaget utgjør likevel verdifull kunnskap å bygge videre på. I et intervju jeg foretok for noen år siden av en yngre mann, som deltok i den nyetablerte lærlingeordningen i reindrift, bemerket han at læreplanen fikk ham til å innse at ting som han hadde tilegnet seg gjennom oppveksten i siidaen uten å tenke på det som noe annet enn noe han gjorde,<sup>172</sup> faktisk var kunnskap. Jeg kan vel også hatt et lignende forhold til den språkmessige og praktiske kunnskapen tilegnet i oppveksten.

---

<sup>171</sup> Charmaz 2006: 184

<sup>172</sup> Sml. Berkes analytiske skille mellom kunnskap som prosess og som informasjon, og hans poengtering av at begge inngår i hans definisjon av tradisjonell økologisk kunnskap, 2008:8

Etter en periode da jeg på grunn av studier i det store og hele var borte fra siidasammenhenger gjennom åtte år, var jeg på den annen side innstilt på å gjenoppfriske kunnskapene om og ferdighetene i spesielt arbeidet med rein og kanskje også å utvikle disse, først uten noe annet motiv enn at dette bør jeg kunne vite og mestre. Muligheten eller oppfordringen til å bruke denne kunnskapen i andre sammenhenger fikk jeg i 1986 med forespørselen fra sosialantropologen Robert Paine om å bidra med et innlegg om landskapsforståelse på et seminar om reindriftsutøveres kunnskaper og tenkemåter.<sup>173</sup> Dette resulterte i mitt første forsøk på en systematisk tilnærming til reindriftssamisk terminologi i den hensikt å gi et fortolkende bilde av hvordan utøvere oppfatter og tenker om terreng og reinens bevegelser gjennom året.<sup>174</sup> Det neste som jeg regner å være av større betydning for min interesse for og kunnskap om siidaer, er et oppdrag fra styret for reinbeitedistrikt 17/18 (vinterhalvårsdistrikt i Kárášjohka) som gjaldt kartlegging av siidaenes bruk av områdene innenfor distriktet, noe som innbefattet intervjuer av representanter for alle siidaer i Kárášjohka.<sup>175</sup> Dette arbeidet ga meg en mulighet til å tilegne meg bredere kunnskap om siidaer i den østlige delen av de sentrale reindriftsområdene i Norge. Det neste som kan nevnes er hovedfagsarbeidet og den videreutviklede versjonen av den, et arbeid som hadde sitt fokus på siidaers sosiale organisasjon og tilpasning til klimatiske variasjoner.<sup>176</sup> Det publiserte resultatet av disse arbeidene kan sies først og fremst å ha bidratt til synliggjøring av siidaer i terrenget og som de som faktisk tar seg av reinflokken fra dag til dag, fra sted til sted og fra forhold til forhold i en tid der det er en begynnende oppmerksomhet mot siidaer i lov- og forvaltningssammenhenger. Et neste steg for mitt eget kunnskapsgrunnlags vedkommende er arbeidet med reindriftssamiske sedvaner og rettsoppfatninger, der fokus er rettet mot visse grunnbegreper og praksiser i arbeidet med rein. Blant annet på grunnlag av et

---

<sup>173</sup> Paine 1994:175

<sup>174</sup> Sara 1999, (1994) 2011b

<sup>175</sup> Bajos 1989

<sup>176</sup> Sara 2001a/b. Bearbeidet utgave av hovedfagsoppgave ved Universitetet i Tromsø, 1996.

intenst todagers seminar som jeg og Nils Oskal hadde med tre eldre reindriftssamer, har vi med en del eksempler konstatert at sedvaner og rettsoppfatning eller det normativt foreskrivende kan ses å være innebygd i praksiser eller beskrivelser av disse.<sup>177</sup> Denne oppmerksomheten mot det forhold at vurderinger er uunngåelig inneholdt i selve beskrivelsen har vært viktig for min analyse av eget datagrunnlag, og har også vært nyttig i nylesning av eldre litteratur skrevet av reindriftssamer.<sup>178</sup> Noe fra den klassiske litteraturen om arbeidet med rein har jeg senere satt sammen med egne samtaler med eldre reindriftssamer til et hefte som tematisk er avgrenset til vokting av reinflokker før 1950 eller tider da ulven satte sitt preg på voktingen. Her dreier mye seg om opphold ved reinflokk som en relasjon til naturomgivelsene og er dermed også et lite innblikk i eksempler på reindriftssamisk verdensanskuelse.<sup>179</sup>

I min interesse for spørsmålet om siidakontinuitet lå det en forutsetning om at reindrift har vært og skal fortsatt kunne utøves og forvaltes innenfor rammen av siidasystemet, en forutsetning som det i dag ikke lenger stilles spørsmål ved, i alle fall ikke på det prinsipielle plan. Samtidig var interessen influert av aktuelle spørsmål i styringen av reindrift i Norge og videre av tidligere og pågående forskning om reindrift og siida. I dette bildet lå det også en forventning til siidasystemet gitt ved:

1. den dominerende politiske diskursen med fokus på overbeiting,
2. den gjeldende oppfatning av eller sektormessig drevne endring mot en økonomi basert hovedsakelig på kjøttproduksjon,
3. den statlige forvaltningens mål om å kontrollere og disiplinere reinbeitedistriktene og etter hvert siidaene til idealet om økologisk og økonomisk bærekraft,

---

<sup>177</sup> Strøm Bull, Oskal og Sara 2001: 280-284, 321-334

<sup>178</sup> Bær (1860) 1958; Pirak (1937) 1993; Skum 1955; Turi (1910) 2010

<sup>179</sup> Sara 2003

4. naturvitenskapelig forskning og utredning omkring reindrift innenfor rammen av reinbeitedistriktssystemet, hvorav en god del er fokusert på degradering av beitenene,
5. det forhold at det er vist til kortsiktige og langsiktige balanser i sosialantropologiske studier av pastoralistiske samfunn (men her har disse vært forutsatt ivaretatt av gjetepraktiser og videre knyttet an til sedentarisering eller avskalling av folk i tråd med intern dynamikk i de pastoralistiske samfunn).

Dette ledet til spørsmål om siidafolks iakttakelse av langsiktige balanser. Det må sies at jeg i startfasen også har forsøkt denne typen innretning av intervjuer uten at det ga svar som bar bud om at slike vurderinger av langsiktige balanser mellom beiter, rein og personell har vært vanlige. Snarere fremkom det at siidaene har eksistert gjennom tider med svært forskjellige forhold vedrørende ressursgrunnlag, næringstilpasning, restriksjoner på bruk av områder, flokkstørrelser og relasjoner til det omkringliggende samfunn. Likevel har man hatt for seg et siidasystem som gjennom lang tid synes å ha vært godt tilpasset til beiteressursene. Det betyr nødvendigvis ikke at man i siidasystemet har hatt former for vurdering av langsiktige balanser som en parallell til dagens modellering av langsiktige balanser og økonomisk bærekraft. En positiv holdning til siidaen kan her likevel bidra til forventninger som gir seg utslag i overanstrengelse i å strømlinjeforme siidasystemet til å fremstå mer overensstemmende med den offentlige reindriftsforvaltningens begreper og modeller for bærekraftig reindrift. Spørsmål rundt dette angår både forskningsetikk og metode, og refleksjon i den hensikt å justere kursen slik at «the outcome of the undertaking is neither deliberately nor inadvertently skewed in favour of particular biases, preferences, expectations or preconceived notions.»<sup>180</sup> For min del betød en slik justering at siidaens tilpassningsformer

---

<sup>180</sup> Alver og Øyen 2007: 37

måtte søkes sett gjennom en tilnærming med andre typer spørsmål og temaer for samtale.

En konklusjon fra det forannevnte er at siidaer og siidasystemet må anses aktuelle i kraft av seg selv, med alle de ulike sider som har bidratt til autonome siidaers videreføring av seg selv. Det finnes ikke eller må kanskje ikke foreligge et standardopplegg for hvordan man opprettholder kortsiktige og langsiktige balanser.

## **Litteratur, kilder og samtaler om siida og siiddastallan**

Det er flere innganger til data om siidaer og heri ulike typer datamateriale. Arbeidet med dette har jeg ikke organisert i faser eller fokusperioder, det har skjedd om hverandre. Her vil jeg imidlertid dele typene av datamateriale og arbeidet med disse i to hovedkategorier.

- A. Gjennomgang av litteratur og arbeid med skriftlig arkivmateriale.
- B. Gjennomgang av litteratur på samisk, gjennomgang av eget tidligere materiale og innhenting av nytt datamateriale gjennom intervjuer eller samtaler og deltakelse i åpne fora.

I den førstnevnte kategorien inngår i all hovedsak litteratur skrevet på nordisk eller engelsk. Den forskningsbaserte litteraturen om reindrift og siida er mye rettet mot analytiske og generaliserende utlegninger i tråd med ulike fagtradisjoner, men kan i større eller mindre grad inneholde en del utvalgte empiriske eksempler, heri noen samiske termer og begreper, for å underbygge den teoretiske delen. Andre arbeider er rettet mer mot en mer rendyrket dokumenterende hensikt, men også her må det empiriske materialet ses på som et utvalg og en redusert representasjon i form av tekst, kart og delvis fotografier. Utover den forskningsbaserte litteraturen er det også annen litteratur, hvorav reiseberetninger kan nevnes som eksempel på litteratur, som først og fremst gir små gløtt inn i steder og tilstedeværende folk og gjøremål. En annen type data



som jeg har brukt og som jeg plasserer innenfor denne kategorien, er skriftlig materiale fra arkiver. Først og fremst dreier det seg om eldre arkivmateriale om folk og steder (skattelister, folketellinger), men også nedskrevne intervjuer av reindriftssamer. Mesteparten av dette er skrevet på norsk, men inneholder også stedsnavn og en del termer og uttrykk på samisk. Noe av materialet har jeg satt sammen til mer eller mindre fullstendige oversikter over familiers områdetilhørighet og siidaer på enkelte tidspunkt over en periode fra 1730-årene til 1900, utfylt med en del tekstmateriale som jeg har oversatt til samisk.<sup>181</sup> Det gir et supplement til de fåtallige siidaoversikter som finnes fra 1911 (og utover 1920-tallet for Kárášjohkas del) og fra 1950-tallet. Materialet gir til sammen et visst innblikk i siidaers historie, og jeg hadde tenkt meg det som middel til å skaffe meg selv en viss oversikt og ha det som utgangspunkt for samtaler med spesielt eldre folk om siidaer. Det viste seg at det i dag er stor interesse for denne typen materiale. Det finnes en forholdsvis stor mengde generell litteratur om reindrift og reindriftssamer, men ytterst lite om siidaers lokalhistorie. Materialet som jeg først hadde samlet for egen bruk, har jeg således bestemt meg for å gjøre tilgjengelig for en videre krets av interesserte enn utvalgte informanter, deriblant for mine studenter ved Sámi Allaskuvla/Samisk Høgskole. Jeg har vurdert siidamedlemmenes tilgang til dette materialet og dets potensiale til å utløse samtaler mellom siidamedlemmer om egen siidahistorie som viktigere enn kun å beholde det som eget, eksklusivt middel til kommunikasjon med ulike informanter.<sup>182</sup> Noe nytte har jeg likevel hatt av en slik publisering gjennom studenters prosjektoppgaver, og noen tilbakemeldinger og etterfølgende samtaler om siidaer. Min tilnærming til samtaler på grunnlag av dette materialet har vært at noe kan ses å ha generell interesse for å forstå ulike sider ved siidasystemet. De ulike siidaers spesifikke bakgrunn og historie utgjør på den annen side et enormt felt og materiale, som for mitt vedkommende overlates til siidamedlemmenes egen interesse for å ivareta.

---

<sup>181</sup> Sara 2006b og c

<sup>182</sup> Sml. Alver og Øyen 2007:25-26 om en forskers maktposisjon i denne typen tilfeller.

Jeg har plassert litteratur skrevet av reindriftssamer om siidaliv og arbeid med rein i den andre boksen fordi det er beretninger basert på erfaringer og forståelsesrammer i siidaen. Det betyr ikke at det ikke er mulig å snakke om siida i perspektiv fra siida. Min erfaring med spørsmål om siida til siidafolk, er at disse dreier samtalen over på konkrete siidaer og i noen tilfeller til tale om typer av siidaer (som også litteratur skrevet av reindriftssamer har noen eksempler på). For reindriftssamer er siidaen noe man virker i og noe som finner form i sin utøvelse, ved siden av at den foreligger som noe identifiserbart og lokalisert<sup>183</sup> for folk. Utgangspunktet for siidautøvelse eller *siiddastallan* er praksiser i siidaen, slik de er erfart og gjenfortelles eller diskuteres innenfor rammen av siidaen. Gjennomgangen av denne litteraturen er gjort parallelt med at jeg har vendt tilbake til mitt eget tidligere materiale, som innbefatter notater, en type memo-skriv og mer eller mindre fullførte utkast til presentasjoner eller artikler med de data som ligger bak. Bak det igjen ligger, som grunnlag for de foreliggende data, mange samtaler, en del intervjuer og også egen minnesbasert kunnskap hentet fra deltakelse i samtaler om og arbeid med rein. I denne gjennomgangen har spesiell fokus vært rettet mot begreper og også termer som får en egen betydning i sammenheng av siida og arbeid med rein og reinflokker. Fokus i dette materialet er variert, men alt er relatert til siidaliv eller *siiddastallan*.

Avgrensningen av tema til *siiddastallan* har betydning for hvilke type data som anses relevant og derav også hvilke arenaer for samtale som anses aktuelle og tilstrekkelige. Det holder her med åpne fora, som innbefatter fora der medlemmer av ulike siidaer deltar. Mer presisert er det siidasysteminterne treffpunkter i terreng eller eksempelvis ved ulike arbeidsgjerder der siidamedlemmer forklarer seg for og kommuniserer med hverandre, eller det kan være møter der representanter for siidaer forklarer seg, ofte gjennom tolk, på egen siidas vegne for utredere eller myndigheter. Det som kan utelukkes er

---

<sup>183</sup> Jfr. verbet *siidadit*, hos K. Nielsen og Næsheim 1979 gitt oversettelse ”holde sig nogensteds med sin siida.”

arenaer for husbandry-interne og siidainterne samtaler. Kunnskaper og gjøremål som forvaltes internt i hushold og ulike siidaer, i mer lukkede fora, går på andre forhold, som kan være mer spesifikke for disse, og som gjør at siidaer også er forskjellige. Riktignok ville forskjellighet mellom siidaer være et ytterligere interessant aspekt ved siidasystemet, men å inkludere slike spørsmål ville vært å utvide og komplisere arbeidet med hensyn til både problemstilling og metode.

Min etnografiske metode består først og fremst i deltakelse i åpne fora. Ute i felten skjer informasjonsutveksling på samisk med bruk av de termer, begreper og forklaringsmåter som deles av ulike siidaers medlemmer. For å få en større grad av utbytte av det som sies i slike sammenhenger er det et krav at en behersker språkbruken og kunnskapsgrunnlaget. Denne beherskelsen har imidlertid sitt grunnlag i læring i siidaen, i landskap som enten deles med andre siidaer (*johtolat*) eller som er mer eksklusive for siidaen som årstidsområde (*orohat*). Læringen skjer blant annet i forbindelse med vaktskiftene og vaktskifteovergangene ved flokken. Her er oppmerksomheten handlingsorientert og informasjonsutvekslingen fokusert og komprimert, som krever oppmerksomhet mot sentrale, betydningsmettede termer og begreper. I siidaene har de eldre, erfarne siidamedlemmer et spesielt ansvar for å vedlikeholde oppmerksomhet og evne til å formidle viktig informasjon i slike sammenhenger som et vaktskifte.<sup>184</sup> I forhold til alt dette har jeg mitt utgangspunkt i læring fra spesifikke siidaer. Sammen med deltakelse i sammenhenger der medlemmer av ulike siidaer møtes, har jeg imidlertid også lært å skille mellom ting som er spesifikke for siidaen og det mer generaliserte, felles kunnskapsgrunnlaget som brukes og fungerer i siidasystemet som helhet. Et slikt felles grunnlag er viktig i forhandlinger mellom siidaene, og inngår i vurderinger av hva som kan anses som rimelige forklaringer og forståelige momenter i hendelser som f.eks. sammenblandinger mellom flokker.<sup>185</sup>

---

<sup>184</sup> Sml. også Paine 1970: 54

<sup>185</sup> Sml. Strøm Bull, Oskal og Sara 2001: 326-327

I siidasammenheng er det forskjeller mellom den komprimerte, utøvelsesfokuserede informasjonsutvekslingen og samtalen, men det kan på den annen side etableres forbindelseslinjer mellom disse. Utøvelsen og hendelsene er utgangspunkt for samtaler eller fortellinger. Regner vi med intervju som en samtaleform, må det likevel tas i betraktning at det vil kunne være forskjeller mellom intervju og samtale, likesom det er forskjell mellom samtalen og informasjonsutvekslingen. I tillegg til at meddelelser og forklaringer mellom siidamedlemmer kan være svært ulike de som gis i intervjuer, kommer det forhold at en viktig del av redegjørelsen kan være underforstått eller bestå i taus forståelse i kommunikasjonen mellom siidamedlemmer.<sup>186</sup> Eksempelvis vil en type flokkbevegelse kunne påtreffes i dens ulike faser og form, men identifiseres som et bestemt fenomen ved benevnelsen som viser til gjenkjennelige trekk, enten den ses, høres eller spores. Rundt dette fenomenet vil oppmerksomheten også rettes mot sammenhengen med andre fenomener, som terrengformasjoner, årstid, værforhold. I dette inngår også at en del av ordforrådet får en særlig betydning når de bli anvendt på blant annet arbeid med reinflokker. De komprimerte redegjørelsene forekommer kun i kommunikasjonen ute i feltet. Så har vi forbindelseslinjen til samtalen. I rommene mellom det handlingsintense vil det også være plass for beretninger som er aktualisert av hendelsene. På samme måte kan korte henvisninger til eller referater fra aktuelle situasjoner i siidasammenheng fungere som utlødere av beretninger fra den eldre generasjon. Dette kan sies å være beretninger som hører til i siidasammenhengen fordi de føyer seg inn i en tradisjon der eldre, som ikke lenger er aktive ute i felten, lar beretningene fungere som læring og en sammenlignende tilnærming til variasjoner av år, hvori ligger en viss avdramatisering av den foreliggende situasjon. Videre kan disse beretningene også oppfattes som de eldres kommentar til dagens praksiser og problemstillinger. Mange av mine samtaler med den eldre generasjon, og med andre utøvere med større erfaring enn det jeg har, kan plasseres i en slik noe tilbaketrukket og likevel aktuell samtaleform.

---

<sup>186</sup> Sml. Charmaz 2006: 25

Hva gjelder samtaler og intervjuer, blir det i denne større sammenhengen glidende overganger mellom hva som kan regnes for å være det ene eller det andre. Jeg har for det første såkalte intensive intervjuer i flere omganger med eldre både i erfaring og alder, der jeg har vært påpasselig med å intervjuer både menn og kvinner. Såkalte intensive intervjuer har jeg avgrenset til fire personer. Siida som utgangspunkt representerer et felt med mange mulige innfallsvinkler, som man må velge imellom. Jeg har valgt å bruke den informasjon og oversikt over siidaer som jeg har skaffet meg gjennom arkivmateriale som utgangspunkt for disse intervjuene. Det har resultert i beretninger om folk, steder og siidaer i eldre tid, og heri også et bakteppe av forhold som folk arbeidet og utøvde siidaer under. Utover disse intervjuene har jeg i mange ulike tilfeller hatt samtaler med andre eldre med utgangspunkt i avgrensede forhold eller temaer som jeg har villet spørre om, men som i mange tilfeller har resultert i lengre beretninger. Dette utgjør intervjuer eller samtaler der jeg har stilt åpne eller mer konkrete spørsmål. Så er det slik at gjennom å ha en etablert kontakt med eldre omkring en interesse om siida og rein, så aktualiseres disse som tema relatert til mer dagsaktuelle hendelser og forhold. Det kan være de eldre som starter med spørsmål om det ene eller andre knyttet til dagsaktuelle forhold i siidaer og arbeidet med rein, og så er samtalen i gang. I dette er det spesielt forhold og arbeid i den aktuelle årstiden som setter i gang utdypende samtaler. Gjennom det aktuelle aktiviseres bilder av det tidligere erfarte og måter å formidle det på. Det er en fremgangsmåte som er mer fokusert og som jeg etter hvert har ansett som mer fruktbart, hvis man ikke er interessert i spesielt det fortidige. Siidaen er noe dagsaktuelt som ses i lys av tradisjonelle kunnskaper og betraktningsmåter, og heri kan man blant annet tydeliggjøre hva som ligger i forskjellige begreper. Som metode ligger det nærmere opp til den måten de eldre har bidratt med i kunnskapsprosessen rundt videreføringen av siida.

Den metodiske tilnærming til min problemstilling omkring temaet siida kan i sum ses som en måte å avrunde det jeg vet, kan vite og i alle fall

foreløpig behøver å vite om ulike aspekter ved siida. Det må medgis at mitt arbeid må antas å være mest preget av det området jeg kjenner best, nemlig østre del av Guovdageaidnu-reindriften. Som antydnet foran ligger en mulighet til nærhet til data og forståelse av samisk tradisjonell kunnskap i erfaring og innlevelse i siidaers praksiser, begreper og kommunikasjon. Imidlertid er det ikke noen garanti for at denne typen etnografisk metode dekker det substantive feltet. Hendelser utløst i ulike praksiser vil være tilfeldig spredt i tid og rom. Begreper og mentale modeller kan være tilstrekkelig for kommunikasjon, men er foreløpige i og med at de alltid er åpne for å fylles med ny informasjon. Derfor gir ikke metoden grunn til å forespeile annet enn et ufullstendig utvalg av begreper og et innhold begrenset av min erfaring og tilfeldige tilstedeværelse i rom og tid. Tilsynelatende er det en mer målrettet metode å arrangere arenaer der samtale og fortellinger styres mot utvalgte, udekkede emner – med andre ord intervjuer eller seminarer som inkluderer deltakere med lang erfaringsbakgrunn fra praktisk reindrift og relativt åpne overskrifter for hva som er problemstillingen man ønsker å nærme seg. Metoden vil nok kunne gi et utvidet datagrunnlag og nye innfallsvinkler på aktuelle emner, men beskrevne praksiser vil likevel være et utvalg. Det er alltid til stede en mulighet for utelukkelse av praksiser og variasjoner i utøvelsen av disse. Jeg har benyttet begge forannevnte typer metoder, men det er viktig å presisere forbeholdet om at de ikke kan forventes å dekke alle deler av de institusjonelle sidene ved siidaen.

### **Forståelse av siidaen gjennom dens egne begreper**

I tidligere studier av siida og reindriftsutøvelsen er det bare unntaksvis rettet oppmerksomhet mot siidaens egne begreper om ulike aspekter ved seg selv. I hovedsak dreier det da seg om sosialantropologisk litteratur der man gjør bruk av samiske begreper og termer i oppmerksomheten mot status og sosiale relasjoner. Fokuset ligger spesifikt på ledelse og partnerskap, og videre på slektskapsrelasjoner som underliggende strukturer i siidakonstellasjonene og i

forholdet mellom siidaene.<sup>187</sup> Hva gjelder forholdet til omgivelsene, landskap og dyr som synlige deler av siidaen og de ulike aspektene ved *siiddastallan*, har man ikke gjort seg større nytte av den tradisjonelle kunnskapen og dens begreper.<sup>188</sup> Et merkbart unntak i dette mønsteret er introduseringen av *johtolat* som et sentralt begrep i forståelsen av siidasystemet.<sup>189</sup> Innenfor feltet av språkdokumentasjon er det på den annen side publisert arbeider som retter seg mot termer for snø og reinens fysiognomi.<sup>190</sup> Nylig er det også gjort studier av snøbegrep og disses bruk i relasjon til arbeid med levende reinflokker.<sup>191</sup> Dette er starten på en forskning som vil ha betydning for forståelsen av klimaendringers effekt på arbeidet med rein i siidasammenheng. Forholdet til klimatiske variasjoner og mulige klimaendringer er en diskusjon som jeg har deltatt i innenfor rammen av forskningsprosjektet Ealát, som har vært ledet fra Sámi Allaskuvla/Samisk Høgskole.<sup>192</sup> Utsikten av mulige klimaendringer og disses effekt på spesielt vinterhalvårsforholdene har i den senere tid opptatt også siidamedlemmer i større eller mindre grad, noe som også for mitt prosjekts vedkommende har foranlediget siidamedlemmers beretninger fra tidligere ekstremår og spørsmål omkring siidaers mulige utfordringer og tilpasningsevne i fremtiden. Slike fremtidsscenarioer har ikke vært et hovedspørsmål i mitt prosjekt. Spørsmålene aktualiserer på den annen side betydningen av at siidaer må tillates å arbeide løsningsorientert og fornyende med hensyn til infrastruktur og organisering av fellesoppgaver. For disse vil likevel det mest nærliggende alternativet være å bygge videre på tradisjonelle kunnskaper og praksiser i tilpasningen til de endringer som måtte komme.

I min tilnærming til siidaen via dens egne begreper og tradisjonelle kunnskaper, har jeg delt opp og systematisert dataene i noen tematiske

---

<sup>187</sup> Whitaker 1955; Pehrson, 1964; Paine, 1994

<sup>188</sup> Riktignok har Paine notert seg endel termer og begreper som angår rein og landskap, sml. 1994:239-242

<sup>189</sup> Bjørklund og Brantenberg 1981; Paine 1994

<sup>190</sup> Eira (1994) 2011

<sup>191</sup> Eira et al. 2010; Eira 2012

<sup>192</sup> Sml. Ealát hos [icr.arctic.portal.org](http://icr.arctic.portal.org); Tyler et al. 2007

hovedkategorier. Det er igjen en indre sammenheng mellom disse hovedkategorier, som man best får frem ved å gå nærmere inn på de ulike termer og begreper. Ordavledninger til substantiviske, verbale, verbalsubstantiviske og adjektiviske former gjør at et og samme grunninnhold kan vise til variasjon av et fenomen og knyttes til ulike aspekter av siidaen med sin særlige betydning eller til hele spekteret av sosiale eller arbeidsmessige, landskapsmessige og dyreadferdsmessige forhold. Noen viser kun enten til dyr/flokk, siidafolk/voktere, terreng eller klimatiske forhold, andre til ulike kombinasjoner av disse. Eksempelvis viser ordstammene *ruvg-* (eller *gurg-*) til en flokkbevegelse der dyrene går i rad og rekke. Ulike ordavledninger forteller om bevegelsen er i en begynnende fase, om det er en større og lengre bevegelse eller om det er en bevegelse over korte tids- og avstandsintervaller. Videre, brukt om folk, forteller andre avledninger om dette er noe som de lar skje (uintendert) eller legger til rette for. Endelig er det avledninger som viser til hvordan denne bevegelsen gjenkjennes ved sporing eller skjer under påvirkning av terreng- eller værmessige forhold. Ordavledningene er en særegenhet ved begrepene som sammenfaller med forståelsen av siidaen som sosial-økologisk enhet. Mine hovedkategorier er:

1. Status og sosiale relasjoner innenfor rammen av siidaen (*siidda olbmot*): *isit* og *eamit* på ulike nivåer, *siidaguoibmi*, *vuodđoolbmot* etc.<sup>193</sup>
2. Siidaens infrastruktur (*siidavuodđu*): ulike typer *oro*hat, *báiki*, *sadji*, *eallu* etc.<sup>194</sup>
3. Landskap (*eatnamat*): stedsnavn, stedsbenevnelser, terrengkarakteristikker (*vuopmi*, *vuopmenjiellu*, *luksadolvvohat* etc.)
4. Spor på mark og snø (*vuohttin*): *loksa*, *jođáhat*, *ruvggastat*, *fieski* etc.
5. Vær, snø og klimatiske forhold (*dálke- ja jahkodatdilli*): *ráššodálki*, *muohttit*, *goavvi*, *buorádat* etc.
6. Tidsangivelser utfra lysforhold og årsyklus mht. økologiske og driftsmessige forhold (*áigi*): *skábma*, *bárdebeaivi*, *ragat*, *johtin* etc.

<sup>193</sup> Sml. Sara 2001a: 84-85; Strøm Bull, Oskal og Sara 2001: 323; Paine 1994: 63, 103

<sup>194</sup> Sml. Strøm Bull, Oskal og Sara 2001: 323



7. Identifisering og vurdering av enkeltrein ut fra fysiognomi, fysiologi, tilstand/kondisjon, øremerke og annen markering (*bohcco dovdan*): *muzet, snuibačoarvi, čoavjjet, váibbatčearpmat, geaiggobeallji, heargebiellu* etc.
8. Adferd hos enkeltrein, kategorier eller grupper av rein og hos flokk (*bohcco luondu*): *lodji* versus *garas*, *lodji* versus *hilbat, bahtit, njulget, ravgat, mastat, vistit, bálgat* etc.
9. Tilstander mht. reinens fysiologi og forholdet mellom folk, rein og omgivelser (*siidadilli*): *guohtun, ealát, guottet, vistta, ráfi, ráfehisvuohta* etc.
10. Utilsiktet avvik fra normal siidaordning (*siidaribahus*): *masttadeapmi, biedganeapmi, njurdon, duivil* etc.
11. Den siidakollektive delen av arbeidsutførelse (*siiddastallan*): *guođohit* og *guođuhit, veaiddalahttit, guottehit, caggat, čohkket, višahit* etc.

I disse hovedkategoriene har jeg inkludert kun de aspekter som hører til det kollektive feltet i siidaen. Det er imidlertid ikke vanntette skott mellom oppgaver og relasjoner som aktualiseres innenfor dette feltet (*siidadoallu*) og innenfor husholdsfeltet (*báikedoallu*). Det kan f.eks. være tvil om *čanadeapmi*, en type gjenhenting av et fåtall rein i andre siidaer, er en siidakollektiv oppgave eller om de som faktisk er til stede og utfører oppgaven kun fungerer som vikarer for husholdsrepresentanter som ikke er til stede. Et annet spørsmål av samme type er eksempelvis om en ved å studere siidaflokkens enkeltdyr er i stand til å se mønstre av forskjeller i deres kondisjon som kan tilskrives beslutninger på eier- eller *báikinivå*. Det kreves folk med god innsikt og oversikt for å se slike mønstre og derav å kunne trekke en grenselinje mellom *siidaens* ansvar og *báikiens* ansvar, og videre også å kunne knytte enkeltdyrs tilstander til forhold som verken *siida* eller *báiki* kan ha fullstendig kontroll over. Dette er noen av flere spørsmål i forholdet mellom *siida* og *báiki* som kunne vært gjort til gjenstand for egne omfattende undersøkelser. Fra min side er det i denne omgang snakk om å skape et mellomstadium av min egen oversikt eller sortering av et teoretisk begrunnet utvalg av termer og begreper brukt i siidasammenheng, heri også tenkesett som ligger i beretninger om og omtale av kjente omgivelser. Det dreier seg her om et omfattende materiale av kunnskap og fremme av

oppmerksomhet. I forhold til dette er min oppfatning og holdning at videreføringen og relevansen av all denne kunnskapen og oppmerksomheten best ivaretas av utøvende og selvevaluerende siidaer. Fokuset er således på forutsetningene for at slike siidaer skal kunne fortsette å være der, og ikke på alternative former for systematisering, forming og formidling av siidaens kunnskaper og forståelsesformer. Så ligger det selvsagt her en reservasjon i forhold til å overlate alt til siidaene, eller å overlate siidaene til seg selv. Målet er at mine publikasjoner også skal inngå som en del av grunnlaget i siidaens diskusjon med seg selv så vel som med forvaltningsmyndigheter og andre utenfor siidaen, og videre kanskje som utgangspunkt for videre forskning omkring siidaer. I publikasjonene er dette basismaterialet representert ved eksemplifiseringer i forsøkene på å henlede oppmerksomheten mot begrepenes og forståelsesformenes betydning for siidapraksiser og for prosesser som tar sikte på å rehabilitere siidasystemet. Samtidig brukes eksemplene til å etablere også siidaens eget kunnskapsgrunnlag og egne forståelsesformer samt den selvstendige utøvelse av siidaen som sentrale aspekter ved forståelsen av siidaen og siidasystemet.

Det må her presiseres at tilnærmingen til siida krever det som jeg vil benevne som spesifikk siidasamisk kompetanse, som er noe som spenner utover en generell kompetanse i samisk språk. I ulike sammenhenger er man ikke klar over oversettelsesproblemene eller de utfordringer som ligger i den språklige og herav den videre sammenhengende forståelsesmessige oversettelsen. Et eksempel i så måte er reindriftsloven. Grunnteksten er på norsk med begreper og definisjoner som kan være tilstrekkelig nok for utforming av en del lovreguleringer og omtrentlige nok til å kunne og måtte fortolkes inn i siidasammenheng med hjelp av siidaens egne begreper. Den foreliggende språklige oversettelsen av loven til samisk illustrerer godt den utfordringen som ligger i å tette gapet mellom den juridiske teksten og den siidasamiske omtalen av siidaforhold. Manglende innsikt i siidaens begreper har resultert i en lovttekst

på samisk som forvrenger forståelsen av både siidaen og lovteksten. Oversettelsen preges av at:

- 1) Siidabegreper blir brukt på forhold som ikke er siidabasert eller ikke er aspekter av tradisjonelle siidaer.
- 2) Det forannevnte fører til en forskyvning av begrepsbruk som i neste omgang fører til behov for nye konstruksjoner av ord som ikke gir mening i siidasammenheng.
- 3) Begreper som står for et ganske generaliserende avstandsblikk på arbeidet med reinflokker oversettes med begreper som inngår i det aktuelle saksfeltet som bestemmelsen gjelder, men samtidig har en svært spesifikk og avgrenset betydning.

Behovet for å ha en dypere innsikt i siidaens eget kunnskapsgrunnlag i en fortolkende sammenheng, trer her tydelig frem. Dette kan jeg ytterligere tydeliggjøre med et eksempel: Det er med siidalandskap som med for eksempel siidahendelser,<sup>195</sup> identifiseringen av bestemte fenomen eller enheter foretas innenfor et nettverk av kontrasterende og gjensidig utfyllende begreper. Det skaper en forvrengning å bruke siidabegrepet *orohat* som oversettelse av lovbegrepet reinbeitedistrikt (inkl. organisering av dets styre), fordi førstnevnte fjernes fra sin entydige posisjon i nettverket av siidabegreper. I realiteten begynner begrepet nå å opptre med en dobbeltbetydning, der betydningen *distrikt* som en autorisert betydning spesielt i formelle sammenhenger blir stående i veien for forsøk på å formidle siidaforståelsen av begrepet. Bruken av begrepet *orohat* blir i en slik sammenheng også stående uten en forbindelse til andre siidabegreper og tradisjonelle målestokker for å kunne fastslå at noe er en *orohat*, hvori inngår angivelse av underliggende kategorier av landskapsenheter

---

<sup>195</sup> Sml. Strøm Bull, Oskal og Sara 2001: 281

og den interne balansen mellom disse.<sup>196</sup> Det forannevnte eksemplet er ikke ment som først og fremst en kritikk av et stykke språklig oversettelsesarbeid, men en påpekning av at anerkjennelsen og rehabiliteringen av siidasystemet, som også loven legger opp til, må henge sammen med en fortolkende praksis der en nærmer seg siidaen gjennom en dypere innsikt i dens egne begreper.

Siidaer har gjennom tidene vært selvstyrende enheter og har videre inngått i systemer som inkluderer andre nomadiserende siidaer. Et vesentlig aspekt av siidakontinuiteten er det kunnskapsgrunnlaget som er overlevert og videreført i siidaens prosesser med å tilpasse seg sine omgivelser. Forståelsen og rehabiliteringen av siidaen og siidasystemet, er å gripe dette aspektet. Den større oppmerksomheten mot siidaens egne begreper, kunnskapsgrunnlag og anskuelsesformer er nok det bidraget som i størst grad skiller mitt arbeid fra tidligere forskning om og beskrivelse av siidaen. I denne sammenheng synes det viktig å vise til at departementale utvalg, når de ses i sammenheng og som ett konsept, maner til forsiktighet med å fastsette regler som angår formelle sider ved siidaens interne styring, men fastsetter samtidig detaljerte instruksjoner (jfr. Prosessen rundt bruksregelarbeidet, forskrifter til reindriftsavtalen) som marginaliserer siidaens eget kunnskapsgrunnlag relatert til sameksistensen med omgivelsene i den daglige utførelsen og den kontinuerlige formingen av siidaen. Betydningen av tradisjonelle kunnskaper og forståelsesformer i videreføring av siidasamfunn må videre sies å ha vært like lite påaktet i litteraturen omkring så vel siidaen som overgangen til reinnomadisme. Det er med noen få tidligere unntak først innen den senere tids forskning omkring reindriften som tema at man i noen større grad har begynt å vise interesse for tradisjonelle kunnskaper og forståelse av reinnomadismens systemer og praksiser gjennom begreper som siidafolk selv anvender.

---

<sup>196</sup> Begrepet *báiki* brukes om hushold i en siida, men i ulike ordsammensetninger også om landskapsenheter som inngår i en *orohat*. Enheter som *guottetbáiki*, *bálggosbáiki*, *gidđaealátbáiki* etc. svarer til mer spesifikk og tidsavgrenset bruk enn det meromfattende *orohat*.

## Artikkelsammendrag

Det er publisert tre artikler.<sup>197</sup> To artikler er publisert på engelsk i journaler som utgis av henholdsvis Yukon College i Whitehorse, Canada og Gyldendal Norsk Forlag med hovedredaksjon basert ved Universitetet i Tromsø. En artikkel er publisert på samisk i journal som utgis av Samisk Høgskole/Sámi Allaskuvla i Guovdageaidnu og Universitetet i Tromsø i fellesskap. Fellesnevneren for artikkelen kan sies å være spørsmålet om anerkjennelsen, rehabiliteringen og kontinuiteten av siidasystemet og videre oppmerksomheten mot tradisjonelle kunnskaper, tenkemåter og forestillinger som vesentlige i konstitueringen og utøvelsen av siidaen. Samtidig er artiklene skrevet med tanke på ulike grupper av lesere eller også ulike sammenhenger for tilnærming til siidaspørsmålene. Den første artikkelen går ut på å synliggjøre siidasystemet og skille det fra den vanlige, offisielle fremstillingen av reindriftsutøvelse i distrikter. Man kan si at siidaens kunnskapstradisjoner tas opp med bakgrunn i en økende oppmerksomhet mot urfolks situasjon og kunnskaper i internasjonal sammenheng. I neste artikkel omtales siidaen i et perspektiv der vinklingen er at først og fremst siidamedlemmene selv er i posisjon til å ha samtaler om og utforme siidaen. Diskusjonen om siidaen som sådan er gitt form av, og kan ses som en parallell til, de kontinuerlige diskusjonene og evalueringene i siidahverdagen om ivaretagelsen av siidaens reinflokk gjennom ulike tider av året i ulike omgivelser. I den tredje artikkelen ses posisjonen av siidaenes kunnskaper og tenkemåter i forhold til konkrete prosesser i Norge med sikte på bærekraftig reindrift innenfor rammen av et selvstyrende siidasystem. I artikkelen gjøres et forsøk på utad, og da kanskje spesielt i norsk og nordisk sammenheng, å synliggjøre betydningen av å bruke siidakunnskaper om reinflokk og dens habitat i denne typen prosesser for å rehabilitere faktisk selvstyrende og fungerende siidaer.

---

<sup>197</sup> Sara 2009; Sara 2010; Sara 2011a

## **Siida and Traditional Sámi Reindeer Herding Knowledge**

(The Northern Review, Number 30, Spring 2009)

Innledningsvis tegnes en oversikt over forbindelseslinje mellom de såkalte veidesiidaer, hvori inngikk småskalareindrift, og utviklingen av helnomadiserende siidaer tilpasset storskalareindrift. Videre vises det til det til den geografiske utbredelsen av samisk reindrift i dag med de begrensninger inngrep og øvrig bruk av området gir. Deretter dreies fokus på området omfattet av foreliggende studie, dvs. området brukt av Kárášjohka- og Guovdageaidnu-reindriften. Her har spørsmål om den langsiktige balansen mellom reinflokker og beiteressurser eller mer konkret overtallighet av rein og spørsmål om siidaers landrettigheter preget tilnærmingen til reindrift og siida. Det er imidlertid flere andre aspekter ved siidaen, som trass i at de har betydning for disse hovedspørsmålene, ikke er blitt trukket frem. Et av disse aspektene er kunnskapen som ligger i siidaens praksiser og forhold til lokale omgivelser, og som er nært knyttet til siidasystemets overlevelse. Spørsmålet er hvordan denne kunnskapen skal beskrives og om man i anerkjennelsen av siidaen også skal innlemme dens kunnskapsgrunnlag.

Anordningen av reinbeitedistrikter har utgjort det organisatoriske instrumentet for statsmyndighetenes forvaltning av samisk reindrift. Reinbeitedistriktssystemet har vært formet gradvis gjennom lovgivning, først som regulerende bestemmelser i tilpasningen til stenging av riksgrenser for overflytting med reinflokker og senere som et system med distriktsvis gruppering av reineiere som skulle stå solidarisk ansvarlige for skader påført et voksende jordbruk i forbindelse med brukskollisjoner. Reindriften i Norge er i dag basert på kart og statistiske oversikter over reinbeitedistriktssystemet.

Prinsippene for siidaens sammensetning er av gammel opprinnelse. Hovedelementene er a) enkeltpersoner eller også individuelle reineiere, b) familiebaserte hushold som er de subsistensøkonomiske enheter, c) siidafellesskapet eller også samvirket omkring ivaretagelse av reinflokker, d) siidaens land, ressurser og infrastruktur og e) en halvnomadisk eller nomadisk levemåte i tråd med ressurstilgangen. Tidligere studier har vist et stabilt system av reindriftssiidaer med egne årstidsområder og flytteruter, men også en viss fleksibilitet i tilpasningen til variable og vanskelige omgivelser. Trass i dette uttalte et reindriftslovutvalg på 1960-tallet at siidaen ikke lenger eksisterte i reindriftssamfunnet. Siden det har man kommet til en annen konklusjon og reindriftsloven av 2007 anerkjenner siidaen som en grunnleggende enhet vedrørende arealrettigheter, organisasjon og daglig utøvelse av reindrift.

I klassisk reindriftssamisk litteratur og også i reingjeteres samtaler og fortellinger er det som regel slik at den sammenfattende forståelsen av siidaens rammeverk tas for gitt, og fokuset rettes heller på formingen av siidaen gjennom kunnskapsoverføring og tenkesett, daglige praksiser og tilpasning til omgivelsene. Det er også i 1) det daglige livet og gjennom 2) språket at tradisjonell samisk kunnskap om arbeid med rein utspiller seg. Det er denne sammenhengen som danner artikkelforfatterens utgangspunkt for kunnskap om siida og arbeid med reinflokker, en kunnskap som er videre utdypet med studier av relevant litteratur og samtaler med eldre og erfarne reindriftsutøvere.

Reinvokterkunnskap er utviklet i bestrebelsene på å utøve kontroll over flokker som lever i eget habitat og under forhold med sameksistens av forutsigbarhet og uforutsigbarhet i forholdet til omgivelsene. Tenkemåten preget av dette har ofte vist seg ikke å samsvare med myndighetenes måter å se for seg forvaltningen av reindriftens naturressurser, som på sin side er basert på agronomiske og biologiske fagdisipliners fremstilling av emnet. Vokternes arbeid med reinflokken gjøres i fortløpende kommunikasjon og kompromiss med reinen. Behovet for forutsigbarhet har gjort at kunnskapen som relaterer seg

til denne er basert på observasjon, kategorisering, begrepsutvikling og samtaler omkring observasjoner i profesjonelle fellesfora. Dette kan ses som en parallell til metoder og grundighet man anvender innenfor vitenskapelige studier, og det har også hendt at utøvere og forskere har kommet til lignende konklusjon, hva gjelder for eksempel studier av reinens adferd og diett. Trass i visse likhetstrekk er det likevel også vesensforskjeller mellom tradisjonell reindriftssamisk og vitenskapelig kunnskap. Vitenskapelige studier karakteriseres av datainnsamling som skal tilfredsstillende visse krav til sirkulering, formidling, fremstilling, abstraksjon, reduksjon, avstandsbeskrivelse og universalisering. Tradisjonell reindriftssamisk kunnskap derimot forblir i egne, spesifikke omgivelser der man stadig forsøker å skjelne det forutsigbare fra og samtidig å se det forutsigbare mot et bakteppe av variabilitet og uforutsigbare skifter. Den er i utgangspunktet rettet mot det operasjonelle systemet og egen næringsmessig ressursforvaltning. Sentrale myndigheter har her etter hvert og i økende grad blitt involvert i reindriftsnæringen og dens arealbruk og det er skapt et nytt forvaltningsnivå i kontrast til og ofte i konflikt med reindriftsutøvernes selvstyre. Denne forvaltningen kjennetegnes, som den vitenskapelige kunnskapsproduksjonen som er gitt en rolle her, av et distansert og reduksjonistisk forhold til reindrift. Riktignok er det slik at reindriftsutøvere skal være representert i styret, ha uttalerett i saker som berører dem og deres kunnskaper skal inkluderes i beslutningsprosessene. Likevel har den tradisjonelle kunnskapen hatt en underordnet betydning i sentrale saker som organisering, økologi og økonomisk utvikling. I Norge er det siden 1989 gjort mye for å bygge opp politiske og utdanningsmessige institusjoner for og av samene, og med å styrke samisk kulturs posisjon og samenes innflytelse på egne saker. Det meste av dette har skjedd på nivå av prinsipielle avklaringer. Imidlertid har ikke oppmerksomheten mot den mer konkretiserte eller praktiske betydningen av dette trengt gjennom alle lag av vitenskapelig, administrativt og politisk arbeid. Samtidig med dette har det i urfolkssammenheng vokst frem en interesse for å ta vare på urfolkens kunnskap. Ulike typer arbeid på dette feltet er imidlertid også blitt kritisert for å



underlegge slik kunnskap en vitenskapelig utvelgelse og omforming hvorigjennom denne kunnskapen fratas allerede marginaliserte folk. Et vesentlig poeng her er at makt strukturerer kunnskap. Skillet mellom tradisjonell og vitenskapelig kunnskap i så henseende kan i reindriftssamisk sammenheng ses på områder der disse to kunnskapstypene overlapper hverandre. Reindriftsutøvere presenteres av og til studier som de ser gyldiggjør deres kunnskaper på visse avgrensede felt, men den bakenforliggende forståelsen av kunnskapstypenes posisjon stenger for en kritikk som kunne ha bidratt til presiseringer og et bredere kunnskapsgrunnlag. Så selv på overlappende felt, der utveksling av kunnskap gjennom kritikk er mulig og ønskelig, har mulighetene for et slikt samvirke vært begrensede.

Mens samtalene i siidaen noen ganger er om orden og forutsigbarhet i forståelsen av omgivelsene, dreier disse seg andre ganger over mot det usikre, åpne og det subjektlike i fornemmelsen av omgivelser og dyr. Beretningene om ulv illustrerer godt den mer helhetlige oppfatningen av omgivelsene. Disse fremstår ikke med en fullstendig tilsynekomst, men gir seg kun delvis til kjenne, nærmest gjennom aktivitets- eller bevegelsessignaturer. Ulvens signatur er drønnet og bruset fra en skremt reinflokk, et brudd med den herskende sedvanlige orden. Umiddelbar forut for dette oppleves også en nærmest usedvanlig, søvndyssende ro, som av vokterne hevdes å være en indikasjon på ulvens nærvær. Denne forestillingen antyder bakgrunnshorisonten av tradisjonell samisk verdensbilde.

Himmellegemene og luftlaget kan også inkluderes i bildet eller spennet fra det regelmessige og forutsigbare til det variable og uforutsigbare. Vær og vind er sentrale for reinvokteren og inngår i forståelsen av termer som *guohtun*, i dette tilfellet sammen med plantedekkets tilstand og dyrs påvirkning på den og dens tilgjengelighet. Samisk verdensanskuelse, som i vitenskapelige arbeider er plassert innenfor en animistisk tradisjon, kan man i denne sammenhengen nøye seg med å tolke som et forhold til omgivelsene der en iakttar påvirkning over

avstander, med atmosfæren som medium, hvori også er innforstått en mental kommunikasjon i forholdet mellom dyr og mellom mennesker og dyr. Heri inngår en erkjennelse av at dyr har subjektive hensikter og er i stand til å uttrykke disse, som anses som en forutsetning for å kunne forholde seg kommuniserende og kompromissende med dyrene, og dessuten reflekterende over egne handlinger. I forbindelse med jakt på ulv har man hatt den forestillingen at jegeren allerede i den mentale forberedelsesfasen står i fare for å avsløre sin jaktmetode overfor ulven. Derfor må den usynliggjøres med flere benevnelser, med ulike konnotasjoner, på ulven og flere lag av tenkte fremgangsmåter i jakten, der en lar den mest aktuelle fremgangsmåten stå sist. Hva angår vokting av reinflokk har man en parallell til dette i lange diskusjoner omkring voktestrategier uten at dette ender i en definitiv beslutning. Videre anses en klart uttrykt hensikt på et tidlig stadium vedrørende disponeringen av spesifikke reinsdyr å innebære økt sannsynlighet for at nettopp dette ikke kan gjennomføres. For vokteren som for jegeren gjelder det å ha et behersket og respektfullt forhold til dyr så vel som til andre deler av omgivelsene. Det en i praksis eller ut fra erfaringsbasert kunnskap vokter seg for i slike sammenhenger, er å forutsette lineær kontroll eller å fremskrive eksisterende omstendigheter og avskrive effekten av omgivelsenes variabilitet og uforutsigbarhet. I siste hånd dreier det seg om tilpasning til svært varierende omgivelser. En slik praktisk og etisk oppmerksomhet om og forståelse av forholdet til omgivelsene er blitt opprettholdt av selvstyrende utøveres betrakningsmåter og erfaringsbaserte beretninger. Spørsmålet er om slik selvmotivert praktisk og etisk oppmerksomhet vil ha noen plass i møtet med offentlig styring og forvaltning.

En selvstyrende siidadrift innebærer en kontinuerlig strøm av informasjonsutveksling, diskusjoner, beslutninger og evalueringer i interaksjon med hendelser og prosesser i et kombinert sosialt og økologisk system. Siidaer bør videre ikke forstås som helt ensartede enheter. Anerkjennelsen av siidaen som sådan må innbefatte selvstyre basert på både siidaers landrettigheter,

sedvaner, tradisjoner og selvstendige kunnskapsprosesser. I øvrig fall vil en ende opp med bare et nytt reinbeitedistriktssystem.

## **Mainna lágiin galget siiddat joatkahuvvat? Siidda sulladallama gažaldagat**

(Sámi Dieđalaš Áigečála 2, 2010)

I siidasammenheng har lange, inngående samtaler omkring reinflokken en lang tradisjon. Disse samtalene har vært åpne for alle siidamedlemmene, og har vært sentrale i videreføring av kunnskaper og samordning av forståelsesformer, og videre i å gjøre den enkelte i stand til å foreta selvstendige, velbegrunnede beslutninger og å gjennomføre ulike oppgaver som angår siidaen. Siidasamtaler ender aldri med annet enn forslagsvise konklusjoner og anerkjenner heller den enkelte aktive partners rett og plikt til å gjøre egne beslutninger i ulike situasjoner som måtte oppstå. I denne artikkelen bruker jeg siidasamtaler som forbilde for å diskutere siidaen som sådan, jeg tenker meg denne som del av en større diskusjon som er åpen for folk som selv deltar i konkret siidautøvelse og også andre som er interessert i å delta i diskusjonen omkring siidaens videreføring og utvikling.

Fra å være forhold som er diskutert internt i og mellom siidaer, er siidaen etter hvert blitt gjenstand for studier og diskusjoner i et videre perspektiv. Det dreier seg om administrative forordninger, rettsforståelse og annen ytre påvirkning som byr på begrensninger og muligheter som kommer i et konfliktforhold til det tradisjonelt selvstyrende og selvregulerende siidasystemet. Rundt dette utvikles det fra 1980-tallet og utover en tverrfaglig vitenskapelig debatt som retter sitt blikk på reindrift i lys av begreper som økologisk bærekraft og teorier omkring forvaltning av beiter som fellesressurser. Etter hvert aktualiseres siidasystemet som alternativ til det administrativt forordnede reinbeitedistriktssystemet. Ved reindriften av 2007 innføres siida som et sentralt begrep og gis en definisjon. Man kan si at det er de institusjonelle sidene

ved siidaen som fremtrer i lovbestemmelsene og gis en rolle i en selvstyrende forvaltning av reindriften, samtidig som også reinbeitedistriktene beholdes som administrative enheter. Som et bakenforliggende forhold har vi utviklingen innenfor folkeretten (som reindriftsloven skal anvendes i samsvar med). En rimelig fortolkning av folkeretten tilsier at siidaen er beskyttet utover de ordninger og regler som spesifikt nevnes i reindriftsloven.

Hva og hvordan kan vi så vite noe om siidaen? Her er vi inne på såkalt epistemologiske spørsmål, som krever en redegjørelse for grunnlaget for vår kunnskap og samtidig en anerkjennelse av at beskrivelser ikke kan være tingen som er beskrevet. Som grunnlag for vår kunnskap har vi tidligere studier av siidaer, andre skriftlige kilder der vi kan spore siidaen, tradisjonelle samiske myter og beretninger, beretninger og beskrivelser som nålevende folk kan bidra med og endelig studier av praksiser og samtaler innenfor rammen av dagens siidaer. I tradisjonelle siidasamtaler forholder man seg til reinflokken, dvs. dens karakter av tilstedeværelse og bevegelse, gjennom dens kanter (dvs. man har sjelden oversikt over indre deler og hele flokken). Etter modell av en slik tilnæringsmåte, og med støtte i tidligere studier av siidaen og også klassisk reindriftssamisk litteratur, har jeg valgt å gi et bilde av siidaen gjennom fire aspekter:

- 1) *duovddalašvuohta* (= territorialitet, ”landskapelighet”), dvs. at ulike landskapsenheter, spredt over et stort og/eller langstrakt område, i sum utgjør egne, større enheter som er grunnleggende for forståelsen av siidaer. Trass i at reindriftssiidaer har eksistert over lang tid, er det først gjennom etnografisk arbeider på 1950-tallet at det gis et noenlunde helhetlig bilde over flytteruter og grenser mellom siidaenes årstidsbeiter.
- 2) *siidaguimmešvuohta* (= siidamedlemskap/-partnerskap), dvs. siidadannelser som sammenslutning av folk, den sosiale organisasjon

og siidamedlemmers samvirke. Dette er en side som spesielt sosialantropologiske studier har satt fokus på de siste 50-60 år.

- 3) *máhtolašvuohhta* (= kunnskapsgrunnlag), dvs. kunnskaper som er ivaretatt og utviklet innenfor rammen av siidaen gjennom generasjoner og som skiller seg fra offentlig forvaltningsorganers representasjon av reindriften. Dette er en side ved siidaen som ulike typer forskning har rettet blikket mot de siste 20-30 år.
- 4) *siiddastallan* (= utøvelse av siida), dvs. siidaers tilblivelse gjennom daglig utøvelse eller siidaer som prosesser. I klassisk reindriftssamisk litteratur forstås siidaen som noe gitt og blikket rettes heller mot praksiser, sedvaner og hendelser som inngår i siidautøvelsen.

Med dette har jeg prøvd å gjøre en omvendt fremstilling, nemlig å bruke begreper fra siidasamtaler til en analytisk tilnærming og ordnende tilnærming til litteratur om siidaen. I det følgende bruker jeg reindriftssamiske kunnskaper og tankesett til å nærme meg dagsaktuelle temaer i møtet mellom siidaer og det dominerende offentlige bildet av reindrift.

I litteraturen om samisk reindrift finner man ofte følgende type spørsmål stilt: Hvor mange rein trenger en familie for å klare seg alminnelig bra? Dette spørsmålet er forløperen til en tilnærming til reindrift, og herigjennom siidaen, basert på økonomiske og økologiske modeller og et begrepsapparat knyttet til disse. Heri ligger også en politisk beslutning om hva reindrift, og indirekte siidaer, skal bestå i. Implisitt i dette introduseres også dikotomien natur-kultur, og *boazu* (= reinsdyr som lever i kompromiss med mennesket) løsrives fra siidasammenslutningen og det ryddes plass for reinsdyret (rangifer tarandus) som gjenstand for rene naturvitenskapelige studier. Reindriftsutøverne på sin side tenker og fremstiller ikke siidaen i form av økologiske og økonomiske modeller (vurderinger av kortsiktige og langsiktige balanser og bærekraft er mer å karakterisere som relasjonelle). Det kollektive minnet og den enkeltes egne

erfaringer trekker frem klimatiske år til år variasjoner i omgivelsene, og heri stadige variasjoner i tilgang til ulike typer ressurser. De stabiliserende faktorene for siidaen anses av reindriftsutøverne først og fremst å ha vært kunnskapsgrunnlaget, landskapsgrunnlaget og en kjerne av familiesuksesjon, eller rettere en sammenheng av alle disse gjennom siidautøvelsen.

*Máhttovuođđu*, eller tradisjonell kunnskap som overføres og tilpasses fra generasjon til generasjon, er noe som siidasamtaler alltid har dreid seg om. I dag opplever vi en økt interesse for denne kunnskapen i vitenskapelige og politiske sammenhenger, spesielt i tilknytning til urfolk. Hos reindriftssamene videreføres den tradisjonelle kunnskapen i praktiske sammenhenger som en opplæring i oppmerksomhet snarere enn en overføring av informasjon. En slik tilnærming til kunnskapstilegnelse innebærer også at enhver ny generasjon reindriftsutøvers tilkjennes rett til egen læringskurve, som er en viktig side ved siidaers selvstyre.

Eksempel på reindriftssamisk tankepremiss: Som nevnt er *boazu* et reinsdyr som vokteren må gjøre kompromisser med. I følge reindriftssamisk tankegang, og også samiske myter, ligger det et kontraktbasert forhold i bunnen for relasjonene mellom reindriftsutøveren og *boazu*. Selve siidaen er således en overenskomst mellom mennesket og *boazu* og understøttes av begge. Siidaen dannes imidlertid ikke bare av overenskomster internt i denne, men også av overenskomster mellom siidaer. I krysningpunktet mellom disse overenskomstene ligger det en interesse av å unngå *duivil* (uoversiktighet skapt av flokksammenblandinger med direkte konsekvenser for eierne) og *boazonákkis* (stor tetthet av rein med direkte konsekvenser for reinen). Sammenhengen er at overenskomster mellom siidaer avgrenser ansvaret mht. etiske spørsmål (eller kontrakten) i forholdet til reinen som noe som tilligger og må håndteres av den enkelte siida, og ikke av “reindriften” som helhet.

Både studier av siidaen og siidamedlemmers egne vurderinger og valg i utviklingen av selvstyrende siidaer må ta utgangspunkt i begrep og problemstillinger som er sentrale i sammenhenger av siidautøvelse. Jeg har her

foreslått fire grunnbegreper eller aspekter i tilnærmingen til siidaspørsmål. Det første dreier seg om forholdet til landskap, forvaltningen av årssyklusressurser og kartleggingen av landrettigheter (*duovddalašvuohta*). Det andre dreier seg om sammenslutningen av folk eller partnerskapet (*siidaguimmešvuohta*), som danner grunnlaget for kollektive og aggregerte trekk ved siidaen, ulikt det som fastholdes av lov og forvaltningsbestemmelser omkring distriktsmedlemskap og siidaandeler. Det tredje aspektet er praktisk og teoretisk kunnskapsgrunnlag (*máhtolašvuohta*) gitt ved overført tradisjonell kunnskap og siidaens videreutvikling av egne kunnskaper, heri bruk av ny og også forskningsbasert kunnskap. Det fjerde aspektet er siidaprosessene (*siiddastallan*) som angir retningen for siidaens utvikling og også baseres på diskusjoner om denne. I denne diskusjonen må det være deltakelse fra alle parter som tilhører siidaen. I det påfølgende vil hver i sin tur måtte ta del i eller foreta selvstendige beslutninger som berører siidaen og avgjør retningen for dens utvikling. Dette gjelder det generelle bildet så vel som den konkrete siidaen.

## **Land Usage and Siida Autonomy**

(Arctic Review on Law and Politics No. 2/2011 volume 2)

Med reindriftsloven av 2007 har man i Norge anerkjent siidaen som rettshaver og grunnleggende arbeidsfellesskap, og derigjennom tatt skrittet mot å vende tilbake til siidasystemet. Dette skjer etter at en rekke interne konflikter i reindriften hadde materialisert seg og eskalert under reinbeitedistriktsregimet. Loven viser til både urfolksrettigheter og behovet for fastsettelse av øvre reintall. Utfordringen er å identifisere aspekter av siidasystemet som har betydning for både opprettholdelse av autonome siidapraksiser og langsiktige balanser mellom reinflokker og deres habitat. Hensikten med artikkelen er å høyne bevisstheten omkring reindriftssamenes tradisjonelle kunnskaper, heri hvordan disse kommer til uttrykk i form av språk.

I reindrifftsloven er det gitt bestemmelser om utarbeidelse av bruksregler. Ut fra opplegg presentert av forvaltningsmyndighetene og diskusjoner blant reindrifftsutøvere vil jeg si at det er to hovedspor å velge mellom i arbeidet med bruksreglene: ett som fokuserer på fastsettelse av reintall og ett som fokuserer på avklaring av siidaers landrettigheter. Under dette ligger det et spørsmål om prioritet, men uansett må en forholde seg til lovens intensjon om siidaers rett til selvstyre i indre anliggender. Spørsmålet er hvordan og i hvilken grad selvstyret kan innarbeides i de to ulike sporene, eller siidaers rett til å basere seg på egne praksiser, kunnskapssystem og verdensanskuelse. Det norske Landbruks- og Matdepartementet har presentert et opplegg for utarbeidelse av bruksregler som prioriterer absolutte datoer og tall heller enn siidaers rettigheter og tradisjoner basert på kontinuerlig overvåking av flokk. Samtidig har de hentet inn helt nye begreper og tilnæringsmåter fra biologisk og økonomisk teori med sikte på regulering av reindrifftsutøvelsen. En arbeidsgruppe bestående av biologer, byråkrater og reindrifftsutøvere oppnevnt av departementet for å utvikle objektive kriterier på økologisk bærekraftig reindrift ender med å anbefale normer for slaktevekter og kjøttavkastning som hovedindikatorer. Den nevner så vidt noen av de tingene som siidafolk selv bruker til å vurdere dyrenes kondisjon, men avviser dem som subjektive og ikke lett målbare. Gruppens konklusjon innebærer således også at indikatorene tilpasses forvaltning på avstand. Alternativet, å bruke siidaens måter for å vurdere og å evaluere rein og flokk som hovedindikator, har man ikke gått inn på. En slik tilnærming ville gitt andre perspektiver på hva som er nødvendig og viktig i de videre prosessene med sikte på opprettholdelse av langsiktige balanser mellom flokker og beiteressurser.

Selv om avklaring av siidaers landrettigheter er nedprioritert, vil slike saker sikkert komme opp på et eller annet tidspunkt i prosessen. Siidaers maktesløshet i dag har nok sammenheng den uavklarte situasjonen med hensyn til siidaers rettigheter og ikke med mangel på kunnskaper om hvordan man tilpasser flokken til tilgjengelige landressurser. Lite har skjedd for å etablere ordninger for rettslig avklaring av konflikter om siidagrenser, og heri styrking av



kunnskaper om samisk reindrift. I denne situasjonen har reindriftssamene vært usikre på hva de kan eller bør gjøre. Så kan man spørre seg om rettssporet er en mer farbar vei mot siidaers selvstyre basert på deres institusjoner, praksiser, begreper og i det hele deres kunnskaper. Reindriftsutøvere som foretrekker dette sporet gjør det i forventning om at fokus rettes på det de anser som viktige for autonome siidaer og at deres kunnskap ikke blir henvist til en marginal posisjon, men at man er enige om å ha det som et utgangspunkt. Kanskje er det rom for en reindriftssamisk tenkemåte, der reinen ikke oppfattes ensidig som et beitedyr, men som et oppmerksomt vesen som i forholdet til mennesket må forutsettes å ha evne til læring og videre krever et kompromiss der flere aspekter av dets liv tas i betraktning. Således må også siidaen forstås som et kompromiss og en stadig søken etter minnelige løsninger. Vokting av flokk inngår i dette forholdet av motstand og kompromiss, der både vokteren, reinen og landskapet spiller inn. Dette samspillet gjenspeiles i begreper som ut fra en felles grunnform avledes til å gjelde henholdsvis vokteren, reinen eller flokken og landskapet. Grunnformen viser til forståelsen av et spesifikt fenomen, heri implikasjonen av forpliktelser og rettigheter som en uadskillelig del av denne. Det er med grunnlag i dette at grenser mellom siidaer er blitt satt i det virkelige liv og virke.

Hva angår en sak som ”overbeiting”, har man samiske begreper som antyder noe lignende. Man har et begrep som viser til høy tetthet av siidaer, og et som viser til høy tetthet av rein med hensyn til alle sider av reinens liv. Det første reiser umiddelbart spørsmål om praksiser, forpliktelser og rettigheter i forholdet mellom siidaer. Det andre reiser lignende spørsmål internt i siidaen, men vil i tilfelle av sammenblandinger av flokker kunne tas opp i forholdet mellom siidaer. Disse begrepene relaterer seg direkte til siidasystemet, noe som begrepet ”overbeiting” absolutt ikke gjør med sin begrunnelse i retrospektive og områdevis studier av beiteplanter. Hva så med reintall? Reindriftssamene har aldri forholdt seg til reintall, men heller til flokkstørrelse, inklusive dens struktur, i vurderingen av tilstrekkelighet av leveområde. Flokker voktes under svært varierende klimatiske forhold. Lykkeligvis er det slik at det er en

fleksibilitet innebygget i flokken. Flokken klarer å tilpasse seg variasjonene med å variere egne kroppsreserver og den årlige vekst. Reindriftssamene evaluerer dyrenes tilstand kvalitativt på fortløpende basis og sammenholder tilstanden med værforhold og driftsmessige begrensninger i foregående årstidsavsnitt. Sammensetningen av siidaens driftsområde er her med på å modifisere effekten av klimatiske variasjoner. Reindriftsmyndighetene har nå likevel anbefalt å fastsette et gitt, persist reintall for bestemte områder, basert på kvantitative data om noen få variabler, som dessuten er innsamlet innenfor rammen av og gjelder et forvaltningssystem som har vist seg å være mislykket. Det er å bestride utøvernes bedømmelsesevne bygd opp gjennom generasjoner. Deres konklusjon er at siidaer kan fastsette et persist øvre reintall. Likevel kan noe slikt vanskelig ses å kunne utgjøre en absolutt bindende beslutning. Dette er det essensielle i skillet mellom reintall beregnet for et gitt område og mulig flokkstørrelse.

I artikkelen er det vist noen eksempler på det dyptgripende forholdet mellom siida og arbeid med reinflokk. I siste hånd er det også siidaene som må ta seg av flokken og tilpasse seg bruksreglene. Alt rammeverk må reflektere kunnskapene, sedvanene og praksisene som siidaers utøvelse baserer seg på. Kontroversene om fastsetting av øvre reintall kan avspore eller utsette spørsmålene om siidaenes rettigheter og derigjennom rehabiliteringen av siidasystemet. I dag er det for siidaene uvisst hvordan de skal gripe an spørsmålet om hvordan de skal oppnå at reglene om bruk av områder, slik det fremgår av § 59 i reindrifftsloven, ikke bryter med siidaers rettigheter etablert på særskilt rettsgrunnlag. Behovet for å få siidaers landrettigheter formelt fastslått ble aktualisert på 1990-tallet, i tråd med utviklingen innenfor folkeretten og en voksende støtte til anerkjennelse av siidasystemet i lovs form. Imidlertid var det allerede på 1740-tallet, i forbindelse med arbeidet med statsgrensedragnings i nord, fremmet krav fra reindriftssamene om at fjellområdene ble fordelt mellom dem i tråd med den tradisjonelle besittelse og en garanti mot fremmed inntrengen. Forslaget om dette ble ikke fulgt opp, og i stedet gikk man hundre år senere i gang med gradvis å forme reinbeitedistriktssystemet. Det gjenstår å se

om disse spørsmålene vil bli løst denne gangen og ikke bli nedgradert til fordel for andre reguleringsmekanismer.

### **Avsluttende kommentarer**

Det er ikke så mange tiårene siden de fleste med formell tilhørighet til innlandskommunene Kautokeino og Karasjok og med reindrift som en vesentlig del av sin levevei, helårig inngikk i ulike siidaer med hensyn til både familiebosted og daglig samhörighet med andre medlemmer av siidaen. Siidaer representerte deres lokale og nomadiserende eller nomadisk-lokale tilhørighet av liv og virke i sin alminnelighet. Øvrige lokalsamfunn heri både tilknytningen og/eller skillet til disse, var forstått gjennom låneordene *márkan*,<sup>198</sup> dvs. steder for marked og administrative gjøremål,<sup>199</sup> *hándaal* (handelssted), *dállu* (fastboendes gård) og *gilli* (ansamling av fastboendes gårder, bygd). Og endelig hadde man de sjøsamiske gårder/bygder, benevnt og forstått i perspektiv av den sjøsamiske dialekten som *siidaer*.

På grunn av sentraliseringen av familiebosetningen gjennom 1960- og spesielt 1970-tallet skulle en tro at siidaen mistet sin betydning. I utvekslingen av informasjon om reindriften ville en kanskje tenkt seg å kunne klare seg uten begrepet *siida* ved å forholde seg til kun reinflokk, voktere ved flokken og en distriktsmessig tilhørighet av reineiere og rein. Imidlertid beholder siidaen sin aktualitet og trekkes også frem i reindriftnutøvernes argumentasjon mot en ytterligere utvikling av reinbeitedistriktssystemet. Siidaen lar seg ikke viske ut ved en sentralisering av den i hovedsak permanente familiebosetningen. Det må med andre ord være flere segmenter i siidaen som ikke så lett lar seg rokke. Samvirket i ivaretagelsen av reinflokker har vært et sammenholdende hovedelement i siidaen. Siidakontinuiteten vil således måtte være befestet i forståelsen av sammenhenger som ligger i dette.

---

<sup>198</sup> Ennå i dag benevnes kommunesentrene Guovdageaidnu og Kárášjohka som *márkkan*.

<sup>199</sup> Pluralis av ordet *márkkan*, dvs. *márkanat*, har betydningen: avholdte markeder/samlinger for administrative gjøremål.

Fremstillingen av siidaen som samisk arv og som fenomen i samisk historie har for en stor del dreid seg om de organisatoriske konturene av såkalte fangstsiidaer, med de sist eksisterende østsamiske siidaer som idealmodeller. Dette er ofte gjort uten tanke på at de i sin form er påvirket av innordningen til ulike statlige forvaltningsmodeller og at vi i realiteten vet lite om diversiteten av siidaer over det større geografiske området og over lengre tidsrom. En annen følge ved fokuset på fangstsiidaens idealmodell er den klart fraværende akademiske interessen for siidaer som utvikler reinnomadismen som den sammenbindende, kollektive virksomheten. Det er imidlertid ikke slik at disse siidaene har vært usett. I ulike typer arkivmateriale og litteratur om reindrift kommer de til syne i den grad at det kan konstateres at de har vært der, og i enkelte tilfeller er det også rettet oppmerksomhet mot visse aspekter ved reindriftssiidaens dannelse, infrastruktur og utøvelse. Innenfor rammen av et vidtfavnende oversiktsbilde av siidaen, kan man strekke seg så langt som til å fastslå at det er en viss type kontinuitet fra de såkalte fangstsiidaer til de såkalte reindriftssiidaer. Det dreier seg om siidaenes vedvarende tilknytning til bestemte, avgrensede områder, videre dens sameksistens av både kollektive og individuelle eller familiebaserte rettigheter og autonome ressursforvaltningspraksiser, og også en overordnet ledelse som siidamedlemmenes gjøremål har måttet innordnes i. Siidamedlemmers eller -familiers eiendomsrett til rein har i norsk (og nordisk) sammenheng vært anerkjent gjennom tidene, men siidaenes kollektive og samtidig eksklusive rett til bruk av bestemte områder er gitt en prinsipiell anerkjennelse først gjennom den aller siste tids rettsutvikling.

Min særskilte interesse for å skrive om siidaen begynte med et mindre arbeid der jeg tok for meg nomadiske reindriftsutøveres forståelse av terreng og landskap som leveområde for rein i Finnmark. Senere har jeg brukt dette i fremstillingen av siidaers tilpasning av flokkdrift til de betydelige klimatiske variasjoner man har i Finnmark, hvori jeg også har redegjort prinsippene for siidaens organisasjon, beslutningsmåter og betydning av både stabilitet og

fleksibilitet i dannelsen av siidaens handlingsrom. Dette er et arbeid som delvis bygger på og er relatert til tidligere sosialantropologisk forskning omkring reindrift og siida. Senere har man i Norge kommet dithen at siidaen er gitt en prinsipiell anerkjennelse i lovs form vedrørende opparbeidede arealrettigheter og status som et arbeidsfellesskap i utøvelsen av reindrift. Det er også lagt opp til bestemte prosesser i arbeidet med å rehabilitere siidasystemet. Knyttet til dette er det forventninger til hvordan ulike problematiske forhold skal finne sin løsning. Jeg har ikke kartlagt eller gjort undersøkelser om hva disse forventninger består i, men forholdt meg til det som er kommet eksplisitt til uttrykk i de begynnende prosessene for å rehabilitere siidasystemet. Ei heller har jeg hatt tilgang til utarbeidede bruksregler og følgelig ikke fått dannet meg et bilde av disse. Jeg har imidlertid registrert at tjenestemenn i forvaltningen har brukt den upretensiøse benevnelsen førstegenerasjonsbruksregler på disse. Videre er det gjennom vinteren 2011/12 i spesielt samisk presse reist betydelig kritikk fra mange siidaers side mot det arbeidet som er utført hittil, mot mangler i fremgangsmåten i arbeidet og mot mangel på iakttakelse av siidaers rettigheter etablert på særskilt grunnlag. Her ligger det utvilsomt problemstillinger som bør gjøres til gjenstand for evaluering og også forskning.

Mitt utgangspunkt og bidrag i sammenheng av forskning omkring siidaen er oppmerksomhet rettet mot siidaens egen tradisjonelle kunnskap, praksiser og tenkemåter eller verdensanskuelse. Det dreier seg om tradisjoner som langt på vei har vært uutnyttede ressurser i forståelsen og fremstillingen av siidaer i et historisk perspektiv. Likevel har de i dag først og fremst betydning som et vesentlig element i en suksessiv videreføring av siidaen og siidasystemet. Noe av mitt hovedfokus er rettet mot betydningen av å iakttå og reelt bruke tradisjonelle siidakunnskaper også i de formelle prosessene for å rehabilitere og videreføre siidaen og siidasystemet. Situasjonen i dag er at visse rammebetingelser for videreføringen av siidaen vil måtte fastsettes i et ytre politisk, rettsavklarende og offentlig forvaltningsmessig felt, mens siidaen som sådan utøves og formes lokalt i et økologisk og sosialt samhandlende felt.

Siidaenes egne kunnskaper og forståelsesformer eller innenfra-perspektivet på siidaen og siidasystemet kan ikke fullt ut avgrenses til siidaintern bruk, men må kunne oversettes og fortolkes utad i den grad det kreves for å få til en samforståelse av hva som er vesentlig i tilretteleggingen for videreføring av siidaer som sådanne. I mitt arbeid har jeg trukket frem avgrensede deler av tradisjonelle kunnskaper og forståelsesformer for å gi et bilde av hvordan siidaenes begrepsapparat kan aktiveres og bakenforliggende forståelsesformer utlegges i både siidainterne diskusjoner og utadrettet representasjon av den enkelte siida og siidasystemet i det hele. Det må presiseres at jeg kun har trukket frem et begrenset antall eksempler fra den delen av kunnskapsgrunnlaget som jeg vet deles av og anvendes i forholdet mellom siidaer innenfor det avgrensede området som Guovdageaidnu- og Kárášjohkasiidaer omfatter, eller som skulle være lett gjenkjennelige i dette områdets tradisjon. Hele dette kunnskapsgrunnlaget er såpass omfangsrikt at selv det grunnlagsmaterialet som jeg har plukket eksemplene fra vil være et utvalg og sannsynligvis innebære en betydelig utelukkelse av ulike kunnskaper og praksiser. Utover dette vil det også være visse kunnskaper og praksiser som er spesifikke for de ulike siidaer, f.eks. slike som er knyttet til det ytterst siidalokale landskapet. En annen del av mitt hovedfokus har således vært rettet mot betydningen av at siidamedlemmer selv reflekterer over det siidakollektive og også egen siidaspesifikk kunnskapsgrunnlag i forhold til siidaens innbyrdes liv og utvikling og også i forhold til siidaens representasjon utad.

## Referanser

- Agrawal, A. (2002): Indigenous knowledge and the politics of classification. I *International Social Science Journal* 173, September 2002: *Indigenous knowledge*, s. 287-297. Blackwell publishing/ UNESCO.
- Aikio, S. (1992): *Olbmot ovdal min*. Sámi Instituhtta/Girjegiisá OY, Ohcejohka.
- Alver, B. G. og Øyen, Ø. (2007): Challenges of Research Ethics: An Introduction. In Apo, Satu – Bausinger, Hermann – Blache, Martha – Miles Foley, John – Siikala, Anna-Leena: *FF Communications edited for the folklore fellows*, s. 11-55. Vol. CXL, No. 292. Suomalainen Tiedeakatemia/ Academia Scientiarum Fennica. Helsinki.
- Anderson, David G. (2002): *Identity and Ecology in the Arctic Siberia: The Number One Reindeer Brigade*. Oxford University Press, Oxford.
- Aronsson, K-Å. (2005): Arkeologiske och paleoekologiska undersökningar av renskötarpplatser. I O. Andersen (red.): *Fra villreinjakt til reindrif – Gåddebivdos boatsojsujttuj*, s. 109-123. Tjálarájdde/Skriftserie nr. 1 – 2005. Árran julevsáme guovdásj – Árran lulesamisk senter.
- Bajos (1989): Analyse og plan for organisering av utnyttelse av beite- og driftsarealet i reinbeitedistrikt 17/18, Karasjok høst-/vinter-/vårbeiter, Ovdánahttinfitnodat Bajos, Guovdageaidnu.
- Barth, F. (1964): *Nomads in South Persia*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Beach, H. (1981): *Reindeer Herd Management in Transition*. Acta Universitatis Uppsaliensis, Uppsala.
- Benjaminsen, T.A. og Svarstad, H. (2010): *Politisk økologi. Miljø, mennesker og makt*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Berkes, F. (2008): *Sacred Ecology*. Routledge, New York. Second edition
- Berkes, F. & Berkes, M. K., (2006): *Ecological Complexity, Fuzzy Logic and Holism in Indigenous Knowledge*. Draft. University of Manitoba.
- Berkes, F. og Folke, C., (red.) (1998): *Linking social and ecological systems. Management practices and social mechanisms for building resilience*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Bjørklund, I. (1991): Samisk reindrif som pastoral tilpasningsform. I N.C. Stenseth, N. Trandem, G. Kristiansen (red.): *Forvaltning av våre fellesressurser*, s. 181-188. Ad Notam Forlag, Oslo.
- Bjørklund, I. (1999a): Når ressursene blir allmenning – samisk ressursforvaltning mot det 21. århundre. I Bjørklund (red.): *Norsk ressursforvaltning og samiske rettighetsforhold. Om statlig styring, allmenningens tragedie og lokale sedvaner i Sápmi*, s. 15–28. Ad Notam, Gyldendal, Oslo
- Bjørklund, I. (1999b): Den nasjonale integrasjon av det samiske reindrifssamfunn.. I Bjørklund (red.): *Norsk ressursforvaltning og samiske rettighetsforhold. Om statlig styring, allmenningens tragedie og lokale sedvaner i Sápmi*, s. 52-68. Ad Notam, Gyldendal, Oslo.
- Bjørklund, I. red. (1999c): *Norsk ressursforvaltning og samiske rettighetsforhold. Om statlig styring, allmenningens tragedie og lokale sedvaner i Sápmi*. Ad Notam, Gyldendal, Oslo.

- Bjørklund, I. og Brantenberg, T. (1981): *Samisk reindrift – norske inngrep. Om Altaelva, reindrift og samisk kultur*. Universitetsforlaget, Tromsø/Oslo/Bergen.
- Brantenberg, T. (1999): Samisk sedvane og norsk rett. – I Bjørklund (red.): Norsk ressursforvaltning og samiske rettighetsforhold. Om statlig styring, allmenningens tragedie og lokale sedvaner i Sápmi, 158–181. Oslo: Ad Notam, Gyldendal, Oslo.
- Brox, O. (1989): *Kan bygdenæringene bli lønnsomme?* Gyldendal Norsk Forlag, Oslo.
- Brox, O. (1990): The Common Property Theory: Epistemological Status and Analytical Utility. *Human Organization* 49 (3), s. 227-235.
- Bær, A. (1958): Muiltalusat. I Hætta, L. og Bær, A.: *Muiltalusat*. Universitetsforlaget, Oslo. (Manuskript fra 1860).
- Charmaz, K. (2006): *Constructing grounded theory: a practical guide through qualitative analysis*. Sage, London.
- Eidlitz Kuoljok, K. (2011): *Den samiske sitan och vinterbyarna*. Institutionen för kulturanthropologi och etnologi vid Uppsala Universitet, Uppsala.
- Eira, I.M.G. (2012): Muohttaga jávohis giella – Sámi árbevirolaš máhttu muohttaga birra dálkkádatrivdanáiggis/The Silent Language of Snow – Sámi traditional knowledge of snow in times of climate change. Čálus grádii/A dissertation for the degree of Philosophiae Doctor, Universitetet i Tromsø.
- Eira, I.M.G., Magga, O.H. og Eira, N.I. (2010): Muohtatearpmáid sisdoallu ja geavahus. *Sámi dieđalaš áigečála* 2, 2010, s. 3-24. Sámi Allaskuvla/Romssa Universitehta, Guovdageaidnu/Romsa.
- Eira, N.I. (2011): *Bohccuid luhtte*. Nils Isak Eira & DAT os, Guovdageaidnu. Første utgave 1994.
- Fellman, J. (1906): Anteckningar under min vistelse i Lappmarken. I-IV. Helsingfors.
- Fellman, I. (1910): Handlingar och uppsatser angående Finska Lappmarken och lapparne. Vol. I, Helsingfors.
- Fjellström, P. (1985): *Samernas samhälle: i tradition och nutid*. Norstedt, Stockholm.
- Fox, J. L. (1998): Finnmarksvidda: Reindeer Carrying Capacity and Exploitation in a Changing Pastoral Ecosystem. I S. Jentoft (red.): *Commons in Cold Climate*, s. 17-40. Ad Notam Gyldendal, Oslo.
- Hansen, L.I. og Olsen, B. (2004): *Samenes historie fram til 1750*. J.W. Cappelens Forlag, Oslo.
- Hedman, S. D. (2005): Renskötelsns uppkomst i Övre Norrlands skogsområden. I O. Andersen (red.): *Fra villreinjakt til reindrift – Gåddebivdos boatsojsujttuj*, s. 13-21. Tjålarájddo/Skriftserie nr. 1 – 2005. Árran julevsáme guovdásj – Árran lulesamisk senter.
- Heikkilä, L. (2006): Comparison of Indigenous and Scientific Perceptions of Reindeer Management. – I B. C. Forbes, M. Bölter, L. Müller-Wille, J. Hukkinen, F. Müller, N. Gunslay, Y. Konstantinov (red.): *Reindeer Management in Northernmost Europe*, s. 73–93. Ecological Studies, Vol. 184, Berlin - Heidelberg: Springer-Verlag.
- Helle, T. og Kojola, I. (2006): Population Trends of Semi-Domesticated Reindeer in Fennoscandia – Evaluation of Explanations. – I B. C. Forbes, M. Bölter, L. Müller-Wille, J. Hukkinen, F. Müller, N. Gunslay, Y. Konstantinov (red.): *Reindeer Management in Northernmost Europe*, s. 319–339. Ecological Studies, Vol. 184, Berlin - Heidelberg: Springer-Verlag.
- Holmberg, U. (1987): *Lapparnas religion*. Centre for Multiethnic Research, Uppsala.



- Hultblad, F. (1968): *Övergång från nomadism til agrar bosättning i Jokkmokks socken*. Acta Lapponica, Nordiska Museet. Almquist & Wiksell/Gebbers, Stockholm.
- Hågvar, G. (2006): *Den samiske rettsdannelse i indre Finnmark*. Diedut nr. 2 2006. Sámi Instituhtta – Norden, Kautokeino.
- Ims, A. og Kosmo, A. (2001): *Høyeste reintall for distriktene i Vest-Finnmark*. Reindrifftsforvaltningen, Alta.
- Ingold, T. (1980): *Hunters, pastoralists and ranchers*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Ingold, T. (2006): *The Perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. Routledge, London – New York.
- Itkonen, T.I. (1948): *Suomen lappalaiset vuoteen 1945*. Vol. I-II. WSOY, Porvoo – Helsinki 1948.
- Jebens, O. (1999): *Om eiendomsretten til grunnen i Finnmark*. Cappelen Akademisk Forlag, Oslo.
- Jentoft, S. (1998): *Almenningens komedie. Medforvaltning i fiskeri og reindrift*. Oslo: ad Notam, Gyldendal, Oslo.
- Johansen, B., Spjelkavik, B. og Tømmervik, H. (1991): *Det biologiske ressursgrunnlaget for Finnmarksreinen i Stenseth, Trandem og Kristiansen (red.): Forvaltning av våre fellesressurser: Finnmarksvidda og Barentshavet i et lokalt og globalt perspektiv*. ad Notam, Gyldendal, Oslo.
- Johansen, B., Johansen, M-E. & Karlsen, S. R. (1995): *Vegetasjons- og beitekartlegging i Finnmark og Nord-Troms*. Norut Rapport IT 2026/1-1995.
- Johansen, B. & Karlsen, S.R. (2000): *Finnmarksvidda – kartlegging og overvåking av reinbeiter – status 1998*. Norut IT Rapport IT546/1-2000.
- Johansen, B. & Karlsen, S.R. (2005): *Monitoring vegetation changes on Finnmarksvidda, Northern Norway, using Landsat MSS and Landsat TM/ETM + satellite images*. *Phytocoenologia* 35, S. 969-984.
- Joks, S. (2007): *Boazodoalu máhtut áiggis áigái: etniid doaibma árbevirolaš oahpaheamis boazodoalus*. Diedut 3/2007, Sámi Instituhtta.
- Jonassen, J. og Kalstad, A.S. (2003): *Internrettslige betraktninger om reindriften. Reindriften i skjæringspunktet mellom intern organisering og norsk rett*. [www.robertsen.no/html/rettsomraader/artikler/Siida08\\_12.rtf](http://www.robertsen.no/html/rettsomraader/artikler/Siida08_12.rtf)
- Landrø, M.I. og Wangensteen, red. (1998): *Bokmålsordboka*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Latour, B. (2004): *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London, England.
- Lenvik, D. og Trandem, N. (1991): *Forvaltning av tamrein i Nord-Norge: status og muligheter i Stenseth, Trandem og Kristiansen (red.): Forvaltning av våre fellesressurser: Finnmarksvidda og Barentshavet i et lokalt og globalt perspektiv*. ad Notam, Gyldendal, Oslo.
- Lilienskiold, H. (1942): *Finnmark omkring 1700*. Vol. II. Speculum Boreale. Nordnorske samlinger. Etnografisk Museum, Oslo.
- Magga, O.H., Oskal, N. og Sara, M.N. (2001): *Dyrevelferd i samisk kultur*. Rapport 19.11.2001. Landbruks- og Matdepartementet, Oslo.
- Magnus, O.G. (1555/ 1976): *Historia om de nordiska folken*. John Granlund, Örebro.
- Manker, E., 1953: *The Nomadism of Swedish Mountain Lapps: the siidas and their migratory routes in 1945*. Acta Lapponica VII, Stockholm.
- Manker, E. (1960): *Fångstgropar och stalotmtar. Kulturlämningar från lapsk forntid*. Acta Lapponica XV, Stockholm.

- Mazzullo, N. og Ingold, T. (2008): Being Along: Place, Time and Movement among Sámi People i Bærenholdt, J.O. og Granås, B. (red.): *Mobility and Place*, s. 27-38. Ashgate, Hampshire/England – Burlington/USA.
- Mulk, I.-M. (2005): Bosättningsmönster, vildrensjakt och tamrenskötsel i Lule Lappmark, 100 e.Kr. – 1600 e.Kr. I O. Andersen (red.): *Fra villreinjakt til reindrifft – Gåddebivdos boatsojsujttuj*, s. 33-59. Tjålarájddo/Skriftserie nr. 1 – 2005. Árran julevsáme guovdásj – Árran lulesamisk senter.
- Nergård, J.-I. (2006): Den levende erfaring. En studie i samisk kunnskapstradisjon. Cappelen Akademisk Forlag, Oslo.
- Nickul, K. (1948): The Skolt Lapp Community. Suenjelsijd during the year 1938. Acta Lapponica V, Stockholm.
- Nickul, K. (1977): Skolsitans arkiv, i K. Bergsland (red.): Samenes og sameområdenes rettslige stilling historisk belyst. Foredrag og diskusjoner på symposium avholdt 7.-9-november 1973, s. 166-199. Universitetsforlaget Oslo/Bergen/Tromsø.
- Nielsen, K. og Næsheim, A. (1979): *Lappisk (samisk) ordbok – Lapp Dictionary. Vol. I-V*. Universitetsforlaget, Oslo. (Første opplag utgitt i perioden 1938-1962.)
- Nilsen, R. og Mosli, H (1994): Inn fra vidda. Hushold og økonomisk tilpasning i reindriffta i Guovdageaidnu 1960-1993. Bajos/NORUT Samfunnsforskning, Tromsø.
- Nissen, K. og Kvamen, I. (1962): Major Peter Schnitlers grenseeksaminasjonsprotokoller 1742-1745. Bind I. Kjeldeskriftfondet, Oslo.
- NOU 2001:35: *Forslag til endringer i reindrifftsloven*. Statens forvaltningstjeneste, Oslo.
- NOU 1993: 34 *Rett til og forvaltning av land og vann i Finnmark*. Statens forvaltningstjeneste, Oslo.
- Ot.prp. nr. 28 (1994-95): Om lov om endringer i reindrifftsloven, jordskifteloven og viltloven. Dep., Oslo.
- Ot.prp. nr. 25 (2006-2007): *Om lov om reindrifft (reindrifftsloven)*. Dep., Oslo.
- Oskal, N.(1995): *Det rette, det gode og reinlykken*. Avhandling til dr.art.graden i filosofi, Universitetet i Tromsø.
- Oskal, N. (2004): Náhppi og det sosiale rommet. Om samisk brukskunst og estetisk autonomi. I G. Guttorm og J. Sandven (red.): *Sløyden, minoritetene, det flerkulturelle og et internasjonalt perspektiv*, Techne B 13/2004, s. 69-80. Nordfo, Høgskolen i Telemark, Notodden.
- Paine, R. (1964a): Herding and Husbandry: Two basic Distinctions in the Analyses of Reindeer Management. *Folk* 6(1): 83-88. København
- Paine, R. (1964b): Lapp Betrothal. A. Furumark et al. (red.) *Lapponica*, s. 234-263. Studia Ethnographic Uppsaliensia. Uppsala, 1964.
- Paine, R. (1970): Lappish Decisions, Partnerships, Information Management and Sanctions. A Nomadic Pastoral Adaptation. *Ethnology vol IX*, s. 52-67.
- Paine, R. (1992): Social Construction of the 'Tragedy of the Commons' and Saami Reindeer Pastoralism. *Acta Borealia*, 1992:2. Oslo.
- Paine, R. (1994): *Herds of the tundra*. Smithsonian Institution Press, Washington.
- Pedersen, S. (1994): Bruken av land og vann i Finnmark inntil første verdenskrig. I NOU 1994: 21 *Bruk av land og vann i Finnmark i historisk perspektiv. Bakgrunnsmateriale for Samerettsutvalget*, s. 13-133. Statens forvaltningstjeneste, Oslo.
- Pehrson, R.N. (1964): The Bilateral Network of Social Relations in Könkämä Lapp District. Universitetsforlaget, Oslo.

- Prestbakmo, H. (1994): *Lavbeitene på Finnmarksvidda. Endringer fra 1960 til 1990*. Småskrift 1, Reindriftsadministrasjonen, Alta.
- Pirak, A. (1993): *Jáhtee saame viessom*. Th. Blaasværs Forlag, Kristiansund. (Første gang utgitt 1937).
- Polanyi, M. (2000): *Den tause dimensjonen: en innføring i taus kunnskap*. Spartacus, Oslo.
- Qvigstad, J. og Wiklund, K.B. (1929): *Major Peter Schnitlers grenseeksaminasjonsprotokoller 1742-1745*. Bind II. Kjeldeskriftfondet, Oslo.
- Qvigstad, J. (1944): *De lappiske appellative stedsnavn*. Institutt for sammenlignende kulturforskning. Aschehoug & Co., Oslo.
- Ravna, Ø. (2008): *Rettsutgreiing og bruksordning i reindriftsområder*. Gyldendal Akademisk Forlag, Oslo.
- Riksrevisjonen: Dokument nr. 3:12 (2003-2004): Riksrevisjonens undersøkelse av bærekraftig bruk av reinbeiteressursene i Finnmark. Oslo, 2004.
- Ruong, I. (1969): *Samerna*. Bokförlaget Aldus/Bonniers, Stockholm.
- Røstad Fløtten, I., Päiviö, N.J. og Ravna, Ø. (2002): *Utredning om reinbeiterettigheter. Vinterbeiteområdene i Vest-Finnmark*. Reindriftsforvaltningen, Alta.
- Sammallahti, P. (1998): *The Saami Language. An introduction*. Davvi Girji, Kárášjohka.
- Sara, M.N. (1990): *Badjealáhusláhki ja boazodoalpolitihkka*. Diedut 1990:2, Sámi Instituhtta, Guovdageaidnu.
- Sara, M.N. (1999): *Praktisk reinbeitebruk – tradisjonelle kunnskaper*. I Rangifer Report NO.3 1999 (93-101), Nordisk Organ for Reinforskning (NOR).
- Sara, M.N. (2001a): *Reinen – et gode fra vinden*. Davvi Girji, Kárášjohka.
- Sara, M.N. (2001b): *Boazu lea biekká buorri*. Davvi Girji, Kárášjohka.
- Sara, M.N. (2003): *Gumpe, sápmelaš ja boazu*. SA-raporta/SH-rapport nr. 3, Sámi Allaskuvla.
- Sara, M.N. (2006a): *Reindrift og grensesperringer – om eldre tiders årssyklus i Kautokeino*. Tidsskriftet Ottar nr. 259 – 2006, Tromsø (4-9).
- Sara, M.N. (2006b): *K. Nissena jearahallamat Suoma bealde 1911:s*. SA-raporta/SH-rapport nr. 2 (2006), Sámi Allaskuvla, Guovdageaidnu.
- Sara, M.N. (2006c): *Guovdageainnu boazodoalu siiddastallan áiggiid čađa*. Muhtun čilgehusat, listtut, artihkkalat, čoahkkinčállosat ja jearahallamat. SA-raporta/SH-rapport nr. 1 (2006), Sámi Allaskuvla, Guovdageaidnu.
- Sara, M.N. (2009): *Siida and Traditional Sámi Reindeer Herding Knowledge*. *The Northern Review, Number 30, Spring 2009*, s. 152-178. Yukon College, Whitehorse, Canada.
- Sara, M.N. (2010): *Mainna lágiin galget siiddat joatkahuvvat? Siidda sulladallama gažaldagat*. *Sámi Dieđalaš Áigečála*, 2, 2010, s. 25-55. Sámi Allaskuvla, Guovdageaidnu/Romssa universitehta Sámi dutkamiid guovddáš, Romsa.
- Sara, M.N. (2011a): *Land Usage and Siida Autonomy*. *Arctic Review on Law and Politics No. 2/2011 volume 2*, s. 138-158. Gyldendal Nortsk Forlag, Oslo.
- Sara, M.N. (2011b): *Eatnamat*. I N.I. Eira: *Bohccuid luhtte* (27-51), Nils Isak Eira & DAT os, Guovdageaidnu. Første utgave 1994.
- Sara, O.K., Hætta, J.I. og Rushfeldt, I. (1994): *Reindriften i Finnmark. Lovgivning og distriktsinndeling*. Reindriftsadministrasjonen, Alta.
- Scott, C. (2006): *Spirit and Practical Knowledge in the Person of the Bear among Wemindji Cree Hunters*. *Ethnos 71:1* 2006, s. 51-66.

- Selvik, K., Myklevold, M., Hætta, J.I., Wetlesen Borge, O., Grimstad, K., Holth Skaltvedt, H. Og Willenfeldt, T. (2006): *Om siidaens rolle i reindriftslovgivningen*. Landbruks- og matdepartementet, Oslo.
- Severinsen, A. (2006): *Reineiernes sedvanerett i reinbeitedistriktene Essand og Riasten*. Dieđut 1-2006. Sámi Instituhtta, Guovdageaidnu.
- Skum, N. N. (1955): *Valla renar*. Acta Lapponica X, Nordiska Museet, Uppsala.
- Smith, P.L. (1938): *Kautokeino og Kautokeinolappene*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Solbakk, Aa. (2007): *Sápmi Sameland. Samenes historie fram til 1751*. Davvi Girji, Kárášjohka.
- Solem, E. (1970): *Lappiske rettsstudier*. Universitetsforlaget, Oslo/Bergen/Tromsø. (Første opplag 1933)
- Staunæs, D. (2007): Subversive analysestrategier – eller governmentality i kjole, fjerboa og sari, s. 252-268 i Kofoed, J. & Staunæs, D.: *Magtballader – magt, modstand og menneskers tilblivelse*, s. 252-268. Danmarks Pædagogiske Universitetsforlag.
- Steen, A. (1956): *Kautokeinostudier*. Norsk Folkemuseum, Oslo.
- St.meld. nr. 28 (1991-92): *En bærekraftig reindrift*. Landbruksdepartementet, Oslo.
- Storli, I. (1994): ”Stallo”-bopllassene. *Spor etter de første fjellsamer?* Novus Forlag/Instituttet for sammenlignende kulturforskning, Oslo.
- Storli, I. (1996): On the Historiography of Sami Reindeer Pastoralism. I A. R. Nielsen, B. Olsen, D. Storm, T. Thuen (red.): *Acta Borealia, Volume 13, 1-1996*, s. 81-115. Novus Forlag, Oslo.
- Strøm Bull, K. (1997): *Studier i reindriftsrett*. Tano, Aschehoug, Oslo.
- Strøm Bull, K. (2005): *Reinbyer i Finnmark på begynnelsen av 1900-tallet*. Sámi Instituhtta, Guovdageaidnu.
- Strøm Bull, K., Oskal, N. og Sara, M.N. (2001): *Reindriften i Finnmark. Rettshistorie 1852-1960*. Cappelen Akademisk Forlag, Oslo.
- Swedenborg, L., red. (1988): *Norstedts stora svenska ordbok*. Språkdata Göteborgs Universitet och Esselte Studium AB, Göteborg.
- Sørland, R. (1978): *Reindriftsnæringens økonomi*. Norges landbruksøkonomiske Institutt.
- Tanner, V. (1929): *Antropogeografiska studier inom Petsamo-området*. Fennia 49, 4. Helsingfors.
- Tegengren, H. (1952): *En utdöd lappkultur i Kemi Lappmark*. Studier i Nordfinlands kolonisationshistoria. Åbo.
- Tegengren, H. (1977): Samernas i Kemi Lappmark rätt till bäverfänge, i K. Bergsland (red.): *Samenes og sameområdenes rettslige stilling historisk belyst*, s. 34-53. Foredrag og diskusjoner på symposium avholdt 7.-9-november 1973. Universitetsforlaget Oslo/Bergen/Tromsø.
- Turi, J. (2010): *Muitalus sámiid birra*. ČálliidLágádus, Kárášjohka. (Utgitt første gang i 1910).
- Turi, K.N. (1982): *Áiggít rivdet*. Járgalæddji Å/S, Deatnu.
- Tyler, N.J.C., Turi, J.M., Sundset, M.A., Strøm Bull, K., Sara, M.N., Reinert, E., Oskal, N. Nellesmann, C., McCarthy, J.J., Mathiesen, S.D., Martello, M.L., Magga, O.H., Hovelsrud, Hanssen-Bauer, I., Eira, N.I., Gaup Eira, I.M., Corell, R.W. (2007): Saami Reindeer Husbandry under Climate Change: Testing a Generalised Framework for Vulnerability studies on the sub-Arctic Social-Ecological System. *Global Environmental change, Issue 2, May 2007*, s. 191-206.

- Vorren, Ø. (1962): *Finnmarkssamenes nomadisme I og II*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Vorren, Ø. og Manker, E. (1976): *Samekulturen*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Vorren, Ø. (1978a): Siida-områder på "Sør-Fieldit" under veidekulturens siste fase. I S. Hals (red.): *Kultur på karrig jord. Festskrift til Asbjørn Nesheim*, s. 259-274. Norsk Folkemuseum, Oslo.
- Vorren, Ø. (1978b): Bosetning og ressursutnytting. I NOU 1978: 18A: *Finnmarksvidda. Natur-kultur*, s. 144-181. Universitetsforlaget Oslo/Bergen/Tromsø.
- Vorren, Ø. (1989): Veidekulturens arealfordeling, siidagrenser og ressursutnytting i Samelands nordøstlige strøk i B. Aarseth (red.): *Grenser i Sameland*, s. 12-42. Norsk Folkemuseum, Oslo.
- Ween, G. (2005): *Sørsamiske sedvaner: tilnæringer til rettighetsforståelser*. Diedut 5-2005. Sámi Instituhtta, Guovdageaidnu.
- Whitaker, I. (1955): *Social relations in a nomadic Lappish community*. Norsk Folkemuseum, Oslo.

## Lover og konvensjoner

- Grunnloven: Kongeriket Norges Grunnlov. Lokalisert 10. desember 2013, på <http://grunnloven.lovdato.no/>
- ILO-konvensjon nr. 169 om urfolk og stammefolk i selvstendige stater. Lokalisert 10. desember 2013, på <https://www.regjeringen.no/nb/tema/urfolk-og-minoriteter/samepolitikk/midtpalte/ilokonvensjon-nr-169-om-urbefolkninger-o/id451312/>
- Reindriftsloven (1978): Lov 1978-06-09 nr 49: Lov om reindrift (opphevet).
- Reindriftslovens lovendring (1996): Lov nr 8/1996: Lov 23. februar 1996 nr 8 om endringer i reindriftsloven, jordskifteloven og viltloven.
- Reindriftsloven (2007): Lov om reindrift (reindriftsloven). Lokalisert 10. desember 2013, på <http://www.lovdato.no/all/nl-20070615-040.html>



# **Artikler**

## **ARTIKKEL 1**

Siida and Traditional Sámi Reindeer  
Herding Knowledge

*The Northern Review* 30 (Spring 2009): 153-178

Mikkel Nils Sara



# Siida and Traditional Sámi Reindeer Herding Knowledge

---

*Mikkel Nils Sara*

**Abstract:** The siida is a Sámi local community that has existed from time immemorial. The reindeer herding siida has formed as an adaptation of ancient siida principles to large-scale nomadic reindeer herding. It is the prerequisite and basic organizational unit for carrying out large-scale herding. Still, the siida had not, until recently, been legally acknowledged by Norwegian national authorities. Instead, the authorities maintained their own construction of reindeer herding districts, and an outsider's representation of Sámi reindeer herding. The siida, and its use of traditional herding knowledge, has on the other hand been living its own life alongside, and often in conflict with, official accounts and decisions. Some aspects of traditional Sámi reindeer herding knowledge can be held to correspond with scientific knowledge; others differ from it or go beyond the subject area with which western scientific knowledge has been occupied. However, all these aspects concern the siida members' efforts to continuously form and realize an acting siida. In 2007 the Norwegian parliament passed the new Reindeer Herding Act acknowledging siida as the basic institution regarding land rights, organization, and daily herding management. The recently achieved legal acknowledgement of siida in Norway must result in recognition of its autonomous processes of knowledge as well as recognition of its land rights. This article discusses the question of what this acknowledgement of siida's autonomous processes of knowledge means.

## **Introduction**

The Sámis have practised reindeer herding from time immemorial. In old times, semi-nomadic local communities had their own territory and governed the use and allocation of natural resources and central aspects of societal issues. These communities have been categorized as Sámi hunting siidas, although small-scale reindeer herding was a part of the resource base (Tanner 1929, Solem 1933, Tegengren 1952, Vorren and Manker 1976). The development of large-scale reindeer herding started more than 400 years

ago (Vorren and Manker 1976) and was a strategy to secure one of the main resources, the reindeer herds and pastures. (Numbers of privately owned reindeer were increased as declining wild reindeer herds made livelihood more insecure.) The formation of reindeer herding units, the reindeer herding *siidas*, was an adaptation of old *siida* principles to fully nomadic reindeer herding practices.

The Sámi are an Indigenous people of northern Europe. Over time, their land has been reduced by the colonization of settlers coming from south and east. Today Sápmi, the traditional land that Sámis still inhabit, encompasses northern parts of Scandinavia and the Kola peninsula of Russia. Sámi large-scale reindeer herding has developed and still exists in all parts of Sápmi; but it has long experienced and is today threatened by impacts from industry exploiting mineral and energy resources, and also by other types of human activities.

The part of Sámi reindeer herding society referred to in this study consists of *siida* units that have their winter pastures on the inland of Finnmark County, and that regularly come in contact with each other. These units have their summer pastures on the coastal areas of central and western part of Finnmark and the eastern part of Troms (see figure 1). In total, their reindeer pasture area is about 45,000 km<sup>2</sup>. Most of the reindeer herding families are registered as inhabitants of the inland municipalities of Kárášjohka and Guovdageaidnu. According to official numbers, there were nearly 2000 reindeer owners in these two municipalities in 2006, having approximately 145,000 reindeer, not including newborn calves (Reindrifftsforvaltningen 2007).



Figure 1. Northern Scandinavia and the Russian Kola Peninsula. The boundary shows the Guovdageaidnu and Karasjohka reindeer herding area.

Especially during the last twenty years, there has been much focus on the long-term balance between reindeer herds and pastures. “Too much reindeer in Finnmark,” has been the simple message conveyed by the Norwegian press. Satellite images used to monitor vegetation changes showed a considerable reduction of lichen covered areas (Johansen et al. 1995, 2000, 2005), which was taken as proof of overgrazing. Central authorities took action in order to start the regulation of herd sizes. Legal, administrative, and economic means and arrangements were discussed and partially implemented. One of the official proposals, and the herders’ reactions to it, illustrates the different positions. A committee appointed by the National Reindeer Herding Board proposed a revision of the existing division of reindeer herding districts in Finnmark in order to make the districts more effective in implementing the main goals of sustainable development (Reindriftsadministrasjonen 1994). The response from reindeer herders was disapproval. The local section of the Association of Norwegian Reindeer Herding Sámis stated that time had come to take siida rights and the siida system into consideration in all efforts to structure general conditions regarding Sámi reindeer herding communities in Finnmark.

The political discussions have mainly focused on land rights and the long-term balance between reindeer and pastures. There are, however, many other aspects of the traditional institution of siida and the siida system. While these elements are connected to the main issues of land rights and resource management, they have not been explicitly brought forth and discussed. One of these aspects is the type of knowledge embedded in siida practices and the siida’s everyday dealings with the local environment. The use, and therefore the protection, of traditional Sámi reindeer herding practices and knowledge are closely related with the viability of the siida system. Then how can this knowledge be described, and should legal acknowledgement of the siida also imply acknowledgement of all the different aspects of traditional Sámi reindeer herding knowledge?

### **The Reindeer Herding District**

In Norway, the construction of reindeer herding districts has been the organizational instrument by which the national authorities have administered the Sámi reindeer herding industry. The official administrative organization of reindeer herding has formed gradually through legislation, of which the Finnmark Reindeer Herding Act of 1854 was the starting point. The reindeer pasture land in Finnmark was then divided into three regions, and the regions were further divided into separate winter, autumn/spring, and summer pasture districts for the purpose of protecting the defined winter

pastures against spring and autumn usage. Conflicts at a high political level between Norway and Russia had resulted in the national border between Norway and Finland (as part of Russia) closing in 1852. This meant that the reindeer herding Sámis, who were registered as inhabitants of Finnmark County, lost their traditional winter pastures on the Finnish side of the border. The new regulations drawn up by the Norwegian authorities were an attempt to solve the serious problems following from the loss of vast winter pastures (Aarseth 1989, Strøm Bull, Oskal, and Sara 2001, Sara 2006).

The system of relatively small reindeer herding districts on summer pastures was established by the legal authority of the Reindeer Acts of 1883 and 1933. Originally the main purpose of forming summer pasture districts was to protect the interests of Norwegian agricultural colonization of the North. The purpose of the Act was to establish systems and a means to make reindeer herders pay compensation for claimed damages on farmland (Whitaker 1955, Berg 1994, Strøm Bull, Oskal, and Sara 2001). The problem had been that farmers were not capable of reading the earmarks and thereby of identifying the owners of the reindeer that came down and grazed on the farmland. The solution, given legal authority in the new Act, was the division of summer pastures into relatively small reindeer herding districts. The reindeer herding families were under an obligation to inform the authorities in which district they planned to have their reindeer herd during the summer period. All the families in a reindeer herding district were made collectively responsible for claimed damages done by the reindeer in that specific district. No division of autumn/spring and winter pasture areas was made; these continued to exist as wide districts. In the inland region there were no conflicts between farming and reindeer herding and therefore no need to divide pastures into small districts.

The Reindeer Herding Act of 1978 confirmed the district system and developed it further by establishing district boards, regional boards, and a National Reindeer Herding Board. This Act also introduced the administrative reindeer herding licence (*driftsenhet*) as a means to control access to reindeer herding management. The boards were given responsibility and authority to regulate both access to reindeer herding management and the long-term balance between numbers of reindeer and available pasture land in the districts.

Political-administrative representations of reindeer husbandry and herding have until now been based mainly on maps showing the herding districts and statistical data grouped into these districts. Yearly reports and evaluations are mainly about numbers of reindeer and licence units, meat production, and economic outcome of the meat production. This represents

an outsider's and distant perspective on Sámi reindeer husbandry and herding.

### **The Siida**

Siida principles are ancient in origin. The main elements of the siida are the individuals (in Sámi *siidda olbmot*); the husbandry units (*báikedoalut*); the collective and the herding unit (*siidadoallu*); the siida territory, resources, and infrastructure (*orohagat/siidavuodđu*); and the semi-nomadic or nomadic lifestyle in accordance with the flow of the seasons (*johtáladdan*). In a nomadic reindeer herding siida the connections between individuals, husbandry units, and the whole collective of the siida are as follows (author's translation):

The household is a group of unified individual reindeer owners, and the siida is a group of unified independent households. Family bonds are in both cases essential elements in the constellation of the group. The household doesn't own reindeer, but is a subsistence-economic base for the individual reindeer owners. The siida doesn't own reindeer and it is not a subsistence-economic enterprise, but makes up the resource basis for the households. (Strøm Bull, Oskal, and Sara 2001: 278)

The siida consists of different aspects that correspond with the needs for both stability and flexibility. The need for stability has most often been described in judicial and ethnographic studies. A former district judge in Finnmark (Solem 1933) has described the reindeer herding siida system as a stable system of siidas having their own seasonal pastures and migration routes. He testified to the existence of traditional rules and customs, and emphasizes that herders respected the borders between the siidas. Nearly thirty years later a comprehensive ethnographic documentation of the existing reindeer herding nomadism in Finnmark was published (Vorren 1962). Each siida's seasonal pastures, migration routes, and campsites are thoroughly described and mapped. Anthropological studies, on the other hand, have focused on seasonal breakup and coalition of siida units, and herders' discretionary authority for arrangements to adjust herd sizes and herding practices to variable and difficult natural environments (Whitaker 1955, Pehrson 1964, Paine 1970, 1994).

In 1966 a law committee preparing a new Reindeer Herding Act had denied the existence of a siida system (Ravna 2008). The following was said about the siida (author's translation): "Such an institution is today non-existent in the reindeer herding society" (Reindrifstlovkomitéen 1966: 22).

Since then, the legislative authorities have come to another conclusion. A law committee, appointed in 1998, prepared legislative amendments on internal matters concerning the reindeer herding industry in Norway. Their report and draft proposal was published three years later (NOU 2001: 35). The committee unanimously concluded that *siida* should be acknowledged as the basic institution regarding land rights, organization, and daily herding management. After a long period of standstill and administrative procedures, the Norwegian Parliament passed the new Reindeer Herding Act in 2007. Now the first steps are being taken towards restoration of the *siida* system.

### **Siida and Traditional Knowledge**

In classical Sámi literature about life and culture of the nomadic reindeer herding Sámis (Hætta and Bær 1958, Pirak 1937, Skum 1955, Turi 1910/1987), which covers a time span from 1845 to 1935, there are no attempts to explicitly describe basic elements of *siida* formation and functioning. The *siida* is taken for granted as the institutional framework and locality for practices and events throughout the yearly cycle. Yet aspects of the *siida* itself will appear one by one when actualized through events and stories told about them. Actually, this is the way of experiencing a *siida* when living inside it. *Siida* as theme is inexhaustible with all its aspects and the multiplicity of natural and social surroundings. Herders are focused on the process of continuous formation of *siida*, i.e., *siidastallan* (gerund based on the verb *siiddastallat*: to have a *siida*). In this view different incidents and multiple encounters with, for example, members of other *siida* units, animals, landscape, and weather conditions, form the actual *siida* as much as its infrastructural aspects like the seasonal pastures, the migration routes, or *siida* membership.

*Siida* topics mainly concern ecology, herding strategies, coordination of herding tasks, and relations to surrounding *siida* units. Practices and discussions around reindeer herding may thematically interpret natural and social relations as different aspects of the same issue. Events may be viewed by the herders as having both ecological and social implications, where animals and other natural surroundings also play an independent role. This article focuses on knowledge and examples about reindeer and relations to natural surroundings.

Regular participation in the daily life of *siida* is the entrance to deeper understanding of traditional Sámi reindeer herding knowledge. The following definition of traditional ecological knowledge can also be used for traditional knowledge in *siida* settings:

... a cumulative body of knowledge, practice, and belief, evolving by adaptive processes and handed down through generations by cultural transmission, about the relationship of living beings (including humans) with one another and with their environment. (Berkes 2008: 7)

The specialized language represents another doorway to Sámi reindeer herding knowledge. Even fluent Sámi speakers will have problems following herding discussions. This is because of the abundance of specialized terms about reindeer, herding activities, and the environment, and the fact that well-known words and phrases can have a second meaning in the context of reindeer herding. In published books and dictionaries the Sámi reindeer herding language is just rudimentarily documented, one exception being a book in Sámi that presents terms for classification and characterization of snow and reindeer (Eira 1994).

For me, the author of this article, upbringing and training inside a reindeer herding *siida* has been a precondition for interest in and access to closer studies of Sámi reindeer herders' traditional knowledge. The next step has been studies of the scientific literature relevant to reindeer herding, and also reading and translating old documents concerning *siida* into Sámi (Sara 2006). Furthermore, engagement in projects initiated by herding district boards has brought me in professional contact with herders representing different *siidas* (e.g., Bajos report referred to in *Reindrifftsforvaltningen* 2003). Eventually, self-initiated interviews with reindeer herding Sámi elders have allowed me a more flexible approach to exploring the themes of *siida* and traditional knowledge. Some of this work is published in Sámi (Sara 2001), and is referred to in this article.

This article is also written in Sámi. My intention is that the article can be read and discussed by those both inside and outside the context of a traditional *siida*.

### **Traditional Knowledge as a Parallel to Scientific Knowledge**

An important aspect of reindeer herding is that human beings seek to exercise control over the animals' movements in their natural habitat. This control entails the possibility of gathering the animals and thus utilizing them as a resource in a lucid and effective manner. Control is, however, never complete or guaranteed precisely because the animals are self-sufficient and in continuous movement over a wide and complex landscape. Insecurity and the experience of lacking control over the environment are underlying themes in many narratives and daily conversations amongst herders. The coexistence



of predictability and unpredictability—i.e., that both the regularly repetitive and the unpredictable are seen as typical phenomena—characterize the traditional thinking of Sámi reindeer herders' relation to learning, evaluation, and decision making in their daily work. This way of thinking has often been shown not to correspond with the governmental authorities' methods of managing the natural resources of reindeer herding—a management that has relied mainly on scientific research and its representation of the topic. Robert Paine writes about the difficulties that implementation of state programs, using concepts and models taken from agronomics and biology, ran into. He remarks on the quite dissimilar experiences of the two parties:

... much about the practice of reindeer pastoralism (in the terrain, not at experimental field stations) proved arcane to the experts. (Paine 1994: 161)

Karen Inga Kemi reports herders' comments on scientific ecosystem models and the concept of "sustainability" (author's translation):

Many Sámi reindeer herders claim that authorities' understanding of the concept is not sufficiently adapted to reindeer herding ... It is, according to their view, not possible to calculate a level of optimal sustainable population of reindeer due to the complexity and unpredictability inherent in reindeer herding. (Kemi 2008: 17)

As previously mentioned, the Sámi reindeer herders exercise control over the movement of animals in their natural environment. This exercise of control is based on a compromise between animals and human beings. This implies, first, that the herders must consider needs related to the animals' metabolism, energy-economization, and reproduction. Second, there is a need to closely observe that which in Sámi is called *bohcco luondu*. The corresponding term in English would be 'the nature of reindeer,' but the exact meaning is probably not the same. The term encapsulates many different phenomena with the purpose of describing the characteristics of reindeer that are apparent through their habitual reactions and behaviours in relation to their surroundings. *Bohcco luondu* is, in other words, an explanatory principle (cf. Bateson, 1972, about instinct). It includes features such as reflexes, reactions to external stimuli, typical behaviour in relation to other reindeer, natural surroundings and seasons, behavioural characteristics of groups of animals, and, finally, imprinted or learned affiliation to specific landscapes.



The third requirement for herders to exercise control over the movement of reindeer is herders' communication with the animals. A considerable part of traditional knowledge about reindeer undoubtedly originates from the times of hunting societies, including the components of knowledge relating to the effect that appearances of humans have on the animals. The Sámi term for wild reindeer, *goddi*, and the term for semi-domesticated reindeer, *boazu*, contain no reference to different degrees of shyness or tolerance of human beings. The degree of tameness does not, by itself, have consequences for controlling the reindeer on the pastures (a causal relationship an earlier provision of the Reindeer Herding Act assumed). Tameness can, on the contrary, sometimes even complicate control. The Sámi term *lodji* (translated in dictionaries as 'tame') always denotes composure and controllability, but only, in limited cases, a tolerance for human beings. Nor is there necessarily a correspondence between the animals being tame as individuals and being tame as a herd. Tameness, in this meaning of the term, varies greatly and seems to derive as much from the natural surroundings as from the animals themselves.

Communication with animals as individual units and as units of the herd occurs through interpretation of each other's creation of perceptible images such as posture, movement, and meta-lingual sounds. The reindeer herders will, through observation, listening, and the tracking of reindeer and their movements, also be able to gain a type of knowledge about the surroundings not attainable through mere sensing or meticulous investigations. It is vital for reindeer herders that the reindeer remain self-sufficient animals in their own natural environment. The exercise of control must therefore not come into conflict with this as such conflict could potentially risk the distinctiveness of the herder's livelihood. Control that touches the line of captivity will run the risk of changing the reindeer and adopting breeding practices—or "making cattle out of reindeer" as herders would put it. The exercise of control must therefore be performed in compromise with the animals' independent adaptations to pasture and the natural surroundings. The ability to exercise control is based on observations and studies of the animals in these surroundings. Furthermore, the needs and behaviour of the animals form a theme for information exchange, discussions, learning, and knowledge acquisition. This is part of the traditional knowledge on reindeer, developed by practising herders through generations of observations and interpretations. Due to the need for a degree of predictability, traditional reindeer herding societies have developed knowledge about the inherent orderliness of the natural environment. This component of traditional knowledge about reindeer and their adaptation to the environment is

based on observation, categorization, concept development, and further discussions about observations in a professional community. The methods and meticulousness of traditional knowledge do not differ qualitatively from that of well-known scientific studies in, for example, ethology. Nor has scientific research on reindeer produced results that add new insights to or contradict traditional knowledge (e.g., Skogland 1974). Other scientific research may greatly differ methodologically from traditional knowledge development, but the results of these studies confirm traditional knowledge. The novelty is that the scientific methodology provides for representation in quantitative forms. Research on the winter diet of reindeer offers us an example. Biological studies document that reindeer combines intake of both lichen and vascular plants during the winter (Storeheier 2003), a well-known fact to herders by observation of reindeer herds' grazing pattern in the terrain. A journal published by the Norwegian Administration of Reindeer Herding writes about the new findings (author's translation):

Plants that stay green under the snow cover during the winter are probably more important for the reindeer than researchers have been aware of. (Reindriftnytt nr. 1 2004)

Similarities in methodology and/or results aside, there are also some essential differences between traditional and scientific knowledge. Scientific studies are characterized by the following: regardless of the type of data—be it registrations, reproductions, or notes based on observations—these are representations that need to satisfy the requirements of dissemination in the scientific community. The material must be presentable in diagrams and text, and thereby be moved to a higher level of abstraction. At the same time, the distinctiveness of the material is reduced in order to allow it to be described from a distance and to be universalized (Latour 1995). Traditional knowledge, on the other hand, remains in its own specific environment. In a traditional reindeer herding community the nature of reindeer is viewed against the backdrop of the natural surroundings. In more general terms, the fixed or the predictable is attempted to be distinguished from, while at the same time viewed against, a framework of variability and unpredictable change. The following passage from a reindeer herder's explanation of the orientation principles he uses when looking for a missing reindeer illustrates this (recorded and translated to Norwegian by Konrad Nielsen 1926):

The reindeer moves 'alongside the terrain' (njuolggo-eatnamiid mielde). It does not move across the terrain (badjel eatnamiid njuolga). Its movement is also determined by the direction of the

wind, but the composition of the terrain is of greater significance than the direction of the wind. When the animal is startled it will run directly towards the wind, and then it will move also across the terrain.

The reindeer herder also mentions elsewhere that the reindeer's acquired affiliation to seasonal pastures and migration routes is important for its direction of movement. In other words, there is a certain degree of order. The order is, however, modified or strengthened depending on how the terrain, wind, and season affect each other, and on the influence of other factors. The application of generalizations occurs in the framework of a concrete and fluctuating environment, forming the basis for daily herding decisions.

The traditional knowledge of reindeer pastoralism is principally aimed at the operational system and at the resource management of the livelihood itself. Central authorities have, however, become increasingly involved in reindeer husbandry and the use of reindeer herding areas. This has created new management levels that are in contrast to and often in conflict with reindeer pastoralist's self-management. The management of central authorities is characterized by a distance corresponding to the formal, scientific representations and concepts. Besides the common features of distance and reduction between science and central authority management, scientific authority in the production of knowledge also plays a role in the authorities' decision making framework. These are decisions relevant to the external conditions of reindeer pastoralism and involve, to some degree, considerable conflicts of interest. It should be noted that reindeer pastoralism is represented in decision making bodies specifically involved with issues concerning the livelihood. In addition, the publicly established administrative units in reindeer husbandry are to be given the opportunity to express their opinion on all major issues, and reindeer pastoralists' knowledge is to be included in decision making processes. Still, different types of knowledge are incorporated into the logic of the political field (Bourdieu 1991: 375), where the power of the group supporting an idea determines the strength of the idea. More specifically, the relationship between the Sámi as an Indigenous and minority population, and the majority population in the respective states, is characterized by a long-standing asymmetry in the different institutional and political contexts. Within this framework the western scientific approach and accumulative character has operated as a resource for the majority population and denied the right of the minority population itself to deliver the final theory of its own problems and relations (Keskitalo 1976/1994). In our case, the core issues concern ideas about organization, ecological balance,

and economic development with reference to scientific representations. Such ideas enjoy precedence while the application of traditional knowledge, when it actually occurs, is subordinated or incorporated into these ideas (e.g., the reindeer husbandry board's decision on total population of reindeer, case 02/02, with case documents).

Since 1989 there have been positive steps taken in Norway to build up Sámi political and educational institutions (e.g., Sámi Parliament, Sámi University College) and to strengthen the position of Sámi culture and the Sámi people's influence in political matters concerning them (e.g., the new constitutional section about Sámi culture, the signing of the International Labour Organization's Convention no. 169 concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries). Increasing international attention on Indigenous knowledge as a resource for both local communities and global environmental issues (e.g., the United Nations' Rio Declaration on Environment and Development, and the United Nations' Agenda 21 program) has been beneficial for the growing acknowledgement of traditional Sámi knowledge. This development has been at the level of principles, but it has not yet permeated all areas of the scientific, administrative, and political efforts. Especially in cases involving conflicting interests (like in the aforementioned case), agrotechnical and biological approaches and models have taken precedence.

After a long time of dismissal of Indigenous affairs we now experience a shift towards a growing interest to safeguard Indigenous knowledge. Arun Agrawal (2002) presents some of the new initiatives on Indigenous knowledge: creation of databases. His critique of these databases for storing and demonstrating Indigenous knowledge may be expanded to also include the above mentioned use of traditional knowledge. A selection process occurs whereby forms of knowledge are submitted to scientific explanation in order to be made available as an instrument for institutions claiming to control both the development and the knowledge needed for development. This process (particularization, validation/abstraction, and generalization) aiming to support the validity of Indigenous knowledge, also separates these pieces of knowledge from the knowledge perceived as being useless or irrelevant for development, removing culturally conditioned experience, perceptions, and contextual practice. All in all, the process separates the knowledge from an already marginalized people to whom the knowledge belongs. Efforts to strengthen Indigenous peoples' position without attention to processes of power are therefore futile:

Without explicit and continuing attention to how power structures knowledge, it will remain impossible to achieve the aim of working in the interests of indigenous or other marginal groups. (Agrawal 2002: 295)

The divide between scientific studies and traditional knowledge, despite the certain areas of overlap, may be illustrated by the following example. Scientific research has documented and quantified the tendency of reindeer to avoid developed areas, especially during the calving period (Vistnes and Nellemann 2000). The results have been presented to reindeer herders through seminars (e.g., seminar on reindeer herding rights, 24 March 2000, Kautokeino). Reindeer herders' reactions to these seminars have been entirely positive, with comments like: "It is good that science now confirms that which we have always known and tried to communicate to the authorities." A more critical approach is not adapted mainly due to the fact that these conclusions are commonly known by reindeer pastoralists; i.e., that reindeer to a greater or lesser degree avoid human activity. Further, the lack of a critical approach is related to the acknowledgement of the stronger position science holds in mainstream society. The authority of science, representations in the form of diagrams, and precise quantitative analyses have a greater impact on the decision making processes of mainstream society. When perceived as a partner, reindeer research enjoys a certain degree of acknowledgement as a necessity, and of practical use for the reindeer herders, but this does not entail a critical approach. One reason for this is that the relationship between the types of knowledge is viewed in relation to their relative positions in the political field. Still, a critical approach to scientific findings from the traditional knowledge perspective is possible to imagine. It would be possible, for example, to question if the above mentioned evasion by reindeer is corrected by the influence of specific local and time-limited conditions (e.g., terrain type, wind directions, characteristics of snow conditions during the year in question, acquired behaviour of reindeer, and actual reproduction of the herd in question). The same critical questions could be raised if the conclusion had been the opposite, namely that evasion is minimal.

In fact, there are other scientific findings showing that tourist traffic in summer pastures does not contribute to evasion by reindeer (Skarin et al. 2004). The areas affected in this context are *bálggosbáikkít* (in the southern Sámi area), i.e., terrain that reindeer seek to escape heat and insects. The study shows that the reindeer's dread of certain types of insects (which are especially active in July and August) surpasses its fear of humans. Again, this is a fact known by reindeer herders and is the reason that reindeer, for

example in Fálá Finnmark, find their way into the town of Hammerfest. The expansion of cities creates, in the first instance, areas where the reindeer meet settlement on their natural route. Because these encounters occur at a time when the animal is plagued by heat and insects, some older male reindeer learn that concrete buildings create spaces with cool and insect-free shadows. Younger animals subsequently following the older animals learn the same fact. Thereafter reindeer learn that there is some nourishment available near these insect-free spaces, namely in people's gardens. The result is the creation of a conflicting relationship where local residents perceive themselves as the injured party. Above all, it creates the impression that reindeer are generally not affected by human activity and encroachment in the natural environment. The actual situation is, however, that reindeer by nature (*bohcco luondu*) have the potential for an in situ and time-restricted tolerance of human activity. From a traditional knowledge perspective, this tolerant reaction to humans, similarly to the evasive reaction, is viewed in the context of the specific surroundings. In other words, generalized claims of evasion and non-evasion are neither valid nor sufficient.

So far, the following conclusions can be drawn: through the development of traditional knowledge the aim has been, as in natural sciences, to reveal a certain degree of order in the natural environment. This represents an area of overlap between traditional knowledge and western traditional science in the context of methodology and results. An agreement between traditional knowledge and scientific research on the issue of reindeer behaviour can also be established. The demarcation is that traditional knowledge, aimed at the practical exercise of reindeer pastoralism, views orderliness in the context of continuous variations in the natural surroundings. Order and variation are considered equal in the understanding and predictability of results in the specific context. Scientific studies, however, aimed more specifically at an application in public management and thereby at further political relations, aspire for distance and universalizations, which is a factor separating the result from the place, situation, and time-specific. Scientific representations and discussions occur within an institutional framework, where the scientific approach to the material creates the premises for what is important or relevant. Traditional Sámi reindeer herder knowledge, on the other hand, exists within the *siida* as its professional forum, where the practice-related approach to the problem at hand lays the foundation for what is viewed as relevant contributions for the situation. Exchange of knowledge through critique is, in principle, possible and desirable. However, the characteristics of the two knowledge types suggest that the possibilities of complete

concurrence are limited, despite the fact that there are overlaps in problem situations and methodological approaches.

### **The Perception of Animals and their Surroundings**

Sometimes the focus of discussions within the siida is on order and predictability in the natural environment, forming the basis for the daily attention to natural resources. Other times, the open, uncertain, and “subject-like” in nature form a theme of discussion with significance not only for the perception of nature, but also for the relationship between non-humans and the humans utilizing natural resources. This theme of relationships extends the perspective of the reindeer herders towards a more holistic view of nature.

The following section is based on narratives about the wolf, experienced by the narrators themselves (Sara 2003). These narratives are intertwined with Sámi reindeer herder traditional knowledge. First I will, however, attempt to explain how perception and recognition in complex natural surroundings develop. Most of the natural surroundings cannot be grasped by human perception. But from the little that is perceptible it is possible to deduce, in the words of Bateson, the pattern or aggregate of incidents or objects. He elaborates with the following example:

If I see the top part of a tree standing up, I can predict—with better than random success—that the tree has roots in the ground. The percept of the tree top is redundant with (i.e., contains “information” about) parts of the system which I cannot perceive owing to the slash provided by the opacity of the ground. (Bateson 1972: 407)

According to Ingold, movement is the chief principle of the animistic perception. Referring to the Inuit of Canada, he notes:

People are known and recognized by trails they leave behind them. Animals, likewise, are distinguished by characteristic patterns of activity or movement signatures, and to perceive an animal is to witness this activity going on, or to hear it. (Ingold 2006: 14)

An example of herding experience might be the following. You are herding the herd. Through the dusk and complex terrain you sense movement and sound indicating that a part of the herd is separating from the rest of the herd. You then send your dog to scare them and lead them back. After this you see movement and hear partial sounds. From these you understand that



first one thing happens, and then another thing happens, i.e., you imagine a chain of events. Events occur in a relatively slow and orderly sequence and create a pattern with which you are familiar, to the degree that you can predict or deduce what the result is or will be. As a herder, these are the types of partial information and deductions available. Further, there are some regularities, such as the herd's coordinated circadian rhythm related to periods of rest (*livat*) and movement (*vuolgin, mannan*).

The above mentioned is represented in one type of pastoral story. A different type of experience appears from narratives about wolves. All narratives reveal, independent from the narrator, a fundamental similarity in how the meeting with a pack of wolves is experienced in a reindeer herding situation (Sara 2003):

It is winter and it is dark. You are out herding, and hear sounds of reindeer digging hollows for forage. A strong feeling of drowsiness is creeping upon you. Just as you are about to drowse off, you hear a powerful rumble.

Anders Bær's description of a simple, ordinary incidence that occurred in the 1840s illustrates the similarity between the sound of a fire of dry twigs and the propagation of fear in a herd of reindeer (translated from Sámi):

People had begun to lie down. I had taken off my boots because the grass inside had become wet. I waited until the fire on the fireplace went out, and the glowing coal was covered by a layer of soot. Then I lay birch twigs on the fireplace and placed the grass from my boots upon these in order to dry it, as it is a Sámi custom to place grass on the fireplace in order to dry it. Afterwards I lay down to sleep. The others had already drowsed off but I was still awake. Suddenly the grass on the fireplace began burning. It flamed up like gunpowder and produced a powerful rumble ... An older herder, Morten-Áslat, heard the rumble of the grass and birch twigs and yelled out half-asleep: "Something scared the reindeer now". (Hætta and Bær 1958: 86–87)

The others present were amused by the old man's misjudgement, knowing that the chain of events was a reliable allegory of a wolf attacking the herd and the herder's alertness for interpretation and action in a sleeping condition.

The explosion-like rumble (described in Sámi by the verb *jamihit*) is identified as a wolf attack. After the rumble the only sound left is a roar or a



rush (in Sámi *šoavva*); even the usual sound of the many and obviously audible reindeer bells is gone (Sara 2003). The roar also represents the wolf, and is in sharp contrast to dogs' or humans' startling effect on reindeer. A chasing dog may, at least visually, resemble a wolf and startle reindeer, but its course leaves behind traces of movement and sound, which can be interpreted as a causal chain of events. First the animals closest will be startled. The sound of their flight then scares the reindeer that are standing further away, and so on. This chain of events is clearly distinguishable from that which is sensed and not sensed when a wolf attacks.

In the case of a wolf attack, the dogs are sent out to bark and dart the reindeer towards a herder yelling and making sound. This becomes a battle between the herd's direction of movement and the audibility of sound, where one side (the wolf) represents a situation without any fixed points while the other side (herder) represents order and control. The reindeer will also try to move towards people when such yelling is heard. Ordinary herding and the presence of the wolf represent two contrasting situations of existence on reindeer pasture land. For people, the first is characterized by traces of reindeer, the herders' dog, and the herder in the relationship between these. The wolf, on the other hand, is characterized by the rumble and the roar heard from the reindeer during a wolf attack. In addition, the narratives also claim that the drowsiness of the herder is an indication of the presence of wolves (Turi 1987, Sara 2003). This notion reveals the background horizon of traditional Sámi eco-cosmology and world view.

### **The Understanding of Nature and Aspects of Traditional Sámi Cosmology**

As demonstrated above, the natural environment is at one extreme predictable and repetitive, while at the other extreme, unpredictable and shifting. To further emphasize this, the atmosphere and celestial bodies can be included in the picture. Wind and weather are central to the herding existence. Although there is an aspect of order to the change of seasons, there is also a considerable degree of unpredictability. The type of weather and its consequences change day-by-day, year-by-year, and there is also great variance in the way that these change. Ingold argues that the virtual absence of weather from a philosophical debate on the development of life results from a logic that encloses the organism in itself and sees, among other things, living beings making their way across a pre-formed surface rather than through a shifting or gaseous medium. This represents, according to Ingold, a logic of inversion since organisms are not set off from their surroundings,

and the “inhabited world” is constituted in the first place by the aerial flux of weather rather than by the grounded fixities of landscape:

The weather is dynamic, always unfolding, ever changing in its moods, currents, qualities of light and shade, colours, alternately damp or dry, warm or cold, and so on. In this world the earth, far from providing a solid foundation for existence, appears to float like a fragile and ephemeral raft, woven from the strands of terrestrial life, and suspended in the great sphere of the sky. (Ingold 2006: 17)

This difference in the way of thinking about living beings’ relationship to their surroundings explains the frequent misunderstandings between Sámi reindeer herders and the authorities’ science-based expertise in reindeer ecology. An example is that reindeer herders use the term *guohtun* (often translated into Norwegian as *beite* and English as ‘pasture’) to refer to snow, the transformation of snow conditions caused by type of weather, the stratum of plants, the lower layers of snow and, finally, grazing and moving animals’ effect on the snow and plant stratum. In Norwegian, literature about pastures (which is often translated in Sámi as *guohtun*) usually only refers to the existence of different plants.

Ingold’s mission is to start with animist ontology—which he sees first and foremost as openness towards continuous birth—and rethink it as “re-animation of our own, so-called ‘Western’ tradition of thought” (ibid: 19). In the western and scientific context animism has been explained as a system of assumptions ascribing life or spirit to different natural phenomena. The traditional Sámi world view is consequently placed within the framework of animistic tradition (see Vorren and Manker 1976: 162). In the 1700s, E.J. Jessen described these notions as follows (translated from Norwegian):

The Lapps and the Finns were earlier so simple-minded that they still took on and honoured wholly natural things as Gods, provided that they thought that these could either hurt or assist them in their earthly trade. Consequently they worshiped the sun, the moon, thunder, mountains and lakes, yes even the currents of the air; they also believed that there was some type of divinity behind light and darkness, morning and evening, leaf and grass, forest and wild animals, health and beauty, recovery and disease; this is the origin of the multitudinous superstition and infidelity which ruled amongst them. (p. 61 in Jessen’s attachment in Leem 1767/1975)

Behind the imprint of Jessen's conceptual world, personal perceptions, and disapproval of what is described, we can sense the outline of traditional Sámi cosmology, which, with the use of Ingold's concepts, can be described as a type of animist ontology. These notions are also found in later accounts and rituals that thematically relate to humans' relationship with the environment. This brings us back to narratives of the wolf and its ability to exert influence over a distance, an influence manifested in the herder as, among other things, unusual drowsiness, and in the reindeer as, among other things, a simultaneous outbreak of fear. Specific concepts such as *lapmut* or *ráibmat* are used to describe the influence of the wolf, referring to its ability to exert power over long distances or the non-physical influence causing mental and physical results with the wolf's intended recipient. The description of influence brings the communicative ability into the understanding of the relationship between animals, and the relationship between people and animals. Since the reaction of the recipient is advantageous for the wolf, it is assumed that the wolf has a subjective purpose. The wolf is then also thought to have potential for and be susceptible to not only physical but also mental influence and communication in its relationship with the human being.

Likewise, the herders speak of reindeer as having different opinions. They will, for example, say that our reindeer is of the opinion (in Sámi *oaivvildit*) that they start moving eastwards. These opinions are seen to be most clearly expressed by leaders of the herds (in Sámi called *viisán* when speaking about a wild reindeer herd and *njunuš boazu* or *ovdamanni* when it is a semi-domesticated herd). Sometimes the cause of the specific opinion or what it means will be unclear for the herders. In other cases the background for the opinion is clear. Reindeer from different *siida* herds will, for example, be spoken of as being of different opinions. This means that reindeer – despite being independent and free to run away – prefer direction of movement and routes they have learned and are accustomed to, for example, which is highly influenced by communication and compromise with herders from their own *siida*. (The main theme in the Sámi myth of the origin of reindeer herding is exactly the agreement of voluntary companionship between human and reindeer, as the ancestor of reindeer herders, *Njávešeatni*, also recognizes the reindeer's perception and point of view.)

There are several accounts in documentary literature of ritual speeches to the wolf (among others Friis 1872: 35, Pirak 1937: 51, Turi 1987: 84). This ritual only takes place when wolves are hunted in order to avert and prevent attacks on the herd. The hunter chases the wolf until it eventually stops and turns back towards the hunter (according to Turi, who was himself a hunter, this happens on an expressed request from the hunter). Face to face

with the wolf, the hunter will recite his justification for killing the wolf. The hunter must fully stand for the justification, thus making it function as a thoroughly considered justification for himself. Since the moment the wolf hunt comes on the agenda, the hunter organizes his thoughts in a specific manner (translated from Sámi):

And the wolf has one man's strength and nine men's wits. To hunt wolf, the hunter must know all the names given to the wolf in the local Lapp language of the area where the wolf ventures. Further, he must think of nine different ways of killing the wolf, and leave the method he aims to use last. (Turi 1987: 99)

This can be interpreted in several ways. First, this approach to hunting implies an acknowledgement of the diversity and variability in natural surroundings. Using different names for the animal in focus, all with different connotations, allows the hunter to see the animal from different perspectives. In the case of the wolf the perspectives might be the wild (*návdi*), the fast (*šolven*), the voracious and attacking (*gumpe*), or other names. To first think through the *least* likely way of catching the wolf, and to not think of the *most* likely way until the end, enables the hunter to juxtapose the options. The weather and other circumstances may change; therefore, no plan has precedence. There is a risk in projecting existing circumstances as this might cause the hunter to be sidetracked in his evaluations and deliberations. The likelihood of success with a strict and limited plan is small. This principle of flexibility or mental preparation for change is prominent in pastoralist thinking and is adjusted to daily evaluations and decisions, for example in relation to long-term pasture strategies. R. Paine experienced herding discussions during his fieldwork in a Sámi reindeer community in Kautokeino. He aptly describes the discussions with these words:

They are the subject of endless conversation. In full knowledge that decisions made around campfires may be upset by unpredictable turns of events, herding tactics are discussed ad nauseam. (Paine 1970: 54)

These herding discussions can be seen as parallels to the hunter's thoughts of different ways to hunt the wolf.

Herders often speak of reindeer as *biekka buorri* (Sara 2001), 'a good governed by the wind.' This means that full control is impossible even though you can have reasonable hope to succeed in watching the herd. This is emphasized by quite common stories about herders having an especially

valued reindeer for some specific reason or purpose, or alternately having decided to slaughter a specific reindeer. However, the reindeer were no longer there when the time arrived to gather the herd or slaughter the reindeer. In other similar stories the declared intention has been absolutely *not* to slaughter a specific reindeer, but the result was that the owner had to do exactly that (e.g., because of a broken leg). The owner frankly admits that he did not have the power to realize his or her intention about the specific reindeer. Others suggest that a single, positively declared intention is extremely inclined to the opposite. Anyway, the moral of these stories is that each and every reindeer is a free creature that chooses its own movements and course of life. The individual animal cannot be separated from a larger ecological and social system for the purpose of the owner. And no human being can control the systems. If we translate the expressed intention as propaganda and the ecological and social systems as public opinion, then the following quote can also be applied to the herder:

But in fact the would-be controller must always have his spies out to tell him what the people are saying about his propaganda. He is therefore in the position of being responsive to what they are saying. Therefore he cannot have a simple lineal control. We do not live in the sort of universe in which simple lineal control is possible. Life is not like that. (Bateson 1972: 437)

Further, we can imagine the notion that the hunters' or reindeer herders' thoughts are echoed in the surroundings. With regards to the reindeer we always stand in danger of insulting the animal or its origin (*máddu*, see Magga, Oskal & Sara 2000) by thinking of it solely as a means for our own intentions and not as a means with its own dignity (see Oskal 1995: 166-167). The same is true for the wolf, also capable of sensing the thoughts of the hunter. A successful result is thus dependent on how the hunter steers his thoughts about the upcoming hunt. In literature such accounts are primarily presented in the context of the so-called bear culture (see Holmberg 1989), centred on the idea of expressing respect and avoiding insulting the bear. The ancient Sámi notions related to the bear are not unique in Arctic and Subarctic Indigenous context. Colin Scott has recorded the following explanation by a Cree hunter:

It is said that the bear knows everything. The bear is like a human being, in knowing everything that goes on around him. The bear is far greater than a human being. Even when a person is only thinking of the bear, the bear knows what the person is thinking

about him. It never misses what the person is thinking about him, or even when he is sighted. When a person says: "There's a bear," the bear understands what the person is saying even though the bear can't hear the person talking. When a person is eager to kill a bear, he usually gets a chance to kill it, depending what he's thinking toward the bear. (Scott 2006: 66)

Scott points out that although the so-called "spirit" categories in social discourse may often be directed to metaphysical purposes, the polysemy of the symbols (i.e., their many meanings) implies that they may also frame rational-empirical knowledge, and in fact they often do so in animistic cultures. Scott has hunted with Cree hunters and describes how events are actualized and woven in with different stories and notions. Based on this he writes:

I was drawn, by proliferating stories and events, to take seriously Cree premises about the world and our actions in it, some of which are surely beyond scientific proof or refutation, even though—and in good measure because—they underwrite and invigorate others which are not. In accepting these premises, living them in relation to animals and my human community, I became a better hunter, both practically and ethically, and I lived in a state of heightened attention and significance. Which returns me to the point that semiotic and phenomenal, ontological and epistemological, aspects of perception are immanent, simultaneous and mutually reinforcing in our experience and understanding of the world. (Scott 2006: 60)

The Sámi narratives about wolf and bear are known to and are alive among older people and are told to those showing a special interest in hearing them. The question therefore arises: which actuality do notions of wolf and bear have in the practice of Sámi reindeer pastoralism today? The mere presence and self-management of these species can hardly be sufficient to sustain production of accounts and personal experiences that support practical and ethical attention and significance in relation to the surroundings. Politics concerning protection of endangered species, and authorities' administration of hunting provisions and compensations for predation, have intermeddled with the traditional relations between hunters or herders and the wild animals in their local environment. Nowadays, wolves are seldom seen; instead, wolverines, lynx, and eagles have taken over the scene of predation. Discussions about the place of these species in the environment are increasingly politicized and many herders' comments

on predators, first and foremost, are about their position of opposition and powerlessness in relation to authorities' management based on what the authorities themselves acknowledge as reliable knowledge about these species. Reindeer herders still, however, manage reindeer herds, often in conflictual relationships with authorities and other societal interests. Will there still be room for a self-management in reindeer herding, which supports a self-motivated practical and ethical attention in relation to reindeer and the rest of the natural surroundings?

### **Conclusion**

Traditional knowledge in Sámi reindeer herding siidas is centred on a wide spectre of practices in an overall livelihood adaptation, which includes not just the reindeer but many other resources available in their environment. Here I have only discussed issues that reindeer herders face in their work with the herd, and the compromise resulting from the herd living in its natural surroundings. The issues are centred on practices and discussions central for the traditional institutional siida. Traditional herding knowledge is carried out, tested, and renewed within the framework of the siida. Stories with a further eco-cosmological perspective and, thereby, with a relationship to ethical questions, are also a part of this context.

Traditional Sámi reindeer herders see reindeer as actors inside the siida system. Different herds undoubtedly prefer their regular routes and pasture areas. This preference at least partly reflects the permanency of siida traditions and strategies. On the other hand, herders often use these well-known preferences of the reindeer in their attempts to predict what the neighbouring siidas are going to do next. The lawyer Solem (1933/1970) has noted both the explanations of animals' preferences, and the herders' local knowledge and their observation of rules and norms, and emphasized these as arguments for recognition of customary rights inside the siida system. These rights would represent the aspect of regularity and need for predictability in reindeer herding. On the other hand, the environment of natural and social systems is also open-ended, which is the aspect of unpredictability in reindeer herding. The anthropologist Paine (1970) has noted the practice of discretionary authority to meet unforeseen events, and the siida group's sanctioning of these decisions by way of thorough herding discussions. The philosopher Oskal (1995: 150) notes (author's translation): "It is in the light of the experiences and because of the experiences inside the siida that questions of what a good life is and who I am arise." Siida matters represent a wide range of questions, which are continuously actualized by the group's coordinated and responsible actions and relations to its social and



natural environments. These aspects of reindeer herding and siida represent the prerequisite for self-management if the goal is to keep traditional, independent reindeer herding practices.

There are outlines of siida organization and an infrastructure of migration routes and seasonal pastures connected to the siida (Strøm Bull, Oskal & Sara 2001). These are basic elements of the siida, but do not constitute a ready-made body. Every siida unit is continuously formed by *siiddastallan*—that is, the ongoing practices and siida-members' participation in daily communication, discussions, decision making, actions, and evaluation in response to events and processes in the social-ecological system. Here, knowledge as process and a way of life holds a prominent position (Berkes 2008). The siida system is not, and should not be treated as, a series of uniform units. The siida units might be formed most commonly by widely shared traditional knowledge, but at the same time they are diversified by distinct local adaptation and knowledge.

The recent legal acknowledgement of siida must imply self-management based on siida land rights, customs, traditions, and autonomous processes of knowledge. The alternative is just a new reindeer herding district system disguised and renamed as siida system, which of course would be no real acknowledgement of the siida. It remains to be seen how the new law will influence the rehabilitation of the siida and the siida system.

### Author

**Mikkel Nils Sara** is assistant professor of social science at Sámi University College in Guovdageaidnu, Norway and Sámi reindeer herder.

### References

- Aarseth, B., (ed.), 1989: *Grenser i Sameland*. Norsk Folkemuseum, Oslo.
- Agrawal, A., 2002: Indigenous knowledge and the politics of classification in International Social Science Journal 173 September 2002: *Indigenous knowledge*, Blackwell Publishing/UNESCO.
- Bateson, G., 1972: *Steps to an ecology of mind*. Ballantine Books, New York.
- Berg, B.A., 1994: *Reindriftsloven av 1993*. Dieđut nr. 4, Sámi Instituhtta, Guovdageaidnu.
- Berkes, F., 2008: *Sacred ecology*. Routledge, New York and London.
- Bourdieu, P., 1991: Epilogue—On the possibility of a field of world sociology, in Bourdieu & Coleman (eds.): *Social Theory for a Changing Society*. Colorado and Oxford Westview Press.
- Eira, N.I., 1994: *Bohccuid luhhte*. Dat, Guovdageaidnu.



- Evertsen, M., 2004: *Doktorgrad på reinens vinterbeiter*. Reindriftnytt nr. 1 2004 Reindriftnytt, Alta.
- Friis, J.A., 1872: *En sommar i Finnmarken, Ryska Lappland och Nord-Karelen*. Stockholm.
- Hætta, L. & Bær, A., 1958/1985: *Muitalusat*. Universitetsforlaget.
- Holmberg, U., 1987: *Lapparnas religion (Lappalaisten uskonto, 1915)*. Centre for Multiethnic Research, Uppsala.
- Ingold, T., 2006: *Rethinking the animate, re-animating thought*. Ethnos, Journal of Anthropology, Museum of Ethnography, Stockholm, 71:1 2006.
- Johansen, B., Johansen, M-E. & Karlsen, S. R., 1995: *Vegetasjons- og beitekartlegging i Finnmark og Nord-Troms*. Norut Rapport IT2026/1-1995.
- Johansen, B. & Karlsen, S.R., 2000: *Finnmarksvidda – kartlegging og overvåking av reinbeiter – status 1998*. Norut IT Rapport IT546/1-2000.
- Johansen, B. & Karlsen, S.R., 2005: *Monitoring vegetation changes on Finnmarksvidda, Northern Norway, using Landsat MSS and Landsat TM/ETM + satellite images*. Phytocoenologia 35: 969–984.
- Kemi, K.I., 2008: *Økologiske kriterier for en bærekraftig forvaltning av reindriften*. Mastergradsoppgave i arktisk naturbruk og landbruk. Det matematisk-naturvitenskapelige fakultet. Universitetet i Tromsø.
- Keskitalo, A.I., 1994: *Research as an inter-ethnic relation*. Arctic Centre Reports 11. Sámi Instituhtta – Dieđut 7/1994. Published first time in: Acta Borealia, B. Humanoria No. 13, Tromsø Museum, 1976.
- Latour, B., 1995: *The pédofil of Boa Vista. A photo-philosophical montage*. Common Knowledge, 4 (1): 145–187.
- Leem, K., 1767/1975: *Beskrivelse over Finnmarkens Lapper*. Rosenkilde and Bagger, København.
- Magga, O.H., Oskal, N. & Sara, M.N., 2001: *Dyrevelferd i samisk kultur*. Sámi Allaskuvla.
- Oskal, N., 1995: *Det rette, det gode og reinlykken*. Universitetet i Tromsø.
- NOU 2001: 35: *Forslag til endringer i reindriftnyttloven*. Dep., Oslo.
- Paine, R., 1964: *Herdning and husbandry: Two basic distinctions in the analysis of reindeer management*. Folk 6 (1): 83–88, København.
- , 1970: *Lappish decisions, partnerships, information management and sanctions: A nomadic pastoral adaptation*. Ethnology vol IX.
- , 1994: *Herds of the tundra*. Smithsonian Institution Press, Washington.
- Pehrson, R.N., 1964: *The bilateral network of social relations in Könkäma Lapp District*. Oslo.
- Pirak, A., 1937: *Jáhtee saame viessom*. Uppsala.
- Ravna, Ø., 2008: *Rettsutgreiing og bruksordning i reindriftnyttområder*. Universitetet i Tromsø.
- Reindriftnyttadministrasjonen, 1994: *Reindriftnytt i Finnmark. Lovgivning og distriktsinndeling*. Bjørkmanns trykkeri, Alta.

- Reindriftsforvaltningen, 2007: Totalregnskap for reindriftnæringen. Alta.
- Sara, M.N., 2001a: *Boazu lea biekká buorri*. Davvi Girji, Kárášjohka.
- , 2003: *Gumpe, sápmelaš ja boazu*. SA-raporta/SH-rapport nr. 3 Sámi Allaskuvla.
- , 2006a: *Guovdageainnu boazodoalu siiddastallan áiggiid čađa*. SA-raporta/SH-rapport nr. 1, Sámi Allaskuvla.
- , 2006b: *Nissena jearahallamat Suomabealde*. SA-raporta/SH-rapport nr. 2, Sámi Allaskuvla.
- , 2006c: *Reindrift og grensesperringar—om eldre tiders årssyklus i Kautokeino in Ottar 1/2006: Reindrift i endring*. Tromsø Museum, Universitetsmuseet.
- Scott, C. 2006: *Spirit and practical knowledge in the person of the bear among Wemindji Cree hunters*. *Ethnos, Journal of Anthropology, Museum of Ethnography, Stockholm*, 71:1, 51–56.
- Skarin, A. Danell, Ö., Bergstrøm, R. & Moen, J., 2004: *Insect avoidance may override human disturbances in reindeer habitat selection*. *Rangifer* no. 2 2004 – Vol. XXIV: 95–103.
- Skogland, T., 1974: *Villreinens habitatadferd. Økologiske og sosiale faktorer. Hardangervidda 1970–73. Progresjonsrapport*. Direktoratet for vilt og ferskvannsfisk. Trondheim.
- Skum, N. N., 1955: *Valla renar*. Acta Lapponica X, Nordiska Museet, Uppsala.
- Solem, E., 1970: *Lappiske rettsstudier*. Universitetsforlaget, Oslo. First edition 1933.
- Storeheier, P.V., 2003: *Food intake and forage utilisation in reindeer during the winter*. Doktorgradsavhandling. Avdeling for Arktisk Biologi. Universitetet i Tromsø.
- Strøm Bull, K., Oskal, N. & Sara, M.N., 2001: *Reindriften i Finnmark. Rettshistorie 1852–1960*. Cappelen Akademisk Forlag, Oslo.
- Tanner, V., 1929: *Skoltlapparna*. Helsingfors.
- Tegengren, H., 1952: *En utdöd lappkultur i Kemi Lappmark*. Åbo Akademi.
- Turi, J., 1987: *En bok om samernas liv*. Umeå, Två Förläggare Bokförlag.
- Vistnes, I. & Nellemann, C., 2000: *Avoidance of cabins, roads and power lines by reindeer habitat selection*. *Journal of Wildlife Management* 65: 915–925.
- Vorren, Ø., 1962: *Finnmarkssamenes nomadisme vol. I & II*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Vorren, Ø. & Manker, E., 1976: *Samekulturen*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Whitaker, I., 1955: *Social relations in a nomadic Lappish community*. Norsk Folkemuseum, Oslo.

## ARTIKKEL 2

Mainna lágiin galget siiddat joatkahuvvat?  
Siidda sulladallama gažaldagat  
*Sámi dieđalaš áigečála. 2/2010. s.25-56.*

Translated to English:

In What Ways Are Siidas to be Continued? On Getting  
to Know the Siidas whereabouts

Mikkel Nils Sara

# Mainna lágiin galget siiddat joatkahuvvat?

## Siidda sulladallama gažaldagat

MIKKEL NILS SARA

Sámi allaskuvla

### Siidasáгат

Siiddastaladettiin lea juo boares vierus leamaš ságastallan erenoamážit bohccuid birra, ságastallan mii lea rabas buot siidda olbmuide ja masa sii áinnas servet berošteaddjin, guhtege vuogis mielde. Sáhka sáhtta leat nugo mat guodohanvuoruid gaskkas, go leat guorahallame mañemus dieđuid ja lagamus bargamušaid gaskavuodaid. Sáhka dat-tege viidu lassi dieđuid ja vásihusaid ovdanbuktimin, mat sáhttet guoskat juogaládje bargguide mat leat vuordime. Paine (1970: 54), gean čalbmái dát ságastallamat leat čuohcán geahčemeahttumin, lea gávnnan daid vuos čájehit ahte vuhtiiváldojuvvo juohke doaibmi bargi geatnegasvuolta ja vuoigatvuolta dahkat mearrádusaid iežas árvoštallama vuodul. Dasto ságastallamat leat vuohkin dáhkidit ahte guhtege mearrádus váldo nu buriid ja ollu dieđuid vuodul go vejolaš. Fikret Berkes ja Mina K. Berkes (2009: 8), geat leaba mearkkašan sullasaš ságastallamiid leame inuihtalaš bivdiin, juohkiba daid sisdoalu ja doaimma golmma oassái: osolaččaid mihttema dieđuid gártadeapmi, dieđuid juogadeapmi eará osolaččaiguin ja oktasaš jurddamálle hábmen (mii lea dahkkon iežaset giela sániid ja doahpágiid vehkiin). Go dal dieid čujuhusaid geahččá oktan, sáhtta dadjat ahte dat speadjalastet dili mas osolaččat hálldašit dieđuideaset, dovdamušaideaset ja máhtuideaset. Nuppeládje sáhtta dadjat ahte sii hálldusteaset atnet vugiid hálldašit dieđuid ja soahpat ipmárdusvugiid, ja iešheanalis dahkat mearrádusaideaset ja olláshuhtit doaimmaideaset.

Badjeolbmot, ja dávjá veahá vuorraset geardi sis, lávejit šuohkihit ahte vare livčče beassan baicca boazoságaid hupmat, eaige daid ollu muosehuhtti ságaid mat gaskkalduhttet bohcco ja bohcco dili dovdama. Dás áiggošin govvidit Norgga beali guovddáš boazosámi guovlluid siiddastalliid rahčamušaid fas «beassat siiddaid ala»<sup>1</sup>. Ballu lea ahte in nákke dahkat dan, go artihkalahámi gáibádusat teavstta čorgatvuhtii

---

1 Dadjanvuogi lean luoikkahan dadjanvuogis «beassat bohccuid ala», man ipmirdan birgejumi nare bohccuid gártadeapmin.

ja bohtosiid buvttadeapmái leat sakka eambo bealdolágánat go dálá siidaáššiid biedggisteami dili.

## Dutkamuša lahkonanvuogit siidii

Dutkamis lea gažaldat, movt lahkoniit guđege áššái dehe osolažžii das mii gullá badjeolbmuid eallinláhkáii? Dás ovddemus gažaldat lea, geasa ja man várás dutkama fuomášumit galget leat? Siidaáššiid dáfus lea omd. ain nu ahte vissis mearrádušaid, mat leat dehálaččat siiddaide, šaddet dahkat olggobeali ášahusat, ležžet dal vuoigatvuođaid čilgejeaddji, almmolaš hálddahušlaš dehe eará ášahusat. Dán dili lea dárbu dulkojeaddji bargguide mat leat heivehuvvon dáid ášahusaid vugiide logahallat ja oazžut alceseseaset ovdanbuktojuvvot dieđuid. Diet lea goitge muhtin muddui maiddáii dutkama doaimma. Diekkár dili lea čájehuvvon ahte bohtosiidda sakka váikkuha dat geavaha go dutki ovdagihtii ášahan kategorijaid dehe vuođđodoahpágiid vai bissu go oskkáldassan dutkojuvvon dili dieđuide dainna lágiin ahte hukse kategorijaid ja guorahallanvugiid daid vuođul. Brantenberg (1999) addá ovdamearkkaid dása sámi vuoigatvuođa áššiid ja konkrehtalaš diggeáššii čilgejumiin. Kvalitatiivva dutkan mii hukse teorehtalaš kategorijaid ja čilgenvugiid njuolgut daid dieđuide mat bohtet ovdan nugo omd. siiddastallamis (gč. maid Charmaz 2006), lea sakka dehálaš sámi siida- ja boazodoallodutkamis. Dainna diehtelasat ii leat nugo mat kvantitatiivva dutkan oalát hilgojuvvon siiddaid dáfus, muhto diet dutkanvuohtki dárbbaha kategorijaid, doahpágiid ja áddejumi čorgema (teorijaid) maid kvalitatiivva dutkan álgoviđe lea skihkidan.

Badjeolbmuid eallin- ja ealáhuslágiid birra lea áiggiid čađa doaimmahuvvon ollu dutkan, maida leat sápmelaččat liigudan ja rábidan dieđuid ja saji dilistaset. Servvodatfága lea mu fágasuorgi. Dán dutkansuorggi dáfus leat juo mealgat áiggi dás ovdal ovddiduvvon moaitevaš gažaldagat, nugo gean várás ja gean ávkki olámuddui sápmelaččaid dutkan lea doaimmahuvvon? Dađistaga lea biologalaš dutkan váldán lassáneaddji saji das makkár dieđut adnojit vuođđun hálddahušlaš ja boazodoallopoltihtkalaš mearrádušaide. Das leat maiddáii badjeolbmuid váldán alceseseaset válddi loahpalaččat mearridit mii lea ekologalaš guoddevašvuohta boazoealuid dáfus (gč. omd. Jentoft 1998: 112–115). Muittuhan moaitagiid maid Keskitalo (1994 (1976)) lea sápmelaččaid dili dáfus ovddidan oalle áigá juo, ja maid váldoáššálaččat ipmirdan dánin: Politihtkalaš ja institušuvnnalaš fámu stuora erohusa

dilis lea oarjemáilmmi dieđalaš bargovuohki ja diehtohuksen doaimman valljodatvárrin stuorit álbmogii ja biehttalan unnit álbmoga beassamis ieš ovdanbuktit loahpalaš čilgejumi váttisvuodáideaset ja gaskavuodáideaset birra. Diet cuiggodeapmi ii dáidde vuos albma ládje čalgan buohkaide. Dása heive vel lasihit moaitagiid maid Agrawal (2002) lea ovddidan das movt dieđalaš oktavuodáin meannuduvvojit álgoálbmogiid dieđut (ja máhtut), maid váldoáššálaččat ipmirdan ná: Álgoálbmogiid dieđut adnojit anolaš diehtun dušše ja easka dalle go diehtagiid iežaset čilgejumiiguin ja proseassaiguin leat áshuvvon doallevaš diehtun, ja dan seammás maid leat sirrejuvvon dakka dan álbmogis ja dilis gos dieđut vulge. Fápmu hábme dieđuid láhkásis, ja diekkár vuohki logahallat álgoálbmogiid árbevirolaš dieđuid ii iešalddis veahket buoridit álgoálbmogiid dili.

Dán artihkkalis čálán siidasága siidda sáhkán, muhto liikká ferten miedihit ahte artihkalahpami ii sáhte leat jur siidasága hámis. Liikká navddán siidasáhkán, muhto ferten dalle dán cealkit: Dát ii dáháhuva nammija siiddain, go dain leat nammija siidaguimmežat geat galget beassat ráfis guorahallat áššideaset. Mun ieš gulan maid vissis siiddi, muhto dás ii leat das sáhka. Dát lea jurddahuvvon siidan masa gullet iešguđet nammija siiddaid siiddastallit ja earát geain lea beroštupmi searvat siskkáldas ságastallamii siidda hábmema ja sealluheami birra. Dán ságas leat álgun vissis dieđut ja mihttemat, ja dieđus maid árvoštallamat daid olis. Datte eai leat mahkkege loahpalaš mearrádušat das movt boahhte vuoru olbmot galget guođohit siidda. Mearrádušat maid guhtege dađistaga dahká dan ságastallama vuodul mii čađa áiggi doalahuvvo siidda birra, hábmejit obalohkáii siidda, nugo nammija siiddaidge. Nuppeládje daddjon, siida hápmahuvvá proseassaiguin ovdalii go olggobeali ja loahpalaš mearrádušaguin das mii dat siida oktiibuot galgá leat dehe makkár eará vuodđodoahpágiiguin dan galgá sáhttit ovddastit. Ságastaladettiin siidda lea lohpi árvalit ođđa kategoriijaid ja doahpágiid, go suige buot dat mat mis leat, dat leat oktii árvaluvvon ja geahččaluvvon. Gáibáduš lea dattege ahte dát fertejit veaddját dakka siidaságas. Jus dat doibmet bures, de leat fas fárus hábmeme iežamet jurddamálliid siidda birra.

Jus mat dal livččen leamaš boares vieru siidaságastallama olis, de goitge livččen galgat suige dás juo loahpahit, jus in ovdal. Čálidettiin osolaččat datte leat earáládje ja njozebut ollálagaid, ja dan dihte maid ferten joatkit guhkit sáhkavuorui. Dás fievrredan siidasáhkii maiddái čálalaš bargguid mat dan rádjái mealgat muddui leat bisson olggobealde dan sága. Áigumuš lea vuolgahit siidaságastallama dáid dieđuid

olis nai. Váikkususat ja deangasat maid olggobeali koloniserejeaddji máilbmi lea buktán áiggiid čađa leat maiddá sakka dagahan siidda muddahuvvama ja muhtomin rievadan siidda. Dán nai áiggi deaivvadeamet olggobeali máilmmiin váikkuhit siiddaide, eai dušše njuolgut oinnolaš beliide, muhto maid das movt eará giella ja dan vuohki hukset ipmárdusaid sáhtta váikkuhit iežamet jurddamálle siidabirraseamet birra (Kuokkanen 2009).

## Odđa ja earálágán siidaságat

Nuppelágán siidasáhka lea sáhka siidda birra siidan. Siiddaid siskkáldas ja gaskasaš sáhka siidda birra, erenoamážit manemus moaddelogi jagi, lea ollu jorran das makkár hehttehusaid ja válljenváriid olggobeali mearrádusat ja váikkususat leat dahkan siiddaide ja siiddastallamii. Eanas lea dás sáhka leamaš das movt eiseválddiid ásahan ovttagat, ja muhtun muddui eanangáržžidemiid čáhkkenárbbut, leat dahkan badjeolbmuid iešstivrejeaddji ja iešmuddejeaddji vuoigatvuodaid ja geatnegasvuodaid ovdii, dehe čorga siidadoalu ovdii. Buohtalagaid dieinna vuolggahuvvui loahppa 1980-jagiid dutkamiid bokte maiddá dieđalaš ja boazodoalu čujuheaddji sáhka ja nákkáhallas daid gohčoduvvon searvevalljodatváriid birra, masa serve iešguđetlágán dieđasurggiid ovddasteaddjit (Brox 1989; Stenseth – Trandem – Kristiansen 1991). Guohtundili ja bohcco biologalaš goziheami ovdanbuktimiid ja searvevalljodatváriid spealloteorehtalaš lahkonaŋvugiid bokte (gč. Riseth (2009) čilgehusa daid birra) leavvá maiddá almmolašvuhtii govva das movt oktiibuot lea «boazodoalu» dilli ja manne dat lea nu (Kosmo 1991). Oba dien ságas lea Kárásjohka ja Guovdageaidnu doaiman ovdamearkan ja dutkkahassan. Servvodatfágaid dáfus dás dattege ovddastuvvojit moade goabatlágán lahkonaŋvuogi, mas nuppit atnet ahte sápmelaččaid pastoralismma eai fáhte čilgehusráhkkanusat mat vigget dan nai fátmastit stuořit ságastallamii oktasaš valljodagaid hálldašeami birra. Das fertejit sápmelaččaid iežaset vuogit bargat bohccuideasetguin ja hálldašit eatnamiiddiset leat vuodđun (Paine 1992; Bjørklund 1999). Oanehaččat daddjon: Ságastallamat bohcco ja boazodoalu birra mealgat muddui leat gártama teorehtalaš kategoriijaid vuodul mat guđdet siidda ja siidaságaid olggobeallái, ja dien olggobeallásaš ságas ferte muittuhuvvot ahte siiddat duodai ain leat.

Dien sáhkadilis ovddidit boazodoalloeiseválddit odđa distriktajuohkinevttohusa Finnmárkku dáfus, mii adno dárbbaslažžan jus galget máhttit áhpaseappot ovddidit

eiseválddiid mihtu dahkat boazodoalu ekologalaččat ja ekonomalaččat guoddevažžan (Hætta – Sara – Rushfeldt 1994). Eaktun evttohussii lea ain eiseválddiid boares riekteipmárdus ahte guođohanriekti lea sápmelaččaid kollektiivvalaš vuoigatvuohta ja dan sáhttet eiseválddit mealgat muddui reguleret. Jurdda distriktrarájiiguin lea ása-hit sihke hálddahus- ja guođuhanriekterájiid (Ravna 2008: 372–375). Erenoamážit Guovdageainnu ja Kárašjoga badjeolbmuid ságain vástiduvvo namuhuvvon evttohus čujuhemiin siidda ja siidavuogádaga čovdosa. Duogážin vástádussii leat olbmuid iežaset oami siidasáгат ja siidavásihusat, muhto dieđalaš ságastallan lea gal maid ollán sidjiide erenoamážit fellesbeite-sáni<sup>2</sup> ja dasa gullevaš ipmárdusvuogi bokte. Alddeset beaivválaš ságain adno doaba dárogiela hámiinis, dego duodaštussan dasa ahte dat lea sisa fievrereduvvon sátni man mearkkašupmái eai oro heivehallame cealkit makkárge árbevirolaččat adnon sámegeilsáni. Movt dal de leažžá, badjeolbmuid oaivilat mannet viidábut servviideaset bokte eiseválddiide, ja leat álgun bargguide oažžut láhkamearrádusaid mat dohkkehit ja vuhtiiváldet siidda Norgga bealde.

Norgga bealde lea siida dohkkehuvvon láhkadoaban 2007 boazodoallolagas, ja dakko bokte lea lámččon sadi čorget siidaššiid ja fastain duoknadit rahtasan sávn-njiid siidavuogádagas. Dás lea ain ollu bargu ja rahčamušat vuordagis, muhto siidda sága dilli lea dál mealgat muddui rievdan. Gitta dien rádjái lea boazodoallopolitihkalaš áššiin, ja nu maiddái dutkamis, dajakeahtta jorran čuovvovaš miellduheaddji gažaldat: Iigo sápmelaččaide leat vejolaš ja buoremus bargat dehe eai go dat juo bargga bohccuiguin almmá siidda haga? Dušše dat go gažaldat baicca livččii njuolgut jerron, livččii dahkan ságastallama earálágánin. Gažaldat dastán livččii cuigen sápmelačča, bohcco ja siidda oktiigullevašvuhtii ja manin guhtege diein lea veaddján dakka dien oktiigullevašvuodas. Sápmelaččaid beaivválaš boazobarggut leat ággiid čáda doaimmahuvvon siiddaid olis. Seammas lea boazu álo eallán ja johtáladdan siidda olis. Ilbmudusat nugo mat masttadeamit, mastadeamit, geahčadeamit, geažotbealjít, rátkkašeamit, spáillihat, fleskkit, sirdimat, johtimat, čohkkemat, čoahtkaneamit ja nu ain eambo gullet siiddaid doaimmaide ja dáhpáhusaide (Bull – Oskal – Sara 2001). Siida lea badjeolbmuide álohii leamaš áigequovdil dainna go lea álohii leamaš dárbbášlaš ásahus oažžut bargguid ja doaimmaid ollašuvvat. Ja dien doaimmadilis doibmet siidaságaid doahpagat bargamušaid dádjadeapmin ja njuolggadussan.

---

2 Jorgaluvvon sámegeilli gártá das sátni *oktasá guohtun* dehe *searveguohtun*.



## Siidda otná riektesuodjalus

Siidda bistevasvuolta otnázi ja čuožžovašvuolta otná dilis gullá sihke dasa go lea doalahuvvon muddahuvvamiin ja rievdamiin eallevažžan buolvvas bulvii don doloža rájis, go lea ain doaimmas beaivválaš birgejumi bargguid ollašuttimis ja dasa nai go lea guhká leamaš dovdamiehtumin riikkaeiseválddiid láhkasuoji ja hálddašvugiid huksetettiin. Norgga bealde lea dál dilli rievdan. Siida lea dohkkehuvvon ja definerejuvvon lága olis. Láhkalávdegoddi muitala leamaš hástalusdan dahkat njuolggadusaid mat heivejit daid iešguđet siidaortnegiidda, mat eai galgga menddo čavgadit mearridit, muhto eai nuge luvvosat ahte eai duohtadilis sisttisdoala vuoigatvuođalaš mearrádusaid (NOU 2001:35: 10–11, 96–97). Dás lea, nugo oaidnit, sáhka njuolggadusaid birra. Dat galget čilget siiddaid vuoigatvuođaid eatnamiidda, dásset ealuid sturrodagaid, čujuhit siidda osolašvuođa vugiid ja nu maid osolaččaid geatnegasvuođaid ja vuoigatvuođaid. Dás lea sáhka siidda institušuvnnalaš beliin, doaimmain mat čorgejit njuolggadusaid (gč. Jentoft 1998: 64–80). Nu sáhtá dadjat ahte siida oazžu saji valljodatváriid hálddašeddji institušuvdnan lága ja almmolaš stivrejumi vuogádagas, mas ain bisuhuvvojit distrivttat ja regiovnat.<sup>3</sup> Duogáš jurdda ja vejolašvuođat leat das go siiddat ja siidavuogádat galget ieža leat fárus viidát barggus hábmets ja ollašuttit njuolggadusaid siidda iešstivrejumi láhkái. Dattege sáhtá dás bárti šaddat jus mat almmolaš hálddahus ja stivren heiveha siidda iežas stivrenteknologiijai ja dahká siidda institušuvnnalaš subjeaktan (doahpagat maid Staunes (2007: 252) geavaha) mii galgá dahkkot gulolažžan alldeset ásahan jurddamállii ekologalaš ja ekonomalaš dássádallamiid (dehe guoddevašvuođa) birra. Dás siiddas leat vuordimis deaivvadeamit almmolaš hálddahusain ja stivrenásahusai-guin, mas čuožžilit vuordámušaid soahpameahttunvuođat.

Duogáš čujuhussan dasa manne Norggabeali boazodoalloláhkálávdegoddi oaidná dárbbu ja áiggi dál suddjet siidda ja dan eananvuoigatvuođaid ja iešstivrema, sáhtá oktiibuot lohkat dan go boazodoallu ovddasta sierralágán sámi eallinvuogi ja go dađistaga lea sihke álbmotriekti ja sisriikkalaš riektedoahttaleapmi ovdánan nana doarjjan dán eallinvuohkái ja siidda vuoigatvuođaide. Manemus moattilogi jagis lea riikkaidgaskasaš álbmotrievtti ovdáneapmi dađistaga gártan oidnosii doarjjan un- nitálbmogiid ja álgoálbmogiid vuoigatvuođaid ja iešmearrideami rahčamušaide.

3 Dieid almmolaš hálddahuslaš ásahusaid dáfus doalahan loatnasátnehámiid dan dihte go dat lea álgovide ásahuvvon gohčodusaiguin, *distrikt* ja *område*, maid ii sáhte jorgalit sámegealsániiguin, nugo mat sániin *orohat*, mas ovdal lea leamaš eará, iežaslagán mearkkašupmi.

Álbmotrievtti ollu iešguđet beliid ja gažaldagaid fárrui maiddá gullá gažaldat, guđe ládje suddjejit dát siidda? Dákkár gažaldaga dáfus lea goit siidasága dáfus dehálaš vuos oaidnit ahte siida lea olbmuid ealáhuslági ja birgejumi gaskaoapmi, muhto seammás dat lea vassis vuohki movt olbmot bargadettiin ealáhuslágiset ásahtit gaskavuodaid eará olbmuide, elliide, eatnamiidda ja ilmmiide. Dás lea dakkár dievasvuolta man geažil siidda sáhtta oaidnit guoskkahuvvon oba muddui daiguin sátnejahkkovuvvon eallinlahkkeosiiguin mat bohtet ovdan šiehtadusaid, julggaštusaid ja cealkámušaid teavsttain. Diekkár juoguiguin, maid eará gielat ja jurddaevttuid leat addán, sáhtta fertet mannat alldeset mohkkás dulkongeainnuid oažžut duodáštuvvot siidda suodjalusa. Diesa bohtá nugo mat sátni ja doaba kultuvra, mii lea sámegillii ja sápmelaččaid ipmárdussii leamaš amas. Diet eaktuda álgoviđe guovttejuogu mii lea dábálaš renoamážit oarjemáilbmin gohčoduvvon birrasiin, ja bohtá ovdan nugo mat engelasgielat sániiguin culture ja nature. Dat mielddisbuktá maid dan ahte ii sáni nature ge sáhte álkjit jorgalit sámegillii, nugo dat adno doaban fáhtet juoidá eará go culture. Diekkár earalágánvuolta vuodđodoahpagiid dáfus ii gula dušše sámegillii ja sápmelaččaide, muhto maiddá ollu iešguđetlágán álgoálbmogiidda. Nu leat ge juo eará dutkit ovdal čujuhan diekkár doabaváttisvuodaide: «Oččodettiin stáhtaid suodjalusa lea álgoálbmogiidda leamaš unnimus vuostehágu geaidnu dohkkehit eatnamiid, kultuvrra ja diehtaga sirrema iešguđetlágán láhkagullelaš kategoriijaide (vuodđodoahpagiidda) mat nu galget suodjaluvvot sirrejuvvon riikkaidgaskasaš reaidduiguin ja sirrejuvvon stáhtaráđđehusgaskasaš ráhkkanusaiguin»<sup>4</sup> (Barsh 1999: 15). Diekkár váttisvuolta lea maid gullan nugo mat Ovtastuvvan našuvnnaid (ON) Siviila ja politihkalaš vuoigatvuodaid konvenšuvnna 27. artihkkalii, mii davviriikkain lea nannosit siskiduvvon riikkaid iežaset lágaide. Dát artihkal oainnat gieldá stáhtaid dagaheamis unnitlohkui gullelaš olbmuid massit vuoigatvuodaset searválagaid iežaset olbmuiguin návddašit kultuvrraset, dovddastit ja dagolaččat dohttalit religiovnaset (oskkoldagaset), dehe atnit gielaset. Dás šaddá dieđusge eahpádus vuos das mii dat kultuvra lea, ja movt dat doalahuvvo buorrin olbmuide? ON Olmmošvuoigatvuodakommišuvnna dulkonvugiid vuodul lea dađistaga čielgan ahte konvenšuvdna suodjala sihke ovttaskas olbmuid ja olmmošjoavkkuid immateriálalaš

4 Artihkalčáli jorgalan sámegillii dán: «The path of least resistance for indigenous peoples seeking state protection is to accept a separation of land, culture, and science into separate legal categories, to be protected under separate international instruments and through separate intergovernmental mechanisms» (Barsh 1999: 15).

ja materiálaš kultuvrra. Dát kommišuvdna lea 1994:s čielgasit cealkán ahte kultuvra bohtá ovdan mángga hámis, das maiddá sierralágán eallinvuohkin mii lea gitalagaid eatnamiid valljodagaid anuin, erenoamážit álgoálbmogiid diliid dáfus (Lile 2008; NOU 2007:13, bind A). Dien vuodul sáhtá dadjat ahte siida lea suodjaluvvon sápmelaččaid eallinvuohkin, ja das ii dárbbat sirret mii lea kultuvra ja mii lea ealáhusláhki. Dulkonvuohki mearridage de maid movt riikkaid vuodđoláhkamearrádusaid, mat dáhkidit sámi kultuvrra seailuheami ja ovddideami, ferte ipmirdit.

Earret olmmošvuoigatvuodaid konvenšuvnnaid, lea láhkabarggadettiin maid čujuhuvvon ILO-konvenšuvdna nr. 169, mii lea erenoamážit álgoálbmogiid birra ja man Norga lei vuolláičállán juo 1990:s (NOU 2001:35). Vaikko dán konvenšuvnna mearrádusat eai leat earágo muhtun muddui inkorporerejuvvon dehe siskiduvvon Norgga riektái (Boazodoallolága ja Finnmárkkulága bokte), de dat daddjon presumšuvdnaprinsihppa dahká ahte riikka riektehoiddu muđuige galgá nu guhkás go vejolaš dulkot soahpavažžan álbmotrivttiin (NOU 2007:13, bind A). ILO-konvenšuvdna nr. 169 mearrádusaid dáfus dieđus lea, gehččon siidasága olis, seamma dáistalus iešgudet vuodđodoahpágiiguin ja movt daid dulkot dan obbalaš dillái maid siida dahká. Dás šaddet gažaldagat das mat ja movt konvenšuvnna mearrádusat dávistit siidaberoštumiid. Guovddáš gažaldat lea nugo mat mii lea institušuvdna, dehe mii lea ásahus (nugo sámegeilat veršuvnna lea jorgaluvvon)? Okta vuohki lahkoniit gažaldagaide mat veaddjájit konvenšuvnna olis, lea nugo mat: Konvenšuvnna bokte galget ankke siidda institušuvnnalaš bealit suddjejuvot ja vuhtiiváldojuvot. Dat sáhttet leat nugo mat bohccuid gullelašvuoda merkenvuogádat, siiddaid orohagaid doahhtaleapmi ja eará siidagaskasaš gulahallanvuogit mat bisuhit siidavuogádaga. Siidda sáhtá čilget aivve diekkár beliid vuodul, ja nu maiddá iežas siidda čilget ja vuhtiiváldit čoagganan institušuvdnan. Dákkár čilgejuvot sáhtá seammás doaibmat siidda váillidussan. Nubbi vuohki lahkoniit gažaldagaide lea nugo mat: Siida lea viidát go dan institušuvnnalaš bealit. Dás sáhtá ovdamearkan čujuhit ahte siida lea maid dutkojuvvon sosialiserema oktavuoda latnjan (Nergård 2006). Ja livččii sáhtán čilgejuvot maiddá johtti «báikkálaš servvodahkan» mii bohtá ovdan lágis mielde ja masa čatnahuuvvá olbmuid gullelašvuolta (identitehta), giella, jurddamállet ja obanassii eallinvuohki. Nu sáhtá ipmirdit ahte siidii gullá visolohkáii dat go konvenšuvdna buorrindohkkeha álbmogiid rahčamušaid oazžut čilgejuvot eananrivttiideaset ja hálddusteaset atnit ásahusaideaset, eallinvugiideaset, birgejumiset, gullelašvuodaset, gielaset ja oskkuset stáhtaid siste gos ellet (ILO-konvenšuvdna 2003: 10).

Álbmotrievttis leat álgoálbmotvuoigatvuođat, nugo dat mat gullet iešmearri-deapmái, ain ovdáneame čielgaseabbon ja dárkileabbon ođđa bargguiguin. Okta dáin lea Julggaštus eamiálbmogiid vuoigatvuođaid birra, maid ON válđočoahkkin mearridii 2007:s. Nubbi eará fas lea evttohuvvon Davviriikkalaš sámekonvenšuvdna. Vaikko dás lea vuos sáhka julggaštusas ja evttohuvvon konvenšuvnnas, de dat čilgejit álbmotrievtti dulkoma ja vieruid ovdánan dásiid. Dárkiletvuođa dáfus sáhtta ovdamearkan namuhit ahte goappeš diet dokumeanttat geassiba ovdan ahte álgoálbmogat ja sápmelaččat galget beassat bisuhit, ovddidit, alcceaset ávkin atnit ja oažžut dohkkehuvvot árbevirolaš dieđuideaset ja máhtuideaset, jurddahanvugiideaset ja dieđavugiideaset. Go diekkár beliid laktá sápmelaččaid vuoigatvuođaide hálddusteaset atnit ja ovdánahttit eatnamiiddiset ja daidda gullelaš valljodagaideaset, ja das maiddá buot álbmogiidda gullelaš iešmearrideami vuoigatvuođaide (Henriksen 2008), de lea das čuvgehus dan birra nai movt iešheanalís doaibmi siiddaid galgat geahččalit suodjalit álbmotrievtti bokte. Dás datte in áiggo suorgásit álbmotrievtti viidáset ságastallamii.

## Mas mii diehtit siidda ...

Dás bajilčálacealkka geažida guovttelágán lahkonanvuogi. Dás sáhttit dadjat vuos ná: Mas mii diehtit dan, lea danne go ... (mas de čuvvot čilgehusat). Dás čujuhuvvo dat mii maid láve gohčoduvvot epistemologijian, mii erenoamážit čujuha dieđalaš diehtima vuođu ja lávkkiid. De sáhttit maid dadjat ná Mas mii diehtit dan, danne go ... (mas de čuvvot eahpádusat). Dás čujuhuvvo dat go álo lea gažaldat leago dieđu doarvi, muhto liikká ollu dat go čalbmi vállje, mii dieđaságastallamis maid lea daddjon dan mađe garrasit go: «Bagadallan ii goassege sáhte leat dego dat mii lea bagadallojuvvon – buot eanemus, bagadallan ii sáhte leat dat mii lea bagadallojuvvon»<sup>5</sup> (Bateson – Bateson 1988: 151).

Mas-mii-diehtimiin sáhttit guorrat mánggaid geainnuid siidii. Diet geainnut dovvot min siiddaid iešgudeťlágán osiide ja oaidninmuttuide. Mun lean válljen dieid geainnuid sirret dáinna lágiin:

---

5 Artihkalčálli jorgalan sámegeillii dán: «A description can never resemble the thing described – above all, the description can never *be* the thing described» (Bateson – Bateson 1988: 151).

- Dutkanvuđđosaš čállagat mat erenoamážit váldet ovdan daid beliid siiddas mat leat dutkiide leamaš olámuttus iešguđetládje ja maid sii leat giedahallan.
- Čálalaš gáldut mat eai váldde ovdan dehe dievvaseappot oainne siidda, muhto maid bokte sáhtttá časkkahallat siidda.
- Boares sámi máidnasat ja mitalusat mat leat áimmuin juogo čálalaš, njálmmálaš dehe goappeš hámis.
- Olbmuid dálá njálmmálaš čilgehusat, mitalusat ja muittut iežaset dehe ovd-dit buolvvaid fearániid, vásuid ja vávuid birra.
- Oahpásnuvvan doaibmevaš siidadiliide, mas leat muitaleaddjin sihke olbmuid ságastallamat, elliid luondu ja eatnamiid, dálkkiid ja ilmmiid vásihusat ja dovddiidusat.

Dán artihkkalis lean váldán sáhkavuodu ja atnán ávkki buot diein diehtogainnuin. Dasto vel lean atnán ávkki dieđalaš bargguid teorehtalaš ságastallamiin, maid dieđakritihkalaš doaimma vuodđun maiddái leat leamaš álgoálbmogiid earálágán jurddahanvuogit. Dása de boahťa lasáhussan ahte ii vel dáid bargovugiiguin ge nákke čoaggit jierpmi mii vuoksu dievvasit čilget siidda. Mii lea olámuttus lea geahči mainna álggahit sága siidda vuodđojurdaga ja oktasaš jurddamálliid birra. Ieš dát sáhka ferte fas leat dakkár mii lea ráddjejuvvon ja jurddahuvvon doaibmat iešguđege sáhkadilis. Dás lean, nugo ovdalis lean čilgen, välljen dan leat siidasullasaš viidát fátmasteaddji sáhkan, goitge osolaččaid dáfus.

## Mas mii diehtit dutkama ja čálalaš gálduid bokte ...

Riektedutki Erik Solem lea gávnnahan ahte badjeolbmuid siidavuogádat lea vuolgán álgovide siidavuogádagas, muhto heivehuvvon boazoealuid doallamii (Solem 1970 (1933): 106). Boazoealuid stuorrun lea dávjá čujuhuvvon válđoáššin dien molsahuvvamis ja seammás duogáš eaktun nuppi boatkkagii dehe molsahuvvamii, man áššin leat eambo eatnamat go iešalddis eallinvuogit. Boares siidarájiid rihkkuma váidalusain vuohttit dan mii nuppeládje lea leamaš mihtilmas molsahuvvan siidda joatkevašvuodas (Jebens 1993: 383; Pedersen 1994: 52–63). Go dal diet lea namuhuvvon, de veadjá sáhttit dadjat dálá siidasáhkii leame liikka dehálaš dehe dehálet jearrat, mat leat baicca joatkevašvuoda mihtilmas bealit? Dás čuvvot moadde árvalusa čálalaš gálduid ja otná siidasága čujuhusain.

Dološ siiddat, mat girjjiin leat gohčoduvvon bivdosiidan, leat ain diehttevasas anjke dutkamiid bokte mat leat vuodđun atnán vurkkoduvvon čálalaš gálduid (Solem 1970 (1933); Tegengren 1952 ja 1977; Nickul 1977; Vorren 1978a ja 1989) dehe mañemus doaibmi siiddaid mat ain eanasmuddui sulastahte daid ovdalet siiddaid (Tanner 1929; Nickul 1948). Dáid vuodul lea vejolaš ovdanbuktit diehtun ahte siiddain ledje iežaset eatnamat, sirrejuvnon boares vieru eananrájiiguin mat ledje ránnjasiiddaid gaskka. Muđui dát eatnamat, čázit ja valljodatvárit mat ledje rájiid siste, eai visot adnon searveoapmin, muhto muhtun ráji dain berre bearrašat buolvvas bulvii. Fas eará valljodatvárit, mat gáibide eanet olbmuid searaid jus galge olihit ávkki, ledje fas searvevalljodahkan ja seammás maid ledje oassin das mii dagai siidaservvoštallama dárbbu. Mañjelet siiddaide, maid muhtomin lávejit gohčoduvvot boazosiidan, lea maiddá leamaš dehálaš alcceseaset doalahit sierra eatnamiid. 1700-jagiid siste lea juo čielga ipmárdus das gos siiddain leat alldeset johtingeainnut ja orohagat, ja badjeolbmot maid ovddidit gáibádusaid oazžut riikkaeiseválddiid nai formálalaččat dohkkehit boares anu ja vieru siidaeananjuohkimiid (Schnitler 1929; Smith 1938). Dás sáhtta jurddahit sáhkkan leamaš dušše boazoorohagaid, muhto seammás leat dieđut mat čujuhit dan ahte dalá johttisápmelaččat gehčče sihke ealáda bohccuide ja bivdovejolašvuodaid válljedettiin siiddastallanbáikkiid ja goađastallansajiid (Lilienskiold 1942 (1698)).

Boarráseamos siiddaid dieđut leat adnon duogáš diehtun sámi eananvuoigatvuoda áššiid čielggadanbargguin mañemus áiggiid, ja leat nu šaddan iešguđetládje áigejuovdilin obalohkáii sápmelaččaid guovdu. Dás datte in áiggo guorastit dien luotta otnáži. Baicca lean mihtten makkár čálalaš dieđuid leat dalá siiddastalli badjeolbmot ohcalan, anjke sii geat gullet guovddáš ja eanasmuttu boazosámi guovluide Norgga bealde. Sin mielas galggaše erenoamážit dieđut mat čájehit boazosiiddaid eatnamiid čanastagaiguin. Dás dieđusge sáhtta jurddahit ahte lea dan dihte go eananvuoigatvuodaid čilgema barggut leat leamaš boađeboadi Finnmárkkus. Nuppi dáfus sáhtta fas dadjat ahte dieidda beliide ii livčče leamaš beroštupmi jus dat eai livčče dávistan sáhkavuodu ja dehálašvuoda árvvoštallama mii lea siiddain. Servvodatfágalaš ságastallamiin lea «báikkálaš servvodat», ja das báikkálašvuoha, leamaš guovddáš vuodđodoaba. Johttisámi siiddaide leat báikkít dušše oasit olles sin eananviidodagas. Báikkálašvuoda ságas sii álkit sáhttet báhcit eret, dehe sii garcastuvvojit juogalágán mahkášbáikkálaš gullelašvuhtii. Jus galggaš báikkálaš servvodaga doahpagii buohtalas doaba mii buorebut ovddasta siidda, de livččii dat

duovdatlaš servvodat. Duovdatlaš ovttaga huksen, dehe movt iešguđetlágán ja guhkálaga eatnamat dahket sierra ovttaga, lea vuđolaš siidda erenomášvuoda ipmárdussii. Boares bivdosiiddaid rájes lea gitta 1950 sulaide áigegaska man dáfus eai leat dahkkon mahkkege dutkamiid dehe diehtočohkkenbargguid mat dievvaseappot buvttáše ovdan boazosiiddaid duovdatlašvuoda, dehe daid orohagaid ja johtolagaid. Dás váilot ollu dieđut boazosiiddaid birra. Čálalaš gálduid bokte boahá ovdan ahte 1800-jagiid rádjegiddemiid ja čuovvovaš rojahusaid maŋŋil leat siiddat fas sajáiduvame, ja olbmuide ja bohccuide lea čielga ášši goal guđege siidda geasse- ja dálveorohagat leat (Solem 1970 (1933): 190–191). Datte easka maŋŋel nuppi máilmmisoađi almmuhuvvot etnográfalaš barggut mat sakka dievvasit čájehit siiddaid orohagaid ja johtingeainnuid, ja velá rájiid orohagaid gaskka (Manker 1953; Vorren 1962). Finnmarkkus leat erenoamážit Vorrena girjiit leamaš divdna anus sihke siidagaskasaš ságastallamiin ja čielggadanbargguin siiddaid eananvuoigatvuodaid birra (Fløtten – Ravna – Päiviö 2002; Hætta et al. 2003 ja 2004). Stuora beroštupmi diehtit ovdalaš nammija siiddaid lea maid duogážin dasa go maŋemus áiggiid leat almmuhuvvon arkiivadieđut dáid birra (Bull 2005; Sara 2006a ja 2006b). Namuhuvvon girjjálaš gálduid ja dálá siidasága vuodul árvalan dása vuosttaš vuodđodoahpaga siidii gullevažžan: *duovdatlašvuohhta*.

Muđui leat maŋemus 50–60 jagis almmuhuvvon sosialantropologalaš dutkanbarggut mat erenoamážit váldet ovdan siiddaid dahkamiid olmmošgaskavuodalaš minstariid ja muddenváriid (Whitaker 1955; Pehrson 1964; Paine 1964). Dása sáhtán lasihit iežan muitalusa: Go lean geahččalan dahkat siidda eambo oinnolaš ásahehan almmolašvuodas ja almmolaš riektedohkkeheadji vuogádagas, de lean geavahan maiddá dieid girjiid diehtun ja duođastussan čájehan várás siidda maiddá olmmošgaskavuodalaš organisašuvdnan (Sara 2001). Dieid ja maiddá duoid ovdabealde namuhuvvon čálalaš gálduid čoahkkáigeasu vuodul lasihan dás nuppi ja dán vuoru oahppáset vuodđodoahpaga siidda dáfus: *siidaguimmešvuohhta*. Diet lea dakkár doaba man gollosis leat dán áiggi ollu gažaldagat maid birra lea siiddain ollu sáhka. Norgga bealde láchkamearrádusa doalloovttadat ja dasa gullevaš hálldahuslaš vuogádat moadjudii boares vieru siidaguimmešvuoda. Ođđa láchkaevttohus rabai siidaosolašvuoda ásaheamin siidii juogalágán vejolašvuoda soahpamiin ieš eambo hálddašit láchkaásahan ovttaga. Loahpalaš láchkamearrádus goitge fas nuppástuhtii soahpama eavttuid liigemearrádusain dan birra movt galgá juohkit boazologu unnideami siidda siste jus ieža eai soabat. Dákkár mearrádus váikkuha siidda

soahpanvejolašvuodaide, ja ieš ovddida iežas anu, dat šaddá iešollašuhhti einnostus-  
san (Jentoft 1998: 88). Dáinna lágiin lea siidaoassi, eallooasi mearkašumiin, váldime  
siidaguimmešvuoda saji. Láhkamearrádus gievruda siiddasiskkáldas gilvobeali, mii  
buot geažimusas sáhtttá váikkuhit sierrasiiddastallama. Siiddain lea álo leamaš juoga  
dásšen sierastallama ja searvedoaimmaid gaskka. Viidon sierastallan sáhtttá goanjidit  
siidda siskkáldas searvedoaimmaid ovdánavejolašvuodaide.

Manjel ovddabealde namuhuvvon bargguid leat almmuhuvvon barggut mat  
čájehit siiddaid vuhtiváldámušaid ja bargovugiid bohccuid dáfus leame earálágánin  
go olggobeali čielggadeddjiid, eiseválddiid ja maiddá muhtun dutkiid ráhkadan  
govahusaid das makkár boazodoallu lea dehe galggašii leat (Bjørklund – Brantenberg  
1981; Paine 1994; Kalstad 1997; Brantenberg 1999; Forbes et al. 2006; Tyler et  
al. 2006; Joks et al. 2006; Ravna 2008). Badjeolbmuid oami-iežaset máhtut ja  
beroštumit, ja siidaboazodoalu čujuhusat, gessojuvvojit ovdan vuhtiváldámuššan  
ja mealgat muddui vástádussan dasa go nugo mat eanangáržžideamit, dálkkádagat  
ja maiddá eiseválddiid hálldašeapmi ja stivren leat gártame rásehussan ovdalaččas  
doaimbi boazodoallo- ja siidavugiide. Ná geahčastagat dáidda vugiide dehe sámi  
boazodoallomáhtolaš geahčastagat adnojit veahkkin vávjevaččat guorahallat  
dieđalaččat, hálldahuslaččat ja politihkalaččat meannuduvvon boazodoalloáššiid.  
Dáid bargguid bohtosat ja rávvagat čujuhit sámi árbevirolaš máhtuid ja ipmárdu-  
said obalohkái, ja maiddá siidavuogádaga erenoamážit, doallevuodđun boahhtevas  
sámi boazodoalu ovdánahttimii. Dáid čálalaš bargguid ja dálá siidasága vuodul  
lasihan goalmát vuodđodoahpaga siidii gullevažžan: *máhtolašvuohhta*. Dása gullet  
siidáháldosaš mihttemat, dovddiidusat, hárváneamit ja jurddamállet dehe vuđolaš ip-  
márdusvuogit. Dieid eambo gieđahalan dás manjelis.

Čálalaš gálduid searvá namuhan girjjiid maid ovdalaš boazosápmelaččat dehe  
badjeolbmot leat čállán (Skum 1955; Turi 1987 (1910); Pirak 1993 (1937); Hætta  
– Bær 1958). Dáin čállosiin adnojit sánit nugo *siida*, *orohat* ja *johtolat* dego buot  
lohkkit ipmirdivčče mat dát leat. Čilgejumit leat baicca siiddaid bargguid, vieruid ja  
fearániid birra, muhtomin eatnamiid ja olbmuid namaid čujuhusaid mielde. Čalliide  
orru siida leame diehttelasat addon eaktu, ja visot dáhpáhusat ja gullevaš osolaččat  
leat dan siste. Dáidda girjjiide lasihan Nils Oskalis goit erenoamážit dan oasi su girjjis  
mii lea sámegeallii boazolihku ja olmmošlašvuoda birra (1995: 83–111). Mánnga dá-  
fus dát čállosat *leat* siidasáгат. Buot dehálaččamus oahppa siidaságain lea ahte siidda  
eai mearrit dušše njuolggadusat ja organisašuvnnalaš sárggastagat. Siida mealgat



muddui mearriduvvo ja seailu siiddastallamiin, dehe proseassaiguin mat dađi mielde dollet ja hábmejit siidda. Seamma dán fuomášupmái sáhttá dát sámi girjjálašvuohta doaibmat muittuhussan, dat čujuha beaivválaš iešbisuheami, sierra jurddamáilmmi ja iešhutkevaš ovdánahttima doaimma sakka dehálaš vuohkin bisuhit siidda. Dán vuodul lasihan vel ovtta vuodđodoahpaga mainna siidda fáhtet: *siiddastallan*.

Diedalaš čállosiin láve dáhpi čujuhit jearahallamiidda, geardduhit muhtun ceal-kaga dehe čilgehusa, ja de guorahallat daid vissis analyhtalaš lahknanvugiin. Dás lean dien muhtun ládje jorgalan ruovttožežiid. Dás lean atnán duogáš siidaságaid vuodđun rehkenastit ja juohkit dieđuid, ja čorget daid vuodđodoahpagiidda mat sáhttet soabahit čielgaset jurddamálle das mii siida lea. Čuovvovaččat válddán ovdan siiddaid ja dálá almmolaš boazodoallogovahallama gaskasaš sátnádallama. Dan badjeolbmot mángga dáfus gehččet sátnádallamin mii guoská siiddastallama máhtuide ja iešmearrideami eavttuide. Nuppi bealde diet sáhka fas lea ovddiduvvon erenoamážit ekologalaš guoddevašvuođa gažaldahkan. Das áiggun moaitevaččat lahkoniit dieđavuđđosaš jurddaráhkkanusaide mat bohtet ovdan dien sátnádallamis. Dás eai leat dušše siiddastallit geat ovddidit vávjevaš ságaid, muhto diedalaš ságastallamis lea maid ovddiduvvon kritihkka dan vuogi vuostá movt nugo mat biologat leat váldán alcesseaset válddi ovddastit gohčoduvvon luonddu. Dán čállošis doalahan iežan das movt dieđasuorggit bohtet ovdan siiddastalliid deaivvademiin boazodoalu stivrenvuogádaga olis, iige das leat dobbelet, siskkáldas dieđakritihkalaš áigumuš.

## Dálá siidda deaivvadeamit – teorehtalaš lahknanvuogit

Man ollu bohccuid dárbbaha bearaš dasa vai galgá sáhttit dábálaš bures birget? Diet lea juo doložis leamaš dávjá jerrojuvvon gažaldat (gč. omd. Solem 1970 (1933): 184; Skjenneberg – Slagsvold 1968: 258; Holand 2003: 203; NOU 2001:35: 179). Iešalddis orru dat govttolaš ja vigihis gažaldat. Datte dat fas lea vuolggahan dehe goitge leamaš bárrahis fárus vuolggahaeme rehkenastimiid ja čuovvovaš mearrádu-said mat dađistaga gártet njuolggadussan ja dainna lágiin maid gáržžádussan báikki ja siidda iešgieđaineaset ja iešáigáseaset vuolggahuvvon čovdašuvvamiidda. Boazodoalu almmolaš hálddahusa bokte leat iešguđet fágasurvggiid diehtovuogit gársan lagabuiidda dohko gos váikkuheaddji mearráduusat dahkkojit, nugo mat biologat ja ekonomat. Vissis diehtovuogádaga välljema fárus leat beasatkeahttá maid politihkalaš välljemat das makkár boazodoalu mii dáhttut (Kalstad 1998). Čielggadeamit ja

dutkamat huksejit ekonomalaš ja čuovvovaš ekologalaš modeallaid mat atnui váldojit almmolaš stivrenásahusaid reaidun. Dás eai leat šat sáhkan dušše rehketbihtát, muhto modeallat maiguin mearriduvvojit mat leat olbmuid ovttagadat, eallit, ealliid gálvvolaš ávki olbmuide ja ealliid jahkásaš šaddan ja laskan eananšattuid vuimmiin. Dát doaimma buktá ođđa teorehtalaš vuoddu ja doahpagaidd, obanassii ođđa giela, mainna lahkoniit bohccuide ja boazodollui (Paine 1994; Heikkilä 2006). Áigumuš lea geahččat boazodoalu ealáhussan, muhto dasa gullevaš dagolaš árvoštallan dagaha badjesámi ealáhuslági rievdat dakka geahččanvuogi hápmái (Jentoft 1998: 88). Dakka dainna váivviin dat juo buktet vuogádaga hálddašeami jurddahanvuogi ja bidjet dan ovdalii ovdalaš gaskavuodálaš guoddevašvuoda dehe dadistaga doaimmadettiin árvoštallama jurddahanvuogi. Dieinna vuosttaš vugiin atnet dievas modeallaid (nugo eanemus bastevaš bohtosiid modeallaid) loguid deaivilvuoda eaktun dan sadjai go duoinna manit vugiin mihttešii sulaid ja muddešii dađi mielde go dastánaga ođđa dieđut gártet (Hornborg 1996; Scott 2006; Berkes – Berkes 2008).

Siidda deaivvadeapmi eiseválddalaš hálddašeamiin ja dutkamiin lea obalohkái dahkan gažaldagaid mat gusket vuodalaš jurddahanvugiid erohusaide. Dat leat dakkár gažaldagat mat leat váldon ovdan dieđateorehtalaš nákkáhallamis nai, ja dainna lágiin lea maid nugo politihkalaš ekologijja bokte ovddiduvvon kritihkka oarjemáilmmi dieđáárbevieruid vuostá. Oasit dán kritihkas leat dakkárat mat gusket namuhuvvon dillái go siiddat doaimmaideasetguin ja jurddahanvugiideasetguin deaivvadit dutkamiin. Dás sáhtá omd. geassit ovdan Latour (2004: 9–52, 231–232) kritihka das go čujuha oarjemáilmmi diehtagiid modernistalaš jurddahanvugiideasetguin sirren olbmuiin ja dahkan olggobeallásažžan buot dan maid gohčodit *natuvrran*<sup>6</sup>. Dás lea viidáset áshuvvon dábálaš olbmuide garvvitkeahhtá moski kultuvrras *natuvrii*. Jurddahanvuohki lea čehpet hutkojuvvon navdit dutkiid áidna olmmožin geat besset dohko nuppebeallái viežžat dieđuid mat ovddastit *natuvrra* albmaduoda. Nu lea dutkiide dehe ekspearittaide, alldeset dieđuid háhkama ja duodaštusa vugiid bokte, addon visot váldi hálddustaset atnit doallevaš dieđuid, ja eará olbmot leat massán válddi olihit albmaduoda doppe olgun. Álgoviide geaidnu beassat eret dákkár dilis lea vuosttaldit dákkár jurddahanvuogi guovttejuogu ja hilgut *natuvrra*. Sámi siidda dáfus dat ráva ii mávsse earágo ahte ii galgga váldit atnui dákkár guovttejuogu. Vuosttaš

6 Mun merken dien loatnasátnin go sámegeilas ii leat alldis doaba mas lea seamma sisdoallu (sátni *luondu* adno siiddastaladettiin eará mearkkašumiin), seamma ládje go sámegeilas ii leat alldis leamaš doaba *kultuvra*.

buoretvuohta das lea ahte ii oba čuovvol ge dákkáraš doalvvuheaddji ja dávjá jer-rojuvvon gažaldagaid nugo: Galgá go boazodoalu bealuštit dainna go lea ealáhus vai dainna go lea dehálaš kulturguoddi sápmelaččaide? Vástáduš dása lea ahte dát lea eallinláhki valljodatváriidisguin, máhtuidisguin, vieruidisguin ja visot daiguin mat dasa gullet. Ii dat leat juogo duot dehe dot.

Dás sáhtá jurddahit ahte dutkan ja dutkanvuđđosaš almmolaš hálddašeapmi lea sirreme bohcco badjeolbmoss ja dasto čoaggime iežas beallái dieđuid. Daid vuodul de áiggošii bagadallat, váikkuhit ja hábmet boazodoalu doaimmaheami vuodđojurdagiid ja -vugiid. Dattege sáhtá jearrat, leago bohcco sirren badjeolbmoss oba vejolašge? Leago rievttat dadjat ahte dutkan buktá ovdan baicca *rangifer tarandus*<sup>7</sup> eallin mainna badjeolmmoš galgá bargat, muhto mii seammás ii gula sutnje dehe lea sirrejuvvon eret sus? Dás jurddahan nugo mat biologalaš dutkama mii čujuha goddái, goddiluvvon bohccui, bohccui ja gesáhii šládjan, muhto maiddái boazodoalodutkama mii geahččá bohcco aivve eallišládjan, ja maid álkit beassá dahkat gohčodusaiguin nugo mat *reinsdyr* ja *reindeer*. Boazu datte fas lea sirremeahttun badjeolbmoss, goitge jus sámi jurddahanvuohki galgá leat vuodđun. Dákkár sirremeahttunvuoda sáhtá maid oaidnit Latour (2004) vástádušas oarjemáilmmi jurddagovvii mii sirre servvodaga (masa gullet aivve olbmot) ja olggobeali máilmmi (masa gullet buot mat eai leat olbmot). Su nuppelágán čilgehusas máilmmi ollu iešguđetlágánat bohtet ovdan oktiigullevažžan, namalassii olbmuid ja earáid searvevuohčan<sup>8</sup>. Ovdan boahtimiin lea diet searvevuohča muhtunlágán árvalus mii lea buorebut dehe heajubut celkon dehe artikulerejuvvon, muhto liikká lea dát árvalus álo goitge oktiigullevažvuohča dehe searvevuohča: «... viso dieid árvalusaid fárus leat reaiddut mat sáhttet lagadit dakka alldeset dadjamašaid, muhto daid fárus leat maid alldeset giellavánit, eahpádušat das man oskkáldasat dehe jáhkehahttit leat alldeset dađistaga ovddasteamit»<sup>9</sup> (Latour 2004: 166). Siidaságain čilgejuvvo bohcco ja sápmelačča oktavuohča ná: Badjeolmmoš hupmá boazoságaid, ii aktonassii iežas hutkamiin ja ráhkademiin, muhto maiddái bohcco oahpaheami váikkuhemiin. Dasa de sáhtán lasihit: Boazu boahá ovdan fárrolaga siidda olbmuiguin, ii goassege loahpalaš mearrádussan dehe diehtun das mii dat oktiibuot lea, muhto dađistaga árvalussan siidda dahkevaš

7 *Rangifer tarandus* lea gesáha, bohcco, gotti latiinna namma.

8 Association of humans and non-humans (Latour 2004: 70).

9 Artihkalčáli jorgalan sámegeallii dán: «... each of these propositions is accompanied by instruments capable of transposing what it says, but also by its own speech impediment, its uncertainties about the faithfulness of the representation» (Latour 2004: 166).

doaimmaid bokte. Dás dieđusge sáhtáši jurddahit praktihkalaš dutkama nai, reaid-  
duiguin ja vugiiguin maid dat geavaha, veadjit ain eambo oahpásnuvvat bohccui ja  
nu lasihit dieđu loarráset árvalusa oliheami várás. Dát dutkan datte de gal ferte diktit  
mannat buot áigumušaid doalahit ja geavahit *natuvrra* jurdaga (Latour 2004: 25).  
Boazu ja badjeolmmoš leaba álo fárrolaga, goappešagat siidda osolaččat.

## Siidda joatkevašvuođa vuodut

Leat go vuosttažettiin olbmuid ja dihto valljodatváriid dássádallamat siidda  
joatkevašvuođa eaktun? Nugo ovddabealde namuhuvvon, de leat diekkár rehke-  
nastimat šaddan vuodđun ekonomalaš ja ekologalaš modeallaide goitge dasa movt  
galggašii dáhkidit boazodoalu ealáhussan. Dát leat fas vuodđun plánarahčamušaide  
mat eaktudit vuogádaga, mas leat standardiserejuvvon birgenlágít ja elliid objektivi-  
seren agro-pastorala (dehe eanandoalloguođoheadji) industriija vuogi mielde.  
Diet eavttut lea guhkkín eret árbevirolaš guođuhedjiin ja bivdiin earret eará das  
go sis leat olbmuid gaskavuodát ja olbmuid ja elliid gaskavuodát sullasaččat vassis  
áššiid dáfus, dehe dat eai leat áibbas sierralágánat (Ingold 2006: 75). Nuba diekkár  
vuogádatdássádallamat sáhttet leat minsttarin muddet vassis meari olbmuide diet-  
nasa vassis ekonomalaš ja ekologalaš rehkettihtá eavttuid vuodul. Diet olbmot dat-  
tege eai dárbbat dahkat eaige daga siidda dainna. Siidda ii sáhte gádjut olggobealde  
ráhkaduvvon ja rehkenastojuvvon modeallaiguin, go siidda ii sáhte gádjut alddis  
eret. Nuppi dáfus dieđus fas sáhtá lohkat: Go duohta bearrá, de goitge leat olbmo  
ovddemus dárbbut hui konkrehtalaš áššit mat gáibidit fuomášumi. Nu viidáset orru  
govttolaš suitit olbmuide vuodđodárbašiid dáhádusa. Dasto de maid orrot olbmuid  
ja dihto valljodatváriid dássádallamat ovddemus áššit siidda joatkevašvuhtii, go olb-  
muid haga ii joatkahuva siida. Ferten mieđihit iežan maid álgobáliid navdán bad-  
jeolbmuid dájádiliin, nugo sierra báikki ceggedettiin dehe eará siidii sirddidettiin,  
árvoštallan dien mállat dássádallama. Dien navdimii dieđusge lea váikkuhan dat  
go otná dilis leat diekkár gažaldagat gártan boazodoalu váldogažaldahkan almmolaš  
ságastallamis mediain. Dattege badjeolbmuid mitalusain eai boađe ovdan diekkár  
modeallalágán árvoštallamat iežaset siidagullevašvuođa gártama ja sajáiduvvama  
birra. Olbmot baicca njuolgut váldet vuhtii birraseaset mánggabealatvuođa ja iežaset  
árjjaid, eaige bargga liigebargguid ráhkadit modeallaid alcceseaset oahpisteaddjin  
(Ingold 2006: 164). Benjaminsen (2009) lea davvi Afrihká ovdamearkkain čujuhan

movt dat gohčoduvvon *vátnaváriid skuvlla*<sup>10</sup> dutkit áigeguovdilin leat dahkan gažaldagaid mat gullet valljodagaid juoksumii ja ribademiide. Dien skuvlla dutkama fas lea politihkalaš ekologijja moaitán. Earret eará lea daddjon ahte vátnaváriid jurddavuohki lea geavahuvvon geafes guovlluid váttisvuodaid birra, dahkan nugo guođuheddiid (dehe pastoralisttaid) ráđeheapmin ja valljodagaid bilideaddjin, ja adnon ággan čuorvut olggobeali ekspearnttaid boahitit čoavdit váttisvuodaid. Diet sulastahte dan go oktasaš valljodagaid dieđalaš ja politihkalaš ságastallama vuodul ovddiduvvui ballu ahte boazosápmelaččat bilistit guohtoneatnamiid ja danne eiseválddit fertejit mannat gaskii (geahča ovddabealde čilgehusa oktan čujuhusaiguin). Diet leat gažaldagat ja vástádusmálet mat eai dáidde loahpahuvvon oalát, muhto sáhttet čuožžilit otná dilis nai.

Áiggiid čađa lea leamaš nu ahte dilit leat dađistaga rievddadan. Goitge jahkodagat leat čađat dahkan iešguđet valljodatváriid rievddadeami. Maiddá boazoealut leat muhtun jagiid mannan sakka maŋás. Badjeolbmuid muittus leat rievddademiid vásihusat áimmuin. Iežaset siiddaásuiduvvama ja siiddastallama muitalusain lea álo dattege fas máhtolašvuohta duogáš čilgehussan. Máhttu, dehe sáhtta dadjat máhttovuođu, lea dego čuočča gođđosis, nugo leat dat earáge vuodut. Vuoddu lea dat mii joatkahuvvá buolvvas bulvii (Bull – Oskal – Sara 2001: 322–324). Siiddaid joatkevašvuođa nie dahket siidavuoddu (mii joatká guđege siidda duovdatlašvuođa), vuoddoolbmot (mat jotket siidaguimmešvuođa) ja máhttovuođu (mii joatká máhtolašvuođa), dehe njuolggabut visot dieid oktiigulleašvuohta siiddastallama bokte.

## Máhttovuođu

Máhttovuođu, mii maid sáhtta daddjot árbevirolaš máhttun, lea iešalddis dakkár man birra siidaságat álo leat leamaš. Dán áiggi lea diet bealli olbmuid eallinlágis, erenoamážit álgoálbmogiid oktavuodas, šaddan sáhkavuodđun máilmmiviidosas dieđalaš ja politihkalaš ságastallamis. Siidaságaid máhttosáhka ná lea gártan oassin viidát ságas, ja dien oktavuoda dilis dás lagabut guorahalan muhtun oasáža boazosiiddaid máhttovuođu gažaldagain.

Máhttovuođu lea dieđalaš ságastallama oktavuodain čilgejuvvon nugo mat dakkárin masa gullet gártan dieđut, čehppodagat, bargovuogit ja obanassii duogáš

---

10 *Knapphetsskolen* (Benjaminsen 2009: 154).

jurddahanvuogit (kosmologijja) mat viidáset fievrreduvvot buolvvaid servvoštallamiin ja ovttasbargguin (buohtastahte Berkes 2008: 7), ja guđege buolvvat dainna vuoduin heivehit ja háhket alcceseaset máhtuid birget dan dilis mii sidjiide gártá. Rievtti mielde lea máhttu dušše okta mángga sániin maid lean válljen, go dat čujuha nákcii ollašuttit doaimma mii dal leažžá. Go leat siidaságain anus nu ollu sánit mat čujuhit dáid beliid, de lea dat mearkan dasa man stuora beroštupmi lea čadnon ollu lávkkiiide «ollesoahppan» olbmo rádjái. Dás namuhan vearbahámis nugo mat: diehtit, oahpásnuvvat, oahppahuvvat, hárvánit, máhttit, dovddiidit, dovdat. Dán oahppamii leat sámi vierus oanehis ja seammás sakka gáibideaddji rávvagat:

- Gula, oainne ja dárkko máid boarráseapput muitalit ja movt dat barget.
- Ieš mihte, árvoštala, vávje ja fuobmá.

Dát lea bargevaš ja mannevaš vuohki oahppat ja ipmirdit, mas lea eaktun ahte máhttu gártá oktasažžan dannego buot osolaččat barget ja gulahallet fárrrolaga doaimmaineaset. Sámeielas muđui ii leat sáhka dušše ipmirdeamis ja áddemis, muhto fihttemis ja dádjadeamis nai. Das lea maid dadjanvuohki nugo ahte olmmoš galggašii dádjadit jurddahit. Jurdda dehe lagat iskan ja guorahallan nu ii leat dárbbus ovdalis dehe bajábealde dádjadeami. Mat de dahket dádjadeami? Sátni ieš geažida gozuid ja ávvira. Dieid neavvagiid vuodul sáhttit miehtat dutkiide geat leat cealkán ahte oahppan ii leat dieđuid addin, muhto baicca ávvira atnima oahpaheapmi (Gibson 1979: 254; Ingold 2006: 167).<sup>11</sup> Nu sáhtta maid lohkat sániid ja doahpagiid ovdal leat gozuid bajideaddjin go gárvves vuohkin čilget máid mearkkašit ja movt bargat. Dasa lassin leat doahpagat rahpasat odđa dieđuide oaidnimiin, gullamiin ja dovddiidemiin, maiguin guđege doahpaga sisdoallu doalahuvvo ja muddejuvvo. Ipmárdus dasto hábmejuvvo ja doalahuvvo giela vehkiin, go giella dahká sániid ja doahpagiid (Berkes – Berkes 2009: 8). Siidda doaimmaid dákkár čilgehusa mielde ii oahpa ja ipmirdišgoađe dušše muitalusaiguin ja jearahallamiin, muhto dasa fertejit maid sánit ja doahpagat oazžut sisdoalu vásihemiin, oahpásnuvvamiin ja dovddiidemiin.

Dán čilgehussii siidadili oahppama ja máhttovuodu goziheami birra, áiggun dás vel lasihit ovttá fuomášumi Latour (2004: 194) vuodul: Siidda oktavuhtii gullet dieđus maid gielahis ovttadagat dehe leahkimat (eksisteanssat). Diet dehe oasit

---

<sup>11</sup> *Learning is not a transmission of information, but an 'education of attention'* (Gibson 1979: 254; Ingold 2006: 167).

diein sáhttet olgguštuvvot muitaleami dehe čilgejumi ovddasteamis. Mihttedettiin ja mearridettiin maid vuhtiiváldit, guođđit mii álo juoidá olggobeallái ja ovdalii bidjat eará. Álo livččii vel juoga vuhtii váldit. Dalle lea vejolaš ahte diet olggobeallásaččat bohtet ruovttoluotta gáibidit oasiset ja sajiset. Čoavddusin diesa lea *oahppama gávvan*<sup>12</sup>, mas eai leat eará dáhkádusat go oahppama buorre vuoha, mii eaktuda ahte mii diktit diekkár olggobeallásaččaid muosehuhttit iežamet ja geardovaččat árvoštallat iežamet oahppama buorre vuoha. Dát máksá maid dan ahte jus mat siida manaha čurbošemi dehe eahpelihkostuvvama vuoigatvuoha, de sáhtá maid massit muosehuvvama ja dárkuma dáidduid ja nu maid máhttohálddašemi, máhttoovdáneami ja iešstivrejumi návccaid. Siiddaid máhttovuođus leat nuppi dáfus dieđut ja máhtut mat adnojit áimmuin buolvvas bulvii, ja nuppi dáfus fas ávžžuhus juohkehažžii divdna ieš mihttet, fuomášit, vávjit ja árvoštallat. Dákkár máhttovuođu geažil lea juohke buolva bearran iešbirgejumi ja iešstivrejumi, maid ii ábut manahit gosage jus galgá siida joatkahuvvat.

## Siidda duogáš jurddahanvuogi ovdamearka

Boazu lea leamaš siidda oassi ja osolaš guhkit áiggi vuollái. Gielladutkamiin lea sátni *boazu* gurrojuvvon gohčoduvvon proto-fínno-permalaš giellaáigái, ja nu sáhtá daddjot leat ankke sullii 5500 jagi boaris (Sammallahti 1998: 120–121). Sápmelaččaid muitalanvirruu gullá maid muitalus movt goddi lea Áhčešeani árbi ja boazu gis Njávšešeani árbi (gč. Qvigstad 1927–1929 II: 228–229, 326–329). Áhčešeatni irrudii bohccuidis goddin irradeaktillis meannudanvugiinis, ja Njávšešeatni boazuiduvai go litnásit giedahalai bohccuidis. Muitalus ii čilge dan, maid ovddabealde namuhuvvon girjji muitalus bajilčála geažida, ahte boazu lei álggos, ja das šadde gottit. Dat baicca čilge dan ahte boazu sáhtá šaddat goddin dehe goddiluvvat, muhto goddi ii sáhte šaddat boazun (dat lea geavvan masa ii leat sámegeielas sátni, go dat ii geava). Goddi ii leat lodjudahhti boazun, čilgejit maid dološ áiggi muitalusat mat ain leat muittus siidaságain. Boazu datte sáhtá goddiluvvat jus dás ii doalahuvvo vissislágán okta-vuohta bohcco ja sápmelačča gaskka.

Gottit ja bohccot leat fysiologalaččat ovttalágán eallit ja dat mii sirre dieid lea dat mii gohčoduvvo alldeset *luondun*. Ovttalágán fysiologalaš eallivuodas leat suorgásan luonddut mat mángga dáfus leat goabbatlágánat, vaikko eará dáfus fas leat

<sup>12</sup> *Learning curve* (Latour 2004: 194).

ovttalágánat. Leat maid gártan muhtun hápmeeerohusat maid sápmelaččat hárvánan oaidnimiin leat máhttán mihttet ja eret. Goabbatlágán luondu ja hápmi leat gártan vásihuvvon gaskavuodas olbmui. Siidadilis adno ja ipmirduvvo sátni *luondu* álo leame juogaman luondu, ja dat boahtá ovdan gaskavuodaid bokte, nugo olbmo ja bohcco, bohcco ja bohcco, dálkki ja bohcco, eatnamiid ja bohcco ja nu ain. Boazu ja bohcco luondu lea nie soabadus siiddastalli sápmelaččain. Makkár soabadus dat dasto lea? Nugo ovdalis namuhuvvon, de ákkastallá Ingold (2006: 72–75) ahte pastoralisttain dehe árbevirolaš guođuheddjiin, nugo mat badjeolbmui, sulastit olbmuid iežaset gaskavuodat ja olbmuid ja elliid gaskavuodat vassis áššiid dáfus. Nugo elliid ja olbmuid gaskavuodat, nu maid olbmuid gaskavuodat. Son oaivvilda ahte árbevirolaš guođuheddjiid dáfus leat diet bajit mearridan- ja gohččunválddi hámis<sup>13</sup>, vuolit ferte jeagadit vaikko vel vuostemielain nai. Nu galggašii de badjeolmmoš váldán bohcco ollásit iežas stivrenválddi vuollái, ja seammalágán jurddamálliin leat sus muhtun olbmot gohčostahkan. Boazodoalu dološ vuodđomuitalus datte árvala ahte gaskavuoha lea soabadus. Nu de galggaše siidda olbmuid gaskavuodat nai vuodđuduvvon soahpamiin. Dáikko sáhttá čujuhit dasa ahte Paine (1970) lea dutkamiinnis nannen siidaguimmežiid ovttadássásašvuoda leame guovddáš áššin johttisápmelaččaid siiddain. Son cealká ahte siidaguimmežiid gaskkas leat soahpanvuodđosaš gaskavuodat (Paine 1970: 56)<sup>14</sup>. Dainna eavttuin ahte olbmo ja olbmo gaskavuoha speadjalastá olbmo ja bohcco gaskavuoda, nanne diet olbmo ja bohcco gaskavuoda soabadussan. Dása leat maid doarjjan sámi muitalusat sápmelačča ja su lagas elliid gaskavuodaid birra. Leat gis eará eallit, maid sápmelaš fas lea bivdán. Sin ja sápmelačča gaskavuodaid birra leat eará muitalusat ja neavvagat, nugo mahkáš guovžža ja gumppe birra. Dieid beliid, maid lean guoskkahan eará čállosiin (Sara 2003 ja 2009), in áiggo juste dás guorahallat, muhto dat nai gullet siidda duogáš jurddahanvuohkái.

Go dološ siiddat, main ledje dušše čoranare bohccot ja ollu ávkki ožžo gottis, rivde eallosiidan, de ferteje maid rievdat siiddaid eananjuogut. Gažaldat lea, gii dat rievda-dii daid, ledje go dat olbmot mat ovdagihtii hutke juoguid maidda heivehe bohccuid johtáladdama? Siida de livččii aktonassii olbmo ásahus, ja olmmoš livččii ásahettiin ovdagihtii govahallan dehe modealla ráhkadan das makkár boazoeallu lea ja movt olmmoš dan stivre. Diet lea čilgehusvuohki mii ii heive jurdagii ahte sápmelaš ferte soabadallat bohccuin. Soabadallama čilgehusa mielde ferte leat iešalddis siida nai

13 Ingoldas *domination*.

14 Paines *contractual relations*.



olbmo ja bohcco soabadus. Dáinna lágiin ferte siidavuodđu dehe siidda sajít, báikkít, johtolagat ja orohagat gártan siidda lahttun dađistaga go olbmot ohppe mat boazoealut leat, bohccot eallun ohppe eatnamiid ja olbmot fas bohccuid bokte ohppe eatnamiid. Siida dasto eatnamiiddisguin sáhtta adnot bohcco, eatnamiid ja sápmelačča soabadussan. Eahpitkeahhtá lea boazu seammago olmmoš dakkár mii oahppá eatnamiid ja dáhttu jagis jahkái jorggihit oahpes eatnamiidda guđege áiggi. Diet lea muitaluvvon ovdal siidda vuoddočilgehussan (Solem 1970 (1933): 190–191), ja dat doalahuvvo ain odne siidda olbmuid ságain ja čilgehussain. Siiddain ipmirduvvojít bohccot heaggan guhtege, ja eallun fárrolavuodaineaset. Nu siidasáгат dievvasepmosit ovddastit bohcco boazun. Dat galget siidda olis oazžut heggii ja eallit fárrolaga buot lágiideaset mielde movt bohccot lea eallán iežaset duovdagiin. Go dan besset, de doalahit bohccot luonddusteaset ja geahpedit boazovázzi barggu. Bohcco oaivilat šaddet oahppásat ja ipmirdahttit boazovázzi. Nuppi dáfus bohccot ohppet dan movt boazovázzi buktá oaiviliiddis ovdan. Dát oktiibuot dahká siiddastallama lihkestuvvat eanas áiggi, siidda olbmuid, bohccuid ja eatnamiid gaskavuodaid dáfus.

Siidasoabadallamat datte eai leat dušše siidda siskkáldas lahtuid gaskka, muhto maiddá siiddaid gaskka. Lea leamaš juo siidda boares vierru soahpat ja doalahit siiddaid gaskasaš eanarájiid (Vorren 1989). Dat leat leamaš gaskavuodát maiguin leat gozihan siidadoalu čorgatvuoda. Dán áiggi, ankke eiseválddiid distriktastivrenvuogi boazodoalu digaštallamis Finnmárkkus, lea leamaš sáhka das gii ovddasta siidda siidagaskasaš áššiin. Muhtun badjeolbmot leat ákkastallamiin, eambbogat fas dahkevaččat, doalahan dan ahte lea boazu mii ovddasta siidda. Badjeolmmoš ferte dušše čuovvut bohcco. Earát fas leat dasa vástidan ahte ii sáhte bohccuide hoigat ovddasvástádusa ja siva das go siidda siskkáldas soahpamušat ja čorga siidadoallu ii leat lihkestuvvan. Alddeset čilgenmálle sáhtta dadjat leame mihtteme eatnamiid guoddevašvuoda dađistaga gaskavuodaiguin ja dan sáhtta oanehaččat dáinna lágiin refereret:<sup>15</sup> Siiddastallama eahpelihkestuvvama dehe *siiddalmasvuoda* váldodovdomearokat leat duivilat ja boazonággásat. Boazu lea dakkár mii dáhttu čuvvudit oahpes bohccuid ja oahpes biellojienaid, muhto *duivil* liikká lea ovddemus ja eanemus olbmo váttisvuolta. Olbmot dáhttot iežaset mearokat bohccuid leat čoahkis iežaset hálddus, ja iežaset sieiva beroštumiid dihte galggaše siiddaset ovddastit siidagaskasaš čorgatvuoda gulahallamis. *Boazonákkis* gis ovddemusat čuoheá boh-

15 Badjeolbmuid ságain ja čilgemiin lea eambo mitalusa ja vissis diliid čujuhusa málle, muhto dás lean diekkár ságaid oanidan oanehis čilgenmállii.

cuide, go dat hedjonit guhkebuš áiggi boazonággásis. Boazu váldá ovddasvástádusa ja ieš vástida boazonággása nugo mat miesehisvuodain ja ealu maŋás mannamiin. Anáš dal olmmoš dien maiddá iežas váttisvuohtan dehe ii, de bohcco hedjoneamis boahá rádji gokko olbmo gaskavuolta bohccuin šaddagoahá rihkkovažžan bohcco ahtanuššamii (dehe boares muitalusaid olbmo ja bohcco soahpamii). Olbmo ovddasvástádus dás vuolgá das go dahká sága bohcco birra dehe hupmá bohcco ovddas nuppi siidda giellahálddašeadji ovddasteddjiiguin. Siiddaid gaskasaš guhallamat leat oassin ehtalaš gažaldagaid árvoštallamiin ja siiddaid gaskasaš soabadusat eai juoge dušše sierra eananviidodagaid, muhto maiddá ehtalaš gažaldagaid čoavddehahti ovddasvástádussan guđege siidii iežaset siskkáldas soabadusain. Nu čorgejuvvo bohccuideaset álššaid mihttema ja boazonággása ášši guđege siidda iežas sierra áššin, iige biđejuvvo «boazodoalu» áššin nugo siidavailevaš ságasteamis lea dahkkon.

## Sáhkabinnáža birastahttin

Dát sáhka lea dal dahkan njáikkaid ja cakkahatmohkiid, muhtomin lean ferten dušše rasttidit luottaidda mat dolvot olggos fieskkis, muhto jáhkán goitge ahte eanas sáhka lea giedas. Duohtavuodas lea nu ahte siidda olbmui ii leat dat buoredilli beassat dušše ovttá ravdda gohkket. Siidavuogádaga čohkkemis leat áššit mat olgolet máilmmis leat biđejuvvon iešguđet fágasurggiide, mat geavahit duogáš jurddahanvugiideaset ja vuodđodoahpagiiddiset giedahaladettiin deaivvadeamiid siiddaiguin. Nuppebealde fas almmolaš ja maiddá dieđalaš ságastallamis, álkidit govaset, biddjo boazodoallu dehe vel boazodoalloaláhus čujuhussan iešguđetlágán áššiide ja gažaldagaide. Dat lea mahkáš ráddjejuvvon ja ovttastuvvon sierra servvodoatoassin vissis mállat áššiid vuodul. Dákkár sáhkavugiiguin lea bahá láhppit siiddaid ceggema ja dan movt dat galggašii doaimmahuvvot dakka siiddaid iežaset gažaldagaid ja vuoruhemiid vuodul.

Dás lea goitge boaháŋn áigi birastahttit dán sága. Oaláš ášši dán ságas lea bargu fastain ásahtit siidda joatkevaččat iešstivrejeaddjin. Dasa lea álbmotrievtti ovdáneapmi doarjjan ja dan dáidá ain fertet geavahit veahkkinn čilget ja nannet siidda iešstivrejumi. Norgga bealde lea siida ja siidda iešstivrejupmi prinsihpalaččat dohkkehuvvon lágas, muhto iešalddis dat ii dáhkkit siidda. Dás duohko šaddá sáhka das movt siida ja siidda iešstivrejupmi dahkevaččat ollašuvvá. Guđege vuoru olmmoš ferte ieš mihttet, árvoštallat, vávjit ja fuobmát áššiid gozihettiinis. Dás lean anjke árvalan njeallje

vuodđodoahpaga sáhkavdan<sup>16</sup>, maid anán govttolažžan árvalit iešguđet diehto-geainnuid guorramiin ja časkkahallamiin.

Vuosttaš ravda lea masa lean gávnahan gohčodusa *duovdatlašvuohta*. Čorget dan ravdda lea čilget guđege siidda siidavuođu, masa ovddemusat gullá čilget siiddaid gaskasaš rájiid, muhto masa sáhtá maid gullat čilget eará valljodatvárre- ja eananvuoigatvuođaid Finnmárkkulága olis. Dát lea dakkár ášši mii lea gesson ovdan juo 1990-jagiid, ja badjeolbmot leat dan rájes bájuhan dán ovddemus vuoru hoahppoáššin, muhto unnán konkrehtalaš lea dáhpáhuvvan dán nuppelot jagis. Ášši lea badjeolbmuid mielas dehálaš, go birrajagi eatnamiid hálddašeapmi dahká dehálaččamus eavttu siidda iešstivrejumi lihkostuvvami. Jus siida eahpelihkostuvvá, ja dat ii dáhpáhuva iežas duovdatlašvuođa meriid ja vejolašvuođaid eavttuin, de dat ii leat siidda eahpelihkostuvvan. Olggos guvlui dat goitge sáhtá gehččot siidda ja siidavuogádaga eahpelihkostuvvamin, ja luvvet lága duogáš sakka stivrejeddji gaskaomiid. Diet lea siiddaid ballu otná dilis.

Nubbi ravda lea maid gohčodan *siidaguimmešvuohta*. Go siidavuodđu ii leat čielggas, de diehtelasat ii leat siidaguimmežiid vuodđu ge čielggas. Siidaguimmežat leat dán dilis darvában dakkár *status quo* dillái, mii lea rievtti mielde boares boazodoallolága vuđđosaš distrikta- ja doalloovttadatminsttar. Eahpečielga duovdatlašvuohta hehte siidda čielggosnaga árvvoštallat báikevuođuid ja iešguđet olbmuid osolašvuođa, ja das maid movt sáhtáii siida lasihit iežas birgenvuođu searvedoaimmaiguin ja siidda olbmuid gártaduvvon máhtuiguin ja návccaiguin.

Goalmmát ravda lea *máhtolašvuohta*. Dás vuos lea máhttovuođu, dehe árbevirolaš máhtuid, áimmahuššama ja anu vuhtii váldámuš. Dása gullá vuos dahkevaččat máhttit ollašuttit siidda doaimmaid ja áigumušaid. Nuppebealde dás leat fas duogáš jurddaeavttut dehe jurddahanvuogit mat leat lagaduvvon midjiide muitalusaideamet bokte. Máhttogažaldagat badjánit earálágán jurddaeavttuid deaivvadeami olis, nugo daid mat almmolaš hálddašeami fárus leat ášševuođđun mearrádu-saide mat váikkuhit siiddaid. Gažaldat dás lea vuos siskkáldas: Jáhkkit go mii duodas máhttovuđdoseamet lávžeboalu dahkamis Áhčešeani lávžegihppui. Jus dan dahkat, de lea das álgu doaimmahit ja bealuštit iešstivrejumi. Dat ii mávsse dan ahte siidda diedut, máhtut ja dovdamat leat aivve ávdát ja láitemeahttumat, muhto baicca dan

16 Sáni *sáhkavda* lean ráhkadan *ravdda* ipmárdusain mii boahtá ovdan sánis *ealloravda*, man lahka guođoheaddji lea goalnjadettiin ja man sáhtá caggat nai, muhto son ii guođohettiin goassege mana ealu sisa.

ahte siiddain lea vuoigatvuohta dađistaga oahppamiin geahččalit buorebut deaivat ja ieža dárkut iežaset oahppama buorre vuoda. Dien vuoigatvuođa ollái gullá maid rabasvuohta váldit atnui dutkanbohtosiid siidda iežas eavttuid mielde.

Njealját ravda lea *siiddastallan*, mii lea maid njunušravda. Siiddastallamis bohtá siida ovdan olbmo, bohcco ja eatnamiid soabadussan. Dat lea dakkár soabadus mii fertte dađistaga ođastuvvot, maiddái dađistaga siidagaskasaš gulahallamiiguin. Siiddastallan lea maid duogážin dasa go lean čállán dán artihkkala nugo lean dahkan. Boares siidaságaid oahppa muitala eaktun, nugo maid dahket vassis dieđakritihkalaš lahkonanvuogit, namalassii ahte sáhkasearvvi olbmot, geaidda siiddastallan gullá, galget juo álgu rájes dohkkehuvvon ja buoremus dáhtu mielde vuhtii váldon sága servvolažžan ja iešmearrideaddjin vuorustaset.

## Gáldut

### Dutkanmateriála

Dutki materiála mii lea čálalaš ja njálmmálaš gálduin čohkkejuvvon, jorgaluvvon sámegillii ja almmuhuvvon lohkamuššan Sámi allaskuvllas:

Sara, Mikkel Nils 2003: *Gumpe, sápmelaš ja boazu*. SA-raporta/SH-rapport nr. 3. Sámi allaskuvla.

————— 2006a: *Guovdageainnu boazodoalu siiddastallan áiggiid čada*. SA-raporta/SH-rapport nr. 1, Sámi allaskuvla.

————— 2006b: *Nissena jearahallamat Suomabealde*. SA-raporta/SH-rapport nr. 2, Sámi allaskuvla.

Dutki materiála mii lea čálalaš ja njálmmálaš gálduin ja vásihusvuđđosaš čálástahkan čohkkejuvvon, muhto ii leat almmuhuvvon.

### Girjjálašvuohta

AGRAWAL, ARUN 2002: Indigenous knowledge and the politics of classification. – *International Social Science Journal* 173, September 2002 «Indigenous knowledge», s. 287–297. Blackwell Publishing/UNESCO.

BARSH, RUSSEL LAWRENCE 1999: How Do You Patent a Landscape? The Perils of Dichotomizing Cultural and Intellectual Property. – *International Journal of Cultural Property* Vol 8, No. 1, s. 14–47.

- BATESON, GREGORY – BATESON, MARY CATHERINE 1988: *Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred*. Toronto: Bantam Books.
- BENJAMINSEN, TOR. A. 2009: Klima og konflikter i Sahel – eller politikk og vitenskap ved klimaets nullpunkt. – *Internasjonal politikk* [årgang 67], nr. 2, s. 151–172. Oslo: Universitetsforlaget – NUPI.
- BERKES, FIKRET 2008: *Sacred Ecology*. New York – London: Routledge.
- BERKES, FIKRET – BERKES, MINA K. 2009: Ecological Complexity, Fuzzy Logic and Holism In Indigenous Knowledge. – *Futures* Volume 41, Issue 1, February 2009, s. 6–12.
- BJØRKLUND, IVAR – BRANTENBERG, TERJE 1981: *Samisk reindrift – norske inngrep. Om Altaelva, reindrift og samisk kultur*. Tromsø: Universitetsforlaget.
- BJØRKLUND, IVAR (doaim.) 1999: *Norsk ressursforvaltning og samiske rettighetsforhold. Om statlig styring, allmenningens tragedie og lokale sedvaner i Sápmi*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- BRANTENBERG, TERJE 1999: Samisk sedvane og norsk rett. – Ivar Bjørklund (doaim.), *Norsk ressursforvaltning og samiske rettighetsforhold. Om statlig styring, allmenningens tragedie og lokale sedvaner i Sápmi* s. 158–181. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- BROX, OTTAR 1989: *Kan bygdenæringene bli lønnsomme*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- BULL, KIRSTI STRØM – OSKAL, NILS – SARA, MIKKEL NILS 2001: *Reindriften i Finnmark. Retthistorie 1852–1960*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- BULL, KIRSTI STRØM 2005: *Reinbyer i Finnmark på begynnelsen av 1900-tallet: dokumenter fra Riksarkivet*. Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta.
- CHARMAZ, KATHY 2006: *Constructing Grounded Theory. A Practical Guide Through Qualitative Analysis*. London: SAGE Publications.
- FLØTTEN, INGRID RØSTAD – RAVNA, ØYVIND – PÄIVIÖ, NILS JOHAN 2002: *Utredning om reinbeiterettigheter. Vinterbeiteområdene i Vest-Finnmark*. Alta: Reindriftsforvaltningen.
- FORBES ET AL. 2006 = FORBES, BRUCE C. – BÖLTER, MANFRED – MÜLLER-WILLE, LUDGER – HUKKINEN, JANNE – MÜLLER, FELIX – GUNSLAY, NICOLAS – KONSTANTINOV, YULIAN (doaim.) 2006: *Reindeer Management in Northernmost Europe*. Ecological Studies, Vol. 184. Berlin – Heidelberg: Springer-Verlag.
- GIBSON, JAMES. J. 1979: *The ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- HEIKKILÄ, LYDIA 2006: Comparison of Indigenous and Scientific Perceptions of Reindeer Management. – B. C. Forbes, M. Bölter, L. Müller-Wille, J. Hukkinen, F. Müller, N. Gunslay, Y. Konstantinov (doaim.): *Reindeer Management in Northernmost Europe*, 73–93. Ecological Studies, Vol. 184. Berlin – Heidelberg: Springer-Verlag.

- HENRIKSEN, JOHN B. (doaim.) 2008: *Samisk selvbestemmelse – innhold og gjennomføring*. Gáldu čála: Tidsskrift for urfolks rettigheter 2/2008. Guovdageaidnu: Gáldu.
- HOLAND, ØYSTEIN 2003: *Reindrift – samisk næring i brytning mellom tradisjon og produksjon*. Oslo: GAN Forlag.
- HORNBORG, ALF 1996: Ecology as Semiotics: Outlines of a Contextualist Paradigm for Human Ecology. – Philippe Descola – Gísli Pálsson (doaim.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives* s. 45–62. London: Routledge.
- HÆTTA, LARS – BÆR, ANDERS 1958: *Muitalusat*. Oslo: Universitetsforlaget.
- HÆTTA, JOHAN INGVALD – SARA, OLE K. – RUSHFELDT, IVAR 1994: *Reindriften i Finnmark. Lovgivning og distriktsinndeling. Forslag til ny distriktsinndeling i Finnmark*. Alta: Reindriftsadministrasjonen.
- HÆTTA, JOHAN INGVALD – BALTO, INGOLF – IMS, ANDERS AARTHUN – KOSMO, ANSGAR 2003: *Evttohus – Ođđa orohatrájit Buolbmágis ja Kárášjogas*. Alta: Boazodoallohállddahus.
- HÆTTA, JOHAN INGVALD – BALTO, INGOLF – IMS, ANDERS AARTHUN – KOSMO, ANSGAR 2004: *Evttohus ođđa orohatrájiid birra Kárášjoga oarjjabealde*. Alta: Boazodoallohállddahus.
- ILO-KONVENŠUVDNA 2003: *Giehtagirji: ILO-konvenšuvdna nr 169 – eamiálbmogiid ja čearddalaš álbmogiid hárrái (1989)*. Guovdageaidnu: Gáldu. [Álgopublikašuvnda]: *ILO Convention on Indigenous and Tribal Peoples 1989 (No. 169): A Manual*. Geneva: International Labour Office..
- INGOLD, TIM 2006: *The Perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. London – New York: Routledge.
- JEBENS, OTTO 1993: Om bruk og rettsopfatning i Finnmark under historisk synsvinkel. – NOU 1993:34 *Rett til forvaltning av land og vann i Finnmarks* s. 382–399. Oslo: Statens forvaltningstjeneste.
- JENTOFT, SVEIN 1998: *Almenningens komedie. Medforvaltning i fiskeri og reindrift*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- JOKS ET AL. 2006 = JOKS, SOLVEIG – MAGGA, OLE HENRIK – MATHIESEN, SVEIN D. – HENRIKSEN, ISAK MATHIS 2006: *Reintallet i Vest-Finnmark. Forskningsbasert vurdering av prosessen rundt fastsettelse av høyeste reintall i Vest-Finnmark*. Guovdageaidnu: Sámi allaskuvla.
- KALSTAD, JOHAN KLEMET HÆTTA 1997: *Reindriftpolitikk og samisk kultur – en uløselig konflikt? En studie av reindriftilpasninger og moderne reindriftpolitikk*. [Doavttergrádbargu]. Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- KALSTAD, JOHAN KLEMET HÆTTA 1998: Pastoralism and Management of Commons Land in Saami Districts. – Svein Jentoft (doaim.): *Commons in Cold Climate*. Paris, New York: Unesco Parthenon.

- KESKITALO, ALF ISAK 1994 (1976): *Research as an Inter-Ethnic Relation*. Dieđut 7/1994 – Arctic Centre Reports 11. Guovdageaidnu – Rovaniemi: Sámi Instituhtta – Arctic Centre, University of Lapland. [Vuosttaš gearddi almmuhuvvon: *Acta Borealia* B. Humanoria 1976 No. 13, s. 15–42. Tromsø: Tromsø Museum.]
- KOSMO, ANSGAR 1991: Hvorfor har vi for mange rein? – *Reindriftnytt* 2, s. 24–26.
- KUOKKANEN, RAUNA 2009: *Boaris dego eana – eamiálbmogiid diehtu, filosofijat ja dutkan*. Kárášjohka: ČálliidLágádus.
- LATOUR, BRUNO 2004: *Politics of Nature. How to bring the sciences into democracy*. London: Harvard University Press.
- LILE, HADI K. 2008: *ON olmmošvuoigatvuođat ja álgoálbmotvuoigatvuođat. Oahpis-teapmi erenoamážit sámi vuoigatvuođaide*. Gáldu čála 1/2008. Guovdageaidnu: Gáldu.
- LILIENSKIOLD, HANS 1942 (1698): *Finnmark omkring 1700*. Vol. II. Speculum Boreale. Nord-norske samlinger. Oslo: Etnografisk Museum.
- MANKER, ERNST 1953: *The Nomadism of Swedish Mountain Lapps*. Acta Lapponica VII. Stockholm: Hugo Gebers förlag.
- NERGÅRD, JENS IVAR 2006: *Den levende erfaring. En studie i samisk kunnskapstradisjon*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- NICKUL, KALLE 1948: *The Skolt Lapp Community Suenjelsijd during the year 1938*. Acta Lapponica V. Stockholm: Hugo Gebers förlag.
- 1977: Skoltsitans arkiv. – K. Bergsland (doaim.), *Samenes og sameområdenes rettslige stilling historisk belyst. Foredrag og diskusjoner på symposium avholdt 7.-9. november 1973*. Oslo – Bergen – Tromsø: Universitetsforlaget.
- NOU 2001:35: *Forslag til endringer i reindriftsloven*. Oslo: Departementenes servicesenter, Informasjonsforvaltning.
- NOU 2007:13 BIND A: *Den nye sameretten*. Oslo: Departementenes servicesenter, Informasjonsforvaltning.
- OSKAL, NILS 1995: *Det rette, det gode og reinlykken*. [Doavttergrádabargu]. Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- PAINE, ROBERT 1964: Herding and Husbandry: Two Basic Distinctions in the Analysis of Reindeer Management. – *Folk* 6 (1): 83–88. København: København.
- 1970: Lappish Decisions, Partnerships, Information Management and Sanctions. A Nomadic Pastoral Adaptation. – *Ethnology* vol IX s. 52–67.
- 1992: Social Construction of the ‘Tragedy of the Commons’ and Saami Reindeer Pastoralism. – *Acta Borealia* 1992:2 s. 3–20.
- 1994: *Herds of the Tundra*. Washington: Smithsonian Institution Press.



- PEDERSEN, STEINAR 1994: Bruken av land og vann i Finnmark inntil første verdenskrig. – NOU 1994:21 *Bruk av land og vann i Finnmark i historisk perspektiv. Bakgrunnsmateriale for Samerettsutvalget*. Oslo: Statens forvaltningstjeneste.
- PEHRSON, ROBERT N. 1964: *The Bilateral Network of Social Relations in Könkämä Lapp District*. Oslo: Universitetsforlaget.
- PIRAK, ANTA 1993 (1937): *Jáhhte sáme viessom*. Kristiansund N: Th. Blaasværs Forlag.
- QVIGSTAD, JUST 1927–1929: *Lappiske eventyr og sagn I, II, III, IV*. Oslo: Institutt for sammenlignende kulturforskning.
- RAVNA, ØYVIND 2008: *Rettsutgreiing og bruksordning i reindriftsområder. En undersøkelse med henblikk på bruk av jordskiftelovgivningens virkemidler*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- RISETH, JAN ÅGE 2009: *Modernization and pasture degradation. A comparative study of two Sámi reindeer pasture regions in Norway 1960–1990*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.
- SAMMALLAHTI, PEKKA 1998: *The Saami Languages. An Introduction*. Kárášjohka: Davvi Girji OS.
- SARA, MIKKEL NILS 2001: *Boazu lea biekká buorri*. Kárášjohka: Davvi Girji.
- 2009: Siida and Traditional Sámi Reindeer Herding Knowledge. – *The Northern Review* 30, s. 153–178. Canada: Yukon College.
- SCHNITLER, PETER 1929: Grenseeksaminasjonsprotokoller. – J. Qvigstad – K. B. Wiklund (doaim.), *Major Peter Schnitlers grenseeksaminasjonsprotokoller*. Bind I, II, III. Kjeldeskriftfondet. Oslo: Grøndahl & Sønns Boktrykkeri.
- SCOTT, COLIN 2006: Spirit and Practical Knowledge in the Person of the Bear among Wemindji Cree Hunters. – *Etnos* 71: 1, s. 51–66. Stockholm: Museum of Ethnography.
- SKJENNEBERG, SVEN – SLAGSVOLD, LARS 1968: *Reindriften og dens naturgrunnlag*. Oslo – Bergen – Tromsø: Universitetsforlaget.
- SKUM, NILS. N. 1955: *Valla renar*. Acta Lapponica 10. Uppsala: Nordiska Museet.
- SMITH, PETER LORENZ 1938: *Kautokeino og Kautokeinolappene*. Oslo: Universitetsforlaget.
- SOLEM, ERIK 1970 (1933): *Lappiske rettsstudier*. Oslo – Bergen – Tromsø: Universitetsforlaget.
- STAUNES, DORTHE 2007: Subversive analysestrategier – eller Governmentality i kjole, fjerboa og sari. – Jette Kofoed – Dorte Staunes (doaim.), *14 fortellinger om magt, modstand og mennerskers tilblivelse* s. 252–268. København: Danmarks Pædagogiske Universitetsforlag.



- STENSETH, NILS CHRISTIAN – TRANDEM, NINA – KRISTIANSEN, GØRIL (doaim.)  
1991: *Forvaltning av våre fellesressurser: Finnmarksvidda og Barentshaveti et lokalt perspekti*. Oslo: Ad Notam.
- TANNER, VÄINÖ 1929: *Antropogeografiska studier inom Petsamo-området*. Fennia 49, 4. Helsingfors.
- TEGENGREN, HELMER 1952: *En utdöd lappkultur i Kemi Lappmark. Studier i Nordfinlands kolonisationshistoria*. Acta Academiae Aboensis 19:4. Åbo.
- 1977: Samernas i Kemi Lappmark rätt till bäverfänge. – K. Bergsland (doaim.), *Samenes og sameområdenes rettslige stilling historisk belyst. Foredrag og diskusjoner på symposium avholdt 7.-9 november 1973* s. 34–55. Oslo – Bergen – Tromsø: Universitetsforlaget.
- TURI, JOHAN 1987 (1910): *Muitalus sámiiid birra*. Johkamohkki: Sámi Girjiti.
- TYLER ET AL. 2006 = TYLER, N.J.C. – TURI, J.M. – SUNDSET, M.A. – BULL, K. STRØM – SARA, M.N. – REINERT, E. – OSKAL, N. – NELLEMAN, C. – MCCARTHY, J.J. – MATHIESEN, S.D. – MARTELLO, M.L. – MAGGA, O.H. – HOVELSRUD, G.K. – HANSEN-BAUER, I. – EIRA, N.I. – EIRA, I.M.G. – CORELL R.W. 2006: Saami reindeer husbandry under climate change: testing a generalised framework for vulnerability studies on the sub-Arctic social-ecological system. – *Global Environmental change* 17, Issue 2, May 2007 s. 191–206.
- VORREN, ØRNULV 1962: *Finnmarkssamenes nomadisme I og II*. Oslo: Universitetsforlaget.
- 1978a: Siida-områder på «Sør-Fieldit» under veidekulturens siste fase. – *Kultur på karrig jord. Festskrift til Asbjørn Nesheim* s. 259–274. Oslo: Norsk Folkemuseum.
- 1978b: Bosetning og ressursutnytting. – NOU 1978:18A: *Finnmarksvidda. Natur-kultur* s. 144–181. Oslo – Bergen – Tromsø: Universitetsforlaget.
- 1989: Veidekulturens arealfordeling, siidagrenser og ressursutnytting i Samelands nordøstlige strøk. – B. Aarseth (doaim.), *Grenser i Sameland*. Oslo: Norsk Folkemuseum.
- WHITAKER, IAN 1955: *Social relations in a nomadic Lappish community*. Oslo: Norsk Folkemuseum.

## How is the *siida* going to continue?

The *siida* (plural: *siiddat*) is of both ancient and contemporary interest. *Siiddat* were and remain local Sami communities, which thanks to written sources, we know met and negotiated with trades people and representatives of neighbouring and southern powers centuries ago. The *siida* even predates these written sources. Nowadays *siiddat* primarily organize the day-to-day practices of reindeer herding and *siiddat* have undergone major changes primarily due to the growing influence from outside.

The main features of this institutions continuity are the existence of *siida* territories, the membership of Sami families in the *siida* through generations, the membership also of their animals, and traditional Sami knowledge. Reindeer, or rather in Sami, *boazu*, has at all times been a member of the *siida*. Reindeer constituted a minor part of the *siida* in earlier times, but have been growing in importance over the last three or four centuries. The relations between reindeer as *boazu* and the Sami reindeer herder is used as an example to demonstrate elements of the traditional knowledge of reindeer herding Sami and their worldview. The reindeer herding Sami way of thinking stands for a day-to-day relation to questions of sustainability and ethics, which I term 'a *siida* way of thinking', as opposed to the economic and ecological modelling encountered in official and administrative thinking and direction.

A focus needs to be placed on a clarification of *siida* land rights, moreover on a protection and realization of the *siida* right to self-determination in internal affairs, thereby acknowledging the importance and relevance of traditional Sami knowledge. This is decisive for the continuation of the Sami *siida* system.

MIKKEL NILS SARA

*mikkel-nils.sara@samiskhs.no*

Sámi University College



## In What Ways Are Siidas to be Continued? On Getting to Know the Siidas whereabouts<sup>1</sup>

Mikkel Nils Sara  
Sámi allaskuvla

### Siida-talk

As part of a siida, it has always been the tradition to talk and exchange news, particularly about the reindeer, and this talk is open to all members of the siida; talk in which they gladly participate as interested parties, each in his own way. This talk may be between the various herding watches, where they analyze the latest data or information, and discuss the work at hand. The talk invariably extends to include the presentation of additional knowledge and experiences which may in some way have a bearing on the tasks awaiting them. Paine (1970: 54) noticed these talks. For him they appeared as endless conversations. He found that they show, first and foremost, that the duty and right of each herder to make decisions on the basis of his own assessments is both heard and respected. Furthermore, these talks are a way of ensuring that each decision is made on the basis of the most accurate and the greatest amount of available information. Fikret Berkes and Mina K Berkes (2009: 8), who have noted similar talks among Inuit hunters, divide them with respect to content and function into three categories: (1) accumulation of information as a result of continued observation, (2) the sharing of knowledge with other participants, and (3) the formation of a collective mental model (all this being language-based rather than numbers-based). When considering these factors together as one, it may be said that they reflect the environment in which the participants manage their knowledge.<sup>2</sup> In other words, it may be said that with their competence, they employ strategies for managing data and agree upon models of understanding, make independent decisions, and execute their tasks.

Reindeer-herders, especially those of the older generation, often lament wistfully that they wish they could just talk about the reindeer rather than all those irritating topics that interrupt the topic of the reindeer and being familiar with its circumstances. In this regard, I would have liked to describe the efforts of the siida-keeping fraternity of Norway's main herding areas to again "get onto the topic of siidas."<sup>3</sup> I hope that the following text will shed light on different aspects of these efforts despite the fact that the article form differs from how siida matters traditionally have been addressed, i.e. scattered across the landscape as the herds are.

---

<sup>1</sup> The original Sámi title contains the herding term *sulladallan* (gerund). Cf. K. Nielsen (1932-1962/1979): *sulladallat* (verb) "remain near so that one can keep a fairly watch on the movements of the reindeer and interfere if necessary", cf. *olis* (postposition) "staying so near (to the reindeer) that one can keep an eye on them, *bohccuid olis leat* (...) be within the grazing area (denotes not such a close relationship that the verb *sulladallat*)." On the other side, terms like *geahččat* and *guođohit* denote a closer relationship to the herd.

<sup>2</sup> The original Sámi text contains different terms for knowledge, *diehtu* (knowledge as information), *dovdamuš* (the emotional and recognising aspect of knowledge) and *máhttu* (competence and skills)

<sup>3</sup> I have borrowed this expression from the phrase *beassat bohccuid* ala "get onto reindeer," which I understand to mean, acquiring a herd large enough to be able to make a living.

## Research approach to siida

Thus, the questions are: What methods or approaches should be employed in the study of the siida and how does one approach each aspect or member with respect to the reindeer-herders' way of life? The question is, first and foremost, for whom and to what end should the findings of the study be? In regard to siida affairs, it is, for example, still the case that certain decisions which are important for the siidas are made by outside authorities, whether it be those concerned with the definition or clarification of rights, official administration, or others. In such a situation, interpretation is required, then it is adapted to the methods of the authorities in question, both in order to present the data and to be able to brief them (the authorities) on the facts. This is to some extent also the function of research. In such circumstances, it has been shown that results are heavily influenced by whether the researcher uses previously established categories – basic concepts – or whether they stay with tried and trusted research material in such a way as to construct categories and research methods on the basis of this material. Brantenberg (1999) gives examples of this in clarifying cases of Sami rights as well as specific court cases. Qualitative research that constructs theoretical categories and methods of definition directly from the available data, as in e.g. *siiddastallan* (keeping/running a siida) (see also Charmaz 2006), is very important in Sami siida and reindeer-herding research. This is, of course, not to say that quantitative research has been totally rejected with regard to the siidas, but this method of research requires the organization of categories, concepts and theories, originally systematized through qualitative research.

The life and livelihood of reindeer-herders has throughout the years been extensively researched, and the reindeer-herders have themselves also contributed information as well as allowed access to others who wish to do research on reindeer or the herders' way of life. Social science is my specialist subject. A number of years ago, critical questions were asked about this discipline, for example: For whom and for whose benefit was research on Sami reindeer-herders being conducted? Biological research has gradually come to occupy a greater share of the type of data in which administrative and political decisions on herding are based. Here, the administrators have ultimately taken the authority away from the reindeer-herding community to decide what constitutes ecological sustainability with respect to the reindeer herds (see e.g. Jentoft 1998: 112 – 115). I would like to remind the reader of the criticism voiced many years ago by Keskitalo (1994 (1976) with regard to the Sami people's situation, and which I understand principally as the following: there is a great difference in political and institutional power between, on the one hand, western scientific practices and the mountain of collected data for the benefit of the majority population, and on the other, a betrayed minority people's ability to put forward the final theory of their problems and relations. This rebuke has probably not yet fully dawned on everyone. To this, it is perhaps appropriate to add the criticism made by Agrawal (2002) of the ways in scientific contexts that indigenous peoples' knowledge is treated, which I understand principally as the following: indigenous peoples' knowledge is considered useful knowledge when – and only when – it has been submitted to scientific explanations and processes in order to establish pieces of it as reliable data, while at the same time it is separated from the people and circumstances from which it originated. Power moulds data to its own type and form, and this way of enumerating indigenous peoples' traditional data does not, in itself, help improve indigenous peoples' situation.

In this article, I write about siida matters in ways of siida-talk, though I must admit that the form of the article cannot exactly take the form of siida-talk. Despite this, I have called it siida-talk, but importantly: this does not take place in a particular siida, as it is the members of that particular siida who should be left to investigate their own affairs in their own good time.

I also belong to a particular siida, but this has nothing to do with that. This is an imagined siida to which belong the various different members of this said siida, as well as others who are interested in taking part in an internal discussion about the form and continued existence of the siida. This discussion has, as its starting-point, certain information and observations or making of mental notes as well as, of course, assessments on the basis of these. There are though, no final decisions on how the people on the next watch should manage the siida. Decisions that each person makes over the course of time on the basis of this ongoing discussion about the siida are what forms the siida, just like and including any other particular siida. In other words, the siida is formed by processes rather than by external and final decisions on what the siida should actually be or with what other basic concepts it may represent. When discussing the siida, it is quite in order to suggest new categories and concepts, since all the ones we have from before were probably once suggested and tried. The prerequisite is, however, that they must be pertinent to the discussion. If they work, then they contribute to form our way of thinking about the siida.

If I had now been making my point as part of the old siida-talk tradition, then I would certainly have had to have concluded by now, if not before this point. With writing, however, the participants/interlocutors are different and communication is slower, so for this reason I have to continue with this more extended contribution. In addition, I am introducing literature about siidas to the siida-talk, something which has until now remained to a large extent outside the remit of the “talk.” My intention is to start a siida discussion or debate on the basis of this type of knowledge as well. Influences from the outside colonial world have, through the ages, also led to restrictions and sometimes changes in the siida. Also present-day interaction with the outside world has an effect on the siidas; not only in direct, visible ways, but also in the way of another language, and the manner in which it builds perceptions, can affect our own way of thinking about our own siida environment (Kuokkanen 2009).

### **New and different siida-talk**

Another kind of siida-talk is to talk about the siida as a siida. Particularly over the past twenty to thirty years, the siidas’ internal and reciprocal talk has been about the siida, much of which has dealt with what impediments and what options external decisions and influences have been left to the siida and its members. The talk has mostly been about how entities established by the authorities and, to a certain extent, also space requirements due to land restriction have adversely affected reindeer-herders’ autonomous and self-regulating rights and obligations; in other words, the smooth running of the siida. Parallel to this – in connection with studies carried out towards the end of the 1980s – a scientific and herding related discussion was set in motion leading to arguments over so-called common resources which involved representatives of the various different scientific disciplines (Brox 1989; Stenseth – Trandem – Kristiansen 1991). Through the presentation of grazing-conditions, biological monitoring of reindeer and common-resource game-theoretical approaches (see Riseth [2009] for explanation), an image of the situation for reindeer-herding and the reasons for that situation reached the public domain (Kosmo 1991). Karasjok and Kautokeino came to represent both the focus of the discussion and the object of research. Regarding the social sciences, numerous and diverse approaches were represented; some of these approaches were grounded in the idea that the pastoralism of the Sami was not captured by explanatory constructs seeking to incorporate it into a greater discussion about the administration of common resources. Here, the basis has to be the Sami’s own methods of working with their reindeer and managing their lands (Paine 1992; Bjørklund 1999). Briefly stated, the discussions about

reindeer and reindeer-herding are, to a certain degree, based on the creation of theoretical categories that exclude the siida and siida-talk, and it is from this “excluded” discussion that one must be reminded that siidas really do still exist.

At this point in the historical discussion, the authorities charged with the administration of reindeer-herding put forward a proposal for the division of districts in Finnmark which they considered necessary to more effectively promote the authorities’ aim of making reindeer-herding ecologically and economically sustainable (Hætta – Sara – Rushfeldt 1994). The fundamental premise of the proposal is still the authorities’ own time-honoured interpretation of rights, that the right to herd reindeer is the collective right of the Sami, and to a great extent, subject to regulation by the authorities. The idea of the district-division is to establish both administrative and herding right boundaries (Ravna 2008: 372 -375). Especially in Kautokeino and Karasjok herding talk, the aforementioned proposal corresponded to an intended solution for the siida and the siida-system. The background for this was people’s own siida-talk and siida-experience, although the scientific discussion has also reached them particularly through the word *fellesbeite* (collective pasture) together with the perception that the term conveys. In their own daily conversations, the concept is used in its Norwegian form, as if to confirm that it is a word that has been introduced and to whose meaning they do not appear comfortable appropriating any traditional words traditionally used by the Sami. Whatever the case may be, the reindeer-herders’ opinions were communicated through their associations to the authorities and became the start of a process to get legal-recognition and acceptance for the siida in Norway.

In Norway, the siida was recognized as a legal concept in the 2007 Reindeer-herding Act and with it the ground was laid for the resolution of siida-affairs and the reparation of split seams in the siida-system. There is still a lot of work to be done and much effort still required, but to a great extent siida-talk’s circumstances have changed. Up until that point in 2007, when it came to matters concerning reindeer-herding policy and thus also in research, the following question had been in circulation: Isn’t it possible and better for the Sami and don’t they already work with their reindeer without the siida? If the question had just been asked directly it would have created a different discussion or debate. The question would then have pointed out the interdependency of the Sami, reindeer and the siida, and why each one of them has been important to that interdependency. The Sami people’s daily work with the reindeer has always been carried out together with the siida. By the same token, the reindeer have always lived and moved or migrated together with the siida. Phenomena such as mixture, or partial mixture, of herds, watching over the herd (in the summer), unmarked calves, separation of herds, castrated animals, hard packed areas of snow (due to grazing), moving the herd, migrations, round-ups etc., are all part of the operations and occurrences pertinent to the siida (Bull – Oskal – Sara 2001). The siida has always been relevant for reindeer-herders, since it has always been a necessary foundation for the execution of tasks and functions. It is in this work-situation that the concepts of the siida-talk function as a means of instruction and as a means to understanding the various tasks.

### **The siida’s present legal status**

The siida’s durability up to the present day and its steadfastness in today’s world is due to the following: to it being maintained as a vital entity from generation to generation through adaptation and change since time immemorial; to its continued daily functioning in the execution of work as part of a livelihood and finally; to it having been absent from, and

unknown to, the state authorities' legislation and bureaucracy. In Norway the situation has now changed. The siida is recognized and defined into law. The judicial-committee has told about the challenges they had when they had to draw up regulations applicable to the various aspects and arrangements of the siida, since these could not be too restrictive, but neither could they be so lax that they contained, in effect, no legal power or protection (NOU 2001:35 10–11, 96-97). This has all to do with regulations, as we see it. These should define the siida's rights to the land, keep herd size in check, and indicate modes of membership as well as members' rights and duties. This has to do with the institutional aspects of the siida -- the functions that clarify regulations (see Jentoft 1998: 64-80). It may be said that the siida acquires status as an institution of resource-management in law as well as in the system of official government in which the districts and the regions were maintained. The idea behind this is that the siidas and siida-systems should themselves be further involved in the work to shape and implement regulations that would make the siida more autonomous. This might, however, have unfortunate consequences if, for example, official administration and government imposes its own government-technocracy on the siida, making it into an institutional subject (terms used by Staunes [2007: 252]) sympathetic to their own established ideas on ecological and economic moderation (or sustainability). Here, the siida can expect encounters with both official administrative and government bodies from which arise disagreements on expectations.

The underlying reason as to why the committee responsible for legislation on reindeer-herding in Norway now found it necessary and timely to protect the siida, together with its land-rights and autonomy, can basically be summarized in the following: reindeer-herding particularly represents a Sami way of life, and compliance with both international and national law had steadily progressed to the point where it constituted strong support for that way of life and the rights of the siida. During recent decades, the advancement in international law has gradually come to form a visible support for minority and indigenous peoples' rights and their fight for self-determination. Along with all the various aspects and questions of international law, comes the question: In what way do these protect the siida? In regard to such a question, at least with respect to siida-talk, it is important to see the siida not just as people's livelihood and means of subsistence, but also and at the same time, as the particular way in which these people, in the course of making their living, establish a connection to other people, to animals, to the land and to the elements. It is due to this holistic comprehensiveness that the siida may be seen to be affected, to a tremendous extent, by the "word-compartmentalized" elements of life and livelihood that appear in the texts of agreements, declarations and statements. With such compartmentalization, introduced by other languages and ideologies, one may be forced to enter onto a convoluted path of interpretation in order to get proof of the siida's protected status. In addition, there is also the word and concept of "culture," which has always been foreign to the language and understanding of the Sami since it presupposes a fundamental dichotomy/duality, common in the so-called western world and which appears, for instance, in the English words "culture" and "nature." This means that even the word – "nature" – in its use as a concept denoting something other than culture, may not easily be translated into Sami. Such differences, with respect to fundamental concepts apply not only to the Sami and their language, but also to many other indigenous peoples. This problem of concepts has also previously been pointed out by other researchers, for example Barsh: "The path of least resistance for indigenous peoples seeking state protection is to accept a separation of land, culture and science into separate legal categories, to be protected under separate international instruments and through separate intergovernmental mechanisms" (1999: 15). This same problem has also arisen in connection with article 27 of The United Nations (UN) Convention on civil and



political rights, which the Nordic countries have firmly incorporated in their own national legislation. This article, you see, prohibits states from causing individuals who belong to a minority group to lose their right to enjoy their culture, profess and actively practice their religion (system of beliefs), or use their language in fellowship with their own people. Of course, then question is what that culture is and how is it best maintained for the good of the people. Based on the interpretation of The UN Commission on Human Rights, it is clear that the Convention protects the immaterial and material culture of both individual persons and groups. In 1994, the Commission has clearly stated that culture has many forms of expression, including diverse ways of life and being closely tied to the use of land resources which is particularly relevant with respect to the situation of indigenous peoples (Lile 2008; NOU 2007:13, volume 1). On this basis it can be said that the siida is protected as a Sami way of life without the need to separate culture and livelihood. It is the method of interpretation that governs how national constitutional laws guaranteeing the conservation and promotion of Sami culture is to be understood.

Apart from the conventions on human rights, in works on legislation there is also reference made to the ILO-convention nr. 169, which deals especially with indigenous peoples and which Norway signed as early as 1990 (NOU 2001: 35). Although the articles of this convention have only been incorporated to a degree in Norwegian law (through the Reindeer-herding Act and the Finnmark Act), the so-called presumption principle means that other national legislation should, as far as possible, be interpreted in accordance with international law (NOU 2007: 13, volume 1). In regard to the articles of ILO Convention nr. 169, we face, in relation to siida-talk, the same struggle with various basic concepts and how to make them applicable to the siida's holistic self-concept. Here, the questions are about which articles of the convention correspond to the interests of the siida and in what way. The central question is what an institution is, or what is an "ásahus" (as it has been rendered in the Sami language version). One way to approach these questions of such importance in relation to the convention is, for instance, to say that at least the institutional aspects of the siida should be protected and recognized through the convention. These may include such things as the system for indicating reindeer-ownership, the siidas' seasonal grazing configuration, as well as other methods of inter-siida communication that maintain the siida-system. The siida may be defined purely on the basis of things such as these, as well as the definition and recognition of one's own siida as an institution of assembly. Such a definition may, at the same time, function as a limitation of the siida. Another way of approaching the questions is, for instance, that the siida extends further than its institutional aspects. It should be pointed out here that the siida has also been studied as an example of a socialization-space (Nergård 2006). It could also be defined as a mobile/peripatetic local community, to which people's identity, language, ideology and general way of life are tied. Thus, it may be understood that the siida encompasses the whole gamete, since the convention recognizes peoples' right to have their land claims resolved and the their aspirations to exercise control over their own institutions, ways of life and economic development and to maintain and develop their identities, languages and religions, within the framework of the States in which they live (ILO-Convention 2003: 10).

International law contains indigenous peoples' rights, for instance, those pertinent to self-determination, defined more clearly and in greater detail in new pieces of legislation, of which one example is the Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, which the UN General Assembly adopted in 2007. Yet another is the proposed Nordic Sami Convention. Although we are only dealing with a declaration and a proposed convention in this regard, they nevertheless demonstrate further development in interpretation and standards of international law. More specifically, it should be noted that both the aforementioned documents emphasize

that indigenous peoples and the Sami have the right to maintain, develop, exploit for their own benefit, and gain recognition for, their own knowledge, their own philosophies, and their own sciences. These aspects also should be considered alongside the Sami rights to dispose of and decide their own priorities of development concerning their own lands and accompanying natural-resources, as well as the right to self-determination, which is the right of all peoples (Henriksen 2008). Together, this contributes to inform us about how international law can be interpreted to protect independently functioning siidas. I do not, however, here wish to digress into a further discussion on international law.

### **How we know the siida...**

Here, the above title hints at an ambiguous method of approach.<sup>4</sup> We might first say: How we know that, it is because ... (followed by explanations). What is referred to here is what is usually known as epistemology, which refers particularly to the basis and steps of scientific knowledge. We could also say: How we know that, because... (followed by doubts). What is referred to here is a question of whether there is enough information, but there is still always as much as the eye selects, or stated even more strongly by Bateson-Bateson: "A description can never resemble the thing described – above all, the description can never be the thing described" (1988: 151).

Using our "how-we-know," we can follow many roads to the siida. These roads will lead us to the siida's various different elements and perspectives. I have chosen to divide these roads in the following way:

- Research-based writing that especially highlights those aspects of the siida that have, in various ways, been accessible to scientists/researchers and which they have dealt with.
- Written sources that do not explicitly focus on the siida, but through which it is possible to trace it.
- Old Sami fables and stories that exist either in written or oral form, or both.
- Present-day people's oral explanations/descriptions, stories and recollections of their own or previous generations' experiences of incidents, events and occurrences.
- Familiarization with the circumstances of a functioning siida, where the narrator speaks both through people's conversations as well as through the impressions of the animals' disposition, the terrain and the weather and the elements or spheres.

In this article, it is my turn to speak and I have made use of all these avenues of information. Furthermore, I have made use of scientific work in theoretical discussions. Indigenous peoples' alternative ways of thinking have also functioned as the basis of a critique of science. It should be added that even when using all these methods, it is still not possible to achieve an insight fully capable of defining the siida. What is possible, however, is to pick up a thread with which to start a discussion on the basic idea of the siida and on its common way of thinking. The discussion itself must be limited though, as it is intended to function on all the various levels. In this regard I have, as previously explained, chosen to keep it to a roughly siida-sized discussion, at least with respect to the members

---

<sup>4</sup> The Sami phrase "mas mii diehtit" can be expressed either as an assertion or a question without changing the word order.

### **How we know through research and written sources ...**

Former district recorder in Finnmark Erik Solem found that the siida-model employed by reindeer-herders probably has its origins in the ancient siida-system, but has been adapted for the purpose of keeping large herds of reindeer (Solem 1970 [1933]: 106). The expansion of these herds is often referred to as the main factor in the change, while at the same time, forming the background for yet another break or change whose factors had more to do with the land than with the way of life itself. From complaints about infringements of old siida-boundaries, furthermore, we see signs of that which has been characteristic of the continuity of the modified siida (Jebens 1993: 383; Pedersen 1994: 52-63). This having been mentioned, it could be said that for the purposes of this present siida-talk, it is just as important, if not more important, to ask rather what are the characteristic aspects of the continuity? There follows a number of suggestions from both written sources and present-day siida-talk references.

In literature the ancient siidas are called hunting-siidas and today we still have an awareness of them through studies based on archive sources (Solem 1970 (1933); Tegengren 1952 and 1977; Nickul 1977; Vorren 1978 and 1989) or from the last functioning siidas that, for the most part, still resembled those former siidas (Tanner 1929; Nickul 1948). On the basis of these studies, it is possible to postulate that the siidas had their own land, separated from neighbouring siidas by time-honoured boundaries. The land, water and natural-resources that lay within these boundaries were not considered entirely as common property, since some portion was passed on by families as a legacy, from generation to generation. Yet other natural resources, whose exploitation required greater manpower, were otherwise considered common-resources constituting, at the same time, part of that which made membership of a siida necessary. It has also been important for the later siidas, sometimes known as reindeer-siidas, to keep separate land for themselves. In the 1700s, there was already a clear understanding of where the siidas' migration routes and grazing lands were, and reindeer herders present claims to the national authorities for formal recognition of ancient use and custom, with respect to the division of siida-lands, are to a large extent based on this understanding (Schnitler 1929; Smith 1938). It might be thought that in this matter everything revolved around grazing-land, but there also exists reports indicating that more recent nomadic Sami considered both pasture for the reindeer and hunting potential in choosing siida locations and dwelling places (Lilienskiold 1942 [1698]).

The oldest existing data on the siidas has recently been used as background information in the clarification of Sami land rights, and has thus become, in various ways, a topic of current interest for the Sami as a whole. I do not, however, intend to follow that particular route right up to the present day. I have, rather, noted what kind of written data has been sought by the reindeer herders of present-day siidas, at least by those belonging to the predominant herding regions of Norway. In particular they are seeking data that shows reindeer-siidas' ties to land. Of course, it may be assumed that this is due to the imminent completion of work on the clarification of land rights in Finnmark. On the other hand, it may be said that there would not have been so much interest in these matters had they not corresponded to themes and priorities within the siidas. In sociological studies, local community, and thus locality, has been a central basic concept. To the siidas of the nomadic Sami, locations are merely part of the whole of their land-area, so in discussions about locality they can easily get left out, or their identity can get relegated to a sort of pseudo-local status. If there were a concept that could possibly serve as a parallel to the concept of local community that would better

represent the siida, then it would be “territorial”<sup>5</sup> community. The construction of the unit of territoriality, or of how the various different and extensive areas of land constitute a separate unit, is fundamental for understanding the peculiarity of the siida. From the old hunting-siidas up to roughly the 1950s is a period of time that has not been dealt with by any study of collected data able to present, in a more comprehensive manner, this essential territorial characteristic of reindeer siidas, or their various grazing lands and migration routes. There is a great lack of data on reindeer siidas. It appears, from written sources, that following the border closures in the mid 1800s and the subsequent calamitous disturbances, siidas were getting settled again, and it was clear both to the people and to the reindeer where each siida had its summer and winter grazing (Solem 1970 (1933): 190-191). Even so, it was only after WWII that comprehensive ethnographic studies were published, showing the siidas’ grazing areas and migration routes, as well as the boundaries between grazing areas (Manker 1953; Vorren 1962). Vorren’s studies in particular have been in constant use in Finnmark, both in inter-siida discussions as well as in work on clarification of the siidas’ land-rights (Fløtten – Ravna – Päiviö 2002; Hætta et al. 2003 and 2004). The great interest in finding out about a particular siida in previous times was also the background for the recent publication of archive-material on this matter (Bull 2005; Sara 2006a and 2006b). On the basis of the above mentioned literary sources as well as present-day siida-talk, I would strongly suggest the first basic concept of siida-identity: *duovdatlašvuohta* (territoriality).

Apart from this, during the past 50-60 years, there have been social-anthropological studies published that take up the issue of siida modified patterns of inter-personal relations in particular (Whitaker 1955; Pehrson 1964; Paine 1964). To this I can add my own contribution: In trying to make the siida a more visible institution, both in the public domain as well as in the bodies able to grant legal recognition, I have also used and benefited from these works to demonstrate the organizational aspects of siida or siida as also being an organization of inter-personal relations (Sara 2001). On the basis of these as well as a summary of the aforementioned written sources, I shall here add another, this time more familiar basic concept with respect to the siida: *siidaguimmešvuohta* (siida-fellowship). This is the kind of concept whose composition contains many questions about which there is much discussion in today’s siidas. In Norway, the legally designated herding unit together with its administrative system broke up the traditional siida-fellowship. New proposed legislation, through the establishment of the so-called siida part, opened up the possibility that the siida itself could, by agreement, have a greater say in the administration of the unit/entity established by this legislation. The bill that was finally passed, however, changed the terms of the agreement through an amendment which was about how a reduction in the number of reindeer was to be shared within the siida in cases where the members were not be able to agree among themselves. Such legislation affects the siida’s ability to agree and to promote and develop its own use, and it becomes a self-fulfilling prophesy (Jentoft 1998: 88). In this way, part of the siida, in the sense of part of the herd, is taking the place of siida fellowship. The legislation strengthens competition within the siida, which in the most extreme cases can lead to the practice of running a separate siida. Siidas have always maintained a kind of balance between separate/private practice and common activities. Extensive private practice can hinder or occupy space that could be taken up by the development potential of the siida’s internal common activities.

Subsequent to the aforementioned works, other works were published showing the considerations and pastoral practices of the siidato be different from assumptions given by

---

<sup>5</sup> The Sámi term ”duovdda” could also be interpreted as region, tract, parts or habitat

outsiders, the authorities and even by some researchers, as to how reindeer herding is, or should be (Bjørklund – Brantenberg 1981; Paine 1994; Kalstad 1997; Brantenberg 1999; Forbes et al. 2006; Tyler et al. 2006; Joks et al. 2006; Ravna 2008). Reindeer herders' own knowledge and interests, as well as references to siida herding are put forward as a consideration, and to a certain extent, as the answer to such things as loss of land, climate, and even the authorities' administration and government becoming a strain on former functional herding and siida specific methods. A view on these methods, or rather, an expert reindeer herding view is useful as help in critically assessing scientifically, administratively, and politically processed reindeer herding affairs. The results of these studies and recommendations point to Sami traditional knowledge and understanding in general, as well as to the siida system, in particular as the mainstay of the future development of Sami reindeer herding. On the basis of these written studies as well as current siida-talk, I now add a third fundamental concept relevant to the siida: *mahtolašvuotta* (competence, expertise). Under the umbrella of this concept, belong such things as, awareness of siida-housekeeping, acquaintance, adaptation and world view. These I shall deal with later in the article.

Among the written sources, I mention books written by former reindeer herders (Skum 1955; Turi 1987 (1910); Pirak 1993 (1937); Hætta – Bær 1958). In these writings, words such as, siida, seasonal grazing land, and migration route are used as if everyone knew what they meant. The explanations are, rather, of siida-activities, customs and occurrences, sometimes of the names of land or terrain and people in the references. To the writers, the siida seems to be used as a natural term of reference, and all events and rightful members are within its bounds. To these books, I add one written by Nils Oskal, more specifically, part of his work whose topics are *boazoliikka* and *olmmošlašvuotta* (reindeer-luck and good-relations) (1995: 83-111). In many respects, these writings are siida-talks. The most important lesson in siida-talk is that the siida is not only defined by rules on organizational lines. The siida is, to a great extent, defined by and survives through *siiddastallat* (keeping/running a siida), or by the processes that constantly maintain and shape it. Perhaps the above mentioned Sami literature can act as a reminder of this realization, as it points to a daily self-maintenance, a separate realm of thought and a self-inventing development as an extremely important way of sustaining the siida. On this basis, I shall add one more fundamental concept with which to “grasp” the siida: *siidastallan* (siida-keeping).

Scientific articles have a habit of referring to interviews, some phrase or definition is repeated and the answers are then researched using certain analytical techniques. Here, I have in a way turned this around. I have used background siida-talk as the basis for collecting and dividing the data, as well as organizing it according to fundamental concepts that might lead to a clearer model/idea of what the siida is. I shall now deal with the dispute between the siidas and the current official portrayal of reindeer herding. In many respects, the herders see this as a dispute that involves their competence in running the siidas as well as the terms of self-determination. On the other hand, the discussion has been presented specifically as a question of ecological sustainability. I shall here apply a critical approach to the science-based constructs that appear in this dispute. It is not only participating siida members who have put forward critical arguments, since criticism has also been forthcoming from scientific quarters on the manner in which biologists, for instance, have assumed the authority to speak for so-called nature. In this article, I shall call attention to the way that the sciences present themselves in their meeting with siida-members on the regulation of reindeer-herding.

## Today's siida-meetings – theoretical approaches

How many reindeer does a family need in order to be able to make a reasonable living? That is a question that has been repeatedly asked for as long as anyone can remember (see e.g. Solem 1970 (1933): 184; Skjenneberg Slagsvold 1968: 258; Holand 2003: 203; NOU 2001:35: 179). This in itself seems to be a reasonable and innocent enough question. However, it has led to, or at least been a contributing factor in, leading to sums being made and numbers being crunched with subsequent decisions being made, which gradually turned into regulations and thus also restrictions on both local and siida initiatives to find their own solutions in their own time. By way of the official reindeer-herding administration, the ways of knowing of the various different branches of science have steadily forced their way ever closer to where influential decisions are made, e.g. biologists and economists. Along with the choice of a certain knowledge system, follow inevitable political choices about the kind of reindeer-herding we want (Kalstad 1998). Studies and reports lead to the construction of economic and subsequently ecological models, which are then used as the instrument of official government institutions. Thus, we are no longer just talking about a few sums, but about models that are used to decide what people's units are, the number of animals, the animals' worth to the people as a commodity and the animals' annual growth and reproduction on plant-nutrition. This activity brings with it a new theoretical basis and new concepts, in effect, a new language with which to approach reindeer and reindeer-herding (Paine 1994; Heikkilä 2006). The intention is to view reindeer-herding as a livelihood, but the accompanying practical mode of evaluation causes the nomadic Sami way of life to change, that is, to be in conformity with that particular way of looking at things (Jentoft 1998: 88). At the same time the aforementioned models have already introduced a systemic administrative way of thinking, putting it ahead of the former relational sustainability or ways of doing estimates and judgments in a continuous and active relationship with the natural environment. With the first of these methods, complete models are used, (such as the maximum sustaining yield modelling) in terms of the targeting of numbers, while with the latter, there would be observance of approximates and adjustment according to whatever new data might come to light (Hornborg 1996; Scott 2006; Berkes – Berkes 2008).

The siida's encounters with the authorities' administration and with scientific research have, generally speaking, brought up questions that touch on fundamental differences between the respective ways of thinking. These are the type of questions that have even been dealt with in scientific-theoretical theses, and therefore there has also been criticism voiced in political ecology circles of western scientific tradition. Part of this criticism has been the kind that touches on the aforementioned situation in which the siidas, with their mode of operation and way of thinking, come up against scientific research. Here, one could mention e.g. Latour (2004: 9-52 231-232) who, in his critique, points to western sciences with their modernistic ideology as having separated from humans and externalized everything that might be termed "nature." As a result, an unavoidable impasse between culture and nature has been established among ordinary people. This modernistic way of thinking has been cleverly devised to consider researchers/scientists as the only people able to go over to the other side and bring findings that represent the true essence of nature. Thus, scientists or experts, through (political) epistemology, have been given complete authority to be the keepers of valid data, while other people, on the outside, and have lost the authority to access true reality. An initial way out of this kind of situation is to oppose this sort of dichotomous thinking and reject nature. As far as the siida is concerned, all this can be interpreted as nothing more than dissuasion against adopting or accepting this kind of dichotomy/duality. Here, the best thing is not even to go along with or be diverted by these frequent questions, such as: Should

reindeer-herding be defended because it is a livelihood or because it is an important transmitter of culture for the Sami? The answer to that is that it is a way of life with its own resources, its own knowledge, and its own traditions and with everything else that goes along with these. It is not one thing or the other.

In this it may be thought that research and research-based official administration is separating the reindeer from the herder and thereby accumulating resources of data on its own side. On this basis, it intends to guide, influence and shape the underlying ideas and methods involved in the execution of reindeer-herding. One might ask, however, whether the separation of reindeer and herder is even possible. Are there, rather, grounds for saying that research is putting forward *Rangifer Tarandus* as an animal with which the herder is to work, but which at the same time does not belong to him or is separated from him? In this regard, I am thinking of biological research, for instance, which refers to *goddi* (wild-reindeer), *goddiluvvon boazu* (semi-domesticated reindeer that has become wild), *boazu* (semi-domesticated reindeer) and *gesát* (domesticated reindeer) as one species, but also of reindeer-herding research, which views *boazu* as purely a species of animal, which it is easily able to do with designations such as *reinsdyr* and reindeer. *Boazu* (semi-domesticated reindeer) on the other hand, is inseparable from the reindeer-herder, certainly according to the Sami way of thinking. This kind of inseparability can also be seen from Latour's (2004) answer to the western idea of separating society (to which only humans belong) from the outside world (to which everything non-human belongs). In his very different explanation, the world's great variety and diversity is represented as associations, i.e. associations of humans and non-humans. These associations constitute in their representation a sort of proposition, more or less well articulated, but nevertheless, a proposition that is still always an association; "each of these propositions is accompanied by instruments capable of transposing what it says, but also by its own speech impediment, its own uncertainties about the faithfulness of the representation" (Latour 2004: 166). In *siida*-talk, the connection between reindeer and the Sami is described thus: The reindeer-herder talks reindeer-talk, not of his own invention or construction, but influenced by the reindeer's teaching. To this I can add: The reindeer appears together with the members of the *siida*, never as the finite definition of what it actually is, but as a constant proposition through the practical operation of the *siida*. The same, of course, could also be said about practical science and the instruments and methods it employs. It might be capable of providing an even greater insight into the reindeer (*boazu*), thus increasing the available data with the purpose of achieving a clearer proposition. This science, however, must then relinquish any ambitions of maintaining and using the idea of nature (Latour 2004: 25). The reindeer and the reindeer-herder are always together, both of them partners or associates in the *siida*.

### **The foundations of the *siida*'s continuity**

Is the premise of the *siida*'s continuity first and foremost the balances between humans and a certain natural resource? As previously mentioned, such calculations have become the basis of economic and ecological models, at least with respect to how reindeer-herding should be recognized as a livelihood. They form the basis of plans requiring a system whose standardized means of subsistence and animal objectification are in accordance with industrial agro-pastoral methods. These conditions are far from herders and hunters, for apart from anything else, inter-human relations and human-animal relations are similar in certain respects, or at least, they are not completely separate (Ingold 2006: 75). The aforementioned

type of systemic equilibrium might be the way of moderating, to a certain extent, people's earnings on the basis of certain economic and ecological calculations. However, neither do these people need to create nor do they create a siida for this reason. The siida cannot be saved by the use of externally constructed and calculated models, since the siida cannot be saved from itself. On the other hand, one could also say: when it comes down to it, a person's most pressing needs are quite specific and requiring of attention. Furthermore, it seems reasonable to afford people the security of their basic needs. So such equilibrium between humans and certain natural resources would seem to be the factor foremost in the continuity of the siida, since without humans, the siida cannot be continued.

I must admit that regarding certain repeated situations for the reindeer-herder, such as when putting up a separate household or moving to another siida, I have also contemplated the construction of an assessment or evaluation model for this mode of equilibrium. This idea was, of course, influenced by the fact that such questions have become the principle points of reindeer-herding related public discussion in today's media. However, such model-like assessments do not appear in the herders' own accounts of their initial membership of the siida and of their place in it. People simply take into consideration both the multi-faceted nature of their environment and their own physical resources, and do not waste energy on extra work constructing models for their own instruction (Ingold 2006: 164). Benjaminsen (2009) has pointed out, using examples from North Africa, how scientists from the so-called scarcity-school<sup>6</sup> have made question concerning the sufficiency and plunder of natural resources a matter of current interest. However, this school's research has been criticized in political ecology circles. It has been said, among other things, that scarcity thinking and discourse has been used about the problems of poor areas, that it has turned herders (or pastoralists) into helpless destroyers of resources as well as that it has been used as a pretext for calling in outside experts to solve the problems. This is very similar to when, on the basis of a common resource-scientific and political debate, the concern was expressed that Sami reindeer-herders were destroying grazing land and because of this the authorities would have to intervene (see above explanation with references). This is a pattern of questions and answers that is probably not yet at an end, and may, indeed, appear during the current situation as well.

Throughout time, it has been the case that circumstances have steadily changed. The various years have certainly always caused various different changes in the natural resources and this also applies to the reindeer herds which, in some years, get severely depleted. For the herders, the changes experienced in such years are still vivid in their memory. In their own accounts of establishing and running a siida, however, it is always knowledge and expertise that constitute the explanatory backdrop. Knowledge, or one could say the knowledge-base, is like the warp in cloth, as is the case with other bases. The base<sup>7</sup> is that which continues from generation to generation (Bull – Oskal – Sara 2001: 322-324). The continuity of the siidas thus consists of the siida-base (which continues each siida's regional/territorial identity), basic people (who continue the siida-fellowship) and the knowledge-base (which continues the expertise), or more straightforwardly, all of these together represent association through the keeping and running of the siida.

---

<sup>6</sup> Knapphetskolen (Benjaminsen 2009: 154)

<sup>7</sup> The Sámi concept is *vuodđu*



## The knowledge-base

The knowledge-base, which might also be termed traditional knowledge, is itself what siida-talk has always been about. Nowadays, this is part of people's lives, and has with regard to indigenous peoples in particular, become the basis of global scientific and political discussions. The topic of knowledge in siida-talk has become part of a wider discussion, and in this connection, I shall here further investigate one aspect of the questions concerning the siidas' knowledge-base.

Knowledge-base is, in the context of scientific discussion, defined as: a cumulative body of knowledge, practice and belief, evolving by adaptive processes and handed down through generations by cultural transmission (Berkes, 2008:7), and every generation that has this knowledge-base acquires and adapts additional knowledge in order to survive and prosper in a given environment. In truth, knowledge<sup>8</sup> is one word that I have chosen from among many, as it refers to the capacity to realize any function or activity. The fact that there are so many of such words in use in siida-talk is a sign of how much stock is placed in all the many steps involved in serving an apprenticeship. I mention here, as an example, verbs such as: *diehtit* (know, know about, knowledge as information), *oahpásnuvvat* (become acquainted with, proficient in, experienced in), *oahppahuvvat* (become acquainted with, make the acquaintance of, get an insight into), *hárjánit* (become accustomed, become expert), *máhttit* (be able, speaking of ability, knowledge as competence and skills), *dovddiidit* (begin in earnest to know, notice, feel, experience), *dovdat* (know, perceive, sense, the emotional and recognising aspect of knowledge). To help someone acquire this knowledge, Sami tradition has the following brief but demanding advice: listen, watch and take note of what your elders tell you and of how they work; for your part, observe, evaluate, be critical and discover. This is a practicing and travelling method of learning and understanding, which has, as its premises, that this knowledge becomes a common knowledge as all members work and communicate together in co-operation. The Sami language, in addition to the words for understanding (*ipmirdit*, *áddet*) also has in its repertoire *fihttet* and *dádjadit* (understanding as ability to imagine, foresee, envisage, find one's way), and there are also expressions such as: "a person should envisage where to direct his/her thoughts." What then determines one's ability to imagine or envisage (*dádjadit*)? The word itself hints at awareness and attentiveness. On the basis of this siida Sámi advice, we can acknowledge that theorists are in accordance with Sámi view of learning when stating that: learning is not a transmission of information, but an "education of attention" (Gibson 1979: 254; Ingold 2006: 167). One could also say that the words and concepts function more as a means of raising awareness than as a ready-made method of explaining meaning or giving instruction. In addition, the concepts are open to new information through sight, sound and perception, with which the content of each concept is maintained and modified. Understanding is then formed and maintained with the help of the language, since it is language that makes words and concepts (Berkes – Berkes 2009: 8). According to this definition, one cannot learn or start to understand the activities and operation of the siida purely through accounts and interviews, thus, the meaning and content of words and concepts must also be grasped through experience, recognition, and continued processes of getting to know.

To this textual translation of the learning and knowledge-base awareness of siida-life, I should like to add one further note based on Latour (2004: 194): the sphere of the siida also includes beings that do not speak. These, or parts of them, may be excluded from the representation of

---

<sup>8</sup> The sámi concept is *máhttu*

the account. When considering and deciding what to include, we always leave something out in favour of something else. There is always something else to consider. There is then always the possibility that those excluded will return to demand their part and their place. The solution to this is the learning curve which has nothing more to commend it than the quality of learning, which requires that we allow those excluded to disturb us and that we repeatedly assess the quality of our own learning. This also means that if the *siida*, for instance, loses the right to make mistakes or to fail, then it may also lose its ability to be disturbed and to carefully observe, and thereby also its ability to manage and advance knowledge as well as its capacity for self-government. Part of the *siidas'* knowledge-base is, on the one hand, the conservation and transmission of information and knowledge from generation to generation. On the other hand it is an encouragement and incentive to individual and independent scrutiny, discovery and assessment. Thanks to this knowledge-base, each generation has inherited self-sufficiency and self-government, which it cannot afford to lose if the *siida* is to continue.

### **An aspect of *siida* world view**

The reindeer has been a part and a member of the *siida* for a very long time. According to linguistic research, the word *boazu* (semi-domesticated reindeer) has been traced back to the so-called Proto-Finno-Permic period, and thus can be said to be roughly 5500 years old (Sammallahti 1998: 120-121). The Sami story-telling tradition also includes the tale of how the *goddi* (wild reindeer) is the legacy of *Áhcešeatni*, while the *boazu* (semi-domesticated reindeer) is the legacy of *Njávešeatni* (see Qvigstad 1927-1929 II: 228-229, 326-329). *Áhcešeatni* frightened her reindeer so much with her brutal and reckless behaviour that they became wild (*goddi*) and *Njávešeatni* kept her reindeer because she handled them with such care. The story does not explain what the title of the tale in the above mentioned book hints at, that the *boazu* came first, and that *goddi* is descended from it. It explains rather, that *boazu* can become *goddi*, but that *goddi* cannot become *boazu* (this is an occurrence for which there is no word in the Sami language, since it does not occur). *Goddi* cannot be tamed or domesticated into a *boazu*, a fact confirmed by ancient Sámi stories still remembered as a part of *siida*-talk. *Boazu* though, can become *goddi* if the connection is not maintained between it and the Sami.

*Goddi* and *boazu* are physiologically identical animals, and that which separates them is what is termed their nature. From one physiological example have sprung “natures” that are, in many respects, different in character, though in other respects they are identical. There have also evolved certain differences in form that the Sami, with their trained eye, are able to recognize and distinguish. The difference in “nature” and form has come about through a prolonged contact with humans. In the *siida*-environment, the word nature is always used and understood as being the nature of something or other, which appears through a relation to something or someone else, such as human and reindeer, reindeer and reindeer, weather and reindeer, land/terrain and reindeer etc. The reindeer and its nature is thus a contract with the Sami *siida*-members. What sort of contract is it then? As previously mentioned, Ingold (2006: 72-75) argues that pastoralists or traditional herders, such as reindeer-herding Sami, equate inter-human relations and human – animal relations in some respects; as with animal – human relations, so also with inter-human relations. He understands traditional herders' relation with the animals in their herd as domination. They, to his knowledge, may rank the animals below humans hierarchically, but they relate to their animals on the premise that the animals are endowed with powers of autonomous action which have to be overcome. So the herder has

then, presumably, taken the reindeer completely under his control, in the same way that some people are subjected to the will of others. In contrast to this understanding, the Sami reindeer herder's own ancient foundation-narrative, suggests that the relationship is a contract. So the siida members' relations are then also, presumably, founded on agreement. Here, one could refer to the fact that Paine (1970) has, with his research, found equality among siida-fellows as being a central feature of nomadic Sami siidas. He states that siida-partners have contractual relations (Paine 1970: 56)<sup>14</sup>. Given that inter-human relations mirror human and reindeer relations, this reinforces human and reindeer relations as a contract. This is also supported by tales about the Sami and their close relationship to animals. There are, though, other animals that the Sami have hunted. Their relations to the Sami are dealt with in other tales and fables, such as the ones about the bear and the wolf. Those aspects, which I have touched on in other articles (Sara 2003 and 2009), will not be investigated in any more detail here, but they also form a part of the siida world view.

When ancient siidas, which only had a small herd of reindeer (*boazu*) but which exploited wild reindeer (*goddi*) to a greater extent, changed into herding siidas, then the land divisions also had to change. The question is: who changed them and was it people who beforehand devised the divisions to which they adapted the movements of the reindeer? The siida would then be a human institution on its own, and the humans, when instituting it, would have imagined beforehand, or constructed a model of what the reindeer herd is like and how to control it. This is an explanation that is not consistent with the idea that the Sami have to "enter into a contract" with the reindeer. According to the contract explanation, the siida in itself must also be a contract between human and reindeer. The siida base therefore, or the siida places<sup>9</sup>, areas<sup>10</sup>, migration-routes and seasonal grazing land must have gradually become part of the siida as humans learned what the needs and behaviour of bigger herds are, as the reindeer forming a part of a bigger herd adapted itself and became familiar with the land or terrain and as humans became familiar with the land or terrain by observing the reindeer and the herd. Thus, the siida, together with its land, may be considered a contract between land, reindeer and the Sami. The reindeer is, undoubtedly, in the same way as humans, a type of being that becomes familiar with land, and from year to year, desires to return to the land it knows and where it is accustomed to being at different times. This has been recounted before, as a basic definition of the siida (Solem 1970 [1933]: 190-191), and it is held to even today both in discussions among siida-folk and in explanations. In the siida, reindeer are perceived both as individual animals and as a herd. Thus, siida-talk provides the most complete representation of reindeer as such (i.e. as *boazu*). Reindeer shall, as part of the siida, be sustained and live together, according to their kind, in the way reindeer have lived in their own tracts of land. When allowed to do this, then reindeer are in their natural state and facilitate the work of the herder. The needs and will of the reindeer become more familiar to the herder, and correspondingly, the reindeer learn to recognize how the herder makes his will known. All of this together, results in the successful functioning of the siida with respect to the relations between the siida-members, the reindeer, and the land.

Siida-agreements, however, are not just made internally between members of the siida, but also between siidas. It has always been an old siida tradition to agree upon and maintain inter-siida boundaries (Vorren 1989). It has been with the help of such relations, that monitoring of good siida-keeping has been possible. Nowadays, at least in the arguments over the authorities' district management regime for herding in Finnmark, the discussion has been about who represents the siida in inter-siida matters. Some reindeer-herding Sami have in

---

<sup>9</sup> Like *goahtesajit* (campgrounds), *livvasajit* (the herd's resting places)

<sup>10</sup> Like *guottetbáikkit* (calving grounds), *ragatbáikkit* (rutting grounds)

words maintained that it is the reindeer that represents the siida, yet others in practice. The herder only has to follow the reindeer. Yet others have responded that the reindeer cannot be held responsible or blamed when the siidas' own internal agreements and operations are not successful. Their mode of explanation can be said to be a constant observation of relational sustainability of the land together with its reliant factors, and may be briefly summed up thus:<sup>11</sup>

The main characteristics of unsuccessful siida-keeping or excessive density of siidas are disorder and overcrowding of reindeer. Reindeer do like to follow familiar reindeer and familiar bell-sounds, but disorder is still, first and foremost, a problem for humans. Humans like to keep their own marked reindeer together, under their control, and it is therefore in their interest that their siidas should seek to promote and maintain good siida-keeping practices in any inter-siida communication. Overcrowding, on the other hand, affects, first and foremost the reindeer, since they deteriorate if subjected to overcrowding for any length of time. The reindeer assumes responsibility and responds to the overcrowding with lack of calves and depletion of the herd. Whether humans also consider this as their problem or not, the deterioration of the reindeer reaches a point at which the relations between humans and reindeer become strained and threaten the wellbeing of the reindeer (or the human – reindeer pact of the old stories). The humans' responsibility here consists of the fact that they discuss the reindeer, or speak for the reindeer in conversations with representatives of other siidas. Inter-siida communication is a part of the assessment of ethical questions, and agreements between siidas do not just divide areas of land, but also ethical questions as a dischargeable responsibility for each siida in their own internal contracts. The task of observing the reindeer's stamina and physical state and the problem of overcrowding can thus be resolved as a specific matter for each particular siida, rather than being broadcast as a reindeer-herding affair, as has been the case with the discussion on the failings of the siida.

### **Rounding off a bit of a discussion**

This discussion has projected itself in one direction and turned back to head off ideas bolting off in another, sometimes I have just had to cross tracks leading out from the main topic, but I believe that the discussion is in hand, at least for the most part. In truth, members of the siida do not have the luxury of being able to take care of just one edge of the herd. In the "round-up" of the siida-system, there are matters that in the outside world are spread over various different specialist fields, which employ their underlying premises of thought and basic concepts in their dealings and meetings with the siidas. On the other hand, in both official and scientific discussion, they simplify the picture, reindeer husbandry or rather the reindeer herding industry is set as a point of reference for various different matters and questions. It is on the basis of certain features, as it were, limited and unified into a separate section of society. With this type of discussion, it is easy to lose sight of the siida and of how it is supposed to operate based on its own questions and priorities.

However, the time has come to round off this discussion. The theme of this discussion has been the work involved in re-establishing the siida as a continuing self-governing unit. This is supported by advances in International Law, which may still have to be used to help clarify and strengthen siida-autonomy. In Norway, the siida and siida-autonomy is, in principle, recognized in law, but this in itself does not secure the siida. From now on, the discussion will

---

<sup>11</sup> In discussions between herders, their point of reference is more likely to be stories/accounts and certain situations or circumstances, but I have shortened this discussion to a brief summary.

be of how the siida and siida-autonomy is to be realized in practice. Each person must, as when herding, himself observe, evaluate, be critical and take note of matters on his watch. I have suggested here four basic concepts as “edges” of the discussion<sup>12</sup>, which I consider reasonable to suggest in following and tracking the various different paths of information.

The first edge is the one to which I have assigned the designation *duovdatlašvuohhta* (territoriality). To tidy this edge is to define the siida’s various siida foundations, which, first and foremost includes the defining of inter-siida boundaries, but which might also include the clarification of other natural resource and land rights in connection with the Finnmark Act. This is a matter that was taken up as early as the 1990s, and herders have since then prioritized it as an urgent case, however, little of substance has happened during the last ten to fifteen years. The matter is important in the opinion of the herders, as year round management of land use constitutes the most important condition for successful siida- self-government. If the siida fails, and it does not happen on the terms of its own territorial limits and potential, then it is not a failure of the siida. At least outwardly, it might be seen as a failure of the siida and the siida-system, triggering in the legislation various draconian measures. This is the siidas’ fear in today’s environment.

The second “edge” is what I call *siidaguimmešvuohhta* (siida-fellowship). When the basis of the siida is not clear, then it is obvious that the siida-fellows’ basis is not clear either. Siida-fellows are, in such circumstances, stuck in a kind of status quo situation, which is actually the old Reindeer Herding Act-based district and unit system. Unclear territoriality hinders the siida in a sober assessment of household bases and the various different people’s part of the siida, and also of how the siida might add to its subsistence base with common activities as well as with knowledge and capability acquired by members of the siida.

The third “edge” is *mahtolašvuohhta* (expertise). This consists of a knowledge-base first, or traditional-knowledge, its conservation, use, and transmission. This principally includes the ability to realize in practice the siida’s functions and intentions. The other side of this is the underlying world view or way of thinking that has been passed on to us through our stories. The questions of knowledge arise in connection with encounters with other ways of thinking, such as that which accompanies the official administration as its basis for legislation affecting the siida. The question is first internal: Do we truly believe in our own knowledge-base, from the making of a rein button to the fable of the bundle of reins of *Ahčešeatni*? If we do, then it is the start of working and arguing for autonomy. This does not mean that the siida’s knowledge is totally reliable and unquestionable, but rather that the siidas have a right, by way of a constant learning process to themselves try to find, take note of and make use of the best aspects of what they have learned. This right also includes being open to the use of the results of research on the siida’s own terms.

The fourth edge is *siddastallan* (siida-keeping), which is also the leading edge. In *siiddastallan*, the siida presents itself as a compromise between human, reindeer and land. It is the kind of compromise that must be constantly renewed, also through continuous inter-siida communication. Siida keeping is the background for my writing this article in the way I have;

---

<sup>12</sup> I have invented the phrase “edge of discussion” using the word edge in the sense in which it appears in the compound *ealloravda* (herd-edge), where the herder is when “tidying – or more or less gently heading off a part of the herd”, but while herding he (the herder) never enters the herd.

the doctrine of old fashioned siida-talk states as its terms, as do certain science-critical approaches, that the people who are party to the discussion to whom siida-keeping belongs, should be recognized from the start and welcomed as self-determining participants in the discussion.

## **References**

Same as in the Sámi text

## **ARTIKKEL 3**

Land Usage and Siida Autonomy.

*Arctic Review on Law and Politics*, vol. 3, 2/2011:  
138–158.

Mikkel Nils Sara

## Peer Reviewed Articles

# Land Usage and Siida Autonomy

*Mikkel Nils Sara*

---

Mikkel Nils Sara is research fellow at Sámi Allaskuvla/Sámi University College, Kautokeino, Norway. E-post: [Mikkel-Nils.Sara@samiskhs.no](mailto:Mikkel-Nils.Sara@samiskhs.no)

---

**Abstract:** The 2007 Reindeer Husbandry Act acknowledged in principle the traditional Sámi siida as a rights holder and basic unit of the working partnership. The Act provides a definition of the siida and certain provisions concerning its institutional aspects. The siida system had lost prominence under the Reindeer Herding District regime. Two basic issues must now be determined to restore siida autonomy – animal numbers, and siida rules of land usage. The article discusses these issues in relation to traditional reindeer herding customs.

**Key words:** Sámi, siida, reindeer husbandry, land, scientific and juridical approach, herding concepts.

## 1. Introduction

A law committee had been appointed in 1998 to prepare legislative amendments on internal matters concerning the reindeer herding industry in Norway. Their report and draft proposal were published in 2001.<sup>1</sup> The committee unanimously concluded that the siida should be acknowledged as a rights holder and the basic unit of a working partnership. The legal acknowledgement of the siida<sup>2</sup> was finally

- 
1. NOU 2001:35 Forslag til endringer i reindriftsloven.
  2. The Reindeer Husbandry Act provides the following definition of a siida (author's translation): "a group of reindeer owners that practice reindeer husbandry jointly in certain areas." This is an abridged definition of a long-standing Sámi institution, but still suggests an outline. The siida actually constitutes a nomadic community (see Nergård 2006 pp. 68–72). Various aspects



confirmed by the Norwegian Parliament in 2007 when it passed the new Reindeer Husbandry Act.

However, clarification of specific siida issues still remains to be determined. A number of internal matters in dispute were allowed to materialize and escalate under the influence of the abortive Reindeer Herding District regime. Now the first steps need to be taken towards restoration of the siida system. The reindeer herding district boards were given the task of preparing proposals for prescriptive rules of usage,<sup>3</sup> but this required clarification of some basic issues concerning land rights and the number of reindeer. These unresolved issues are difficult to handle for the parties involved, and a key question is how to approach them to maximize the outcome.

The current issues concerning the preparation of prescriptive rules of usage originated in developments that occurred over 10–12 years, following the adoption of the Reindeer Husbandry Act of 1978. These concerns are that: (1) the number of reindeer increased significantly in key geographic areas of reindeer husbandry, or more precisely in Finnmark; (2) the newly established management system and a growing administrative apparatus simultaneously practice a form of co-management that include only legally-recognized units, for example the boards of reindeer herding districts; (3) the siida system is about to break down as a result of large herds exceeding traditional boundaries, and management does not focus on siida rights and interests as a basis for regulatory reform.

The Reindeer Husbandry Act of 2007 represents a return to the siida system. It is worth noting that the new Act refers to both indigenous rights in accordance with international law, and a need to establish maximum allowable numbers of reindeer. How should we approach the problem at hand in order to further both interests? The challenge is to identify aspects of the siida system that are of vital importance to both the continuation of autonomous siida practices, and achieve a long-term balance between reindeer herds and their habitats.

---

of the traditional reindeer herding siidas appear in social anthropological and ethnographic studies (see e.g. Whitaker 1955, Vorren 1962, Pehrson 1964, Paine 1994).

3. A district should preferably include all seasonal areas of the siidas belonging to the district (see article 8–1 in Lov 15. juni 2007 nr. 40). This is a complex system that also includes overlapping migratory routes and short-term stays on other siidas' seasonal pastures. In future the District Boards will have the role of safeguarding pasture resources within the district, in accordance with *bruksregler*, i.e. the rules of usage. The whole set of rules, including number of reindeer, could be designated as prescriptive rules for the management and use of district resources, while the rules concerning migratory routes and seasonal pastures could be designated as land usage rules (article 59).

The purpose of the paper is to heighten awareness of reindeer herders' traditional knowledge. The language itself has developed around the ideals and beliefs of the community, and so represents a powerful tool to contribute to the process of restoring the *siida* system. Traditional Sámi reindeer herding terms and concepts which embody this knowledge can be employed in the context of *siidasáogat*, i.e. *siida* talks.<sup>4</sup> The traditional method of acquiring Sámi reindeer herding knowledge is analogous to learning to read and understand the landscape. The student hears about features of the terrain and its designations from an elder in the community. These designations have both a specific and a generic element. The student receives no other instruction, but is left to experience the terrain alone. However, attention to specific conditions may be recommended. New designations, additional and repeated experiences, and subsequent discussion provide a basis to distinguish between categories of terrain, and the ability to discriminate between various features within the categories. Knowledge about other aspects of *siida* management, like herd behavior, is acquired in a similar way. Through this method the author learned Sámi reindeer herding terms and concepts. Furthermore, it formed a basis for establishing rapport with elders and experienced herders.

Elders' stories and elaborations of traditional knowledge could provide an additional dimension to regulatory talks, beyond situational deliberation and evaluation of herding issues. Such traditional concepts could be incorporated into formal processes that support continuation of the *siida* system. The author will use examples of traditional knowledge and relate them to actual administrative initiatives to design programs for clarification of key issues in the context of legal developments. These examples will serve both as a critique of these initiatives, and as a suggestion as to how traditional knowledge can play a more crucial role than it has so far.

## 2. Administrative guidelines for the preparation of prescriptive rules of usage

### 2.1 Maximum number of reindeer versus *siida* land rights

Statutory provisions concerning prescriptive rules of usage, i.e. their content, preparation and endorsement, appear in articles 57–61 of the Reindeer Husbandry Act. Based on the officially presented arrangements, and also discussions among

---

4. Many of these words may be found in Konrad Nielsen's dictionary, first edition 1932–1962. His systematic collection of words occurred mainly from 1906 to 1911. However, the dictionary does not constitute a complete collection of reindeer herding terms and provides only brief explanations.

reindeer herders about these formal processes, particularly in Finnmark, the author would argue that there are two main tracks to choose between in working out the rules:

- a. A scientific approach, focused on processes to set the maximum number of reindeer permitted within each reindeer herding district (article 60).
- b. A juridical approach, focused on clarification of siida land rights (article 59).

These tracks pursued separately might result in (a) prolonged state management, or (b) reinforced siida autonomy, respectively. However, both themes are assumed to be included in the prescriptive rules of usage. Under the prevailing conditions where there are many unresolved issues, herders wonder: Where should we start? The alternatives presented imply an underlying question of priority. Is the implementation of a system of a fixed maximum number of reindeer for each summer siida<sup>5</sup> (which are now, in fact, tantamount to reindeer herding summer districts for lack of clarification of siida land rights) a prerequisite for reaching an agreement on the so-called use of pasture lands (the Norwegian legal term *beitebruk*)? Or is clarification and charting of siida land rights a prerequisite for year-round management of siida herds, and thereby a prerequisite for the determination of maximum numbers of reindeer? According to the intent of the Reindeer Husbandry Act, both these approaches must address Sámi reindeer herding communities' rights to autonomy in internal affairs. The next question then is: How and to what degree can we incorporate autonomy into the two different tracks to rehabilitate the siida system? Autonomy within the siida system means self-governance based upon practises, knowledge systems, and a world view maintained and developed within the scope of traditional siidas. Accordingly, these premises are crucial to the formation of prescriptive rules for the restored siida system.

Today the regime of reindeer herding districts is only partially successful. Repeated efforts to fulfil the goals and regulations of the reindeer herding district system have been frustrated. Regulation of district herd sizes, or numbers of reindeer, has been at issue for decades, and no solution reached.<sup>6</sup> The formation and subsequent failure of reindeer herding districts has gradually led to the disintegration of traditional concepts of legitimate siida, increased internal conflict, and has interfered with the pursuit of siida rights.<sup>7</sup> Merely changing the name from

---

5. "Summer siidas" have traditionally been formed as an adaptation to herding on the coastal mountains during the summer months. These siidas often regroup before moving to winter pastures inland, the "winter siidas."

6. Joks et al. 2006 pp. 102–111.

7. Ravna, Päiviö and Røstad Fløtten 2002 pp. 4–5, 68–70; Ravna 2008 pp. 535–538; Riseth 2009 pp. 176–177.

a “reindeer herding district” system to a “siida” system will accomplish nothing. The issue needs to be taken seriously and properly administered.

Let us return to the question of what should be handled first: the maximum number of reindeer or siida rights. The Norwegian Ministry of Agriculture and Food <sup>8</sup> has set the following approach as a template for preparation of the rules, published in an informational booklet:

- Only specification of each siida’s core winter area is required;
- On the other hand, schedules or time limits for use of different seasonal pastures must be set up, and an exact maximum number of reindeer on summer pastures must be determined. The correct herd size should be ascertained by formally-determined criteria.

This approach gives priority to inflexible rules based on absolute dates and numbers, rather than to siida rights and traditions based on continuous monitoring of the herd.

One aim of natural sciences is to produce generalized theoretical and specific knowledge, in order to understand the regulatory mechanisms of ecosystems. And biological and economic concepts, background material and methods were incorporated into regulations of the official Reindeer Herding Board and its administrative agency, to deal with specific issues like reindeer numbers.<sup>9</sup> However, administrative districts and regions contrived to regulate reindeer and pasture land may actually work against natural ecosystems. Political strategies based on scientific theories of ecological and economic sustainability cannot begin to appreciate the subtleties of age-old herding traditions, tailored over centuries to the topography of the land and specific needs of particular herds throughout the seasons. The official administration has imported entirely foreign concepts to Sámi reindeer herding and husbandry,<sup>10</sup> where both problems and solutions in the form of regulations and economic schemes, are handled through administrative decree. Sámi herdsmen must now regulate their livelihood by use of borrowed terms and foreign concepts, poor substitutes for their own rich and complex understanding of their lands and herds.

---

8. The Norwegian Ministry of Agriculture and Food 2007 p. 17.

9. Ims and Kosmo 2001, Økonomisk utvalg for reindriftnæringen 1980–2009 (yearly publications).

10. Heikkilä 2006 p. 80; Paine 1994 p. 19–20.

## 2.2 Indicators of ecologically sustainable numbers of reindeer

In 2008 a working group was appointed by the Ministry of Agriculture and Food with reference to the statutory provisions about prescriptive rules. Its aim was to “develop objective/scientific criteria of ecologically sustainable numbers of reindeer.”<sup>11</sup> The group consisted of biologists, bureaucrats and reindeer herders.

Their report is mainly devoted to biological models of meat production and the effects of grazing on vegetation, according to carcass weight and number of square kilometres. The report also contains a short passage referring to factors reindeer herders themselves use to evaluate the condition of the animals: the shape, thickness and colour of antlers, shedding of námmi,<sup>12</sup> fur coat and time of shedding, physiology of the animal itself, and how these vary from year to year. Thus two fundamentally different ways of assessing the health of the animal are presented in the report – that of the biologist and that of the reindeer herder – which appear to be incompatible. The herders’ indicators are subjective and not easily objectively measurable.<sup>13</sup> In concluding the report, registered average carcass weight became the main objective indicator of the sustainable number of reindeer. Traditional indicators used by herders were relegated to subjective additional indicators. Thus the biological model took precedence over the siida model, which had grown over generations out of the close interactions among herders, animals and their surroundings.<sup>14</sup> An illustrative scheme for the calculation of the maximum number of reindeer has been worked out accordingly, and presented by authorities to herders as input for completion of the prescriptive rules. This approach relies on predetermined numbers adapted to facilitate management at a distance, diametrically opposed to the immediate continuous siida management model.

The report and subsequent administrative approval of its conclusions clearly show that the siida approach was dismissed. But what if indicators used by the herders had been accepted as primary determinants, and registered carcass weights used as supplementary indicators? First and foremost, this perspective would impact issues of herd management, and siida land rights in particular. If reindeer condition were to be assessed according to siida standards, this would necessitate certain decisive management rights and responsibilities be turned over to the

---

11. The Norwegian Ministry of Agriculture and Food, 2008 p. 2 – author’s translation of *utvikle objektive/vitenskapelige kriterier på økologisk bærekraftig reintall*. The working group consists of six reindeer herders, two biologists and two bureaucrats.

12. The furry outer skin of a reindeer antler which is rubbed off in late August and September.

13. The Norwegian Ministry of Agriculture and Food, 2008 p. 9.

14. Reindeer herder Johan Anders Eira points out that issuance of detailed directives by the authorities is inconsistent with the adopted principles of increased autonomy for the reindeer herding siidas.

siida. It is entirely possible that observation and language-based data captured in the context of continuous siida management may more accurately represent the condition of the herd. Average carcass weights can only be collected retrospectively from animals slaughtered the preceding year, and currently reindeer are herded in artificial districts within a system of unresolved siida rights. The herders' own evaluations have the advantage of being immediate, continuous, and capable of responding to changing or adverse conditions. At the same time they meet statutory prerequisites for autonomy in internal siida affairs. Carcass weights could still be documented for each siida's on-going internal evaluations, as well as for research purposes, but not serve as the primary management tool and scientific standard of herd health.

In the working group report, the herders' language-based method of data-capturing and monitoring of animal health is briefly referred to, then marginalized to second-line importance, and finally stripped of its former influential position. This rejection of traditional Sámi practices is in line with established patterns of co-management which directly affect the long-term balance between herd size and pasture resources. The Reindeer Husbandry Board and its administrative agency have been criticized for relying too heavily on biological expert analyses in the processes of co-management,<sup>15</sup> and decreasing the legitimate power of local herders to influence decisions.

Now the process of developing prescriptive rules of usage has already begun, but without any preliminary effort to address the crucial need for legal clarification of siida land rights. Nevertheless, these legalities will likely be raised at some point in the process of preparing and approving prescriptive rules. The question remains whether the legislators are capable of adopting a more inclusive approach to invaluable herding traditions, and respecting the legitimate rights of the siida, or will they follow the narrow, biased and controlling approach of the working group.

### **3. Use of traditional reindeer herding knowledge in the processes of clarifying siida rights**

#### **3.1 Identification of siida land rights**

Through discussions and conversations with reindeer herders themselves, and studies of herding practices over many years in various contexts, the author has become convinced that siida powerlessness is related to the indeterminate status of siida rights, and not insufficient knowledge about balancing herd size and land resources. The introduction of the siida as a legal concept follows from a mi-

---

15. Joks et al. 2006 p. 110.

nor legislative amendment in 1996 of the Reindeer Husbandry Act of 1978. Since 1996 herders and other siida members have pressed for immediate clarification of siida rights. The Reindeer Herding Rights Commission for Western Finnmark proposed in 2002 that the disputed markings of grazing rights boundaries be resolved either through the Land Consolidation Court or a special commission.<sup>16</sup> Moreover, the preparatory works for the new Reindeer Husbandry Act show that both the law committee and the Ministry of Agriculture and Food have proposed use of the Land Consolidation Court to settle internal siida border disputes, and to strengthen its knowledge about Sámi reindeer herding.<sup>17</sup> Few concrete changes in that direction have been produced, although much work continues in the pipeline, such as the new Reindeer Husbandry Act, the Finnmark Act and designation of the Finnmark Commission.<sup>18</sup>

Reindeer herding Sámi have been hesitant and uncertain about what they can or should do in the current situation. Meanwhile conflicting herding strategies have been allowed to develop, and disagreements between siidas have remained unresolved or even escalated in some cases. In 2009 the situation reverted back to the 1990s starting point; a special commission aimed to identify traditional siida lands and settle legal disputes within the siida system has once more gained relevance. Both the official Reindeer Husbandry Board (Case 21/2009) and the Association of Sámi Reindeer Herders in Norway (list of requirements ahead of the annual negotiations with the Ministry of Agriculture and Food) have advanced a demand for the establishment of a special commission to clarify the traditional siida division of land. In 2009 the Ministry of Agriculture and Food also presented a proposal for a new law on land consolidation. The proposal implied that the Land Consolidation Court did not have the authority to settle cases concerning those who practice reindeer herding, but the same court did have authority in cases concerning agricultural land – and even in cases regulating conditions between farmers and reindeer herders.<sup>19</sup> Several consultative bodies have found this to violate current provisions concerning access to the court in international

---

16. Ravna, Päiviö and Røstad Fløtten 2002 p. 8.

17. NOU 2001:35 p. 177, Ot.prp. nr. 25 (2006–2007) p. 48.

18. The Commission will have to settle internal issues, e.g. border disputes between siidas, if reindeer herders submit claims for siida rights clarification (see regulations: Forskrift 16.03.2007 nr. 277 om Finnmarkskommisjonen og Utmarksdomstolen for Finnmark). Another possibility for the siida is to raise a claim of private ownership of land and have it settled by the Commission or by court decision.

19. This provision was adopted as an amendment to the Land Consolidation Act of 21. December 1979 article 2c no. 3 and is now being forwarded to the new draft act without any changes. See also Ravna, 2008.

law.<sup>20</sup> Lack of competent judicial authority in support of the siida system has long been an obstacle to rehabilitation of its legal status, and also during the process of preparation of land usage rules. Reindeer herders, especially in Finnmark over the last decade, have often expressed their expectation for the establishment of legal arrangements to clarify customary rights of the siidas.

### 3.2 A knowledge-inclusive judicial approach

Is the legal track a more navigable route to siida autonomy – based on reindeer herding Sámi institutions, practices, concepts and knowledge in their entirety – than co-management directed by generalized distance models focusing on a small number of indicators?<sup>21</sup> In his critique of the politicization of the sciences through epistemology, Latour does not mention the law, other than in a footnote. He is, nevertheless, worth quoting:

Indeed, law has always had the good manners to accept its relativism and its constructivism without making a big fuss. It is capable of recognizing that others have a legal system that is simply different; it agrees to bring together reality and fiction in a positive way. It is less implicated, so to speak, in the question of nature than Science, politics, or morality. The same thing holds true for art (...): no one has ever said, even in the Western tradition, that the relation between art and nature was indisputable.<sup>22</sup>

Reindeer herders who prefer the legal track do so because they are focused on the clarification of issues they themselves consider to be crucial to autonomous siidas, and because they have expectations about processes in which they can make themselves heard. They have hope, perhaps even a legitimate expectation, that their knowledge and concepts not be relegated to a marginal supplementary position at best, but that agreement can allow tradition to serve as a mutually-respected starting point.

David Sellar, a legal assessor in the Scottish Land Court for two years in the 1960s, provides an example of what could be called a knowledge-inclusive approach:

In one unreported case determining the boundary between two holdings, the best evidence available was provided by sheep: although there were no maps or obvious topographical features to mark the boundary, there was agreement as to where the sheep were *heft*, that is, as to the ground which the sheep considered themselves

---

20. The Norwegian Ministry of Agriculture and Food, 2010.

21. See also Berkes & Berkes 2009: 10.

22. Latour 2004 p. 273.



attached and actually grazed! This use of evidence leaves lawyers speechless, but farmers accept it as quite natural.<sup>23</sup>

This example may seem strange,<sup>24</sup> but it reminds me of Erik Solem – a former district court judge (or President of the District Court) in Finnmark – and his studies of customary Sámi law. He had been told something similar about reindeer and their attachment to familiar territory, and has included it in his explanation of the grounds for the formation of siidas. So he maintains both siida leaders and reindeer are attached to their lands in a deep and fundamental way, and he reasons on the same grounds for the maintenance of and respect for traditional siida land:

The reindeer is a creature of habit. In autumn it will return to the pasture area to which it is accustomed. Because the same siida uses the same areas year after year, its *ised* (leader) will make sure that they make the best possible use of the pasture. He knows how to economize with it, and because of his intimate knowledge of the various localities he understands what places are most suitable for grazing at different times in the winter ... The same is true for summer grounds as for winter grounds.<sup>25</sup>

In order to avoid any misunderstanding, the author would like to emphasize that he is not advocating for a practice of allowing reindeer alone to set siida boundaries. Many characteristics of reindeer would not support such a position, like their continuous urge to keep moving most of the year. The author uses these quotations only to illustrate how other concepts and knowledge may be applied to various socio-ecological remedies, and as examples of willingness by others to incorporate this information. Recognition of herding concepts is an important first step towards formation of land usage rules, and would also presage a more reasonable and acceptable final outcome.

### 3.3 Some examples of the siida world view

The above-mentioned account illustrates a fundamental truth to Sámi reindeer herders: the reindeer are recognized within the siida as beings or members capa-

23. Sellar 2004 p. 100.

24. On the contrary, rights clarification in the Norwegian high mountains and outfields in large part is based upon knowledge about where livestock actually have grazed. See Ravna, 2008 p. 352–353.

25. Solem 1970 (1933) p. 190–191. Author's translation of: *Renen er et vanedyr; den vil om høsten helst vende tilbake til de beitestrakter som den er vant til. Ved at samme siida år etter år bruker de samme trakter, vil dens ised passe på at beitet blir best mulig utnyttet; han kan økonomisere med det, og på grunn av sitt inngående kjennskap til de forskjellige lokaliteter forstår han hvilke steder egner seg best til beiting på de forskjellige tider om vinteren ... På samme måten som det er med vinterplassene, forholder det sig med sommerbeitene.*

ble of learning and forming their own “opinion.”<sup>26</sup> They are not only living beings, but beings with lives and minds of their own. Thus the relationship between herders and reindeer is referred to by herders as a “compromise” between two parties, with opinions that differ to some extent, but through which both parties ultimately benefit.

It is important to note here that Sámi herders refer to several categories of reindeer, but which physiologically-speaking are considered to be one and the same animal:<sup>27</sup>

- goddi
- beavrris (goddiluvvan boazu)
- boazu
- gesát.

*Goddi* are what in English would be referred to as wild reindeer. *Gesát* is the only type of reindeer that is domesticated in the full sense of the word. *Boazu* is a reindeer-in-its-own-environment which has reached a compromise with Sámi reindeer herders. Here the word “reindeer” is used to designate *boazu*. *Beavrris* (or *goddiluvvan boazu*) is a wild reindeer that originates from *boazu*. These categories are based upon differences in the relationships between reindeer, and humans as hunters, (nomadic) herders, or livestock keepers.

In footnote 26, the author uses the English term “opinion” for the Sámi reindeer herders’ concept of reindeer *oaivil* as well as herder *oaivil*. This usage is in accordance with conventional translation under the influence of Nordic languages, where “opinion” or “view” means the same as *oaivil*. However, the Sámi word *oaivil* is a derivation of the word *oaivi* (= head). The verb derivation is *oaivvildit*, usually translated as to “have an opinion.” There is also a related verb derivation, *oaivádit*, translated as “to propose.” These translations do not recognize the derivation of *oaivil*, or that it above all is perceived by watching the head, which has the largest collection of various sensory organs. Herders can predict the next move of the reindeer by watching what they are focused on and what they seem to sense. So by asking someone’s *oaivil* one would thus express it literally, not as *what do you mean*, but rather *where is your attention?* So *oaivil* in the context of reindeer herding means the beginning of a movement, intention, or proposed direction, and not, as in translation, to a permanent position or opinion one has formed.

What Solem (footnote 26) calls “the habit,” in the *siida* context is known as learned behaviour through compromise between herders and reindeer. However,

---

26. Commonly expressed by Sámi herders as “*bohccot ieža oaivvildit*,” i.e. the reindeer themselves are of this or that opinion.

27. There are local differences as to how commonly-known these denominations are.

the “compromise” must be renegotiated and adapted continuously, as the desires of the herd can exceed their acceptable distribution and range. So compromise must continuously be forged between self-willed reindeer and their devoted herders, some of whom are still in the learning phase. Both parties are active participants in siida life and progress.

### 3.4 Concepts of reindeer and their environment

We return briefly to terms and concepts introduced by biological sciences, and then introduce alternative Sámi reindeer herding approaches. One introduced biological category refers to degradation of pasture land (overgrazing), proverbial in public debate on reindeer herding. Lydia Heikkilä, who has studied indigenous and scientific perceptions of reindeer herding and environmental management in northern parts of Finland and Norway, puts it this way:

In this connection, a category called overgrazing has been introduced (...) In the analytical terms of discourse, it has been a major metaphor or key interpretative resource in the current management problem in the boreal, subarctic, and tundra ecosystem.<sup>28</sup>

Reindeer are defined as grazing animals<sup>29</sup> in this type of discourse. The problem is that neither “overgrazing”<sup>30</sup> nor “grazing animals” are concepts familiar to herders. These terms cannot be translated into Sámi and be clearly understandable. It is not because Sámi reindeer herders either fail to see or disregard matters to which the above-mentioned terms refer, but because they are much too generalized, and cannot be related to a knowledge base focused on conditions, actors, and responsibilities in specific herding situations. Although grazing activity is important, it is nonetheless only one aspect of the life and needs of the herd. From the perspective of a reindeer herding practitioner, use of the term “grazing animal” as a general characterization of reindeer, is both reductionist and distance-dominated. Admittedly, reindeer herders also use reductionist ways to describe reindeer, but then only to focus on one aspect and ignore the others for a short while. For example, reindeer are sometimes referred to as “ears,”<sup>31</sup> because patterns of notches

28. Heikkilä 2006 p. 81.

29. In Norwegian: *beitedyr*, i.e. an animal that grazes in order to stay alive and grow. A literal translation of *beitedyr* into Sámi would be the absurd *guohtunealli* (= an animal which is grazed). A literal translation of the English term “grazing animal” is the Sámi term *guohttu ealli* (= an animal which is currently grazing or demonstrates a willingness to graze at present).

30. In Norwegian: *overbeite*. A literal translation of *overbeite* to Sámi yields the expression *bad-jelmeari guohtun* (= too much grazing activity, or abundance of access to pasture).

31. Examples: *geažotbeallji* = whole ear (unmarked reindeer), *geaiggobeallji* = long ear (reindeer

or cuts are made in the ear to signify ownership. For those involved in herding, this reference to “ears” focuses attention on ownership of specific reindeer in the here and now.

In addition, Sámi herders do not always refer to their animals as *boazu* (=reindeer living in compromise with herders). They use other general and all-embracing terms for them – reindeer are called and perceived of as “lives.” To be more specific, there are several words in Sámi meaning “life.” Thus individual reindeer are often called *heagga*, which means “body life.” The herd is called *eallu*,<sup>32</sup> which is antonymous to *jápmu* (= big mortality). This term is derived from the word *eal-*lin**, “life course” or “life as it is lived.” A related and frequently used term is *ealát*, which can be translated as the reindeer’s basis of existence (including sufficient pasture). This implies that we are no longer just talking about grazing, but about animals living lives in their own context. This aspect forms a crucial starting point for understanding herders’ concepts of reindeer themselves, their relationship to other reindeer, life in various surroundings, and the compromise between reindeer and herders. The next section presents a few examples that refer to herding of the reindeer, the terrain, and the herders.

### 3.5 Sámi reindeer herding concepts

Herding involves imposing orderly management upon the instincts and drives of the animals, achieved through compromise and resistance. The intricacies of herding cannot be fully appreciated out of context. Specific phenomena also embody responsibilities and rights.<sup>33</sup> In this regard, some practices form the basis of customary rights, others do not.

Siida herding concepts have developed organically over time, melding together the essence of the reindeer, the landscape, and their human guardians. These essences are combined into the terms themselves, which often share the same root origin.

Example 1: The state of *vistta*

Reindeer contribution: *vistit* (verb), *vistin* (noun)

Landscape contribution (tracks in some cases): *visttáhat* (noun)

Herder contribution: *visttihit* (verb) *visttiheapmi* (noun)

---

having ears that are marked with small notches and no big cuts).

32. Herders normally use terms like: *Logenare heakka sierrane ealus*, which means “approximately ten reindeer left the herd.” However, literal translation provides the following expression: “Ten body lives left the viability” (unit of liveable conditions).

33. Strøm Bull, Oskal and Sara 2001 p. 281–282.

The state of *vistta* occurs irregularly from August to February, and occasionally in late April. The scent of mushrooms and sometimes of lemmings causes reindeer to stray or stampede in different directions. It is extremely challenging and laborious for herders in the polar night to restrain the herd, and may necessitate temporarily letting the herd to expand their range. *Vistta* is a state of irregularity and disorder. Although controlling the herd may require challenging or exceeding herd boundaries for a time, there is general agreement among herders that it should not give grounds for siida land claims.

Example 2: The state of *guottet*

Reindeer contribution: *guoddit* (verb) *guoddin* (noun)

Landscape contribution (tracks in some cases): *guottetbáiki* (noun)

Herder contribution: *guottehit* (verb), *guotteheapmi* (noun)

The state of *guottet* occurs every spring when female reindeer return to the same calving-ground to give birth. A change of calving ground represents considerable disruption for both reindeer and herders, and is contested especially by fully-grown females. *Guottet* traditions grow out of respect for the desire of the animals for safe and secure familiar calving-grounds, and thus represent strong support for siida land claims.

Example 3: The state of *ovttat guohtumat*

Reindeer contribution: *guođustit* (verb), *guođusteapmi* (noun)

Landscape contribution (tracks in some cases): *guđohagat* (noun)

Herder contribution: *guđoldahttit* (verb), *guđoldahttin* (noun)

The state of *ovttat guohtumat* entails “one-time” grazing, and is part of the right to pass through another siida’s land. Herders agree that it does not give grounds for siida land claims. It is short-term grazing connected to the right of passage, in contrast to grazing within *orohat*. The term *orohat* derives from the verb *orru* (stand for a longer period). The most important aspect of the term is that it encompasses various types of topographical features as well as a particular season of the year. *Orohat* must therefore consist of various types of land and topographical diversity, that combined can support longer seasonal stays.

Example 4 – The state of *bálggádat*

Reindeer contribution: *bálgat* (verb), *bálgan* (noun)

Landscape contribution (tracks in some cases): *bálggosbáiki* (noun)

Herder contribution: *bálggahit* (verb), *bálggaheapmi* (noun)

The state of *bálggádat* occurs at least at *geassebálggádat* (in the summer), caused either by swarms of insects and/or weather. Reindeer avoid insects and summer heat by seeking out places with some protection from the nuisance. Various types

of weather, like cold summer rain or winter storms, also cause reindeer to seek the protection of particular landscapes or locations. Reindeer have a tendency to return to familiar shelter. Herders agree that traditional protective landscapes should form a basis for customary rights.

Once again we return to the issue at hand: Since reindeer movements alone are not sufficient to define *siida* boundaries, could these movements at least be considered as one determining factor among others? The answer should be “yes,” because this is how boundaries are set in real life. Other factors might be the opinions of the herders, the composition of the terrain, time of year, and climatic conditions. The reindeer are most often represented by the margins of the herd.<sup>34</sup> Adjacent areas preferred by the reindeer at various times of the year can have boundaries set on this basis. Stray reindeer may start to cross adjacent non-preferred or inappropriate areas, but herders can intervene to keep the herd together. Topographical features may stop, constrain<sup>35</sup> or facilitate<sup>36</sup> reindeer movement, and thus constitute boundaries between *siidas*. Knowledge of the reindeer, terrain, climatic conditions, annual cycles, and in particular the relationship among them, has formed the essential basis of the traditional boundaries between the *siidas*.

### 3.6 Approximation versus absolute numbers

With regard to the issue of “overgrazing,” some Sámi concepts do suggest the term. Let us take the concept of *siiddalmasvuohta* (=high density of *siidas*)<sup>37</sup> as an example. In contrast to “overgrazing” by the animals, the concept of *siiddalmasvuohta* encompasses certain responsibilities and rights of the *siidas*. To be more explicit, *siidas* consist of the totality of land, people, animals, infrastructure and operating equipment, as realized through the day-to-day running of the *siida* (the Sámi terms are *siiddastallat* =to run a *siida*; *siiddastallan* =running of a *siida*). *Siiddalmasvuohta* will be noticed immediately on the level of *siiddastallan*; i.e. a high density of *siidas* will affect the day-to-day running. The work of identifying problems and solutions related to *siiddalmasvuohta* raises responsibilities, rights and practices in the relationship among *siidas*. If one *siida* lacks enough manpower to manage a large herd or has reached the level of *boazonákkis* (= high density of reindeer according to all aspects of the reindeer’s life), according to the ideal of

34. In Sámi: *ealloravda*.

35. In Sámi: *oahci*.

36. In Sámi: *oainnus* or *čuovggus eana*.

37. The term is commonly used in situations where several *siidas* lie close together, which may lead to herd mingling and disorder. This can occur even though the *siidas* remain on their usual migration routes or seasonal pastures.

*čorga siiddastallan* (=orderly running of a siida), the animals still must be kept inside the outer limits of the siida herd's range. In cases where individual herds become mixed, the parties focus on the course of events related to siida rights and responsibilities.<sup>38</sup> These are some of the different realities involved between "overgrazing," and the concepts of *siiddalmasvuohta* and *boazonákkis*. "Overgrazing" itself cannot be related to the siida system. From a siida perspective, there is no practical need or use for this term, denoting a type of retrospective wide-ranging study of pastures in reindeer herding districts. The siida position does not oppose scientific study of pastures in principle, but it does require that such studies be designed inside the framework of a rehabilitated siida system.

Then what about the number of reindeer? The Reindeer Husbandry Act actually contains a provision stipulating the number of reindeer. In contrast, reindeer herding Sámi have never cared about the precise number of reindeer in herds. They have traditionally concentrated on herd size, based upon continuous assessment of the ability of the land to support its animals. For example, snow can reduce the area and amount of vegetation available for grazing compared to previous years. Certain areas of land may go untouched or minimally grazed some years, perhaps more frequently than other areas, but may become fully accessible and abundant in other years. Constant and sometimes large year-to-year variations of weather in all seasons can mean fluctuating levels of grazing and adverse conditions for the reindeer. Fortunately, a sort of instinctive flexibility is built into the reindeer or, rather, the herd; the reindeer adapt by modifying physiological reserves and annual growth. The condition of the reindeer herd is qualitatively judged on an ongoing basis, and collated with weather conditions and herding operational limits in previous seasons. So the state of the herd primarily depend upon climatic variation, but may also reflect poor herding decisions, and/or group benefits and disadvantages of the prevailing herding management system (which today is still the Reindeer Herding District system).

When siida become sure of the boundaries of their territory, they can devise a framework to support the best living conditions to maximize the size of the herd. The herd to some extent will reflect the owners' decisions concerning individual reindeer. But herd size, herd structure (percentage of reindeer of different sex, age and appearance) and the general condition of the reindeer are considerably influenced by climatic factors as well. The climate in Northern Scandinavia is highly variable and unpredictable. Data from weather stations in Finnmark show there are no "normal" years.<sup>39</sup> These variations are reflected in the herd, depending how

---

38. Strøm Bull, Oskal & Sara 2001.

39. Tyler et al. 2007 p. 196.

and to what degree the diversity of each siida territory can modulate the effects of climate conditions throughout the year. The siida have learned to maximize the remarkable fragility, complexity and variability of this system of yearly cycles.

To allocate a fixed and precise number of reindeer to any area, on the basis of quantitative data with a few objective variables,<sup>40</sup> is to deny the ethos and ideals of generations of herders. To compound the problem, the sectorial ministry has recommended determining precise numbers of reindeer according to data obtained through a management system that today is considered a failure and being dismantled. Their conclusion is that the siidas can set an exact number of reindeer, but it cannot be expected to constitute an absolute binding determination. Herein lies the essential tension between number of reindeer on the land and viable herd size.

#### 4. Conclusion

We have briefly touched upon some key aspects of the work to draw up rules of land usage for rehabilitation of the siida system. The examples taken from traditional herding practices could perhaps have been more detailed, and there are other important aspects of the siida not mentioned here; these are issues like internal clarification of different families' rightful share of the siida, based on cases of conflict arising from the partially random assignment of licenses by the authorities (called *driftsenhet*), pursuant to the Reindeer Husbandry Act of 1978.

The examples are meant to illustrate the profound interrelationship between the siida way of life and reindeer herding. Siida autonomy cannot be realized unless this ethos forms the basis of further legislation. A very poor alternative would be the continuation of a pseudo autonomy through the Reindeer Herding District regime, which does not even begin to address the complexities of a true siida system. In the final analysis the siidas will herd the animals and adapt to the rules of land usage. Any framework should reflect the knowledge, customs and practices that form the basis of the operation of the siida. The Reindeer Herding District regime, based on the belief that Sámi reindeer herding rights are of a collective character amenable to extensive governmental and administrative legislation,<sup>41</sup> has created herding regulations which violate the very foundations of the siida system. These developments have resulted in conflict concerning use of land and herd mixing which would not otherwise have arisen.

Prioritization of the provision to set a maximum number of reindeer within each reindeer herding district may actually derail efforts to develop prescriptive

---

40. See also Berkes & Berkes 2009 p. 10–11.

41. Ravna 2008 p. 320–371.



rules, herein the land usage rules. Or it could delay or detour efforts entirely, thus continuing disputes and disagreements about maximum numbers of reindeer stemming from the failed attempt to implement the reindeer herding district system in accordance with provisions in the Act of 1978.<sup>42</sup> Many reindeer herders have put their faith in resolution via the legal track, because it deals directly with issues they consider to be both central and in urgent need of clarification, to restore peace in their communities. The work of the Reindeer Herding Rights Commission for Western Finnmark has made a promising start and provided hope for formal acknowledgement in subsequent legal processes of the crucial role of herders. The siida is now also acknowledged in principle by national law, and is strongly supported by international indigenous people's rights law.<sup>43</sup>

The situation in the main reindeer herding regions of Norway can be characterized as permeated by considerable internal disagreement, particularly with regard to areas of siida rights established on separate, independent legal grounds (article 59 of the Reindeer Husbandry Act). Fundamental to any lasting understanding is agreement on how to begin work on the issues. However, a district board, even though it be comprised of herders, may not be sufficiently competent to handle various issues requiring legal clarification, in order to draft an agreement recognised by the parties involved. Until the legal status of land usage is clarified, uncertainty remains inherent in the present system, and forms a bottleneck in the process toward rehabilitation of the siida system. The number of cases awaiting settlement, and the need for expertise in the unique field of reindeer-herding siidas, are the main necessity for a revived proposal to establish a special commission to settle siida territories.

The new Reindeer Husbandry Act contains a provision for land usage rules<sup>44</sup> (article 59) to be brought to the Land Consolidation Court, which may then set these rules aside, for instance, in cases of reindeer herders with conflicting claims on the traditional use of specific pastures or migration routes. Siida members at present are uncertain about what this involves, in turn contributing to overall confusion about the situation, which means the siidas continue to wait. Some siidas or herders have gradually begun to report their legal claims to the Finnmark Commission, which, however, is in its initial phases and not estimated to complete its work until 2025.<sup>45</sup>

---

42. Joks et al. 2006.

43. NOU 2001:35 Forslag til endringer i reindriftsloven p 38–42 and 96–97, NOU 2007: 13 Bind A Den nye sameretten p 171–246, Ravna 2008 p.371–389.

44. In Norwegian: *reglene om beitebruk*.

45. Information provided by the leader of the Commission, Jon Gauslaa, via Ságat no. 129 Date, 2010.

The matter of paramount importance and interest today is the need for judicial authority to be both competent and knowledgeable about siida practices and concepts. The need to have customary land rights formally confirmed gained new relevance in the 1990s through developments in international law, and growing support to recognize the siida system in law. Claims to have traditional land rights formally confirmed, however, are much older. Peter Schnitler was given the task of examining conditions in the borderless north in preparation for the Danish government's negotiations with Sweden on the determination of national borders between northern parts of Norway and Sweden. He proposed a formal division of mountain land between specific reindeer herding Sámi families who traditionally had possessed them, and to permit these families the opportunity to leasehold these areas as a guarantee against foreign intrusion. The proposal was largely in line with requests from reindeer herding Sámi, among them requests expressed at the Examination Court session in Návuoŋna (Kvenangen) on 11 November 1743:<sup>46</sup>

The present mountain Sámi wanted the mountain regions in the Norwegian mountains to be distributed, (...), so that everyone has his/her space, which they have possessed from time immemorial, properly separated.

Both these requests and Schnitler's proposal came to nothing. Nor do they seem to have influenced efforts made to implement the provisions of the Lapp Codicil<sup>47</sup> (articles 15, 16, 22, 25) to establish a Sámi court to decide internal disputes on the basis of Sámi customary law. In Finnmark, on the contrary, the long tradition of court sessions held in Guovdageaidnu and Ávjovárri ended in 1764, and subsequent court sessions in Alta no longer seem to have tried issues that the Sámi themselves brought to court, and that concerned their own rights (Jebens 1999: 324–327). One hundred years later the processes of shaping the reindeer herding districts began. Now attention is again directed at identification of siida land rights, but it remains to be seen whether such matters will be prioritized, or downgraded in favour of other forms of regulatory mechanisms.

## References

Berkes, Fikret & Berkes, Mina K., "Ecological Complexity, Fuzzy Logic and Holism in Indigenous Knowledge", *Futures*, Vol. 41, Issue 1, February 2009, p. 6–12, 2009.

---

46. Schnitler 1929, II pp. 369, 380. Author's translation of: *De tilstede værende Field-Lapper ønskede, at Field-Lejene paa de Norske Fielde bleve skiftede, (...), og at en hver maatte faae sit Rom, som han fra gammel Tid har besiddet, ordentlig afdeelt.*

47. Addition concerning Sámi issues to the national border treaty of 1751.

- Bull, Kirsti Strøm, Oskal, Nils, Sara, Mikkel Nils, *Reindriften i Finnmark. Rettshistorie 1852–1960*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag, 2001.
- Ims, Anders & Kosmo, Ansgar. *Høyeste reintall for distriktene i Vest-Finnmark*, Reindriftsforvaltningen, Alta, 2009.
- Jebens, Otto. *Om eiendomsretten til grunnen i Indre-Finnmark*, Oslo: Cappelen Akademisk forlag, 1999.
- Joks, Solveig, Magga, Ole Henrik, Mathiesen, Svein D., Henriksen, Isak Mathis, *Reintallet i Vest-Finnmark. Forskningsbasert vurdering av prosessen rundt fastsettelse av høyeste reintall i Vest-Finnmar*, Guovdageaidnu: Sámi Allaskuvla, 2006.
- Latour, Bruno. *Politics of Nature. How to bring the sciences into democracy*, London: Harvard University Press, 2004.
- Nergård, Jens Ivar. *Den levende erfaring. En studie i samisk kunnskapstradisjon*, Oslo: Cappelen Akademisk Forlag, 2006.
- Norwegian Ministry of Agriculture and Food:
- Ot.prp. nr. 25 (2006–2007) *Om lov om reindrift (reindriftsloven)*
  - *Orientering om reindriftsloven av 15. juni 2007.*
  - *Kriterier/indikatorer på økologisk bærekraftig reintall. Rapport fra arbeidsgruppe opprettet av Landbruks- og matdepartementet. Juni 2008*, Oslo.
  - *Høringsnotat om ny jordskiftelov (og endringer i andre lover)*, 21. August 2009, se: [http://www.regjeringen.no/pages/2238105/Hoyringsnotat\\_ny\\_jordskiftelov\\_180909.pdf](http://www.regjeringen.no/pages/2238105/Hoyringsnotat_ny_jordskiftelov_180909.pdf)
- NOU 2001: 35 *Forslag til endringer i reindriftsloven*. Statens forvaltningstjeneste – Informasjonsforvaltning, Oslo, 2001.
- NOU 2007: 13 *Den nye sameretten. Utredning fra Samerettsutvalget*, Bind A. Oslo: Statens forvaltningstjeneste/Informasjonsforvaltning, 2007.
- Paine, Robert. *Herd of the Tundra*, Washington: Smithsonian Institution Press, 1994.
- Pehrson, Robert N. *The bilateral network of social relations in Könkämä Lapp District*, Oslo: Universitetsforlaget, 1964.
- Ravna, Øyvind. *Rettsutgreiing og bruksordning i reindriftsområder. En undersøkelse med henblikk på bruk av jordskiftelovgivningens virkemidler*, Oslo: Gyldendal Akademisk, 2008.
- Riseth, Jan Åge. *Modernization and pasture degradation. A comparative study of two Sámi reindeer pasture regions in Norway 1960–1990*, Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller, 2009.
- Røstad Fløtten, Ingrid; Ravna, Øyvind; Päiviö, Nils Johan, *Utredning om reinbeiterettigheter. Vinterbeiteområdene i Vest-Finnmark*. Alta: Reindriftsforvaltningen, 2002.
- Sáгат: *Styrker bemanningen (Bjørn Hildonen) and Innkomne krav om mulige rettigheter*. Sáгат no. 129, 9. July 2010.
- Schnitler, Peter. Grenseeksaminasjonsprotokoller. Published by Qvigstad – K.B. Wiklund: *Major Peter Schnitlers grenseeksaminasjonsprotokoller*, Bind I, II & III. Kjeldeskriftfondet. Oslo: Grøndahl & Søns Boktrykkeri, 1929.
- Sellar, David. “The Highland Clearances and the Scottish Land Court,” pp. 93–101 in Jones, Michael and Schanke, Audhild: *Landscape, Law and Customary Rights*. Guovdageaidnu/Kautokeino: Sámi Instituhtta/Nordisk Samisk Institutt, 2004.
- Solem, Erik. *Lappiske rettsstudier*, Oslo - Bergen - Tromsø: Universitetsforlaget, 1970 (1st ed. 1933).
- Tyler, N.J.C., Turi, J.M., Sundset, M.A., Bull, K. S, Sara, M.N., Reinert, E., Oskal, N.; Nellemann, C., McCarthy, J.J., Mathiesen, S.D., Martello, M.L., Magga, O.H., Hovelsrud, G.K., Hanssen-Bauer, I., Eira, N.I., Eira, I.M.G., Corell, R.W., “Saami reindeer husbandry under climate change: testing a generalised framework for vulnerability studies on the sub-

- Arctic social-ecological system,” *Global Environmental Change*, Vol. 17, Issue 2, May 2007, pp. 191–206.
- Vorren, Ørnulv. *Finnmarkssamenes nomadisme*, Tromsø Museums Skrifter Vol. IX, 1 and 2. Oslo: Universitetsforlaget, 1962.
- Whitaker, Ian. *Social Relations in a Nomadic Lappish Community*, Oslo: Norsk Folkemuseum, 1955.

### **Права пользования и автономия сиид**

*Миккель Нильс Сара*

Стипендиат, Высшая Саамская Школа, Каутокейно

#### **Аннотация**

С принятием нового закона об оленеводстве в 2007 году, традиционные саамские сииды были в принципе признаны в качестве правообладателя и основной ячейки в рабочем сотрудничестве. В Законе предусматривается определение «Сииды» и некоторые положения, касающиеся институциональных аспектов. Система сиид пришла в упадок при режиме действия т.н. оленеводческих районов. Теперь надлежит предпринять шаги в направлении восстановления системы сиид в плане подготовки правил их использования. При этом однозначно требуется разъяснение некоторых основных вопросов в отношении количества поголовья оленей и других прав сиид на землю, а так же вопроса о защите автономии сиид. В статье обсуждаются эти вопросы в связи с традиционными знаниями, накопленными в оленеводстве.

**Ключевые слова:** саами, оленеводство, стадо, земля, научный и юридический подход, понятие выпаса.



