



**”Nå ska du høre ka æ mene med arv”**

*Samisk forståelse av arv som en utfordring i medisinsk genetik*

*Valeria Marton*

*Tromsø 2006*



Senter for samisk helseforskning  
Institutt for samfunnsmedisin  
Universitetet i Tromsø



*ISM skriftserie  
blir utgitt av Institutt for samfunnsmedisin  
Universitetet i Tromsø.*

*Forfatterne er selv ansvarlige for sine funn og  
konklusjoner. Innholdet er derfor ikke uttrykk  
for ISM's syn.*

*The opinions expressed in this publication are those  
of the authors and do not necessarily reflect the  
official policy of the institutions supporting this research.*

ISBN 82 - 90263 - 01 - 05  
2006



**”Nå ska du høre ka æ mene med arv”**

**Samisk forståelse av arv som en utfordring i medisinsk genetikk**

**av**

**Valeria Marton**

**Senter for Samisk Helseforskning  
Institutt for samfunnsmedisin  
Universitetet i Tromsø**

**Mars 2006**

*ISM skriftserie  
blir utgitt av Institutt for samfunnsmedisin  
Universitetet i Tromsø.*

*Forfatterne er selv ansvarlige for sine funn og  
konklusjoner. Innholdet er derfor ikke uttrykk  
for ISM's syn.*

*The opinions expressed in this publication are those  
of the authors and do not necessarily reflect the  
official policy of the institutions supporting this research.*

ISBN 82 - 90263 - 01 - 05  
2006







## Forord

Jeg vil aller først takke alle mine informanter for den tilliten, gjestfriheten og imøtekommenheten de viste meg under mine opphold i Øst-Finnmark.

Jeg vil særskilt takke Marit Smuk Solbakk som slapp meg så nært inn på sitt liv, både med og uten kamera. Jeg takker henne og Marianne Henriksen for å ha hjulpet meg å få innpass hos mange i felten. Jeg vil også takke den store slekten jeg møtte på Krampenes for all deres tålmodighet og gjestfrihet.

Min hovedveileder, Vigdis Stordahl, har vist en imponerende faglig innsikt og en mesterlig evne til å veilede under hele forskningsprosessen. Takket være hennes både faglige og personlige romslighet har jeg i disse fire årene vært skånet for de store nedturer. Jeg håper at vi også fremover kan ha et fruktbart samarbeid.

Min biveileder, Eiliv Lund, har vært en god støtte og rådgiver underveis og har påsett at alt har gått sin gang.

Brigt Dale har vært en viktig samarbeidspartner i filmarbeidet og har med sin dyktighet, kreativitet og finførlighet satt sitt preg på sluttresultatet.

Jeg vil så takke min kjære familie med mine to døtre Sigrid og Ingvild, min bestevenn Jan og min svigerfar Johannes. De har alle fire trofast fulgt med underveis i arbeidet og bidratt til å holde humøret mitt oppe. Jeg vil særskilt fremheve Jans betydelige innsats med sirlig retting av avhandlingen og verdigfulle kommentarer underveis. Hans begeistring for Øst-Finnmark, med sine reiser dit, har varmet ekstra.

Min gode venn og kollega Nina Foss og jeg har fulgt hverandre tett, og parallelt, med hver vår avhandling. Vi har hatt noen tøffe, men uforglemmelige arbeidsøkter i varmere strøk der jeg kunne nyte godt av hennes faglige innsikt og trofaste vennskap.

Jeg vil takke Jorunn Brek Ramstad for gode faglige kommentarer. Takk også rettes til Ingrid Johansen, Vera Iversen, og Åshild Tempel som har bidratt med retting, oversetting.

Stor takk til alle mine venner og kolleger ved Medisinsk genetisk avdeling i Tromsø og Senter for Samisk Helseforskning for all den støtten og entusiasmen de har utvist for mitt arbeid.

Til slutt vil jeg takke Helse Nord RHF og Senter for samiske studier, Universitet i Tromsø, for økonomisk støtte til filmproduksjonen.

Tromsø, mars 2006



## Innholdsfortegnelse

<b>Innledning</b>	<b>11</b>
Avhandlingens problemstillinger	15
Avhandlingens oppbygging	21
<b>Kapittel 1. Teori og metode</b>	<b>23</b>
<b>1.1. Å "ta seg frem" i felten</b>	<b>29</b>
1.1.a. E det forskeren de har venta på?	31
1.1.b. Ulike sosiale felter krysser hverandre	33
1.1.c. Språkets betydning	35
<b>1.2. Roller og relasjoner i felten</b>	<b>36</b>
1.2.a. Og jeg satt i gang å synge på samisk	37
1.2.b. Lærlingrollen	39
1.2.c. Roller som utfordrer	40
1.2.d. Sosiale relasjoners beskaffenhet	43
1.2.e. Med "bagasje" i felten	44
1.2.f. Gave og bytterelasjoner	46
1.2.g. Informanter som utfordrere av antropologisk kunnskap	51
1.2.h. Når forskere blir informanter	52
1.2.i. Ungarer i Jugoslavia, Norge og Øst-Finnmark	53
<b>1.3. Stedet og de sanselige erfaringene i felten</b>	<b>55</b>
1.3.a. Det var iskaldt i Kirkenes	55
1.3.b. Vinden, lyset og sjelukten i tredje etasje på internatet	57
<b>1.4. Jeg vil lage film ...</b>	<b>58</b>
1.4.a. Faghistorisk oversikt over visuell antropologi	59
1.4.b. Jean Rouch, den visuelle antropologiens "far"	61
1.4.c. David McDougall, den andre "store" i visuell antropologi	64
1.4.d. Refleksivitetsaspektet i filmproduksjon	65
1.4.e. Refleksivitet og etikk er ofte innvevd i hverandre	66
1.4.f. To sentrale debatter om film i antropologi	69
1.4.g. Mine erfaringer med bruk av kamera i feltarbeid	72
1.4.h. Feltarbeid med og uten kamera	74
<b>Arv</b>	<b>78</b>
<b>Kapittel 2. Et medisinsk genetisk perspektiv på arv</b>	<b>80</b>
2.1. Sykdom	80
2.2. Arvelig sykdom	83
2.3. Medisinsk genetikk	83
2.4. Sosialantropologi og humangenetikk	85
2.5. Gentester	86
2.6. Genetisk veiledning	88
2.7. Vi kan mye om sykdom og arv, men er det nok?	91

<i>Et folkelig perspektiv på arv</i>	92
<b>Kapittel 3. Arv forbundet med sykdom og det å ha ulike evner</b>	<b>94</b>
<b>3.1. Arvelig sykdom i et folkelig perspektiv</b>	<b>94</b>
3.1.a. Ja, men det er vår slekt, sånn er vi	95
3.1.b. Det er bedre å ha en sykdom jeg kjenner, enn en fremmed en	98
<b>3.2. Arv av egenskaper og spesifikke evner</b>	<b>101</b>
3.2.a. Arv av helbredende krefter og intuisjon	101
3.2.b. Å arve fornemmelsen av hvor fisken er til hvilken tid	103
3.2.c. Arven etter fangstfolket	104
<b>Kapittel 4. Arv knyttet til slektskap</b>	<b>107</b>
<b>4.1. Slektskap, et sentralt tema i sosialantropologien</b>	<b>108</b>
<b>4.2. Noen sentrale sosialantropologiske forskningsarbeider om slektskap</b>	<b>109</b>
<b>4.3. Forskning på slektskapsforhold i det norske og det samiske samfunnet</b>	<b>112</b>
<b>4.4. Slektskap i den samiske kulturen</b>	<b>115</b>
4.4.a. Siidasamfunnets betydning for dagens slektskap i det samiske samfunnet	117
4.4.b. Det samiske slektskapsystemet	118
4.4.c. Slektskap er viktig i den samiske kulturen, men hvordan er det viktig?	121
4.4.d. Ja, man skaper allianser	122
4.4.e. Når de "uskrevne reglene" brytes	124
4.4.f. Hva som er viktig endres over tid	126
4.4.g. Gode og dårlige slekter	127
<b>4.5. Slektskap på Krampenes</b>	<b>129</b>
4.5.a. Reinsdyr i Varanger	129
4.5.b. Krampenes, hva er det?	130
4.5.c. Ankomsten til Krampenes	131
4.5.d. Å være "sosial" på Krampenes	133
4.5.e. Der det uforutsigbare rår	135
4.5.f. Endelig, kommer de	136
4.5.g. Se på de guttene...	139
4.5.h. Han gamle Niljas var en attraksjon	140
4.5.i. Slektskap til tross for hierarki, konkurranse og andre utfordringer	143
4.5.j. Noe bortenfor menneskene, dyrene og naturen	145
4.5.k. Det er "noe større" bakom det vi kjenner	147
4.5.l. Sanselige erfaringer	152
<b>4.6. Mine oppdagelser i en søken etter forbindelsen mellom arv og slektskap</b>	<b>156</b>
<b>Kapittel 5. Arv og etnisitet</b>	<b>159</b>
<b>5.1. Om identitet og etnisk identitet som teoretiske rammeverk</b>	<b>161</b>
<b>5.2. Dere kan ikke annet enn å innrømme at forfedrene våre var stygge</b>	<b>164</b>
<b>5.3. Fornorskningsprosessens ulike aspekter</b>	<b>171</b>
<b>5.4. De "gamle holdningene" gjør seg fortsatt gjeldene</b>	<b>174</b>
<b>5.5. Nedarving av etniske gruppers egenskaper</b>	<b>177</b>
<b>5.6. Arv som kimen til innbyrdes rangering av etniske grupper</b>	<b>179</b>
<b>5.7. Nedarvede egenskaper og stigma</b>	<b>181</b>
<b>5.8. Etnisk tilhørighet og arv</b>	<b>183</b>
<b>5.9. De "hardprogrammerte" ideenes makt</b>	<b>187</b>

<b>Kapittel 6. Kommunikasjon mellom pasient og medisinsk genetiker</b>	<b>190</b>
<b>6.1. Identitet og identitetsdannelser</b>	<b>192</b>
6.1.a. Selvet, personen, gruppetilhørighet og kategorisering	193
6.1.b. Da må vi hjem å feire	195
6.1.c. Ja, men han skulle ikke utredes nå	198
<b>6.2. Semiotikk som hjelpemiddel i forståelsen av kommunikasjon</b>	<b>201</b>
<b>6.3. Den vitenskapelige og den folkelige verden drar veksler på hverandre</b>	<b>204</b>
<b>6.4. Makt og kommunikasjon</b>	<b>207</b>
<b>6.5. Kontekst og kommunikasjonsprosess</b>	<b>212</b>
<b>Litteraturliste</b>	<b>215</b>



## Innledning

I denne avhandlingen søker jeg til å gi innsikt i den folkelige forståelsen av arv. Hvordan tenker folk flest om arv, hva forbinder de med arv? I mitt arbeid som lege og spesialist i medisinsk genetikkk møter jeg pasienter med arvelige sykdommer og deres familier. I dette arbeidet har jeg over tid følt et økende behov for å utforske hva folk forbinder med begrepet arv? Hva snakker folk om, når de snakker om arv? Er folks oppfatning av arv sammenfallende med den medisinsk vitenskapelige tenkemåten om arv? For meg er disse spørsmålene viktige i mitt daglige arbeid der arv er det sentrale tema i møtet mellom lege og pasient. Kvaliteten på kommunikasjonen mellom lege og pasient er etter min mening i stor grad avhengig av hvorvidt legen klarer å skape et felles møtepunkt, der de forstår hverandre best mulig. Gjennom å få kunnskap om folks forståelse av arv vil en lege som arbeider med arvelige sykdommer være bedre rustet til å skape et slikt møtepunkt.

Den delen av medisinen som beskjeftiger seg med arvelige sykdommer kalles medisinsk genetikkk, og en lege med spesialisering i dette feltet kalles medisinsk genetiker. De siste tiårenes raske utvikling innen medisinsk genetikkk har bidratt til økende kunnskap om de sammensatte mekanismer ved arvelige sykdommer. Dette har medført innføring av stadig nye begreper som beskriver arvestoffet og dets endringer ved arvelige sykdommer. Det kommer også nye undersøkelsesmetoder som tilbys pasienter, samt ofte også deres nære familiemedlemmer. Denne utviklingen utfordrer kommunikasjonsprosessen mellom den medisinske genetiker og pasient. Dersom all denne nye kunnskapen skal komme pasienter til gode, må den formidles slik at pasienten kan forstå den, kan bake den inn i sin livsverden, for så å kunne dra nytte av den. Avhandlingen tar for seg flere aspekter ved kommunikasjon i møtet mellom den vitenskapelige og den folkelige verdenen. Ulike utslag av makt og maktrelasjoner, samt språkets mangfoldige betydning, drøftes.

Kjente medisinske genetikere, deriblant Bernadotte Modell, fremholder at for å kunne håndtere ulike sider av arvelige sykdommer må medisinske genetikere vite noe om slektskap (Modell 1997). Her sikter hun til slektskap i en antropologisk sammenheng. Dette fordi arv er nært knyttet til slektskap, og fordi for å kunne forstå noe av folks tanker om arv, må vi også vite noe om hvordan de tenker rundt slektskap, og hvilke slektskapsrelasjoner som eksisterer i deres liv og kultur. Jeg har fulgt opp Modells tanker i felten og erfarte at slektskap var et tema folk er veldig opptatt av. Derfor vier jeg i denne avhandlingen betydelig plass til slektskap. I

avhandlingen søker jeg å vise hvorfor det er viktig for medisinske genetikere å vite noe om de folkelige oppfatninger av arv og slektskap, og hvordan denne kunnskapen kan bidra til bedre kommunikasjon med pasientene og deres familier. I denne forstand har avhandlingen en aksjonsorientert forskningsprofil.

For å få tak i folks forståelse av arv, har jeg gjort til sammen ett års feltarbeid i Øst-Finnmark. En stor andel av befolkningen i Øst-Finnmark er samer, men det bor også et betydelig antall kvener og nordmenn i området. Hvordan velger en stedet der en vil studere? Noen begrunner det med at de har vært der før, at de fikk være med på ett prosjekt, at de kunne språket slik Finn Sivert Nielsen da han dro til Leningrad, eller oppgir grunner av en mer personlig karakter – for eksempel å virkeliggjøre en gammel drøm. Jeg hadde flere grunner for å velge Øst-Finnmark. Til den medisinsk genetiske avdelingen ved Universitetssykehuset i Nord-Norge sogner pasienter fra fylkene Nordland, Troms og Finnmark. I dette dekningsområdet er Øst-Finnmark et av de mest multietniske, hvilket som nevnt kan være en sentral variabel i oppfatningen av arv og slektskap. I likhet med Modell mener jeg det er viktig å ha kunnskap om slike forhold når en arbeider med arvelige sykdommer.

I tillegg kan nevnes min bakgrunn som etnisk ungarer fra det tidligere Jugoslavia. Det har også bidratt til min interesse for ulike aspekter ved etnisk tilhørighet. Jeg vokste opp i et samfunn med folk fra ulike etniske grupper, tilhørende ulike kulturer og religioner – den ungarske var en relativt stor minoritet i denne delen av Jugoslavia. Disse forholdene har med stor sannsynlighet bidratt til at jeg fra tidlig barn/ungdomstid har vært interessert i andre kulturer, samt minoritetskulturers stilling. Denne interessen har tiltatt med årene. Jeg fikk litt kjennskap til den samiske kulturen gjennom media allerede mens jeg bodde i Jugoslavia – jeg flyttet til Norge i 1979. Ut fra alle disse forhold ble det naturlig for meg å velge å legge feltarbeidet til et multietnisk område, som inkluderte samisk befolkning.

Det meste av tiden siden 1992 har jeg arbeidet med medisinsk genetikk. Mesteparten av denne tiden ved Medisinsk genetisk avdeling i Tromsø, men også noen år ved Avdeling for medisinsk genetikk i Bergen. Ideen om avhandlingens tema tilkom for åtte-ni år siden, ut fra en uro i meg selv knyttet til spørsmålet om hva jeg som lege og medisinsk genetiker har bidratt med for å bedre mine pasienters situasjon. Jeg funderte på mine ytelser mer generelt overfor pasientene, men spesielt på hva jeg bidro med overfor pasienter med annen etnisk bakgrunn enn norsk. Dette fordi jeg under konsultasjoner med pasienter fra andre kulturer



ante en utilstrekkelighet i hva jeg kunne bidra med. I denne perioden dukket en gang en ung samisk kvinne opp på mitt kontor. Hun hadde et barn med en alvorlig arvelig sykdom. På mitt spørsmål om hun hadde vært til lignende genetisk konsultasjon før, svarte hun bekreftende, og tilføyde at hun ikke hadde forstått noen ting den gang. Kvinnen snakket svært så godt norsk, så jeg tenkte at konsultasjonen hos meg sikkert ville gå bra. Etter at hun forlot kontoret mitt satt jeg imidlertid ikke igjen med opplevelsen av at dette hadde gått så bra. Flere ting bidro til dette; hun hadde ikke stilt noen spørsmål, hennes blick hadde vært usikkert, kroppsbevegelsene var tilbakeholdne og det så ut til at hun var åpenbart lettet da jeg sa at vi var ferdige med konsultasjonen. Hadde pasienten fått det bedre etter å ha forlatt mitt kontor, eller hadde hun i verste fall fått det verre?

Dette og lignende spørsmål kom etter en konsultasjon jeg, og en yngre kollega av meg, hadde med en pasient i 20-års alderen og hans far. Før konsultasjonen hadde jeg og min kollega diskutert muligheten for at det forelå en alvorlig sykdom hos pasienten, på bakgrunn av hans familiehistorie. Etter å ha undersøkt han ble det klart for oss at han hadde den sykdommen vi i utgangspunktet mistenkte. Denne sykdommen er av så alvorlig karakter at vi fant det rimelig å diskutere formidlingen av diagnosen med avdelingsoverlegen. Mens pasienten og faren hadde en kort kaffepause under konsultasjonen, satt min kollega, avdelingsoverlegen og jeg i nabokontoret og diskuterte hvordan det vi best kunne formidle denne ubehagelige informasjonen.

Vi var sikker på diagnosen, og pasienten har sagt klart og tydelig at han ønsker å vite alt, inkludert en eventuell diagnose. Han hadde selv mistanke om at han hadde denne sykdommen, som flere i hans familie hadde dødd av. Det var en trykket stemning på avdelingsoverlegens kontor. Selv om vi ofte møter pasienter med alvorlige sykdommer, var det i dette tilfelle en svært alvorlig sykdom med stor sannsynlighet for tidlig død. Avdelingsoverlegen lente seg bakover i stolen og sa etter et langt sukk: *Dette er så ille at hadde det vært meg, så ville jeg levd livet akkurat som jeg vil, og tatt sjansen på resten.* Vi var vant til, og det er nødvendig i dette arbeidet, at vi i slike samtaler oss kolleger i mellom åpenhertig og fritt kan si våre tanker og vurderinger. Jeg og min yngre kollega var uenige. Vi mente at det var viktig at han levde så forsiktig han kunne, og at han gikk til regelmessige kontroller, selv om sykdommen var uhelbredelig og forebyggingsmulighetene minimale. Vi ble enige om en formulering av budskapet om diagnosen på en måte vi mente var mest mulig skånsom.

Det var jeg som førte ordet når vi igjen satt vis a vis pasienten og faren. Jeg kom ikke langt i den planlagte "talen". Rett etter at han oppfattet at han hadde den fryktede diagnosen, avbrøt pasienten meg. Han så rett i øyne på meg og spurte: *Kan du fikse det? Kan du fikse det sånn at æ blir bra?* Spørsmålet var så direkte, og blikket så fast rettet på meg, at jeg kunne ikke pakke inn svaret, eller på noe måte kamuflere medisinenes utilstrekkelighet. Jeg svarte et kort: *Nei*. Da fortsatte han: *Æ vil leve som før, og æ skal bli snekker, og nokka kontroller vil æ ikke ha*. På spørsmål om hvordan faren opplevde dette, snudde faren seg mot sønnen og sa nesten høytidelig: *Æ stoler på dæ, og æ støtter dæ i din avgjørelse*. I vårt fag er vi opplært i å støtte pasientens avgjørelser, hvilket ikke var vanskelig i dette tilfellet. Avdelingsoverlegen hadde altså hatt rett i sin vurdering. Men vi satt igjen med ett spørsmål: Hva hadde vi bidratt med i denne saken? En ung mann som kom inn døren til vår avdeling med en bekymring, og som gikk ut med visshet om at livet hans fremover langt fra var det han skulle ønske det var. Hvordan bærer han i seg informasjonen fra oss? Burde vi ha visst noe mer om han, for å kunne møtt han bedre?

Jeg har altså over lenger tid følt behov for en dypere forståelse av kommunikasjonen mellom lege og pasient, en dypere forståelse av hvordan mennesker preges av den kulturelle konteksten de har vokst opp, og lever i. Slik kom ideen om å gå ut i "felten", der de fleste elementene og faktorene som er med på å skape menneskenes liv er til stede. Fordi jeg trengte både kunnskap og forskningsverktøy for å forfølge ideen, tok jeg hovedfag i sosialantropologi. Den teoretiske, analytiske og metodologiske delen av avhandlingen er derfor basert på en sosialantropologisk forskningstradisjon.

I felten har jeg fått tilgang til en sfære hvor arv og slektskapsforholdene kommer spesielt godt til syne. En stor samisk slekt som jobber i reindriften møtes hver høst i Krampen, en liten bygd på Varanger halvøya i Øst-Finnmark. I noen få uker jobber de da svært intenst og tett sammen. Jeg har vært sammen med dem i fire påfølgende høstperioder. Deler av det empiriske materialet jeg fikk tilgang til der, viste seg å egne seg godt for visuell presentasjon. Jeg hadde allerede tidligere fått ideen om at en visuell presentasjon av data ville kunne bli et godt supplement til den skriftlige avhandling, slik at flere spekter kunne belyses. For å få dette til tok jeg en åtte måneders filmutdanning på hovedfagsnivå ved Visuelle kulturstudier, Universitetet i Tromsø. Deretter laget jeg en film, som sammen med denne avhandlingen utgjør mitt doktorgradsarbeid. Filmen, der slektskap og arv står sentralt, er tatt opp i Krampen i løpet de to siste høstperiodene av feltarbeidet. Det visuelle mediet er valgt for

bl.a. å vise de uuttalte aspektene ved arv, slektskap og samhörighet, samt gi et innblikk i hvordan dette berører folk på ulike plan og nivåer. Videre har bruk av film flere metodologiske aspekter som bidrar til en grundigere bearbeidelse av dataene. Dette vil drøftes nærmere i første kapittel.

Gjennom analyse av data ga feltarbeidet i de korte periodene i Krampenes grunnlag for forståelse og senere gjenkjenning av det Trond Thuen beskriver som samisk kulturell kontinuitet (Thuen 2003). Han forfekter at det finnes en samisk kulturell kontinuitet i forestillingsverden og i erfaringsverden som den felles samisk-norske offentligheten ikke så lett får øye på (Thuen 2003, s.111). I Krampenes åpenbarte det samiske samfunnet seg på en ny og annerledes måte i forhold til det jeg har fått tilgang til andre steder i mine feltarbeider. Derfor har den empiriske beskrivelsen og den teoretiske analysen av data fra Krampenes blitt tildelt en forholdsvis romslig plass i avhandlingens fjerde kapittel.

### **Avhandlingens problemstillinger**

Hovedfokus i avhandlingen og målet for de ulike analysene er primært å belyse forhold relatert til kommunikasjonsprosessen mellom lege, nærmere bestemt medisinsk genetiker, og pasient. Flyten av informasjon mellom medisinsk genetiker og pasient er påvirket av mange aspekter. Hovedhypotesen går ut på at det eksisterer grunnleggende forskjeller i den vitenskapelige og den folkelige forklaringsverdenen knyttet til arv, slektskap og indirekte arvelige sykdommer. Samtidig presenterer avhandlingen også en teori om at til tross for forskjellene, er den vitenskapelige og den folkelige kunnskapen på flere områder innvevd i hverandre, samt gjensidig avhengig av hverandre, både med henblikk på en forståelseshorisont og konsultasjonskontekst. Vissheten om og oppmerksomheten på denne koblingen kan bedre kommunikasjonen mellom lege og pasient. I avhandlingen fokuserer jeg videre på hvordan vi kan skape et gjensidig og likeverdig møtepunkt i kommunikasjonsprosessen med pasienten, og hvilke faktorer som påvirker dette. Her søker jeg å underbygge påstanden om at en viktig vei til å skape et slikt møtepunkt er å erverve oss kunnskaper om hva folk legger i sentrale begreper som "arv" og "slektskap", begreper som svært ofte brukes i den medisinsk genetiske konsultasjonen.

Jeg anser kunnskaper om i hvilken grad de folkelige begrepene samsvarer med de vitenskapelige som viktig. Således er en hovedagenda i avhandlingen å formidle hva

medisinske genetikere bør vite om folks oppfatning av arv og slektskap. Hvordan skal vi medisinske genetikere, konvertere kunnskapen vi produserer i medisinsk genetik slik at folk kan dra nytte av den? Hvilke grep må vi foreta for å få dette til? En underhypotese er at språk og makt representerer sentrale elementer som påvirker kommunikasjonsprosessen mellom medisinsk genetiker og pasient.

Gjennom å fokusere på tema som arv og slektskap, språk, makt, etnisitet og identitet, både i et vitenskapelig og et folkelig perspektiv, forsøker jeg på grunnlag av mitt empiriske datamateriale, studier av litteratur og flere års erfaring som medisinsk genetiker å belyse det jeg mener er sentralt for å kunne skape et felles møtested i kommunikasjonen mellom medisinsk genetiker og pasient. Selv om jeg i avhandlingen fokuserer på faget medisinsk genetik, har mange aspekter ved det jeg legger frem relevans for de fleste andre typer medisinske praksiser og rent generelt for forholdet mellom lege og pasient. Fordi avhandlingens problemstillinger har sitt utspring i det praktiske arbeidet i medisinsk genetik, vil jeg nevne noen sentrale aspekter ved faget, som skiller det fra andre typer legepraksis. Disse forholdene gjør at erfaringer fra medisinsk genetik etter min mening egner seg særlig godt som grunnlag for drøfting av kommunikasjonsaspektet mellom lege og pasient.

De aller fleste tilstander og sykdommer som medisinsk genetik beskjeftiger seg med, er uhelbredelige. Med få unntak har vi ikke noen behandling å tilby til pasienten, verken medikamentelt eller noen annen type terapiform, som kan fjerne symptomene, forebygge sykdommens utvikling eller stoppe dens videre progresjon. Mange genetiske sykdommer og tilstander er svært alvorlige. Ofte vil ett eller flere av følgende forhold gjøre seg gjeldende: tidlig sykdomsdebut (ungdoms-, barne- eller spedbarnsalder), gradvis sykdomsprogresjon, forkortet levetid, nedsatt fysisk funksjon (for eksempel ved arvelige muskelsykdommer), nedsatt psykisk funksjon (slik en ser ved arvelig form for demens), fysisk og/eller psykisk utviklingshemming som kan forekomme ved ulike syndromer<sup>1</sup> og medfødte misdannelser. Ofte innebærer dette at pasienten får informasjon av alvorlig karakter. Dette vil med stor sannsynlighet påvirke ulike sider av hans liv, selvoppfatning og identitet.

Konsultasjonene i medisinsk genetik omfatter sjelden bare pasienten. Fordi vi

---

<sup>1</sup> Et syndrom er en tilstand/sykdom der ulike symptomer og/eller fysiske forandringer til sammen utgjør et bestemt helhetlig bilde.

beskjeftiger oss med arv og endringer i arvestoffet, inkluderer vårt arbeid også pasientens slekt og familie. Ofte er to eller tre familiemedlemmer til stede ved en konsultasjon, hvilket stiller større krav til kommunikasjonsprosessen.

I medisinsk genetikk foretas det også utredning av pasientens friske slektsmedlemmer. Dette innebærer at en frisk person, etter eget ønske og etter konsultasjon hos medisinsk genetiker, gjennomgår klinisk genetisk undersøkelse og/eller genetisk laboratorieundersøkelse, ofte kalt gentest. På grunnlag av en gentest vil den friske personen få kjennskap til hvorvidt han vil utvikle, eller har forhøyet risiko for å utvikle, en bestemt sykdom som forekommer i vedkommendes slekt. Avgjørelsen den friske personen tar med henblikk på hvorvidt vedkommende vil gjennomgå en genetisk testing eller ikke, er til en viss grad avhengig av kvaliteten på konsultasjonen med den medisinske genetiker. Denne avgjørelsen er svært viktig, da den er av betydning for vedkommendes fremtidige liv. Senere i avhandlingen jeg vil vise eksempler på dette.

Medisinsk genetikk beskjeftiger seg også med undersøkelser av individer før fødsel, det vil si fosterdiagnostikk. Konsultasjonene før en slik undersøkelse, og etter undersøkelsen i de tilfellene det påvises noe galt hos fosteret, er svært viktige. Under konsultasjonen før undersøkelsen bør medisinsk genetiker være i stand til å skape en kommunikasjonssituasjon hvor en i størst mulig grad sikrer seg at den gravide kvinnen og hennes partner oppfatter de ulike implikasjonene knyttet til undersøkelsen. Slike konsultasjoner er krevende, særlig fordi grunnen til at parene oppsøker avdelingen ofte er kvinnens alder. Høyere alder innebærer i seg selv en noe forhøyet risiko for å få barn med fysisk- og/eller psykisk utviklingshemming.

I slike tilfeller er paret ofte selv friske og kommer fra slekter uten sykdommer av betydning og har således lite kjennskap til, og erfaring med, det som kan komme frem ved en medisinsk genetisk undersøkelse. Da paret som oftest er gravid ved konsultasjonstidspunktet, spiller tidsaspektet også en stor rolle. Paret har ikke så mye tid til å reflektere over informasjonen de har mottatt før avgjørelsen om undersøkelse av fosteret må taes. I situasjoner hvor foreldrene bestemmer seg for å søke svangerskapsavbrudd på bakgrunn av påvist alvorlig forandring hos fosteret, er konsultasjonsprosessen meget viktig, da den med stor sannsynlighet har betydning for senere sorgbearbeidelse. Det samme gjelder foreldre i tilsvarende situasjon som ønsker å

fortsette svangerskapet og dermed ta imot det funksjonshemmede barnet. Det blir da viktig at konsultasjonen innrettes med tanke på både følelsesmessig og praktisk forberedelse til barnets fødsel.

De bakenforliggende årsakene til de fleste arvelige sykdommer og tilstander er sammensatte genetiske mekanismer, og en del av sykdommene har innviklede typer arvegang. Dette må formidles på en forståelig måte, da videre handlinger og avgjørelser hos pasienten i stor grad bygger på denne informasjonen.

Flere i faget medisinsk genetikk har vært og er opptatt av kommunikasjonens betydning og beslektede tema. Martin Richards beskriver viktigheten av å erverve seg kunnskaper om folks oppfatning av arv og slektskap for å kunne drive god og forsvarlig genetisk veiledning (Richards 1997). Han påpeker at folks oppfatning av arv er ikke alltid i overensstemmelse med den biomedisinske beskrivelsen av arv. Han fremholder at folks oppfatning av arv er nært knyttet til deres ideer om slektskap og deres relasjoner til sine slektninger. Videre antar han at en kan forvente at den folkelige kunnskapen om arv varierer mellom ulike grupper i samfunnet, som legger ulike ting i begrepet slektskap og i slektskapsrelasjoner. Richards påpeker at i den grad genetikere har vært opptatt av kulturelle forskjeller har de som oftest fokusert på minoritetsgrupper som har spesielt høy frekvens av bestemte arvelige sykdommer eller hvor giftemål mellom nære slektninger er et alminnelig trekk ved kulturen. Dette siste kan føre til økt hyppighet av sykdommer som nedarves autosomalt recessivt, hvilket betyr at begge foreldre er friske bærere av en forandring i ett og samme arveanlegg.

Richards fremhever viktigheten av å studere folkelige oppfatninger om arv og slektskap også i "mainstream" kulturen, eller minoritetskulturer som ikke peker seg ut på noe måte med henblikk på forekomsten av genetiske sykdommer. Han har gjort sine undersøkelser blant familier med forekomst av Huntingtons sykdom, og familier med forekomst av arvelig bryst- og eggstokkreft. Han påpeker at aspekter som skyld, opplevelsen av usikker fremtid, nedtrykthet og håp er nært knyttet til hvilke relasjoner individene har til sine slektninger og hvilke oppfatninger de har om slektskap og arv. Richards' undersøkelser er foretatt på en gruppe som allerede er selektert, både i kraft av å ha en arvelig sykdom i slekten og at de har oppsøkt en genetisk avdeling.

I forhold til dette siste har mine studier den styrke at de er gjennomført i et felt hvor folk lever sine vanlige liv. De er i utgangspunktet ikke forberedte på å tenke arv og slektskap knyttet til sykdom. Etter min mening er det viktig fordi hvordan en tenker og handler i en situasjon hvor en arvelig sykdom påvises i ens slekt, er knyttet til ens generelle oppfatning om arv og slektskap. Når en person i en slik forbindelse får ny informasjon fra helsevesenet, vil den legges på ens grunnleggende forestilling om arv og slektskap.

Denne grunnleggende forestillingen utgjør ofte en del av vår kroppsliggjorte kunnskap, habitus. Dette er i overensstemmelse med Bernadette Modells understreking av at det er avgjørende å vite noe om folks oppfatning av slektskap for å kunne forstå folks håndtering av sitt liv når en arvelig sykdom dukker opp i slekten, og deres forhold til bruk av genetisk utredning og veiledning (Modell 1997). En genetisk veiledning skal inneholde relevant informasjon som skal formidles på en slik måte at den kan være til hjelp for pasienten til å treffe en avgjørelse som er mest mulig i overensstemmelse med hans personlige oppfatninger, moralske, religiøse og sosiale verdier. Modell peker på viktigheten av kjennskap til slektskapssystemene til de ulike etniske minoritetsgruppene i et samfunn. Jeg supplerer dette med viktigheten av kunnskap om de ulike aspekter folk legger i arv og slektskap, til tross for at de praktiserer det samme slektskapssystemet.

Evelyn Parsons berører en viktig diskusjon som har pågått over lengre tid, når hun omtaler de dualistiske begrepene "geneticisation of culture" og "culturation of genetics" (Parsons 1997). Dette er myntet på enkelte forskere som argumenterer for at den moderne genetikken fortsatt er godt forankret i dikotomien "gode gener" vs. "dårlige gener", uten å ta nevneverdig hensyn til det sosiale og kulturelle aspektet. Andre forskere igjen betrakter moderne genetikk som mindre truende i så henseende, at den heller er inkluderende med hensyn til kulturens innflytelse i folks liv og deres måte å betrakte genetiske problemstillinger på. Parsons viser til kløften mellom de som frykter at genetikken er i ferd med å kolonisere samfunnet, og de som anser genetikk som et positivt bidrag til kulturen. Hun mener at denne kløften for en del forskere er nærmest uoverkommelig. Hun har et meget godt poeng når hun sier at de som frykter at det skapes et genetisk "prisme" som verden skal betraktes gjennom, glemmer at det finnes et annet, minst like kraftfull prisme; den sosiale og kulturelle delen av livet (Parsons 1997, s. 257). Dette er i tråd med Bergers påpeking av at vi ikke må glemme at den sosiale verden individer lever i, har de selv vært med på å konstruere (Berger i Parsons 1997). Jeg er enig i Parsons understreking av styrken i det sosiale og kulturelle prismet. Videre mener jeg at

dette prismet bør utforskes, fremheves og vektlegges i arbeidet med medisinsk genetiske problemstillinger.

Mine mangeårige erfaringer fra medisinsk genetikk har som tidligere nevnt, gitt ett betydelig bidrag til utforming av avhandlingens tema, utvikling av hypotesene, samt valg av analytiske verktøy. De mangfoldige aspektene ved det medisinsk genetiske arbeidet danner et kontinuerlig bakteppe i avhandlingen, mens enkelte konkrete kliniske erfaringer anvendes som empiriske eksempler. Det er viktig å understreke at empirien fra det kliniske arbeidet ikke kan likestilles med empirien fra feltarbeidet. Dette fordi store deler av det kliniske arbeidet foregikk før ideen om avhandlingen og dets tema tilkom. De empiriske eksemplene fra klinikken er således ikke ervervet under et feltarbeid i tradisjonell forstand.

I likhet med de kliniske erfaringene, som representerer et bakteppe i denne avhandlingen, bidrar også mine erfaringer fra oppveksten som etnisk minoritet på samme måte, om enn i mindre grad. I avhandlingen anvender jeg imidlertid ingen konkrete empiriske eksempler fra min oppvekst. Jeg er født og oppvokst tilhørende den ungarske minoriteten i det tidligere Jugoslavia. I min hjemby var den gang cirka 20 % av befolkningen ungarere. Resten av befolkningen var hovedsakelig serbere, i tillegg til et mindre antall sigøynere, kroater og kosovoalbanere. Jeg behersker både ungarsk og serbisk språk og har god kjennskap til begge kulturene, dog mest til den ungarske. Jeg har bodd i Norge fra 1979, mesteparten av tiden i Nord-Norge.

I forhold til min bakgrunn som etnisk minoritet og medisinsk genetiker ønsker jeg å vise til Pierre Bourdieu. Bourdieu knytter egne erfaringer fra sin oppvekst på landbygda i Frankrike til sin analyse av sosiale praksiser i Algerie (foredrag "Participant objectivation, Bourdieu 2000"). Her anvender han "enkle forståelser" av egen sosial praksis som et korrektiv til egne "vitenskapelige" feilslutninger. Bourdieu problematiserer også forskerens forhold til de utforskede (Bourdieu 1990). Han fremholder at erfaringer fra egen praksis kan være en verdifull "objektiv" ressurs i forståelsen av det fremmede. Således er det viktig å ikke holde ens "ikke-vitenskapelige" sosiale liv utenfor i forskningsprosessen. Vigdis Stordahl har også problematisert dette tema i sin doktorgradsavhandling, basert på feltarbeid på sitt hjemsted. Hun fremholder at oppvekst i en sosial kontekst, der to eller flere språk og kulturer utspiller seg, kan skjerpe folks komparative bevissthet og skape grunnlag for økt forståelse mellom ulike etniske grupper (Stordahl, 1998b). Hun påpeker også at et flerkulturelt oppvekstmiljø



kombinert med antropologiske studier kan utløse en større selvrefleksjon under arbeidet med tema knyttet til etnisitet.

Avhandlingen drar veksler på det kunnskapsgrunnlaget jeg ervervet under hovedfagsarbeidet i sosialantropologi. Hovedfagsavhandlingen baserer seg på et feltarbeid i Vassdalen i Nordre Nordland. Dette er en samisk markebygd der fornorskningsprosessen har gått lenger enn mange andre steder. Hovedfokuset er rettet mot folks konstruering, håndtering og videreutvikling av sin samiske identitet. Hvordan håndteres den samiske identiteten ved samhandling i hverdagslivet, og hvilken betydning har den for folks selvforståelse? I forberedelsene til hovedfagsarbeidet inkluderte jeg tema knyttet til medisinsk genetik. Imidlertid viste det seg at syv måneders feltarbeid, og den tidsmessige begrensningen et hovedfagsarbeid representerer, ikke ga rom for ervervelse og bearbeidelse av data og kunnskap fra to såpass store felter som etnisitet og kulturelle aspekter knyttet til medisinsk genetik. Hovedfagsoppgaven omhandler derfor kun etnisitet. Fordi foreliggende avhandling også inkluderer etnisitet, vil jeg underveis trekke noen paralleller til mine empiriske erfaringer fra Vassdalen.

Datamaterialet i denne avhandlingen baserer seg på ett års feltarbeid i Øst-Finnmark. Et feltarbeid innebærer å dra til et sted for å utforske forhold feltarbeideren ønsker å erverve kunnskap om. Inspirert av Grønhaugs feltanalyse og feltmetode fulgte jeg noen utvalgte informanter i deres daglige aktiviteter. Disse aktivitetene hadde ulike geografiske utstrekninger og involverte andre aktører. På denne måten har jeg utvidet feltet til steder og kommuner som jeg i utgangspunktet ikke hadde planlagt å reise til. En nærmere beskrivelse av måten dette er gjort på og stedene finnes i kapittelet om teori og metode.

### **Avhandlingens oppbygging**

Denne avhandlingen vil leses av blant annet kolleger i det medisinske miljøet, som ofte har lite kjennskap til sosialantropologisk forskningsmetode. Derfor er det i avhandlingens første kapittel viet betydelig plass til beskrivelse av teori og metode. Kapittelet utgjør et teoretisk og metodologisk rammeverk for den empirisk baserte framstillingen av forholdet mellom den vitenskapelige og folkelige kunnskap knyttet til arv, slektskap, etnisitet og kommunikasjon. Teori og metode behandles således i samme kapittel fordi de er innvevd i hverandre og drar veksler på hverandre. Kapitlene to til fem omhandler arv og utgjør avhandlingens sentrale

analysedel. Her presenteres først faget klinisk genetikk. Det gis innblikk i det kliniske arbeidet, som utgjør en viktig og nødvendig ramme for avhandlingen. Videre omtales arv knyttet til sykdom, ulike evner, slektskap og etnisitet. I kapittel seks retter jeg fokuset på språk og maktaspektet som viktige variabler for kvaliteten i kommunikasjon. Her drøfter jeg på bakgrunn av innholdet i de andre kapitlene, utfordringene medisinske genetikere står ovenfor i kommunikasjonsprosessen med pasienter, deres slekter og familier.

## Kapittel 1. Teori og metode

I dette kapittelet vil jeg belyse og drøfte sentrale metodiske aspekter som er viktige for mitt datamateriale, det som er anvendt i avhandlingens så vel tekstlige som visuelle presentasjon. Med utgangspunkt i mine empiriske erfaringer vil jeg søke å bidra til de ulike debattene i antropologien, der flere av disse metodiske aspektene står sentralt. Innledningsvis vil jeg gi en kort generell presentasjon av den antropologiske metoden.

Kjernen i sosialantropologisk metode er feltarbeid. I feltarbeidet oppholder forskeren seg i ett eller flere geografiske områder over tid. Der observerer og studerer han livet rundt seg med utgangspunkt i bestemte tema eller områder han ønsker å få innblikk i. Sosialantropologien rommer metoder og teoretiske perspektiver forskeren kan anvende for å utforske, forstå og sammenligne sine observasjoner i felten. Den antropologiske metoden har en hermeneutisk karakter. Dens hermeneutikk består i kontekstualisering av praksis og av analytiske kategorier, som så knyttes til praksis. For at forskeren skal kunne gjøre forhold i et samfunn han studerer begripelige, må han anvende komparative analytiske begreper. Det kan være tale om sammenligning av kontekster innen et samfunn og mellom samfunn. Ut fra et hermeneutisk perspektiv er fortolkning og forståelse mye viktigere enn forklaring.

Poenget, ifølge en av frontfigurene i hermeneutisk forskning, Clifford Geertz, er ikke å komme frem til klare og entydige funn eller fasitsvar, men heller å få innsikt, å løfte og føre diskusjonen videre på et høyere nivå og på en mer belysende måte (Geertz 1973a). Geertz's interesse for dypere kulturelle meningsaspekter gjennom fortolkning står sentralt i mine teoretiske tilnærminger. Han argumenterer for at antropologi fremfor alt er en fortolkende vitenskap, og dens fremste mål er ikke å utvikle "the grand theory", men å forstå, oversette og formidle kunnskap. Geertz er altså opptatt av fortolkning av meningsaspektet i det folk gjør. Hva slags mening ligger bak det folk gjør, og hvordan genereres mening av det som gjøres? For å kunne komme frem til de dypere kulturelle meningsaspektene, må vi fortolke utsagn, handlinger, symboler og lignende. Imidlertid fremholder han at meningsaspektet til folk er relativt utilgjengelig. Folk har egne forståelser av det de gjør. Vi kan ikke umiddelbart gripe meningen med det de gjør, vi kan bare fortolke det. Og for å kunne fortolke og for å forstå, må vi anvende analyser og teorier som hjelpemidler.

For å være mest mulig i stand til å fortolke meningsaspektet med det folk gjør, taler Geertz om erfaringsnær arbeidsmetode. Han introduserer begrepet "erfaringsnær antropologi" hvor han fremholder at vi er i stand til å fange opp de generelle trekkene ved livet ved å fremstille erfaringsnære oppfatninger på en best mulig måte og å belyse dem ved hjelp av teoretiske begreper (Geertz 1983). Ved å følge informanter over tid i felten, fortolke deres utsagn og ulike samhandlingsaspekter de er involvert i, kommer vi nærmere og får en dypere forståelse av meningen bak folks handlinger, holdninger og andre trekk. I sin artikkel "Thick description" påpeker han at vi ikke skal lete etter generalisering ved å sammenligne mange enkelttilfeller, men vi heller skal gå i dybden i noen få tilfeller (Geertz 1973b). I felten var jeg i kontakt med og snakket med mange informanter. Imidlertid var det kun et mindretall jeg fulgte over tid med sikte på å komme i dybden i forhold til de temaene som opptok meg. Arv er et eksempel på et tema som folk sjelden snakker direkte om til daglig. Som feltarbeider måtte jeg selv oppdage hvordan folk snakket om forhold som har å gjøre med arv. I blant måtte jeg selv bringe tematikken på banen. Dette gjorde jeg ikke ved å starte en samtale med direkte spørsmål om arv, men for eksempel ved at jeg presenterte min interesse for arv. I felten oppdaget jeg fort at slektskap er et tema som mye oftere kommer opp, uten at jeg selv trengte å sette det på dagsorden. I samtalene om dagligdagse ting, som for eksempel arbeid, fritid, venner og bekjente, ble slektskap ofte flettet inn. Dette vil jeg utdype nærmere i kapittel 4 om slektskap.

I tillegg til Geertz' hermeneutiske perspektiv, hvor fortolkning og forståelse av meningsaspektet framfor forklaring står sentralt, er mine analyser også påvirket av Barths teorier, da først og fremst hans prosessanalyse og interaksjonistiske perspektiv (Barth 1966). Han anvender sin prosessanalytiske modell som et redskap for å forklare hvordan sosiale former endres og vedlikeholdes. Som grunnlag for denne modellen, bruker han den aktørorienterte tilnærmingen hvor individer skaper samfunn gjennom sine handlinger og samfunnet eksisterer for å "tilfredsstille" individenes behov. Med den prosessanalytiske modellen søker Barth å forstå prosesser bak de sosiale formene, enten de er stabile eller i endring. Dette sentrale perspektivet som Barth introduserte i antropologien fungerte som et fundament i planleggingen av avhandlingens metodologi. Jeg fant også inspirasjon i Barths nyere arbeider om den sosiale handlingens beskaffenhet, der hendelser og handlinger står sentralt (Barth 1994a).

Han definerer dem som to forskjellige aspekter ved vår adferd. Hendelsen er det ytre, objektive, målbare aspektet ved adferd. Handlingen er knyttet til betydningen, og den fortolkede meningen, ved denne adferd. Handlingen er med andre ord intendert og forståelig. Den har en forankring i to retninger. Bakover i hensikter og fremover i tolkninger. I det intensjon og hensikter omsettes til for eksempel bevegelse, lyd og stemning, blir de til objektive hendelser. Men det er viktig å understreke at dette er hendelser som for aktøren selv har handlingens egenskaper. Videre kan den samme hendelsen transformeres til en handling igjen ved at en tilskuer tolker aktørens hensikt. Og i tillegg kan aktøren, etter å ha gjennomført sin handling, selv tolke den som hendelse og på den måten omgjøre den til ny handling. Denne analytiske tilnærmingen fant jeg fruktbar å ha med meg i felten. Dette fordi Barths redegjørelse av dynamikken knyttet til hendelser og handlinger inspirerte meg til å følge begivenhetene i felten på en måte som kan sammenlignes med å følge løkker på en snor, der nåtiden, fortiden og fremtiden påvirker hverandre ("following the loops"). I det analytiske grepet som Barth foretar her, forener han hendelser, handlinger, tid og mening. Tolkninger av både egne og andres handlinger nedfeller seg i menneskene som erfaring. Erfaringer virker tilbake både på fremtidige hensikter og fremtidige tolkninger av handlinger. Dette understøtter en dynamikk i fortidige hendelsers betydning. Som Barth sier: "Handlinger og deres betydning forblir alltid diskuterbare, og ens forståelse av fortiden kan stadig skrives om" (Barth 1994a s.22.). Denne modellen av prosesser i samfunnet taler for en kontinuerlig bevegelse i menneskers oppfatning av både fortiden og nåtiden. Den understøtter muligheten både for divergerende og konvergerende tolkninger av handlinger, som var viktig å ha i mente under feltarbeidet.

I forhold til avhandlingen er Barths aktørorienterte, prosessanalytiske modellens styrke dens evne til å fokusere på og følge ulike aktørers handlinger, dens evne til å få frem prosessene med deres dynamikk og det å muliggjøre analyse og fortolkningen av prosessene bak sosiale former, som for eksempel slektskap representerer. Denne forskningsmodellens svakhet i forhold til å få frem mine analytiske poenger helhetlig er dens manglende inkludering av strukturer som over tid har eksistert i et samfunn, og som på ulike måter og i ulike grader virker "ovenfra" inn på aktørenes valgmuligheter og valgbegrensninger. For å kunne analysere slike og beslektede aspekter helhetlig, har jeg anvendt Bourdieus' strukturspektiv hvor han blant annet fokuserer på objektive relasjoner mellom posisjoner i et samfunn.

Disse relasjonene er historisk forankret og utviklet. Han vektlegger betydningen av feltene menneskene fødes i, sosialiseringen i familie, familiens tilknytning til klasse og etter hvert aktørens tilknytning til arbeid og andre aktiviteter. I hans teorier er begrepene *habitus* og *kapital* sentrale. Habitus er et begrep som inkluderer historiens og strukturenes betydning for menneskelig handling, men ikke ser bort fra vilje og rom for ulike handlinger og tolkninger (Bourdieu 1993). Habitusbegrepet vektlegger at mennesker er produkter av historien, av sitt livsløp. Mennesker handler altså, med utgangspunkt i habitus, og deres handlinger er dermed ikke entydig rasjonelt intensjonelle. Hvordan vi handler innenfor ulike felt, er grunnleggende preget av kroppsliggjorte erfaringer og inkorporerte sosiale struktureringer. Habitus er på ett vis innkorporerte strukturer, men på ingen måte et determinerende begrep. Med habitusbegrepet markerer Bourdieu en type brudd med fokuset på rasjonelt handlende individer. Habitus er ervervet gjennom praksis i det sosiale felt over tid. Således er habitus praktisk rettet, og tydeliggjør sammenhengen mellom fortid og nåtid. Ut fra dette kan en konkludere med at menneskenes totale habitus aldri vil være helt lik, fordi ingen har den samme biografien. Habitus er et viktig begrep, særlig ved analyse av maktrelasjonene, som i ulik grad virker inn på aktørenes handlinger (Bourdieu 1990). En nærmere utdyping av dette foretar jeg i kapittel 6.

Den fortolkende hermeneutiske og erfaringsnære forskningsmetoden, sammen med den aktørorienterte prosessanalytiske modellen og deler av den systemorienterte tilnærmingen, utgjør til sammen en kjerne i mine metodologiske analyser. Til denne kjernen hører også de kroppsliggjorte og sanselige aspektene av antropologisk metodologi representert ved blant annet Ingold, Connerton og Stoller. Denne tilnærmingen er avgjørende for en dypere analyse særlig ved ett slektskapsaspekt som fremkom ved bearbeiding av empiriske data fra Krampenes (kapittel 4).

Oppfattelse av arv knyttet til sykdom er et tema som det ikke er gjort så mye forskning på i de nordsamiske områdene i Norge. Jeg ønsket derfor å samle inn et relativt omfattende materiale og legge det bredt frem. For å oppnå det er det nødvendig å ha rom og plass til både mitt empiriske materiale og mine analyser. Dette er bakgrunnen for valget av monografi som presentasjonsform. Arbeidet vil med stor sannsynlighet anvendes av lokale forskere i Nord-Norge. Derfor er tilgjengelighet et viktig element i valget av språk som avhandlingen skulle presenteres på. Både språk og presentasjonsform er underveis i feltarbeidet drøftet med ulike informanter og lokale institusjoner, uten unntak foretrakk alle en monografi skrevet på norsk.

På slutten av skriveperioden kom jeg tilfeldig i prat med en samisk helsearbeider i Tromsø. Han fortalte meg om en interessant opplevelse han hadde da han oppdaget at en forholdsvis kjent artikkel, skrevet på engelsk, faktisk handlet om det geografiske område og kulturen han kom fra. Han ønsket at den aktuelle artikkelen også kunne ha vært tilgjengelig på norsk, for å kunne komme til nytte for folk lokalt. Han vektla viktigheten av tilbakeføring av kunnskap til det området den er hentet fra. Denne historien forsterket min ide om at en monografi på norsk ville ha et betydelig tilgjengelighets- og tilbakeføringspotensiale. Likevel er det også viktig å vektlegge betydningen av formidling av forskningsresultater til verden, slik at våre forskningserfaringer kan komme til nytte internasjonalt. Jeg vurderer derfor senere å skrive kortere engelske artikler basert på stoff fra monografien.

I avhandlingen ønsket jeg å fremheve informantenes egne stemmer, og har derfor gitt ganske mye plass til sitater. Dialekten i sitatene varierer, basert på at informantene kommer fra ulike geografiske områder og har ulik etnokulturell bakgrunn. I flere av mine samtaler med informanter brukte jeg båndopptaker. Ved noen anledninger lot jeg imidlertid være å bruke slikt utstyr. Dels skyltes det at dette så ut til å forstyrre noen informanter, og dels at noen selv ba meg om å slå av opptakeren fordi de ikke klarte å slappe helt av. Derfor er en del av det empiriske materialet i ettertid diktret av meg. Jeg har etterstrebet å være mest mulig tro mot informantenes egne dialekter. Jeg har i avhandlingen anonymisert alle informantene, men ikke stedene. Å ikke anonymisere steder er i tråd med informantenes egne ønsker. De fleste fremhevet viktigheten av å vise at jeg skriver om deres steder. Flere uttrykte at på denne måten vil de oppleve at deres innsats og bidrag til avhandlingen synliggjøres. Ingen uttrykte at de ikke ønsket at stedene skulle komme fram.

Denne avhandlingen baserer seg på til sammen ett års feltarbeid i Øst-Finnmark, nærmere bestemt ulike steder i Nesseby og Tana kommuner, samt tettstedene Neiden, Bugøynes (begge i Sør-Varanger kommune) og Krampen (i Vadsø kommune). Startpunktet for feltarbeidet var Nesseby kommune. Nesseby kommune ligger i den innerste del av Varangerfjorden og strekker seg i sørlig retning til grensen mot Finland, mot nord innover Varangerhalvøya og mot vest til fjellet øst for Tanaelva. Dyrkede landområder ligger i den innerste delen av Varangerfjorden, der også den største delen av befolkningen befinner seg. Små bygder er spredt langs de to hovedveiene, for det meste mot Vadsø, men også noen bygder på veien mot Kirkenes. Det bor rundt 300 personer i bygda Nesseby. Denne bygda har gitt kommunen navn og ligger på veien mot Vadsø.

Innerst i Varangerfjorden ligger kommunesenteret Varangerbotn med cirka 250 innbyggere. Her møtes de to hovedveiene fra øst og E6 fortsetter mot vest. Rundt 5 minutters kjøring mot Kirkenes ligger bygda Karlebotn. Frem til 1950-tallet var det en jevn vekst i folketallet i Nesseby kommune. Folketallet har senere sunket sterkt, og kommunen er i dag Finnmarks minste med et innbyggertall tett opp under 1000. Flertallet av innbyggerne har samisk bakgrunn, hvorav en mindre gruppe er skoltesamer. De fleste av innbyggerne som har samisk bakgrunn, snakker både samisk og norsk. Benevnelsen "Varangersamer" er tradisjonelt brukt om den sjøsamiske befolkningen i indre Varanger. Det bor også en del kvener, nordmenn og russere i området. Hovednæringen i Nesseby kommune er landbruk. Jordbruket drives som rent engbruk, delvis med reindrift og fiske som tilleggsnæringer. Reineierne i Nesseby er fastboende og foretar relativt korte forflyttinger mellom sommer- og vinterbeitene. Fiske har ganske liten betydning i dag, og drives hovedsakelig som fjordfiske med mindre fartøy.

Nesseby har kommunelegekontor, samt alders- og sykehjem. Det nærmeste lokalsykehuset er i Kirkenes, og Nesseby kommune sogner til Universitetssykehuset Nord-Norge (i Tromsø). I Varangerbotn er det et samisk museum. Det er foretatt store utgravninger flere steder i kommunen, og det er avdekket boplasser fra alle faser i Finnmarks historie, særlig ved Karlebotn, Nyelv og Mortensnes. Det er funnet mange hustufter, de eldste fra steinalderen, samt en ca. 1500 år gammel offerstein. Det er funnet flere samiske offerplasser fra førkristen tid, gravsteder og dyregraver for reinfangst. I bygda er det utstrakt undervisning av barn og ungdom i samisk kultur og historie, både av teoretisk og praktisk art. Det er kirke i bygda Nesseby, og kapell i Karlebotn, der det er en aktiv kapellforening.

Tana kommune ligger i indre del av Tanafjorden og strekker seg oppover langs Tanaelva, med grense mot Finland. Landskapet er preget av den brede Tanaelva, som stort sett har slakt fall fra sine kilder på Finnmarksvidda til den munner ut i Tanafjorden. Elva går gjennom en vid og skogkledd dal. Kommunens viktigste ressurser er jord- og utmarksarealene, som er grunnlaget for landbruksnæringen. Fisket er en viktig inntektskilde. Befolkningen er i stor grad samisk. Kommunesentret er Tana, også kalt Tana Bru, hvor lege-, helse- og sosialsenteret ligger.

Bugøynes er et fiskevær i Sør-Varanger kommune. Stedet har cirka 400 innbyggere. En stor del av befolkningen er finsktalende. Dette er en av de største og viktigste kvenske bygdene i Norge. Neiden er en liten bygd, som også ligger i Sør-Varanger kommune. Den har cirka 140



innbyggere, for det meste samer. I Neiden finnes de siste rester av skoltesamer tilhørende den greskortodokse kirke.

Krampenes er et lite samfunn med cirka 40 innbyggere lokalisert langs E6, omtrent to mil fra Vadsø mot Vardø. Bygda ligger der viddene på Varangerhalvøya møter havet. Hver høst samler reinieiere fra Nesseby her sin rein for telling, slakting og kalvemerking.

Mesteparten av feltarbeidet er foretatt i perioden fra august 2002 til april 2003. I tillegg var jeg på en til to ukers feltarbeid på Krampenes høsten 2003, 2004 og 2005, og flere kortere feltarbeidsperioder i Nesseby kommune sommeren 2003 og våren 2004. Underveis i arbeidet med avhandlingen har jeg altså hatt flere opphold i felten, som ga verdifulle muligheter til å få data som kunne styrke eller svekke mine delvis utarbeidede analyser og hypoteser. I feltarbeidsperiodene i Nesseby bodde jeg på et skoleinternat i Karlebotn. Ved feltarbeidet på Krampenes bodde jeg i et hus på stedet, hos en reindriftsfamilie.

### **1.1. Å "ta seg frem" i felten**

Det finnes ulike fremgangsmåter for å "ta seg frem" i felten. Dette tema har vært gjenstand for diskusjon allerede fra fagets spede begynnelse. Når en entrer felten er det en stor fordel å ha i mente at den sosiale adferden kontinuerlig tolkes av andre, og at en sannsynligvis ikke finner to personer som noensinne konstruerer identiske tolkninger av en hendelse. Tilskuernes tolkning av en handling vil heller ikke alltid sammenfalle med aktørens hensikt. Et mønster eller et system er noe som fremkommer på basis av samhandlingsprosesser, og er ikke en foruteksisterende struktur som handlingene må underkaste seg. Systemer innbefatter ulike grader av uorden i det sosiale, og tillater personene å samle distinktive erfaringer som ofte ender i divergerende tolkningsmønstre. Med andre ord enes ikke alltid mennesker tilhørende det samme systemet om tolkningen av handlinger med en konvergens mot enhet og felleskap i kultur. Barth fremholder at det under et feltarbeid er lite klokt av en forsker å velge å starte fra toppen i et system. (Barth 1994 a). En bør heller starte med å følge sosiale aktører i deres aktiviteter og nettverk etter for eksempel Grønhaugs modell (Grønhaug 1978b).

Grønhaugs feltanalyse og feltmetode er utviklet med basis i Barths aktør og prosessorienterte perspektiv. Han anvender det interaksjonistiske perspektivet der søkelyset er rettet mot relasjoner mellom rasjonelt velgende og handlende aktører. Grønhaug er opptatt av å utvikle

arbeidsmåter og begreper som på forhånd ikke avgrenser forskningsområdet geografisk. Hans feltmetode gir muligheter for å oppdage og utforske sosiale samhandlinger og sosiale nettverk, samt deres utbredelse og dynamikk. Han anvender begreper sosialt felt og skala. Sosiale felt er til hjelp for å undersøke sammenhenger og utbredelse av ulike sosiale strukturer med utgangspunkt i handling og samhandling lokalt, for så å oppdage dynamikken og implikasjonskjeden i dem. Feltanalysen gir muligheter til forståelse av mer omfattende sosiale og kulturelle prosesser. For eksempel reindrift og medisinsk genetikk kan forstås som slike sosialt felt med en egendynamikk og med globale og nasjonale nivåer av skala som påvirkes av og påvirker lokale aktører. De ulike aktivitetene og oppgavene i reindriften har en karakteristisk egendynamikk som definerer feltet og som i større eller mindre grad går ut over lokalsamfunnet og virker tilbake på det.

Felt kan med andre ord oppstå i tilknytning til oppgaver som skal løses. I Herat-provinsen i Afghanistan oppdager Grønhaug et sosialt felt gjennom å følge en av innbyggernes viktigste oppgaver, nemlig å sikre og fordele vanning av dyrket mark. Dette sosiale feltet viser seg å være av stor skala både med tanke på antall personer involvert og feltets utbredelse i rom. Feltenes skala forteller om antall involverte personer. Mennesker som lever i et lokalsamfunn inngår ofte i ulike sosiale felt. Vi kan analysere egendynamikken i et felt, påvirkninger mellom hendelser i ulike deler av ett og samme felt, men også påvirkningen mellom ulike felter. Felter kan videreføres over tid, men de kan også avsluttes på bakgrunn av deres manglende relevans og aktualitet i sosial organisasjon.

Inspirert av Grønhaugs feltanalyse og feltmetode fulgte jeg ulike informanter i deres daglige aktiviteter. Disse aktivitetene hadde ulike geografiske utstrekninger og involverte andre aktører i forskjellig grad. På denne måten har jeg utvidet mitt feltarbeidsområde til steder som jeg i utgangspunktet ikke hadde planlagt å reise til. Slik ble for eksempel steder som Bugøynes, Neiden og Krampenes innlemmet i mitt feltarbeidsområde. I tillegg fikk jeg innblikk i informantenes samhandlinger og sosiale liv knyttet til en større skala, og samtidig fikk jeg kontakt med nye informanter tilhørende andre sosiale felter enn det jeg på forhånd hadde kjennskap til. Jeg ønsker å illustrere noen av de nevnte aspektene ved feltanalysen, og vil i den sammenheng presentere Kristine. Hun viste seg å bli både en nøkkelinformant og døråpner til ulike sosiale felter i området. Jeg vil starte med å skildre mitt første møte med henne.

### 1.1.a. E det forskeren de har venta på?

Under et feltarbeid må en først skaffe seg adgang til deltagende observasjon og deretter må en stadig utvide sitt rollerepertoar. Min veileder anbefalte meg å kontakte et par personer i Nesseby som hun kjente til fra tidligere av. En av disse anbefalte meg videre å kontakte flere andre personer. En av dem var Kristine, en 60 år gammel dame som bodde i Karlebotn, der hun har vokst opp. Jeg stoppet bilen utenfor det huset jeg trodde var Kristines. Hun sto allerede i døren, og ropte:

*E det forskeren de har venta på?*

Den dårlige samvittigheten stakk i meg øyeblikkelig. Det var ikke min skyld at jeg ble forsinket, den gamle Ladaen hadde først ikke villet starte. Da jeg svarte bekræftende på at jeg var den forskeren de har ventet, stakk hun hånden i forklelommen, dro fram en liten kam hun strøk håret med et par ganger før hun ropte på nytt:

*Kom inn, kom inn, ikke ta av skoene.*

Jeg kom inn i et trivelig kjøkken, noe jeg straks bemerket. Hun fortalte at kjøkkenet var nytt, de hadde bygd det om nylig. Jeg startet samtalen med å diskutere plasseringen av benken. Jeg hadde nettopp hjemme strevd med å finne plass til en lignende benk. Deretter gikk vi over til å diskutere skapene, før vi så satte oss ned. Kristine virket på meg som en hyggelig, rett frem dame. Hennes stemme, kvikke blick og bestemte kroppsbevegelser ga meg et inntrykk av at denne første personen jeg ble kjent med i felten var en jordnær og robust dame.

I full fart kokte hun kaffe og stekte vafler. Vi spiste og pratet. Kristine fortalte at hun kjente de fleste i området, at hun likte selskap og at hun ikke hadde så mange faste gjøremål om dagene. Hun var blitt pensjonist og har tidligere hatt ulike typer arbeid. Hun hadde vært aktiv i lokalpolitikken i mange år. Jeg forsto at hun hadde en stor bekjentskapskrets. Etter å ha snakket om løst og fast sa hun plutselig:

*No snakker bare æ. Du må komme med det du ska spør om.*

Jeg svarte at jeg egentlig ikke skulle spørre om noe spesielt i begynnelsen. Jeg forklarte at jeg hadde tenkt å bo her over tid, bli kjent med folk, se hvordan de levde, hvordan de snakket om

arv, hva de tenkte om slektskap. Da satte Kristine et fast blick i meg, så lenge på meg, og sa med en alvorlig noe bekymringsfull stemme:

*Du! Blir ikke det her litt tungvint? Det kjem til å ta kjempelang tid. Han som va her før, han va her kun i tre uker. Han kom med en liste over persona han skulle kontakte, og han hadde ei liste med spørsmål. Æ svarte, og han noterte det. Så va det ferdig.*

Jeg forklarte videre at jeg hadde tenkt å være her i flere måneder, og at det var viktig for meg å få inntrykk av hvordan folk levde og hvordan de tenkte om enkelte ting, uten at jeg for raskt fikk dem til å svare kort på tema som jeg var interessert i å vite noe om. Jeg så på Kristine og tolket hennes nølende blick dit hen at hun var litt i tvil om hva hun nå skulle synes om dette. Etter en stund sa hun bare:

*Ja, ja, det er greit det, hvis du mener så.*

Kristine hadde med andre ord en viss forhåndsoppfatning av hva en forsker er og hvordan en forsker utfører arbeidet sitt. Hun var åpenbart ikke helt trygg på min forklaring, og ett øyeblikk ble jeg litt bekymret for at dette ville svekke mine muligheter til å etablere en nærmere kontakt med henne. Allerede i dette første møtet ante jeg at kontakten med henne ville bli viktig videre. Likevel måtte jeg holde fast ved min planlagte måte å jobbe på. Med andre ord å stå ved den første presentasjonen av meg. Praten hos Kristine gikk så videre om dagligdagse ting, men plutselig spurte hun:

*Spiser du blod? I morra skal æ lage blodmiddag og margbein. Æ har bedt noen folk. Æ har bedt presten og kona, og æ har bedt han kioskgutten med familie og noen andre. Kan ikke du også komme?*

Jeg svarte selvsagt ja og var på plass neste ettermiddag. Det viste seg at det ikke var bare presten og kona, og kioskgutten med familien som var der. Jeg talte hele atten gjester. Vi spiste puljevis på kjøkkenet. De som var ferdige med å spise, flyttet seg over i stuen og ropte at nå var det en ledig spiseplass. Kristine øste maten fra de store kjelene som holdt maten varm på komfyren. Til å begynne med holdt jeg meg til henne og spurte nysgjerrig om det var noe feiring på gang. Hun svarte at det var det slettes ikke, men når hun først lagde blodmat pleide hun å lage en stor porsjon, og så nevne det til sine nærmeste. Da kom de som hadde tid,

og spiste så lenge det var mat igjen. Etter hvert vrimlet det av folk i den lille stuen, og praten gikk livlig. Jeg ble bare presentert som forskeren som bodde på internatet. Den ettermiddagen fikk jeg pratet med mange flere enn en feltarbeider vanligvis kan drømme om så tidlig i arbeidet. Jeg anstrengte meg til det ytterste for å huske hvem som var hvem og hvor de forskjellige bodde. Jeg oppdaget raskt at jeg kom lettest i prat med folk rundt kjøkkenbordet. Derfor, oppmuntret av Kristines blikk, tok jeg meg tre spiserunder på kjøkkenet og var svært godt fornøyd med de bekjentskapene jeg fikk. Men litt hadde det nå kostet. Samme kveld stod følgende skrevet i mine feltnotater:

*”Jeg er helt ferdig. Jeg har akkurat kommet fra middagen hos Kristine. Der har jeg spist blodklubb, margbein, reinsdyrklov, reinsdyrtunge, reinsdyrkjøtt og moltebær. Jeg har drukket buljong, krøkebærsaft og kaffe. Jeg er såpass dårlig nå at jeg må fortsette dikteringen i morgen. Jeg går og legger meg”.*

#### **1.1.b. Ulike sosiale felter krysser hverandre**

Flere av menneskene jeg møtte hos Kristine den ettermiddagen, har jeg senere truffet på ulike steder og i ulike sammenhenger. Kristine viste seg å bli en viktig døråpner for meg i felten. Jeg oppdaget etter hvert at hun var en vel ansett person. Hun var engasjert i mange aktiviteter i området og hadde en stor bekjentskapskrets gjennom sin store slekt, sine tidligere arbeidsplasser og politiske aktiviteter. Nettopp fordi hun var en av mine hoveddøråpnere, var flere av de sosiale feltene jeg fikk tilgang til knyttet til hennes aktiviteter. Da hun forsto at jeg ønsket å bli kjent med folk, kom hun stadig med forslag om hvor hun kunne ta meg med, alt etter hvilke gjøremål hun selv hadde. Hun introduserte meg blant annet for det lokale kapellforeningsarbeidet, et sosialt felt med møter, kirkemesser, basarer og lignende:

*Kapellforeningen i Karlebotn skal ha kirkekaffe på søndag. Æ har ansvaret for maten. Blir du me? Så hjelper du mæ på kjøkkenet.*

Hun introduserte meg også for helselaget, deres aktiviteter med møter og reiser utgjorde et annet sosialt felt:

*Du, du kan jo komme og holde foredrag for oss i helselaget. Nå er det min tur til å skaffe foredragsholder. Hver anna onsdag så møtes vi. Og der serveres det billig mat,*

*og så har vi alltid noen som holder foredrag. Kan ikke du komme, så snakker du om ett eller annet. Du er jo lege, ta nokka om medesin, det liker alle å høre. Der kan du bli kjent med mange vet du.*

Disse to sosiale feltene viste seg i noen grad å ha de samme deltakerne og samme typer aktiviteter, f.eks. ved det å arrangere loppemarkeder eller delta på større reiser. Dette viser at mennesker kan skape forståelse og handle med utgangspunkt i de fellesskapene de inngår i. Mennesker inngår i ulike typer fellesskap, der mange av dem er mer eller mindre overlappende. Felt er således ikke isolerte sosiale enheter. Dynamikken i ulike felt virker inn på hverandre. Med andre ord, vi må i våre analyser være oppmerksomme på påvirkninger og overlappinger mellom forskjellige felt. Kristine skaffet meg inngang til flere ulike sosiale felt, der flere delvis overlappet hverandre. Denne overlappingen hadde positiv virkning på mine muligheter til å bli bedre kjent med folk og miljøer i området. Jeg fikk anledning til å observere de samme menneskene på ulike steder, i ulike sammenhenger og i samhandling med forskjellige personer. På denne måten fikk jeg bredere innblikk i deres liv og fikk se dem bruke ulike sider av seg selv. Kristine skaffet meg også kontakt med informanter på de ulike tettsteder i Nesseby, Sør-Varanger og Tana kommuner. Disse informantene introduserte meg så igjen for andre på stedet. Den andre hoveddøråpneren i feltet var Anne. Ved hjelp av henne ble jeg kjent med den store slekten hennes. Det er denne slekten som møtes hver høst på Krampenes til reinmerking og slakting. Anne vil jeg introdusere nærmere i kapittel 4.

De to hoveddøråpnerne i felten, Kristine og Anne, er de to som jeg har blitt mest kjent med av mine informanter. I forhold til disse to har jeg også utviklet et vennskap som varer utover feltarbeidsperioden. Utvikling av slike relasjoner er et kjent fenomen ved langvarige antropologiske feltarbeider. Kristine og Anne har også vist omsorg for både meg og min familie når vi har vært på besøk i felten. Flere mørke kvelder har jeg vært på vei hjemover til internatet og skimtet Kristine stående i døren på sitt hus. Da har jeg stoppet bilen og hørte henne rope:

*Nå, fikk du gjort i dag det du skulle?*

Hvor godt forskeren klarer å ta seg frem i felten er avhengig av flere faktorer. En viktig faktor er naturligvis hvorvidt forskeren behersker det språket informantene snakker.

### 1.1.c. Språkets betydning

Språkets betydning i felten er en gammel, men like fullt fortsatt aktuell, debatt i antropologien. De aller fleste i Nesseby behersker norsk språk, men det er viktig å være klar over at en del nyanser ikke kan uttrykkes like godt på et annet språk som på morsmålet. Dette gjelder spesielt emosjonelle forhold. Torunn Arntsen Sørheim diskuterer språkets betydning i sin hovedoppgave om pakistanske sukkersykepasienter (Sørheim 1986). Hun påpeker at det ved interkulturell kommunikasjon er nødvendig å være klar over at språk er en viktig kulturbærer. I samhandlinger mellom pakistanske pasienter og norsk helsepersonell erfarte hun at "samme språk" ikke hadde samme implikasjon for alle.

Med min egen trespråklige og trekulturelle bakgrunn er det lettere å være oppmerksom på slike momenter under feltarbeid i et multispråklig og multikulturelt område. I denne sammenhengen er det viktig å være oppmerksom på et skille Vigdis Stordahl påpekte, nemlig skillet mellom begrepene "kulturforståelse" og "kulturkompetanse" (Stordahl 1998a). Med kulturforståelse menes den forståelsen av kultur en erverver seg gjennom analytisk trening og tilnærming, og som gir kompetanse i å jobbe analytisk i flerkulturelle, så vel som enkulturelle kontekster. Kulturkompetanse innebærer det kunnskaps- og vurderingsgrunnlag en erverver gjennom å vokse opp i en bestemt kultur. Harald Eidheim har også beskjeftiget seg med temaet og er blant annet opptatt av transformasjonen fra emisk til etisk i kulturforståelseskonteksten (Eidheim 1998).

Gerald Berremans artikkel om feltarbeid i en landsby i Himalaya retter søkelyset på utfordringer ved bruk av tolk (Berreman 1962). Etter at hans unge tolk tilhørende en høy kaste ble syk, fikk han etter hvert tak i en ny tolk, som var eldre enn den forrige og hadde en annen religiøs bakgrunn og posisjon i samfunnet. I denne prosessen forsto Berreman hvilken betydning det har hvem tolken er, for i hvilken grad antropologen skal ha mulighet til å få innpass på viktige arenaer og få tilgang til informasjon. En tolk må kunne beherske samhandling med ulike mennesker i ulike situasjoner. Tolken må derfor være like fleksibel som forskeren, ikke være redd for å tape ansikt, og være interessert i et åpent og gjensidig tillitsforhold (Sørheim 2003). I de fleste delene av felten jeg bevegde meg i Øst-Finnmark snakket folk norsk når jeg var til stede. Unntaket representerer Krampenes og delvis kapellforeningen. I de to nevnte sfærene var henholdsvis Anne og Kristine flittige med å oversette for meg. Jeg har likevel gått glipp av en del empiriske data, særlig fra Krampenes, fordi jeg ikke kan samisk. Dette gjelder spesielt data knyttet til samhandlingene i reingjerdet.

Her foregikk mange aktiviteter samtidig og det var vanskelig å bruke tolk. Samtidig bør det tilføyes at mye av samhandlingen i reingjerdet foregikk uten bruk av mange ord, og en del av den verbale kommunikasjonen tross alt var på norsk.

Det pågår en viktig metodisk debatt i faget om forskjellen mellom feltarbeid i fremmed og egen kultur. På den ene side er "premissene" for menneskelig samliv i "egen kultur" allerede internalisert av antropologen selv og ofte underbevisste, derfor kan de være vanskelige å begrepsfeste (Wadel 1991). På den annen side, kan antropologer som selv er vokst opp i kulturen som studeres, ofte intuitivt "kjenne på seg" om en antagelse er riktig eller feil. Boken *Nære steder, nye rom* omhandler ulike utfordringer i antropologiske studier i Norge (Rugkåsa og Thorsen 2003). Denne boken fikk meg blant annet til å tenke nøye over mitt eget feltarbeid. Så selv om jeg har gjort feltarbeidet i Norge, er feltet ikke typisk norsk. I Øst-Finnmark bor det jo nordsamer, skoltesamer, kvener, nordmenn og russere, hvilket skiller seg fra det meste av det øvrige Norge. I tillegg til dette kommer at jeg ikke har bodd i Øst-Finnmark tidligere, slik at området var nytt for meg. Videre har jeg jo vokst opp i ett annet land enn Norge, så selv om jeg har bodd i Norge i mange år er jeg innflytter, eller såkalt utlending. Det å ha nærmere 20 års erfaring i å leve som etnisk minoritet er også en viktig bakgrunnsfaktor.

## **1.2. Roller og relasjoner i felten**

Det foregår en kontinuerlig debatt i antropologien om feltarbeiderens forvaltning av sin dobbeltrolle som forsker og menneske. Forskeren både deltar og observerer. Som Cato Wadel påpeker forsøker forskeren å bli som de andre, uten å miste seg selv (Wadel 1991). Han forsøker kontinuerlig å få andre og seg selv til å glemme at han er forsker, mens han forsker. Han forsøker på samme tid å forstå verden intellektuelt, emosjonelt, intuitivt og moralsk. Feltarbeiderens største styrke og største svakhet er at han bruker seg selv som forskningsinstrument. Jeg vil illustrere flere aspekter knyttet til bruk av dette forskningsinstrumentet gjennom skildring av ulike hendelser i felten. Disse skildringene vil i tillegg kunne bidra til å skape et bilde av felten.

Finn Sivert Nielsen fremhever også at mange av feltarbeidets dilemmaer av metodiske, moralske, praktiske og personlige karakter har å gjøre med hvordan forskeren forvalter sin dobbeltrolle (Nielsen 1996). Denne dobbeltrollen møter ulike utfordringer avhengig av hvor



feltarbeidet utføres og hvilke tema forskeren ønsker å utforske. Jeg vil her drøfte aspekter ved roller og relasjoner i felten som er spesielt aktuelle for avhandlingens tema, og for ulike sider av meg selv som forsker. Jeg vil starte med å drøfte forskerens egne fornemmelser av hvilke roller han er i stand til/ føler seg bekvem med å bekle. Dette gjennom en presentasjon av min inngang i ett av de sosiale feltene i Karlebotn.

### 1.2.a. Og jeg satt i gang å synge på samisk

Jeg sto tidlig opp, vasket håret og pyntet meg litt. Jeg tok på meg en svart jakke for å se representativ ut og bega meg mot kapellet i Karlebotn. Med det samme jeg passerte inngangsdøren kom Kristine mot meg og sa:

*Æ så dæ gjennom vinduet, kom, kom.*

Hun fulgte meg til en av de bakerste benkene, og satte seg ved siden av meg. Kappellet var lite, men koselig. Det var halvfullt av mennesker som satt spredt i benkeradene. Presten som jeg tidligere hadde truffet hos Kristine, var allerede i gang med å ønske menigheten velkommen. Hans kone satt på første rad sammen med to damer jeg hadde ikke truffet før. Jeg hadde akkurat begynt å se meg rundt for å se om jeg så flere kjente, da forsamlingen satte i gang å synge. Salmenummeret lyste på veggen, og jeg skyndte meg til å lete frem den rette siden i salmeboken, som sto på benkeryggen foran meg. Noen sang på samisk og noen på norsk. Det var litt uvant å høre folk synge på to språk samtidig. Jeg sang på norsk. Kristine ved siden av meg sang med klar røst, selvsagt på samisk. Straks etter at vi var ferdige med den første salmen forsvant Kristine bak i lokalet og etter en liten stund kom hun litt andpusten med en samisk salmebok hun stakk i hånden min. Hun lente seg mot meg og hvisket lavt:

*Nå må du synge på samisk, det går sikkert bra.*

Jeg ble litt overasket, og nok litt overrumplet, men til tross for det satte jeg i gang med å synge på samisk. Jeg prøvde å uttale ordene så godt jeg kunne. Begge de to damene på benkeraden foran meg snudde seg straks. Etter dette prøvde jeg å konsentrere meg ekstra godt, men slet med å uttale ordene riktig. Jeg kom på at det var kanskje kunne være en ide å høre på Kristine først, og så synge etter henne. Men da ble jeg såpass etter de andre, at en mann som satt ytterst på en av benkene noen rader foran oss, også snudde seg. Jeg ble litt i

tvil om hva jeg skulle foreta meg, men etter et oppmuntrende blick fra Kristine fortsatte jeg å synge på samisk. Det var knapt tjue mennesker til stede i det lille kapellet. Da de tre damene fra første rad, inkludert prestens kone, snudde seg og rettet et letende blick i retning av meg, holdt jeg nærmest automatisk opp med å synge. Jeg kjente et ubehag ved den oppmerksomheten jeg tolket stemmen min skapte. Dette var første gang jeg besøkte kapellet, og det var viktig for meg å opptre på en måte som ikke tiltrakk overdreven oppmerksomhet, særlig ikke noe jeg trodde kunne være negativ oppmerksomhet. Jeg regnet med at de fleste som var til stede visste at jeg var ikke samisk. Å synge på samisk kan selvsagt signalisere en respekt og positiv holdning til det samiske språket. Samtidig kan den samme handlingen oppfattes som en overdreven og unaturlig måte å presentere seg på. Når jeg veide disse to mulige tolkningene av min sang på samisk, var jeg ikke i tvil om at jeg ikke ønsket å ta sjansen på det sistnevnte. Med andre ord, jeg følte meg utrygg i rollen som nyankommet forsker som tiltrakk seg oppmerksomhet ved å synge på svært dårlig samisk. Denne utryggheten var intet godt utgangspunkt for min deltagelse i kirkekaffen som kapellforeningen arrangerte etter messen.

Det ble båret frem smørbrød, kaker og flere kanner med kaffe. Det var dekket opp på et avlangt bord, der jeg ble sittende sammen med mennesker jeg hadde ikke truffet før. De snakket ivrig sammen og skottet av og til bort på meg. Jeg satt ved bordet en stund uten å snakke med noen. Jeg følte meg litt utenfor av den grunn, men det hjalp at Kristine, som stadig gikk frem og tilbake med maten og kaffen, ofte stoppet opp bak meg og utvekslet noen ord med meg. Jeg opplevde meg selv som uvanlig treg til å koble meg inn i samtalene rundt meg. Vanligvis opplever jeg ikke det som ett problem i felten. Min taushet rundt kaffebordet tolket jeg som utslag av det ubehaget jeg følte rundt min debut som sanger på samisk. Vel kan det sies at det var en bagatellmessig sak, som folk sannsynligvis ikke brydde seg så mye om. Imidlertid opplevde jeg selv at jeg dummet meg ut. Det var ikke slik jeg likte å entre felten. Dette eksempelet illustrerer hvor viktig det er for forskeren å ivareta seg selv i felten for å kunne gjøre et bra feltarbeid. En må kontinuerlig balansere mellom å være forsker, hvor en retter sin oppmerksomhet utover, og å være menneske/ seg selv, hvor en retter sin oppmerksomhet innover. Denne balansen utfordres ofte under et feltarbeid. Kristines velmenende oppmuntring og forventning om min deltagelse under messen initierte et ønske hos meg om å gjengjelde hennes imøtekommenhet og hjelp.

Etter hvert kom jeg litt i prat med damen ved siden av meg. Da hun reiste seg med fat og kaffekopp i hånden, skyndte jeg meg for å følge etter henne ut på kjøkkenet. Der begynte vi å rydde og vaske opp sammen. Etter en stund dukket en dame til opp på kjøkkenet. Under arbeidet fikk jeg god kontakt med de to damene. Det ble en riktig god stemning der etter hvert. Vi pratet om alt mulig fra spøkeshistorier til hvor jeg kommer fra. På veien hjem var jeg godt fornøyd, særlig fordi jeg ble invitert hjem til begge damene fra kjøkkenet.

### 1.2.b. Lærlingrollen

En hver ny rolle bestemmer i høy grad hvor feltarbeideren kan gå, hva han kan gjøre, hvem han kan samhandle med, hva han kan se, og ikke minst hva han vil bli fortalt. En rolle som er kjent i de fleste kulturer er "lærlingrollen". Lærlingrollen innebærer å lære fra folk i stedet for å studere folk. Denne rollen gir dermed adgang til ny kulturell erfaring. (Wadel 1991). Lærlingrollen er spesielt anvendelig når en skal studere en yrkesgruppe. Dette stemmer godt med mine erfaringer som feltarbeider under reinsamlingen på Krampenes. Den andre dagen i reingjerdet fanget jeg en stor kalv. Jeg holdt han akkurat som Anne hadde vist meg, men denne kalven var sterk og prøvde å vri seg unna. Til slutt lå jeg der på knærne, og tenkte at nå klarer jeg ikke mer. I sideblikket så jeg at enkelte rundt fulgte med. Jeg ropte gilkor<sup>2</sup> gang på gang, men forgjeves, ingen kom. Til slutt dukket Ester opp med en merkeplate hun hengte rundt kalvens hals.

*Hvorfor kom du ikke? Datt det ut av meg mens jeg hev etter luft.*

*Jeg skulle bare se hvor sterk du var. Svarte hun med en latter.*

Jeg forsto at det hun sa var ment som spøk, men jeg legger ikke skjul på at jeg merket et snev av alvor bak det. Jeg tolket denne hendelsen at jeg ble satt på en "prøve". Hvor mye tåler hun? Gir hun opp snart og stikker av? Eller kan vi stole på henne? Hendelsen minnet meg om Sidsel Roalkvams beskrivelse av hennes erfaringer fra feltarbeidet i Oceania der hun gjennomgikk en del både fysiske og psykiske prøvelser før informantene ville dele sine kunnskaper med henne og før hun fikk tilgang til deres mer private sfærer (Roalkvam 1991). Lærlingrollen krever tålmodighet, men er samtidig en takknemlig rolle i felten. Det sistnevnte fordi forskeren ofte har noe konkret å forholde seg til i den forstand at han forventes å utføre

<sup>2</sup> Gilkor er en plate påført nummer. Den henges rundt halsen på kalvene under merking.

noe som informantene også utfører. Samtidig gir lærlingrollen en god anledning til å erfare noe av det samme som informantene selv erfarer. I tillegg har den potensialet til å bygge en fellesskapsfølelse med informanter.

### **1.2.c. Roller som utfordrer**

Under et feltarbeid kan forskeren komme i situasjoner der hans private og personlige meninger og holdninger utfordres. Slike utfordringer er ofte lettere å takle når de dukker opp i mer konkrete former, som for eksempel gjennom en diskusjon eller direkte spørsmål fra omgivelsene. De er imidlertid vanskeligere å få øye på, og dermed å balansere, i situasjoner der en for eksempel er dypt involvert i en eller annen hendelse med informanter. Med den følgende historien fra feltet ønsker jeg å rette fokuset på utfordringen forskeren har i å balansere mellom egne holdninger og ønsket om å være mest mulig i informantenes situasjon.

En fin høstdag inviterte Eli og Berit meg på bærtur. Vi skulle ta en liten tur i nærområdet. Til å begynne med plukket vi bær og småpratet. Etter hvert spredte vi oss litt for å ikke "sloss" om de samme bærene. Først ble jeg veldig fornøyd når jeg fikk dekket bunnen av bøtten min med knallrøde tyttebær, men ble så litt motløs av synet på Eli og Berits bøtter som var nesten fulle. Men, men, de hadde bærplukkere med seg, det var nok det som var forklaringen, tenkte jeg. Jeg lå så langt etter de andre i bærplukkingen, at jeg fant ut at det ikke gjorde noe fra eller til om jeg satte meg oppe i lia straks solen kom fram fra en sky. Jeg skuet utover den blanke fjorden og følte meg riktig vel. Vi var ute i tre timer. Deretter ruslet vi tilbake. Plutselig stoppet Berit opp, løftet den høyre hånden for å lage skygge for øyne, kikket oppmerksomt mot fjorden og sa:

*Hva e det slags båt?*

Eli og jeg stoppet også opp og myste mot solen i retning av sjøen. Berit fortsatte:

*Det e en fremmed båt.*

Nå sto vi alle tre og skygget for øyne for best mulig å kunne se båten som i full fart nærmet seg oss. Da den var svært nær land, sto vi fortsatt der i den samme iakttagende posisjon. Båten stoppet bare tre-fire meter fra oss. På ett vis syntes jeg det var litt uvant å stå og se på

fremmede folk så direkte, men det var greit for meg så lenge Berit og Eli gjorde det samme. Jeg opplevde det faktisk som befriende og avslappende deilig å bare kunne stå der å glane uten å tenke på hva andre syntes om det. Det viste seg å være det jeg vil kalle en ”oppblåsbar luksusbåt”. Rett foran oss steg ni–ti menn i land, med nærmest uniformerte redningsdrakter på seg. Stien mennene fulgte innover på land gikk akkurat forbi der hvor vi sto. Berit og Eli viste ikke tegn til å flytte seg. Jeg fortsatte å stå sammen med dem mens to av de nyankomne fortøyde båten. Berit gjentok sitt spørsmål, men denne gang litt lavere:

*Hvem er de her folkene?*

Jeg begynte også å undres over det hele og svarte:

*Det ser ut som det er mannfolk alle sammen.*

Eli tilføyde:

*Det e søringa. Æ hører han ene prater søring.*

Og det stemte, den første mannen som bega seg oppover stien, pratet østnorsk dialekt. Vi lyttet videre og hørte at en av dem pratet gebrokkent engelsk. Vi sto på stien mens denne fremmede gjengen passerte forbi oss. Flere av dem hilste med ”god dag”, og vi svarte tilbake ”god dag”. Før alle rakk å passere oss spurte Berit:

*Ja, hva gjør dokker her? Hva gjør dokker her i Karlebotn?*

En av dem svarte:

*Vi er på tur.*

Berit ga seg ikke:

*Jaha... ja vel... og så i Karlebotn?*

Samme mannen svarte kort ”ja” og fortsatte videre. Etter at de hadde passert, satte vi oss i

bilen og kjørte hjemover. I bilen sa Eli:

*Ja, søringa...jeg vet nå ikke. Det har vært en del ymse ting her oppe når de kommer hit og forsker.*

Jeg spurte straks:

*Å ja? Hva slags ting?*

Hvorpå, Eli svarte litt nølende:

*Nei, mye ymse. Men de her så ikke ut til å være forskere.*

Da var vi allerede kommet til internatet og jeg hoppet av uten å få vite noe mer om den saken. Straks etter bærturen hadde jeg en avtale om å dra til Varangerbotn sammen med Jorunn. Jeg skiftet raskt, kjørte innom Jorunn og snart var vi på vei mot Varangerbotn. Etter et stykke på veien fikk vi øye på en parkert Mitsubishi stasjonsvogn, en del menn stod utenfor. Jeg kjente straks igjen noen av dem fra båten. Flere hadde fortsatt på seg redningsdrakt. To av mennene sto midt i veien og skiftet sko mens de pratet med en som sto i veikanten. Vi nærmet oss uten at de viste tegn til å flytte seg. Til slutt måtte jeg bremse helt ned og var inne på tanken på å stoppe da den ene snudde seg mot bilen min og begynte å vinke oss forbi. De flyttet seg da, men bare så vidt, slik at jeg måtte svinge helt ut på kanten av veien. Jeg ristet på hodet og sa høyt:

*Jævla søringa.*

Jorunn snudde seg mot meg med en spørrende blick før hun noe nølende spurte:

*Men, er ikke du gift med en sørfra?*

Jeg ble veldig flau, særlig fordi jeg ikke kjente Jorunn noe særlig godt. Turen til kafeen i Varangerbotn hadde jeg ansett som en anledning til å bli kjent med henne. Samtidig ble jeg overasket over meg selv. Jeg hadde mange venner og mann som kom sørfra, og kan ikke huske å ha tenkt i de baner før. Min tolkning av denne historien er at jeg opplevde et nært

fellesskap med mine turvenninner. Deres freidighet ga meg en type frihetsfølelse som jeg sjelden erfarer til vanlig, i de omgivelsene jeg bor i. Jeg ble begeistret og revet med. Men samtidig tilla jeg indirekte mine turvenninner en oppfatning av de fremmede de egentlig ikke ytret. Jeg ble nærmest "for mye" revet med. Denne historien illustrerer hvor lett det er å assosiere seg med sine informanter, og hvor viktig det er å balansere mellom nærhet og distanse. En daglig nedtegnelse av hendelsene i felten kan fungere som et viktig redskap for å reflektere underveis over det som skjer i felten, ens egen rolle i forskjellige situasjoner og utøvelse av ens ulike roller i felten. Under selve hendelsesprosessen er det ikke alltid lett å holde "stø kurs". Nettopp fordi forskeren bruker seg selv som det eneste forskningsinstrument, er han og hans data avhengig av dette forskningsinstrumentet.

#### **1.2.d. Sosiale relasjoners beskaffenhet**

Antropologi er en fortolkende vitenskap, hvor menneskelige subjekter utforsker andre menneskelige subjekter gjennom samhandling. Selvrefleksjon står således sentralt i den antropologiske metodologien. Forskeren forsøker å forstå, begripe det generelle gjennom studiet av det spesifikke i sosiale prosesser. Forskeren studerer samhandling og tenderer til å tydeliggjøre det relasjonelle. Dette ved bruk og utvikling av relasjonelle begrep. Med andre ord, det er ikke individet som er analyseenheten, men de sosiale relasjoner som individene inngår i. Sosiale relasjoner er ikke observerbare fenomener. De kan heller betraktes som en abstraksjon. Det en observerer kan være uttrykk for at det eksisterer en sosial relasjon, men det behøver ikke å gjøre det. For å utforske dette, må en følge sine observasjoner over tid, samt utvide de felles horisontene gjennom samhandling og felles praksis i tid og rom. Det er altså viktig å fremheve at den antropologiske forskningsmetoden ikke handler om å sammenligne enkeltindivider, men å se på samspillet mellom dem. Datainnsamling gjennom feltarbeid kan betraktes som en målrettet samhandling mellom forsker og informanter.

I denne sammenheng må en være klar over at det i et hvert samfunn eksisterer allmenne og uskrevne regler som styrer kommunikasjonen og informasjonsformidlingen. Samhandlingen mellom forskeren og informanter er underlagt slike regler. Disse uskrevne reglene bør inngå i analyser av informasjonstilgangen i felten. Inndeling av et samfunn på grunnlag av kjønn, klasse, sosial status og andre skillelinjer vil bidra til en nyansering og strukturering av kommunikasjonen og kunnskapsforvaltningen. På denne måten vil noe av informasjonen og kunnskapen være tilgjengelig for alle, mens noe vil holdes tilbake i den "Goffmanske

bakregionen". Goffman beskriver hvordan kunnskap og informasjon strategisk både presenteres og holdes tilbake (Goffman 1959). Hvem som har mulighet og interesse for å kontrollere informasjon i forhold til andre, feltarbeideren inkludert, er i stor grad avhengig av maktforholdene i et samfunn. Med andre ord er kunnskapen ulikt fordelt og kontrollert avhengig av de rådende maktforholdene i samfunnet, inkludert de sfærene feltarbeideren beveger seg i. Dette er et viktig aspekt når en skal analysere data fra felten.

For å kunne skaffe seg innsikt i maktforholdene i felten, er det en nærmest absolutt forutsetning at feltarbeideren oppholder seg i felten over tid. Da vil en kunne delta i de ulike pågående samfunnsaktiviteter på både lokalt og overordnet nivå og erverve seg kunnskaper om stedets og områdets historie, samt de geografiske forholdene. Jeg har gjort feltarbeid i et geografisk sett vidt område. Ved å følge enkelte informanternes aktiviteter og gjøremål, har jeg beveget meg i ulike sosiale felter og har fått kontakt med nye informanter på ulike geografiske steder. Disse har hatt både ulike roller i samfunnslivet og tilhørt ulike næringer og yrker, som fiskere, bønder og reindriftsutøvere. Jeg har underveis kontinuerlig prøvd å danne meg et bilde av blant annet maktrelasjonene i området. Det bildet jeg fikk av maktrelasjonene var delvis avhengig av hvordan jeg selv ble oppfattet og plassert i det sosiale landskapet i felten. Dette var igjen delvis avhengig av den "bagasjen" jeg hadde med meg til felten.

#### **1.2.e. Med "bagasje" i felten**

Slik Wadel påpeker, er det under feltarbeiderens søken etter relasjonelle og prosessuelle forklaringer på menneskelig atferd en fordel å gå ut i felten med åpen sinn, og uten forutinntatthet (Wadel 1991). Imidlertid er dette ikke lett å gjennomføre. For å være minst mulig forutinntatt, vil en kunne hevde at en bør kvitte seg med en god del av "bagasjen" før en ankommer felten. Det er nok ikke nødvendig å kvitte seg med bagasjen, og ei heller mulig. Det er nok viktigere å vite hvor, når og hvordan en kan anvende den som et hjelpemiddel. Den feltarbeidbaserte forskningen krever svært mye av forskeren, både med henblikk på faglig kompetanse, sosiale egenskaper, evne til selvrefleksjon og lignende. Hvor mye forskeren innehar av dette varierer naturligvis, og dessuten er dette jo variabler som er vanskelig "målbare". "Resultatet" av arbeidet som til slutt presenteres, er i så måte vanskelig å kontrollere eller overprøve. Resultatene kan ikke sammenfattes i form av noen entydig konklusjon. Dette fordi målet for denne type forskning ikke nødvendigvis er å få konkrete forklaringer eller svar på spørsmål, men heller å tilstrebe en best mulig forståelse av folks liv



og deres betraktninger rundt de tema vi forsker på. På denne måten vil tema vi utforsker kunne løftes opp på et høyere nivå, et nivå som forhåpentligvis kan representere et bedre utgangspunkt for fremtidige diskusjoner og drøftinger. Mitt poeng her er at "bagasjen" i form av tidligere relevante erfaringer forskeren har med seg i felten bør synliggjøres både i analysene av datamaterialet fra felten og i de ulike drøftingene som presenteres i forskningsprosessens sluttprodukt.

Min egen erfaring som etnisk minoritet, eller som medisinsk genetiker, kan ikke uten videre anvendes direkte som empirisk materiale. Imidlertid danner disse erfaringene et bakteppe, en bakgrunn for bearbeidelse og analyse av det empiriske materialet ervervet under feltarbeidet. I denne sammenheng er verdt å nevne Bourdieus teori om logiske blindsoner, der sammenhenger framstår som selvfølgelige, men ikke nødvendigvis er det (Bourdieu 2000). Bourdieu knytter praksis til doxa, som inngår i dannelsen av de logiske blindsonene. Han hevder at blindsonene er skjulte maktstrukturer i doxa, knyttet til den vitenskapelige praksis. Slik jeg tolker Bourdieu i denne sammenheng, forklarer han dette med at forskeren kan trekke epistemologiske feilslutninger i sine representasjoner av forskningsobjektene, på bakgrunn av egenskaper ved relasjonen mellom forskeren og hans objekter. Således har feilslutningene røtter i forsker-objekt relasjonen, og videreføres derfra til et høyere analysenivå uten at de blir oppdaget og korrigert. Dette fordi at forskerens refleksive fokus begrenses av hans posisjon og av en refleksiv blindsoner knyttet til privilegerte posisjoner og institusjoner. Kan konstruksjonen av et skille mellom "subjektivitet" og "objektivitet" gå så langt at det skaper problemer for doxa ved vitenskapelige praksiser? Ligger det et maktaspekt i dette som kan forstyrre forskningsprosessen fra forsker-objekt relasjonen til dannelsen av vitenskapelige slutninger? Slike spørsmål er det viktig å ha med seg i bagasjen jeg har med meg ut i felten. Bevissthet om dette kan bidra til å korrigere mine logiske blindsoner.

Jeg ønsker også å fokusere på en av de andre ingrediensene i min bagasje, nemlig legerollen. Forskeren kan for mange representere kunnskap som de oppfatter å ikke inneha selv. I en slik sammenheng kan kunnskap assosieres med makt. Som forsker hadde jeg i tillegg med meg legerollen i felten. Denne rollen oppfattes også av mange som knyttet til makt. Hvis en nå videre betrakter legerollen isolert sett, kan den forbindes med flere aspekter i felten. Den kan lett forbindes med hjelperrollen. Videre kan legerollen føre til at en får mer informasjon enn en ellers ville fått fra informantene, men da ledsaget av en forventning om taushetsplikt, knyttet til selve legerollen og ikke så mye til forskerrollen. Med dette kan en nærme seg

hjelper/klient relasjonen eller lege/pasient relasjonen. Slike relasjoner er preget av gjensidig avhengighet og i mange situasjoner av ulike maktforhold, der den ene har en overordnet, mens den andre en underordnet posisjon. En slik beskrivelse passer godt med Batesons definisjon av komplementære relasjoner (Bateson 1972). Det er viktig å være seg bevisst en eventuell slik overordnet posisjon i felten. Først da kan en ha mulighet for å "jobbe" for en mer symmetrisk relasjon.

Disse analytiske betraktningene rundt legerollen peker på risikoen for maktubalanse og at det eventuelt skapes avstand mellom informantene og meg som forsker. Imidlertid kan roller endre karakter over tid, og nettopp kjennskapen til fallgruvene og ens bevisstgjøring på deres mulige tilstedeværelse kan hjelpe både til å påvirke denne endringen i ønsket retning og til å håndtere problemstillingene med forstand og respekt. Maktrelasjoner og handlingsmuligheter er nært knyttet til personenes besittelse av ulike typer kapital. Kapital kan betraktes som ressurser ulikt distribuert mellom posisjoner og personer innenfor et sosialt felt og mellom ulike sosiale felter. Hvilke type kapital som gjøres relevant defineres innenfor feltet.

Kapital kan for eksempel være penger, formell utdanning eller sosiale relasjoner. Bourdieu begrepsfester tre typer kapital; økonomisk, kulturell og sosial kapital. Han fremholder videre at enhver form for kapital har en tendens til å fungere som symbolsk kapital, eller har symbolsk virkning. Symbolsk kapital er knyttet til sosial betydning, eksistensberettigelse og verdighet. Symbolsk kapital har sammenheng med hvordan personen med sine ressurser blir opplevd og anerkjent av andre (Bourdieu 1999). I kraft av sin utdanning er en lege i besittelse av kulturell kapital. I tillegg forbindes legeyrket også med økonomisk kapital. I det lokale feltet kan begge disse kapitalformene ha symbolsk betydning, slik at legen får en forholdsvis høy anseelse. Jeg fant det derfor mest fruktbart i felten å presentere meg først og fremst som forsker. Mitt legeyrke var selvsagt ikke skult, eller holdt tilbake, men det ble heller ikke fremhevet. Bagasjen forskeren har med seg bør brukes bevisst i felten.

#### **1.2.f. Gave og bytterelasjoner**

For å illustrere og analysere noen sentrale aspekter ved forholdet mellom forsker og informant anvender jeg gaveutveksling og bytterelasjoner som et analytisk rammeverk. Disse tre aspektene inngår delvis i hverandre. Marcel Mauss beskriver gaveutvekslingens tre etapper, hvor hver etappe representerer en atskilt forpliktelse: Plikten til å gi, plikten til å ta imot, og

plikten til å gi igjen. Med andre ord, gaver forplikter og gaver binder. Det finnes ingen frie gaver (Mauss 1990 (1925)). En gave i et tradisjonelt samfunn, slik Mauss beskrev, kalte han for en *total ytelse* som kunne inkludere ting, tjenester, invitasjoner, feiringer, ritualer, titler, militær beskyttelse, kvinner og barn. Gavene i tradisjonelle samfunn kan med andre ord ha flere aspekter som økonomisk, politisk, religiøs, juridisk og til og med estetisk aspekt. Til tross for at moderne samfunn har skilt ut og plassert de fleste av disse aspektene ved gaven i egne institusjoner, er gaven fortsatt ikke fri for forpliktelser.

Marcel Mauss beskriver det sosiale livet generelt som en serie kontinuerlig pågående bytterelasjoner der individer defineres etter sine prestasjoner knyttet til ytelser og gjenytelser. Denne beskrivelsen er relevant for et feltarbeid der forskeren kontinuerlig bygger opp og vedlikeholder sosiale relasjoner. Denne prosessen er svært viktig fordi kvaliteten ved relasjonene står i sammenheng med kvaliteten på data hentet ut fra det empiriske materialet. I Mauss' forstand kan en betrakte det sosiale livet og de sosiale relasjonene feltarbeideren er involvert i som en kontinuerlig pågående bytterelasjon. Enkelte ganger kan denne bytterelasjonen fremtre mer tydelig i felten enn andre ganger. Jeg ønsker å rette fokus på denne delen av feltarbeidet gjennom å presentere flere hendelser i felten. Dette for å synliggjøre ulike aspekter ved bytterelasjon, gave og resiprositet og deres innbyrdes sammenheng. Det er velkjent at forskerens statusrepertoar legger en sentral føring for hans relasjonsdannelser i felten. Mine statuser som kvinne, mor, ungarer, etnisk minoritet, antropolog og lege er noen av de statusene jeg eksplisitt la merke til spilte en betydelig rolle. Enkelte av disse statusene bidro til noen episoder i felten der den eksplisitte bytterelasjonen ble tydelig for meg:

I en pause en av dagene da vi arbeidet i reingjerdet, gikk jeg fram og tilbake med en brødkive i hånden. Plutselig oppdaget jeg Alf sittende i sin bil parkert ved siden av gjerdet. Straks han fikk øye på meg vinket han meg inn i bilen. Jeg hoppet inn og benyttet meg straks av anledningen til å spørre om rangposisjonene innad i reindriftssamfunnet. Jeg gikk nemlig akkurat da og grublet over dette. Han svarte og forklarte nøye. Da vi var ferdig med emnet og jeg forberedte meg på å forlate bilen, begynte Alf å snakke om smerter han hadde i den ene foten. Samme dag skulle han til legen, og før det vil han gjerne vite hva jeg mente om saken, slik at han, som han selv sa, kunne være best mulig forberedt til timen hos legen. Jeg svarte og vi satt en stund og diskuterte smertene i foten hans. Da jeg forlot bilen tenkte jeg at dette var en klar byttehandel. Den ga meg en god følelse, fordi menneskene i reingjerdet var svært

rause med å fortelle om det jeg lurte på, og denne gang kunne jeg yte noe tilbake for å vise at jeg brydde meg om dem. Denne byttehandelen opplevde jeg ikke som problematisk. Den ga meg en god følelse av å kunne yte noe tilbake til informantene.

Tilsvarende hadde jeg enkelte episoder der også min samfunnsvitenskapelige bakgrunn kom til nytte. For eksempel overfor en informant som strevde med planleggingen av et prosjekt og spurte meg om råd. Dette opplevde jeg som kjærkomment, både med henblikk på opplevelsen å kunne yte noe igjen, og opplevelsen av å bli inkludert i noe som var viktig for henne.

Bytterelasjoner kan av og til fremtre uten å inngå i tydelige handlinger, men kun i kraft av det at en er noe. Et eksempel på dette er da jeg flere ganger i løpet av en og samme samtale takket husverten for at han tok meg inn i sin familie og skaffet meg mange verdifulle kontakter. Da slo han ut med armene og sa:

*Du er jo ungarer, en fjern slektning. For å si det kort, du slipper rett inn.*

I disse tre eksemplene dreide det seg om en konkret gjenytelse fra min side, men den kostet meg ikke så mye. Jeg kunne bare sitte der og fortelle, diskutere noe jeg hadde kunnskaper om, eller betydde noe bare i kraft av å være ungarer. Saken stilte seg imidlertid helt annerledes når jeg i felten entret en sfære som jeg overhodet ikke hadde noen forkunnskaper om. Mange antropologer har fremhevet at når det er et fremmed samfunn en skal studere, må en lære samfunnet å kjenne gjennom å la seg sosialisere inn, gjerne gjennom "learning by doing" metoden. Da jeg gikk i gang, var mine forkunnskaper om reindriftsamfunnet svært begrensede. Ved oppstarten på Krampenes følte jeg meg som en novise.

I reingjerdet på Krampenes var folk til å begynne med tydelig avmålte, særlig mennene. Av og til kunne de nesten virke litt småirriterte når jeg stod i veien for dem. Det var stort arbeidspress, og jobben krevde nitidig konsentrasjon. Jeg var til å begynne med ukjent med deres rutiner, og dermed skjedde det ofte at jeg gikk eller sto der det ikke passet. I begynnelsen hadde jeg til og med problemer med å finne frem i reingjerdet. Det var mange ulike båser der, og jeg brukte lang tid på å orientere meg. Min hovedinformant og døråpner i Krampenes, Anne ga seg imidlertid ikke. Hun tok meg med overalt og forklarte hva som

foregikk på de ulike stedene. Anne dro meg inn i kjernen<sup>3</sup> allerede første dagen. I ettertid forsto jeg at det var nok en mening med det. Her dreide det seg om å arbeide, vise hva en kunne, for så å kunne bli godtatt. Hver eneste dag sto jeg opp i firetiden, fra morgen til kveld var jeg med på å jage reinen inn i gjerdet, fange kalver og henge merkeplate rundt halsen på dem. En av dagene hørte jeg Anne si til en kvinne mens hun nikket i retning av meg:

*Ja, etter ti minutter var ho i kjernen. Æ viste henne hvordan hun skal fange kalvene, så var ho i gang.*

Jeg forsto at dette ikke bare handlet om å hjelpe meg i gang, men det handlet sannsynligvis også om Annes ”ære”. Bytterelasjonen mellom Anne og meg var knyttet til at hun hjalp meg med å være døråpner i felten, og samtidig forventet hun noe tilbake, nemlig at jeg dugde i felten, slik at hun kunne på en måte forsvare overfor sine slektninger at hun tok meg med dit. Det var viktig for henne at den hun tok med seg dit dugde i arbeidet. Og jeg gjorde så godt jeg kunne for å dugde i arbeidet. Etter noen dager med arbeid begynte det å skje ting. Flere av mennene hilste på meg. Noen av dem nikket når vi begge skulle hente merkeplater, andre sa hei i det de gikk forbi. Særlig da Steinar kom bort til meg i kjernen våknet optimismen i meg. Han så alltid så alvorlig ut og sa vanligvis lite, men nå spurte hvor jeg var fra og hva jeg gjorde her. I reingjerdet var kvinnene lettere å komme i kontakt med. De var også litt avmålte de første par dagene, men det gikk seg nokså fort til. Allerede den fjerde dagen, da vi møttes på morgenen i reingjerdet, ropte Else:

*Herregud, de er i gang med å jage inn, og det er nesten ikke kvinnfolk her. Kun Ragnhild, Valeria og mæ. Vi får bare stå på til de andre kommer.*

Jeg var altså med. Jeg var regnet med. Men det kostet. Kroppen verket, og fingrene var fulle av sår. Kalvene er nemlig sterkere enn de ser ut til å være. Særlig de store. Elses innlemming av meg skjedde gjennom mitt arbeid, gjennom at jeg utførte en jobb der. Hennes inkludering av meg var viktig i mitt feltarbeid. Bytterelasjonen var således rimelig tydelig i denne situasjonen.

---

<sup>3</sup> Den del av innhengningen i reingjerdet der sorteringen og merkingen av reinsdyrene foregår.

Før jeg forlater mine empiribaserte, metodologiske drøftinger knyttet til bytterelasjon, ønsker jeg også å vise at ikke gjengjeldte "gaver" kan skape forstyrrelser av den rollen forskeren i utgangspunktet hadde tenkt seg i felten. Høsten 2004 hadde jeg for første gang med kamera til Krampenes, samt en stor porsjon nervøsitet. Jeg hadde på forhånd blitt godt kjent med folk der. Jeg hadde også informert dem om at jeg ville filme, samt fått deres tillatelse til det. Til tross for dette var jeg veldig spent på om jeg var like velkommen med kamera som jeg hadde vært uten. Det var ingen å se i tunet, bortsett fra en hund som gnagde på et bein og som ikke en gang så i min retning. I det jeg kom inn kjøkkendøren fikk jeg øye på en fremmed mann som satt ved bordet. Det første han sa var:

*La meg se, hva slags utstyr har du med deg. Vi skal nok finne ut av dette.*

Jeg forsto etter hvert at Anne og noen andre i familien hadde bedt denne mannen om å komme for å hjelpe meg. Han hadde tidligere jobbet med film. Mens vi satt ved kjøkkenbordet og så på filmutstyret, dukket Stein opp. Stein var en av de første mennene jeg ble kjent med på Krampenes. Han kom rett bort til meg, klappet meg på skulderen og sa:

*Ta det med ro. Vi skal hjelpe deg. Dette skal gå bra.*

Jeg regnet med at de hadde merket at jeg var litt anspent og usikker. Min umiddelbare reaksjon var at jeg ble veldig rørt og lettet over at de ga meg denne hjertelige og omsorgsfulle velkomsten. Lettelsen var så stor at ett par tårer snek seg nedover det ene kinnet mitt. Etter litt tid oppdaget jeg at det kanskje ikke var så enkelt likevel. Denne "gaven" syntes vanskelig å bake inn i min nye rolle i felten, nemlig som filmskaper. Slik jeg selv opplevde det der og da, klarte jeg ikke å gjengjelde deres gest. Jeg hadde kommet i et dilemma i forhold til mine roller. Et dilemma jeg hadde problemer med å takle. Det å vise forvirring og usikkerhet overfor informanter jeg kjente godt, som Kristine eller Anne, opplevdes som greit. Men foran meg satt nå en fremmed mann, en god del eldre enn meg, og med mye større filmerfaring enn meg. Den i utgangspunktet kjærkomne hjelpen han tilbød hadde jeg besvart med tårer. Takket være at den fremmede mannen raskt inntok en svært så likeverdig posisjon, opplevde jeg at situasjonen fort løste seg på en god måte. Med rolig stemme tok han meg inn i filmdiskusjonen. Tårene ble ikke kommentert. Etter hvert kom det til flere kjente som ville titte på filmutstyret. Dermed kom den fra tidligere kjente gode felleskapsfølelsen tilbake, sammen med min trygge feltarbeiderrolle.

Gjennom disse empiriske eksemplene ønsker jeg å synliggjøre ulike måter bytterelasjoner kan gjøre seg gjeldende i et feltarbeid. Jeg har bevisst brukt begrepene gave og bytterelasjon om hverandre. Dette fordi de, ut fra mine empiriske erfaringer, ikke lar seg skille helt fra hverandre. De utgjør en helhet.

### **1.2.g. Informanter som utfordrere av antropologisk kunnskap**

I forhold til tematikken relasjoner og roller pågår en annen aktuell debatt i antropologien. Den tar for seg informantene som lesere og kritikere av antropologiske tekster. Antropologisk kunnskap kan utfordres av informanter som krever at forskningsresultater gjøres tilgjengelige og forståelige. Antropologer blir i en slik situasjon konfrontert med at metoder, argumenter, påstander og analyser må gjøres etterprøvbare. I dagens antropologiske forskningsprosess betraktes ikke våre informanter lenger bare som de informative "andre", som en forlater etter datainnsamlingsperioden, men som noen som kan bli aktive deltakere gjennom hele forskningsprosessen. Denne type forhold mellom nærhet og avstand kan fordre at forskeren har en mer bevisst og analytisk bruk av tekstproduksjon i forskningsprosessen. For eksempel kan tekst bevisst brukes til å skape både nærhet og avstand til det eller de som studeres. Marianne Gullestad peker på en type krysspress forskeren kan oppleve, særlig når den vitenskapelige publisering i seg selv kan innebære en direkte tilbakeføring av kunnskap (Gullestad 2003).

Jeg er enig med Gullestad i at et slikt krysspress kan oppleves som både smertefullt og kunnskapsutviklende. Samtidig mener jeg at dette gir begrepet informanter en ny dimensjon. Mine erfaringer fra feltarbeidene i Vassdalen og Øst-Finnmark har gitt meg ikke bare muligheter til, men også en opplevelse av nødvendighet av det å gi informantene en aktiv plass i forskningsprosessen. I disse arbeidene ble de sentrale informantene underveis viktige diskusjonspartnere, med henblikk på både etiske aspekter og analytiske dimensjoner. Det å få dette til ble særlig tydelig i feltarbeidet i Øst-Finnmark. Der ble det direkte kommunisert en klar forventning om tilbakeføring av kunnskaper. Kunnskaper som folk i området kunne anvende for eksempel i undervisningen på skoler, i faglige diskusjoner på arbeidsplasser og lignende. Slik Gullestad påpeker, kan forskningsresultatene bli en type råstoff og ressurs som mottakere selv kan anvende på ulike måter og utenfor vår kontroll.

En slik utvikling i faget gir ikke bare informantene, men også forskeren en annerledes plass i forskningsprosessen. Nærhet og distanse får nye dimensjoner. Ut fra mine erfaringer føres forskeren og informantene nærmere hverandre. Det at forskerens eliteposisjon tilhører fortiden ble bekreftet i mitt feltarbeid. Bruken av film i forskningsprosessen forsterket dette aspektet ytterligere. Både under filmopptakene og redigeringen av disse var jeg som forsker helt avhengig av informantenes velvilje og interesse for filmprosjektet. Jeg ønsket å lage en erfaringsnær film, der jeg søkte å komme nærmest mulig inn på hovedpersonene. Det å velge en erfaringsnær metode i filmskapingen var viktig for å få belyst de tema jeg ville fokusere på i filmen. Dette vil jeg utdype nærmere i avsnittene om film.

#### **1.2.h. Når forskere blir informanter**

Kjell Olsen har et interessant bidrag til debatten om forskere som informanter. Han peker på den økende grad av likhet mellom forsker og informant (Olsen 2001). Denne likheten ser han på som en av flere grunner til at det lett kan oppstå en følelse av ubehag i rollen som objekt for antropologisk forskning. I forhold til moderne antropologisk forskning hevder Olsen at dette kan bli tydelig merkbart, ikke minst for samiske og andre nordnorske forskere. Fra å være en av forskerne, kan en forsker raskt gå over til å bli en av de utforskede. Olsen viser til et eksempel da et manuskript ble presentert på et seminar der samiske og nordnorske forskere var til stede. I manuskriptet ble det referert til både samiske forskeres skriftlige arbeider og utsagn noen samiske forskere hadde fremført muntlig. Dette siste utløste en debatt på seminaret.

Flere nordnorske og samiske forskere følte ubehag ved å møte kolleger som kom til deres område, og som så i vitenskapelige arbeider viderebrakte utsagn fra samtaler de hadde hatt. Dette handler nok i stor grad om skillet mellom når en er privatperson og når en er forsker. Når "feltet" er der forskerkollegaen bor, blir dette skillet til tider vanskelig. Grunnsetningen om at "alt er data" kan skape problemer for forskere som hører til i det samme feltet. Fordi samiske forhold er etablert som et forskningsfelt, har slike forhold blitt diskusjonstema. I et skriftlig arbeid er det forskeren som kontekstualiserer hvordan utsagn skal forstås. Dermed foreligger et maktforhold mellom en forsker som kommer utenfra og for eksempel en samisk forsker som bor i området. Den ene har altså makt til å forklare den andre og til å kontekstualisere den andres meninger. Dette kan føre til følelse av tap av autonomi hos den andre.



Imidlertid er det viktig å poengtere forskjellen mellom å presentere en forskerkollega som privatperson eller som forsker. Det er det sistnevnte som kan skape mest ubehag fordi de to forskeres likestilling innenfor en vitenskapelig diskurs forsvinner, og den lokale forskeren blir konstruert som den andres empiri. Den økende mengde kulturforskning gjør at en i stadig større grad står i fare for å bli en del av andre forskeres empiri. I forhold til dette tema vil jeg komme nærmere inn på min relasjon til Anders og Edith under feltarbeidet i Øst-Finnmark. Anders kjente jeg fra tidligere av, da vi underviste sammen. I felten hadde vi begge hele tiden en felles oppfatning av at jeg hadde forskerrollen, og han hadde informantrollen. Denne felles oppfatningen snakket vi om flere ganger underveis i feltarbeidet. Anders var klar på at han var informant, og dermed opplevde jeg ikke noen problemer i min omgang med han. I avhandlingen omtales han som informant. Det bør nevnes at jeg var på forhånd ikke klar over at han var særskilt interessert i slektskapsforskning. Vår felles undervisning hadde tatt for seg samisk kultur mer generelt. Imidlertid oppfattet jeg mitt forhold til Edith som annerledes.

Edith var også en kollega som tidligere har forsket på samiske forhold. Underveis i feltarbeidet hadde jeg flere viktige og interessante samtaler med henne. Samtalene var av faglig karakter og inkluderte råd fra en eldre til en yngre forsker. I disse samtalene fornemmet jeg at hun i stor grad opptrådte som forsker, og at disse samtalene ikke bar preg av forsker – informant relasjonen. I tillegg fremhevet Edith ved flere anledninger viktigheten av å snakke med hennes mann Einar, som hun mente kunne være en nyttig informant. På bakgrunn av disse forhold vurderte jeg, som forsker, at jeg ikke ville bruke samtalene med Edith som del av mitt empiriske materiale. Jeg ville da kunne risikere å sette henne i en situasjon av det slag som Olsen har beskrevet. Som forsker vil en foreta slike overveielser kontinuerlig. Noen ganger er det lettere å finne hvordan en skal forholde seg enn andre ganger.

### **1.2.i. Ungarer i Jugoslavia, Norge og Øst-Finnmark**

En annen debatt som også går på roller og relasjoner i felten, er debatten om utenlandske antropologer i Norge. Dette er en debatt som har kommet opp i faget i de siste årene. Til tross for mine 25 år i Norge, og at både min antropologi- og legeutdanning er foretatt i Norge, regner jeg meg selv tilhørende den lille gruppen av ”utenlandske antropologer i Norge”. Dette er betegnelsen Anh Nga Longva med kolleger har brukt om ”non-native” antropologer i Norge (Longva 2003). Longva spør om vi non-native antropologer driver med et slags dobbelt prosjekt, der vårt dagligliv kan sees på som et langvarig feltarbeid. Om våre opphold i Norge

kan betraktes som feltarbeid avhenger i stor grad av hvordan en definerer begrepet "feltarbeid", eller for den saks skyld begrepet "antropologisk kunnskap". Longva påpeker at et hvert feltarbeid avhenger av både feltarbeiderens personlige bakgrunn og de til enhver tid rådende eksterne omstendigheter (Longva 2003, s.5). Dette innebærer at det er vanskelig å si noe generelt om feltarbeid, med unntak av at et feltarbeid har sin begynnelse og sin slutt. Feltarbeidet er en læringsprosess der forskeren utsetter både kropp og sjel for det utforskede samfunnets påvirkning. Kjernen i feltarbeidet er at læringsprosessen involverer hele mennesket. Nettopp på grunn av denne "totale" involvering forskeren utsetter seg for, er det viktig at feltarbeidet på et tidspunkt tar slutt. På denne måten kan forskeren trekke seg tilbake, gå ut av den altomsluttende feltarbeiderrollen, og påbegynne sin vitenskapelige produksjon.

På bakgrunn av dette stilles det spørsmål om hvorvidt non-native antropologers opphold i Norge kan betraktes som feltarbeid. Hvordan skal i så fall deres ervervede kunnskaper i Norge presenteres? Longva utfordrer med andre ord til debatt om definisjonen av feltarbeid og produksjonen av antropologisk kunnskap. Eduardo P. Archetti drøfter ulike måter frivillige organisasjoner i Norge arbeider på. Han kontrasterer disse med eksempler fra hans hjemland, Argentina (Archetti 2003). Han baserer sine refleksjoner på egne erfaringer i Norge, som far og som fotballtrener. I analysene bruker han også kunnskaper om det norske samfunnet som han ervervet i de årene han levde i Norge.

Longvas artikkel om høflighet i Norge og Lunds artikkel om hjemmekos i Norge baserer seg på empirisk materiale ervervet over lang tid. I likhet med Archettis arbeid er empirien ikke basert på en målbevist datainnsamling, med øye for produksjon av et vitenskapelig arbeid (Longva 2003, Lund 2003). Debatten om non-native antropologers anvendelse av "datamaterialet" som de erverver seg ved over tid å være en del av det norske samfunn, er i høy grad aktuell i den metodiske drøftelsen av min avhandling. Dette særlig når en tar med i betraktningen at datamaterialet er ervervet med bakgrunn i en annen kultur, i mitt tilfelle den ungarske.

Et viktig moment her er at mine analyser av ulike forhold i det samiske samfunn sannsynligvis skjer ut fra både min bakgrunn som ungarer og min bakgrunn som non-nativ antropolog i Norge. Hva av min bakgrunn som utgjør hva, og hvor mye som påvirkes i mine analyser, er det nok umulig å fastslå sikkert. Imidlertid kan en med stor sannsynlighet fastslå at det empiriske materialet fra Øst-Finnmark er hovedempirien, men måten den utspiller seg

på har sin bakgrunn i mine erfaringer som etnisk minoritet i mitt hjemland, kombinert med erfaringene som utlending i Norge. Empirien fra disse fire ulike kulturer er gjensidig påvirket av hverandre, og lar seg ikke tydelig atskille fra hverandre.

### **1.3. Stedet og de sanselige erfaringene i felten**

Mye av det som foregår i felten vil ikke ha direkte relevans for forskerens problemstilling. Indirekte kan slike forhold likevel ha en viktig betydning, fordi de kan bidra til forståelsen av den bakgrunn som begivenhetene utspiller seg mot. Den antropologiske metode handler kort sagt om hvordan vi lærer å forstå og hva vi forstår. Å lære å forstå foregår på ulike nivåer. Vi lærer opp til det gjennom vår utdanning. Videre leser vi litteratur og forbereder oss ved å sette oss inn i den lokale historie og geografi. Når vi ankommer stedet, orienterer vi oss om det sosiale livet der, om de større og mindre diskusjonene som foregår der og selvsagt følger vi informantene våre. Men for å få en størst mulig forståelse av det som foregår, er det viktig å komme nærmest mulig informantenes egne opplevelser, altså å oppleve noe sammen med dem. Flere eksempler på dette vil jeg drøfte senere under kapittel 4 om Krampenes. Jeg vil i det følgende presentere en kort historie fra felten som illustrerer betydningen av felles sanselige erfaringer.

#### **1.3.a. Det var iskaldt i Kirkenes**

Helselaget inviterte meg med på busstur til Kirkenes, men det viste seg at bussen var full. Derfor tilbød Kristine og jeg oss å kjøre med egen bil. Det var klarvær og iskaldt, men solskinn. Jeg håpet bare at bilen skulle klare turen. Konturene av fjellene var så nydelig at jeg måtte ta meg sammen for å holde blikket på veien. Vi ankom Kirkenes i halv tolv tiden. Da vi steg ut av bilen merket vi straks at det var enda kaldere her enn i Karlebotn. Det var så kaldt at vi nesten ikke klarte å stå stille ute. Vi måtte gå fram og tilbake for å få varme i tærne og fingrene. Det var russertorg i Kirkenes den dagen. Sentrumstorget var fullt av russiske kvinner og menn som solgte sine varer. Varene var stilt ut, delvis på små sammenklappbare bord, delvis på pledd på bakken. På torget kunne en finne nesten alt mulig, fra flotte krystallglass til klær, pels og skinnvarer. Jeg så til og med ett trekkspill på ett av bordene. Russerne sto der og hutret de også. Det var heldigvis mange i Kirkenes som trosset kulden og gikk for å handle på torget. Fra Nesseby kom hele helselaget på noen og førti personer med egen buss. Vi traff flere, men alle bare trippet i kulden og skyndte seg for å gjøre sine ærender. Jeg kikket bare fort over varene, for jeg skulle ikke kjøpe noe. Vi skyndte oss inn i kafeen for å varme oss,

men der var det heller ikke noe særlig varmt. Vi satt i boblejakker og spiste kake og hutret litt mindre der enn ute. Vi fant fort ut at det var ikke værende å bli lenger i Kirkenes den dagen, men før vi bega oss hjemover tok vi oss en runde til på torget.

Det var bare de mest utholdende selgerne som var igjen. De sto ganske stille og var så innpakket i tykke klær at det eneste som en på avstand kunne se beveget seg, var frostrøyken som stod ut fra munnen deres. Vi gikk en runde og stoppet til slutt ved et bord med pelsvarer. Jeg fikk straks øye på en pelslue, av det slag jeg hadde sett at mange bruker på vidda. Oppfordret av den kvinnelige selgerens ivrige gestikulering prøvde jeg den. Til Kristines store overraskelse vekslet jeg stolt noen få enkle russisk ord med damen. Mine russiske kunnskaper var imidlertid ikke tilstrekkelige til å forstå helt hva luen var laget av. Mens damen bladde med frosne fingrer i den lille ordboken sin, kjente jeg at luen varmet så godt at jeg bestemte meg for å ta den uansett hva den var laget av. Kristine så på meg vurderende og lenge. Akkurat da orket jeg ikke å høre hva hun syntes om den store svarte pelsluen, som tronet på hodet mitt. Jeg frøs på tærne og ville bare hjem. Men så oppdaget jeg at hun festet blikket på en bredbremmet brun pelslue på bordet. Den var minst like stor som min egen, men ikke mindre fin av den grunn. Med litt hjelp fra meg var saken raskt avgjort. Vi betalte og den russiske damen vinket fornøyd farvel. Noen minutter senere satt vi med hver vår pelslue i en iskald bil og kjørte hjemover.

Til å begynne med var det så kaldt i bilen at ingen av oss følte trang til å prate. Imidlertid så vi flere ganger på hverandre og synet av de store pelsluene utløste en latter hos oss begge. Dette skapte en god fellesskapsfølelse i min brummende Lada. Denne kjøreturen hjemover var kanskje den mest uforglemmelige kjøreturen under hele feltarbeidet. Det var fortsatt iskaldt og klarvær. Det hadde nå blitt mørkt ute, men rimet på bakken, gresstråene og trærne funklet som om noen hadde strødd glitter over det hele. Etter hvert dukket nordlyset opp, og fulgte oss hele veien hjemover. Det blafret med sin brede grønne hale ned, og opp, og ned igjen. I det fjerne gikk nordlyset i ett med den glitrende bakken. Det hadde nå blitt godt og varmt i den gamle Ladaen, men Kristine og jeg fortsatte å ha på hver vår russiske pelslue.

Denne dagen var i seg selv fattig på samtaler eller diskusjoner en kunne drøfte og analysere. Men stemningen og opplevelsen av fellesskap var svært viktig for meg. Dette fordi en slik felles opplevelse knytter forskeren til stedet, området en forsøker å utforske. I slike situasjoner, nettopp når det ikke foregår noen konkrete og krevende samhandlinger eller

diskusjoner som opptar ens oppmerksomhet, har en gode muligheter til å ta omgivelsene innover seg. Å dele sanselige opplevelser med informanter er viktig for å kunne komme nærmere deres liv. I likhet med de sanselige opplevelsene spiller også de kroppslige erfaringene en sentral rolle i prosessen med å bli kjent med stedet og informantene. Å erfare kulden ved å hutre sammen med Kristine, for deretter med latter å beundre hverandres pelsluer skaper en felles opplevelse av nærhet. Når denne nærheten føyes sammen med en opplevelse av naturen, som vi begge stumt beundret langs hele hjemturen, forsterkes fellesskapsfølelsen ytterligere. Og der, nettopp der, får forskeren en umistelig mulighet til å gripe tak i et svært verdifullt aspekt av feltarbeidet, nemlig det usagte, det ikke håndgripelige, som sanselige erfaringer representerer. Kanskje nettopp på grunn av deres manglende håndgripelighet forblir de sanselige erfaringer ofte uberørt. Deres innhold lar seg ikke så lett drøfte, de må oppleves. De kan dermed vanskelig bli til gjenstand for heftige diskusjoner, slik en hendelse kan bli. En videre drøfting av sanselige og kroppslige erfaringer vil følge i kapittel 4 under beskrivelsen av Krampenes.

### **1.3.b. Vinden, lyset og sjølukten i tredje etasje på internatet**

Før jeg forlater diskusjonen om sanselige erfaringer, ønsker jeg å presentere et utdrag av mitt alle første feltnotat fra oppholdet i Øst-Finnmark. Grunnen til det er at nettopp dette notatet ble tatt frem og lest hyppig underveis, både under feltarbeidet og skriveprosessen. En mulig forklaring på det kan være at når dette notatet ble nedtegnet, kjente jeg ingen i felten og hadde på den måten min fulle oppmerksomhet rettet mot omgivelsene. Jeg hadde både tid og plass til å ta innover meg de sanselige inntrykkene fra omgivelsene. Ved å lese notatet senere klarte jeg å gjenskape noe av de sanselige opplevelsene i form av lukten av sjø, vinden fra havet og den ivrige fuglesangen. Ved å lese denne teksten ofte ble opplevelsen av den helhetlige stemningen gjenskapt, og etter hvert til en viss grad kroppsliggjort. Dette var viktig i den videre forskningsprosess, der ulike hendelser utspilte seg med stedet og denne stemningen som bakgrunn.

*Jeg startet turen fra Tromsø med min for anledningen leide Lada. Jeg var veldig usikker på hvordan det ville gå å kjøre med en så gammel bil. Jeg kom meg omsider av gårde, etter fem dagers forsinkelse fordi bilen måtte settes i stand. Det var et sjeldent nydelig sommervær. Etter å ha beundret naturen langs Tanaelven, dukket Nesseby og havet plutselig opp. Flatt, slett landskap, nakne berg. Sjøen strakk seg inn i landet som en bred tunge. Små svaberg lå i*

*overgangen mellom land og sjø. En kunne se utover storhavet, ytterst ute møtes havet og himmelen. Alt i en gyllen, glitrende sommersonne. Bilen holdt stand, og jeg var i kjempehumør da jeg tok en glad sving innom rådhuset for å hente nøkkel til hybelen. Mannen jeg snakket med var veldig grei. Jeg skjønnte at jeg kom til å få en av de beste hyblene. Han sa til vaktmesteren i telefonen: "gi henne den i tredje, der det er komfyr og tv". Rådhuset var et stort, flott bygg med mange rom og mange korridorer, som jeg nesten måtte ha hjelp til å komme meg ut fra.*

*Jeg kjørte så videre utover til Karlebotn. En vei tok av ned mot sjøen. Det åpnbarte seg en liten bygd med hus spredt utover en slette som skrånet ned mot sjøen. Internatet, hvor jeg skulle bo, var definitivt det største av alle husene. Stort og gult ruvet det der det stod ut mot havet. Det var faktisk det største bygget i fjorden og syntes på lang avstand. Jeg steg ut av bilen og ble møtt av en skarp, men varm sommervind, sjøluft og ivrig fuglesang. Jeg åpnet den nærmeste døra og ropte inn "hallo". Det kom svar med en gang, deretter en mann på min alder, han var hyggelig og håndhilste. Han viste meg inn, i det han spurte om når jeg bestilte rommet. På mitt svar om at jeg ringte for en uke side, sa han bare "så mye får æ vite". Jeg ble vist inn i tredje etasje, ikke i en hybel, men i en hel leilighet med kjøkken, stue, soverom og bad. Det beste var de store vinduene ut mot havet. Utsikten var ubeskrivelig. Til tross for det svært spartanske møblementet, opplevde jeg leiligheten som helt fantastisk. Lyset kom fra tre kanter. Hvor enn jeg snudde meg var det utsikt. Vinden inn fra havet tok til å blåse kraftigere og lyden fra bølgene økte tilsvarende. Det virket som om også fuglene ble mer høylytte. Dette var idyll. Tankene gikk plutselig til de barna som hadde bodd her før. Nummerering på dørene minnet ubønnhørlig om det. Noe påvirket av de triste historiene jeg hadde hørt om internatlivet, tenkte jeg på hvordan det var å bo her for mange år siden. Eller for den saks skyld hvordan det er å bo her om vinteren, når vinden står på rett fra havet.*

(utdrag fra feltnotatene i Nesseby sommeren 2002).

#### **1.4. Jeg vil lage film ...**

Hvorfor film? Hva skal filmen handle om? Hva skal den fortelle oss? Slike spørsmål har flere kolleger stilt meg, særlig fra det medisinske miljøet, da jeg lanserte min ide om å lage en film i tillegg til monografien. Noen nikket litt usikkert og sa noe slikt som for eksempel: *Ja, det er vel artig med film.* Etter hvert som min filmutdanning skred frem, og særlig under periodene med filmopptak i felten, viste flere og flere en økende interesse for dette såkalte

”filmprosjektet”. Det kom kommentarer av typen: *Vi er spent på hvordan den blir, Vi gleder oss til å se den, Når kan vi få se den?* Dette skapte både glede og et snev av prestasjonsangst, men aller mest forventninger hos meg selv. Forventninger og nysgjerrighet på hvordan folk vil oppfatte filmen, hvordan de vil tolke den. Hva vil deres reaksjoner og tilbakemeldinger gjøre med meg og mine teorier og analyser? Hvordan vil hovedpersonene i filmen takle tilbakemeldingene? Disse og lignede spørsmål lå i mitt bakhode mens jeg gjorde ferdig filmen. Fremst i disse tankene lå ønsket om å presentere informantene på en måte som var mest mulig i tråd med måten de selv ønsket å presentere seg på.

I forhold til ideen om å lage film er et sentralt moment jeg vil fremheve min oppdagelse av ”noe” på Krampenes. Dette ”noe” oppfattet jeg som veldig viktig og stort allerede kort tid etter mitt første opphold på Krampenes. Fordi jeg strevde veldig med å forstå hva dette ”noe” var og fordi det fortonet seg for meg som svært uhandgripelig, fikk jeg ideen om at det å filme begivenhetene på Krampenes, bearbeide materialet og ferdigstille en film kunne være en måte på å komme nærmere menneskene og deres liv, slik det utspant seg der. I ettertid ble det klart for meg at filmprosjektet har bidratt til mye av min forståelse, analyse og fortolkning av det empiriske materialet fra Krampenes.

#### **1.4.a. Faghistorisk oversikt over visuell antropologi**

Peter Crawford fremholder at den såkalte representasjonskrisen i antropologien var den viktigste årsaken til utviklingen av visuell antropologi (Crawford 1992). Representasjonskrisen innebar at det ble rettet kritisk oppmerksomhet mot den skrevne antropologi og etnografi, nærmere bestemt mot den autoritative funksjon forfattere fikk i kraft av å være de som skrev. Det ble stilt grunnleggende spørsmål ved antropologenes rett og evne til å tale på vegne av de utforskede. Debatten startet etter at teoretiske retninger som strukturfunksjonalisme, marxisme og strukturalisme et godt stykke på vei hadde splittet faget. Crawford hevder at på et tidspunkt syntes det som om det eneste som kunne samle antropologene til teoretisk drøfting, var en refleksiv undersøkelse av disiplinens representasjonspraksis. Objektivitet, autenticitet, dialog, flerstemthet og refleksivitet er noen av nøkkelbegrepene i denne kritiske selvgranskningen i antropologien. Fordi en i fagfeltet visuell antropologi så å si alltid må forholde seg til representasjonsspørsmålet, fikk visuell antropologi gjennom denne debatten økt oppmerksomhet i det antropologiske fagmiljøet. Betegnelsen visuell antropologi referer seg til en egen underdisiplin innen antropologien der

film er representasjonsmetoden. De siste årenes utvikling i visuell antropologi og etnografisk filmskaping viser at denne disiplinen er i ferd med å bli en akseptert del av faget antropologi, samt få en økende utbredelse.

Fordi filmmidiet kan kommunisere på tvers av kulturer og språk, har det et stort potensiale i forhold til å formidle kunnskap. Etniske minoriteter har tradisjonelt sett tilhørt et viktig studiefelt i antropologien. En gradvis politisk oppvåkning blant mange slike minoriteter har også spilt en viktig rolle for at film har utviklet seg til et verdifullt forskningsmedium i antropologien. Representasjonen i film er svært synlig, i det filmede materialet får informantene et synlig og konkret grunnlag for eventuelt å protestere mot det bildet antropologen vil lage av deres kultur. Materialet i antropologiske filmer inngår i de faglige diskusjoner i faget antropologi, sammen med de skrevne arbeider. Filmfortelling er en form for etnografisk fremstilling som gir visualisert formidling av analytiske poenger.

De tidlige etnografiske filmene viste oftest ikke-vestlig menneskelig adferd. På begynnelsen av det tjuende århundret, og fortsatt, er publikum fascinert av bildene av de "eksotiske andre". De som den gang reiste, som forskere, misjonærer og administratorer for kolonimaktene, ble oppfordret til å filme de fremmede menneskene de møtte på sin vei. Vel hjemme ble det de fant vist frem til offentlig beskuelse. Denne aktiviteten begrenset seg etter hvert av seg selv fordi bruken av kamera krevde økte kunnskaper, både teknisk og filmmessig. Antropologene var også på banen, og grep muligheten til å samle pålitelige og lett anvendelige forskningsdata ved bruk av film. Félix-Louis Regnault ble i kraft av sine arbeider på begynnelsen av nittenhundretallet sannsynligvis den første antropologen som gjorde forskningsopptak (Ruby, 2000). Han utførte studier av kroppsbevegelser og var opptatt av å sammenligne ulike kulturers bevegelsesmønstre. Renault hadde ambisjoner om at kameraet i kraft av sin nøyaktige reproduksjon i fremtiden ville kunne sikre faget antropologi posisjon som en anerkjent vitenskap (MacDougall 1978).

I 1930-årene videreutviklet Franz Boas, grunnleggeren av den amerikanske antropologien, og hans student Margaret Mead, sammen med Gregory Bateson Regnaults ide om å gjøre filmopptak til vitenskapelig bruk. Mead og Bateson anvendte film i sine studier av oppvekstforhold på Bali og Ny Guinea. De bidro til en betydelig kursendring for bruken av film i antropologien. Sentralt i Meads og Batesons nyskapende arbeid stod beskrivelser av deres ulike valg under redigeringsprosessen, og deres eksplisitte diskusjoner rundt



balinesernes kamerabevissthet. I tillegg viste deres opptak av samhandling mellom foreldre og barn hvilke muligheter film har som medium i analyse av mellommenneskelige forhold.

Tidlig på femtitallet kom en økende interesse for film i det antropologiske miljøet, samtidig økte erkjennelsen av at den kunne gi viktige bidrag til faget. Det eksisterte imidlertid ulike oppfatninger om bidragets innhold. Enkelte hadde en klar formening om at filmopptak kun var egnet som et medium for lagring av data underveis i forskningsprosessen, mens andre anså at filmfortellingen i seg selv var en viktig del i antropologisk forskning og således kunne brukes som representasjonsform. Flere imponerende etnografiske filmer ble produsert på 50- og 60- tallet i Amerika. "The Hunters" (1958) var den første Nord- Amerikanske etnografiske filmen som fikk verdensoppmerksomhet. Filmen var en del av John Marshalls førti år lange filmstudier av San-folket i det Sørlege Afrika. Robert Gardner assisterte Marshall i ferdigstillingen av "The Hunters". Gardner produserte selv flere filmer fra New Guinea. I likhet med Gardner startet også Timothy Asch sin filmkarriere sammen med John Marshall. I samarbeid med Napoleon Chagnon skapte Asch en serie av filmer om Yanomamoene i Venezuela. Interessen for visuell antropologi økte gradvis utover på 1960-tallet. Oppmerksomheten ble etterhvert særlig rettet mot en av de ruvende skikkelsene i faget, nemlig den franske antropologen og filmskaperen Jean Rouch.

#### **1.4.b. Jean Rouch, den visuelle antropologiens "far"**

1960-årenes filmteknologiske fremskritt gjorde synkrone lydopptak mulig. Filmutstyret ble lettere å ta med seg ut i felten. Jean Rouch benyttet seg av dette og fremhevet ofte fordelene ved å bruke et enkelt håndholdt kamera, der antropologen alene mestrer opptak av både lyd og bilde. Slik kunne en på en mer diskret måte følge samhandling, sosiale prosesser og mer uformell sosial atferd i felten (MacDougall 1978).

I begynnelsen av 1960-tallet fikk flere filmskapere tilhørende det såkalte "American direct cinema" ideen om å filme hendelser løsrevet fra og upåvirket av observatørene, altså filmskapere. De, deriblant Richard Leacock og Robert Drow, hadde en teori om at det gikk an å filme begivenheter uten å innvirke på dem. Rouch var forkjemper av den motsatte tilnærmingen. Nemlig, at kameraets tilstedeværelse kunne provosere, eller oppmuntre, subjektene til å åpnebare sider ved sin kultur. Rouch fremholdt at den virkeligheten og verden vi filmer ikke forsvinner selv om vi "pirker bort i den", altså retter kamera mot den. Vi må

ikke undervurdere vår tilstedeværelse, men heller betrakte den som en måte å få virkeligheten bedre frem på. I sin film "Chronicle of a Summer" (1961) kombinerte Rouch ideer han lånte fra Flaherty og Dziga Vertov. Rouch tok kameraet i Paris' gater for improviserte møter der selve filmproduksjonen var en del av filmen, med filmskaperen og filmutstyret i bildet. De som ble filmet ble medarbeidere, og til og med deltakere i diskusjonen av opptakene. Disse diskusjonene ble også filmet og tatt inn i den endelige filmversjonen. For å kunne forstå Rouch's ideer, bør vi se litt nærmere på hans inspirasjonskilder, Vertov og Flaherty.

Russeren Dziga Vertov og amerikaneren Robert Flaherty var dokumentarfilmskaperne som på hver sin måte regnes for å være forløperne til den antropologiske filmtradisjonen. Vertov og Flaherty filmet mennesker direkte, i hverdagens begivenheter. Mange mener at den visuelle etnografiske fortellingen begynte med Flahertys film "Nanook of the North" (1922), hvor han filmet en eskimo under fangst og i sine daglige gjøremål. Både opptakene og innholdet i filmen ble planlagt, gjennomført og redigert sammen med filmens subjekt. Filmene er viktige i kraft av at de viser ulike sammenhenger i det sosiale livet i eskimosamfunnet, og i kraft av at de er et produkt av et tett samarbeid mellom filmskaperen og subjektet, med andre ord mellom forskeren og den som utforskes.

I filmen "A Man with a Movie Camera" (Vertov 1929) ønsket Vertov å vise for publikum hvordan film lages, hva film er, både teknisk, metodologisk og begrepsmessig. I korte glimt i denne filmen ser vi filmskaperen i aksjon der han helt og holdent er del av produksjonsprosessen. Kamera og personen bak kamera utgjorde til sammen enheten kalt "kino eye" eller "the cinema eye". Ved å fremheve den tekniske delen av filmproduksjonen, ønsket Vertov å avmystifisere den kreative prosessen og samtidig synliggjøre filmproduksjon som et arbeid og filmskaperen som en arbeider. Dette grepet var et bidrag til å rettferdiggjøre film og det å være filmskaper i den daværende Sovjetunionen. Vertov ønsket å lage revolusjonære filmer der hensikten var å lære publikum å utvikle en kritisk holdning og å se verden på en annerledes måte. Han var opptatt av film om aktuelle, men hverdagslige begivenheter som handlet om vanlige mennesker. Vertovs stil lignet svært mye på etnografers filmstil. Uten at kanskje var seg så bevisst det, produserte han samfunnsvitenskapelige filmer.

Vertov ønsket å styrke publikums visuelle bevissthet, og på den måten å bringe den marxistiske sannhet til massene. For å oppnå dette mente han at seeren må ha kunnskap om de sosiokulturelle sedvanene i samfunnet for å kunne forstå meningen i hendelsene, samt i alle

fall et stykke på vei de symbolske begivenhetene i en film. Først da kan seeren være i stand til å anta noe om hensikten med filmens innhold og så trekke sine slutninger på bakgrunn av dette. Slik fikk refleksivitet en sentral plass i Vertovs arbeider. Jean Rouch kombinerte altså det personlige og deltagende aspektet fra Robert Flaherty med en interesse for prosessen utledet fra Dziga Vertov. Han befant seg i den franske dokumentarfilmretningen "Cinéma Vérité", inspirert av Vertovs russiske filmmagasin "Kino-Pravda", sannhetsfilm.

Rouch's tidligere nevnte film, "Chronicle of a Summer" (1961), representerer en ny filmopptaksform der filmskaperen selv deltar i diskusjoner, og hvor selve filmprosessen tematiseres i filmen. Filmen har et metatema der filmens produksjonsprosess veves sammen med flere alternative perspektiver på ett og samme hendelsesforløp i filmen. Som tidligere nevnt, deltar filmskaperne og objektene sammen i filmen. Filmen utløste en diskusjon om de vitenskapelige aspekter ved film. Hvordan kan en film tilfredsstille kravet om et høyt metodisk refleksjonsnivå, slik det kreves i vitenskapelige sammenhenger. Må filmen vise det synlige konkrete samarbeidet mellom filmskaper og informanter? Er dette et metodisk grep som høyner det vitenskapelige aspektet? Spørsmålet er imidlertid også hvorvidt et slik tydelig metodisk aspekt står i fare for å fortrenge andre viktige elementer ved antropologisk filmskapning. David MacDougall var klar i sin vurdering av dette. Han fremholdte at slike filmer lett kan virke forvirrende og være vanskelig tilgjengelige. De fremstår nærmest som en tekst der budskapet er meget uklart og krever en ekstrainsats fra publikum (MacDougall 1978). Denne ekstra innsatsen kan fortrenge muligheten til å fordype seg i det visuelle budskapet om kulturen og informantene filmen ønsker å portrettere.

En kan oppsummere at Rouch var sentral i utviklingen av film som redskap i antropologiske studier av kultur, og han var en sterk talsmann for den deltakende kamerastilen. Denne stilen ga en ekstraordinær mulighet for kommunikasjon med de som studeres. Denne retningen i antropologien ble kalt "shared anthropology" eller "felles antropologi" som innebar at subjektene selv deltar i kunnskapsproduksjonen om dem selv. Rouch's intensjon var at de foran kamera skulle dele myndighet i filmproduksjonsprosessen med filmskaperen. Han fortsatte å utvikle sin samarbeidsbaserte tilnærming over en førti års periode, der han lagde mange filmer fra Vest-Afrika. Rouch's hovedagenda var å gi publikum muligheten til å se verden gjennom de innfødtes øyne, med andre ord gjennom blikket til de filmen handler om. For meg utgjør en forskjell å se verden gjennom subjektets øyne og å presentere subjektet slik han selv ønsker å presentere seg.

#### 1.4.c. David McDougall, den andre "store" i visuell antropologi

Etter Jean Rouch regnes David MacDougall for å være den mest innflytelsesrike etnografiske filmskaper i Amerika og Europa. Han er kjent for både å lage film og å skrive om prosessen rundt det å lage film. Han har sammen med sin ektefelle Judith MacDougall arrangert mange arbeidsgruppeverksteder i ulike land og spilte en sentral rolle i etableringen og oppbyggingen av den antropologiske filmutdanningen ved Universitetet i Tromsø.

Den tidligere omtalte filmstilen der kamera er til stede som en usynlig, men bevegelig tilskuer til det sosiale livet som utspiller seg, mest mulig uberørt av filmingen, ble også kalt "observational cinema". Tanken er altså at filmskaperen kun skal være der for å filme. Han skal ikke virke inn på begivenhetene. Med andre ord bør filmskaperen være nærmest usynlig. David MacDougall rettet skarp kritikk mot denne filmmetoden. Han stilte spørsmål ved filmskaperens observatørrolle og den kunstige atskillelsen mellom filmskaperens og subjektets verden. Han anså at denne filmretningen dehumaniserte studiene av mennesker:

*It was once the European who decided what was worth knowing about "primitive" peoples and what they in turn should be taught. The shadow of that attitude falls across the observational film.*

(MacDougall 1975:118)

MacDougall ble etter hvert sentral i utviklingen av "participatory cinema" som er en deltagende filmstil, ofte oversatt til "interagerende kamerastil". Det de fleste filmer strevde med å skjule, ønsket MacDougall å gjøre til en styrke i antropologiske filmer. Nemlig at det som seeren observerer på film, er relatert til personen bak kamera.

*The filmmaker acknowledges his entry upon the world of his subjects and yet asks them to imprint directly upon the film their own culture.*

(MacDougall 1978:119)

MacDougall fremholder at filmskaperen gjennom sin deltagelse i feltet, med kamera, fremprovoserer respons fra feltet som kan inneholde ny informasjon. En slik forstyrrelse kan invitere filmsubjektene til å presentere sin egen kultur, men det behøver slett ikke alltid bli slik. Metoden kan vise seg fullstendig ubrukelig ved analyse av et annet samfunn (MacDougall 1992). Han peker på problemet som oppstår når en velger en filmstil som ikke er samsvarende med "kulturstilen" i det samfunnet en utforsker. Dermed blir den ikke anvendbar for det tenkte formålet, selv om en har valgt en stil som er utbredt og passer godt i mange andre sammenhenger. Hans eget eksempel på et slikt mislykket forsøk er fra da han

prøve å bruke samme filmstil i feltarbeidet blant australske urfolk som han hadde brukt over lang tid ved filming i Øst Afrika.

Mangel på forenlighet mellom "filmstil" og "kulturstil" er altså en problemstilling som fortjener oppmerksomhet. Det ble derfor viktig å ha et bredt repertoar av ulike filmsedvaner til bruk i ulike kontekster. Dette resulterte i utviklingen av ett nytt begrep i antropologisk film, "intertekstual cinema". Ved siden av å ta i betraktning bredden i de stemmene som representerer sin kultur, vil intertekstual cinema også ha relevans for det kulturelle mangfoldet hos tilskuerne som filmen er laget for. MacDougall påpeker et viktig aspekt, nemlig hvordan publikum mottar og anvender filmets budskap når de skaper mening av filmen de ser. Han understreker at en bør ofre like mye oppmerksomhet på hvordan den "stilltiende teksten" av representasjon brukt i filmen overlapper og samspiller med den kulturen vi søker å skildre. Her er vi straks over i det kaskadelignende forholdet mellom feltet og forskeren/filmene, samt forholdet mellom forskeren/filmene og publikum.

#### 1.4.d. Refleksivitetsaspektet i filmproduksjon

Både David MacDougall og Jay Ruby forstår antropologisk film som et møte mellom kulturer, både med henblikk på det å lage film under feltarbeidet og det å vise filmen til publikum (MacDougall 1975, Ruby 1977). I disse møtene anvendes de kulturelle kodene hver enkelt deltaker har med seg. Således tolkes ting ofte ulikt av folk tilhørende ulike kulturer. Fortolkningen er en sentral del av meningskonstruksjonen. Denne prosessen har et potensiale for refleksjon. Forskeren med kamera er både fortolker av det observerte og meningsprodusent av det fortolkede. Meningen eller budskapet han produserer, vil igjen tolkes av publikum. En refleksiv modus er opptatt av hvordan forskeren foretar fortolkninger. I "Chronicle of a Summer" får seeren "se" forskeren posisjonert i sin egen visuelle formidling. Enkelte filmskaperere forbinder refleksivitet med å opptre i bildene, eller i lyden, for på den måten å forsikre publikummet om at filmskaperen ikke er en usynlig konstruktør.

En kan imidlertid stille spørsmål ved om hvorvidt det er nødvendig at forskeren er så fysisk synlig i filmen som han er i "Chronicle of a Summer". Dette mener jeg bør kunne komme frem på andre måter enn at filmskaperen nødvendigvis er til stede i bildene. En film vil alltid fortelle noe om personene den handler om og noe om filmskaperen. Refleksiviteten ligger i den kontinuerlige prosessen mellom filmskaperen og de som filmes. Derfor stiller jeg

spørsmål ved hvorvidt våre filmer vil oppfattes som mer realistiske dersom vi filmskaperere er mer synlige i filmene våre, både som aktører og fortolkere. Forskerens fortolkninger og presentasjon av feltet viser i seg selv hans tilstedeværelse. Gjennom den reflekssive fortellermodusen aktualiserer etnografisk film en type kroppsliggjort kunnskap gjennom avsløring av filmskaperens perspektiv. Kunnskapen får en kroppslig dimensjon som viser til den kulturen den hentes fra. Filmskaperen taler altså ut fra en bestemt posisjon. Den kunstneriske fremstillingen foregår i en kulturell kontekst. Det er imidlertid viktig å understreke at det er tale om synliggjøring av både den kulturen forskeren studerer og den han selv hører til.

Som nevnt, er forskeren i mellomrommet mellom feltet og publikum, mellom begivenheter og fortelling. Perspektivene som filmen gir, har utgangspunkt i møtet mellom sosiale aktører på begge sider av linsen. Disse to er ikke atskilte fra hverandre. Måten subjektet presenterer seg på, har til en viss grad noe å gjøre med filmskaperens tilstedeværelse og hans forhold til subjektet. I kraft av filmskaperens og kameraets tilstedeværelse påvirkes subjektet og situasjonen en film. Store deler av meningskonstruksjon i en film foregår i relasjoner som etableres mellom forskeren og informantene. Denne prosessen tydeliggjøres gjennom filmarbeid. Forskeren må kontinuerlig foreta valg av perspektiver en vil anvende, avhengig av hva en ønsker å formidle. Forskeren blir, som Toril Jenssen kaller det, en meningskonstruktør (Jenssen 2001). Imidlertid er ikke dette arbeidet helt og holdent avhengig av forskeren selv. Informantene som portretteres i filmen inngår i stor grad i denne meningskonstruksjonsprosessen. Dette både med måten de "velger" å presentere seg på i filmen, samt i deres aktive deltagelse i selve utformingen av filmen. Hvordan forskeren skaper mening når han fortolker innebærer et etisk ansvar som ligger hos han selv. Dermed er det naturlig å avslutte drøftingen av refleksivitet og gå over på et annet viktig tema i forhold til antropologisk film, nemlig den forskningsetiske bevisstheten.

#### **1.4.e. Refleksivitet og etikk er ofte innvevd i hverandre**

Slik Asen Balikci fremholder må den antropologiske filmen innrømmes å være "a personal interpretation of the local culture" (Balikci 1975). Det kreative bidraget fra filmskaperen selv er uunngåelig. Refleksivitet i visuell antropologi knyttes ofte til det ansvaret som hviler på filmskaperen, som jo åpenbart velger ut hva som kommer med i sitt arbeid. Forskningsetikk og refleksivitet er således ofte innvevd i hverandre. Det etiske er relatert både til filmens

innhold og til fortellerstilen. En slik påpeking av filmskaperens personlige element bryter med forestillingen om objektive filmatiske beskrivelser. Forskeren er på ett vis et skapende subjekt i relasjon til sine forskningssubjekter. Dette aspektet må den filmskapende antropologen forholde seg bevisst til. Ydmykhet og dristighet er to elementer som er viktige i forhold til det refleksive og etiske aspektet ved filmskaping. En kontinuerlig vektning av balansen mellom disse to elementene er nødvendig under hele prosessen, fra planleggingsstadiet til ferdigstilt produkt.

Tanken om refleksiv etnografi som noe som aktivt søkte etter subjektene deltagelse, førte til en gryende bekymring blant både antropologer og dokumentarfilmskapere for de etiske og politiske aspektene ved etnografisk filmproduksjon. Det var åpenbart at den moralske underbyggingen av etnografisk film ville bli kraftig utfordret når folk begynte å stille spørsmål ved vitenskapens nøytralitet, og de fotografiske bildenes objektivitet. Et enda større moralsk spørsmål dukket opp i forbindelse med at én person produserer og bruker en gjenkjennelig avbildning av én annen person. Filmskapere bør synliggjøre at de er opptatt av og strever med dette temaet.

Det etiske spørsmålet ble særlig aktualisert ved portrettering av etniske minoriteter, mennesker fra den tredje og fjerde verden, kvinner, homofile og fattige folk. Slike portretteringer var tidligere ofte kontrollert av middelklassens middelaldrende, konforme hvite menn som dominerte massemedieindustrien og dermed den billedlige fremstillingen av "de andre". Filmsubjekter uten penger, makt og annen innflytelse hadde ikke muligheter til å stoppe en eventuell urettferdig og urimelig fremstilling av dem. I den senere tid har avstanden mellom filmskaperen og filmsubjekter minket betydelig. Filmsubjektene inngår i økende grad i et kritisk publikum. Tilsvarende er informantene i økende grad kritiske tekstlesere. I tillegg er filmskapere i vitenskapelige sammenhenger ofte avhengige av et godt samarbeid med subjekter også etter at filmen er ferdigstilt. Filmene deres kan også styrkes av å ha blitt vist til og diskutert med subjekter underveis i produksjonsfasen.

Jay Ruby nevner fire moralske kjerneforhold som er viktige i vitenskapelig filmproduksjon (Ruby 2000). Det ene kjerneforholdet er filmskaperens personlige moralske kontrakt om å lage film som på en måte gjenspeiler hans intensjon om å lage film, altså å være tro mot seg selv. Det andre og tredje kjerneforholdet er filmskaperens moralske forpliktelse overfor subjektet, og overfor institusjonen som står bak filmprosjektet. Det fjerde og siste

kjerneforholdet er filmskaperens moralske forpliktelse overfor hans påtenkte publikum. Det tredje kjerneforholdet er ifølge Ruby det minst kompliserte, da det stort sett eksisterer en bindende kontrakt mellom institusjonen og filmskaperen. Derimot kan og bør de andre tre moralske forhold være gjenstand for kontinuerlig diskusjon, for på den måten å synliggjøre deres viktighet og sikre at de blir fulgt opp. Hva er det som gjør et bilde mer sannferdig enn andre? Hvilken rolle spiller estetikken her? Hva med at en eventuelt utsetter subjektet for kritikk, i enkelte tilfeller til og med straff, fordi de lot seg filme i situasjoner som deres omgivelser finner at det var feil å gjøre det?

Å filme uten å skade, eller skape ubehageligheter for de som filmes, er ett av hovedelementene i antropologisk filmskaping. Et omfattende feltarbeid er en forutsetning for å kunne forstå hva som kan skade eller skape ubehageligheter for informantene. Ifølge Timothy Asch bør en ha vært i felten minst tre måneder før en tar frem kameraet (Asch 1992). Refleksiviteten er ikke alltid noe som blir likt oppfattet av filmskaperen og publikum. En bør også være oppmerksom på at en kan fremkalle ubehageligheter hos publikum. Det er derfor viktig med tilbakemelding både fra subjekter underveis i filmingen og fra publikum etter at filmen er ferdigstilt. For å illustrere dette, vil jeg nevne Jean Rough's film "Les Maîtres Fous" (1954) som vakte oppsikt og forferdelse hos det franske publikum. Filmen portretterte en type religiøs seremoni hos den Vest-Afrikanske sekten Hauka. I denne seremonien ble folk besatt av ånder som de forbandt med den vestlige kolonimakten, slike ånder kunne arte seg som general, ingeniør eller legens kone. Filmen inneholdt kraftfulle scener av besettelse der folk falt om med fråde rundt munnen og rullende øyne, noen spiste hunden som ble ofret og lignende scener. På grunn av det franske publikums reaksjoner reviderte Rough filmen før videre distribusjon. Etter denne hendelsen endret han også sin måte å lage film på, i den forstand at han vektla å presentere en ramme, en kontekst, for fortolkningen når han laget filmer om fremmede kulturer.

Et annet etisk aspekt er at det å filme kan påvirke på forhånd godt etablerte forhold. For eksempel kan en ved å velge noen av informantene som filmsubjekter utløse en eventuell rivaliseringssituasjon, eller at andre informanter forholder seg annerledes til filmsubjektet enn det de ville ha gjort uten kameras tilstedeværelse. Situasjoner med motsatt fortegn kan også oppstå, der enkelte informanter kan trekke seg unna på grunn av kameras tilstedeværelse. Hvordan filmskaperen og filmsubjektet takler slike situasjoner bør drøftes mellom dem, både på forhånd og underveis i arbeidet.



Ved siden av de vitenskapelige observasjonene under filming er det minst like viktig å fange opp folks sinnsbevegelser, lidenskaper, frykt og deres drivkrefter. For å kunne lykkes noenlunde i å håndtere dette, er tilliten mellom antropologen og de han studerer helt avgjørende. Tilliten utgjør en uskreven kontrakt som bringer med seg visse forpliktelser og ansvar, som igjen krever mange etiske overveielser underveis. Flaherty's film "Nanook" fokuserer på det personlige liv og skaper et sympatisk bilde av eskimolivet. Men filmen var regissert. Eskimoene var "skuespillere", som spilte sine egne roller. Dermed har filmen mer preg av å være en narrativ film. Andre filmskapere har laget filmer med imponerende naturbilder, men der menneskene forblir fremmede for seeren. Før i tiden laget filmskapere filmer om kulturer der de prøvde å favne bredt. Ofte førte dette til avstand til menneskene slik at de i større grad ble objekter.

Både tekst og film kan anvendes til formidling og tilbakeføring av kunnskap, hvilket berører selve kjernen i forholdet mellom en vitenskapelig verden og samfunnet for øvrig. Målet med antropologers deltakelse i samfunnsdebatten må være å bidra med kunnskap som kan åpne for refleksjon som så igjen kan påvirke til samfunnsendringer, slik at flest mulig mennesker opplever å bli gitt mulighet til å leve et meningsfullt liv. Spørsmålet er dermed ikke bare hvilken kunnskap vi bidrar med, men også på hvilken måte. Det etiske aspektet ved filmskaping aktualiseres også på dette punktet. Forventningene om tilbakeføring av film er minst like store som forventningene om tilbakeføring av tekst. Imidlertid evner film å nå et større og bredere publikum enn tekst, og gir slik sett muligheter for at det oppstår enda flere ulike fortolkninger. I likhet med tekstforfattere kan filmskapere umulig ha kontroll over alle aspekter ved salg, distribusjon og hvordan deres produkter blir mottatt. Det er alltid en fare for at en mister kontroll et eller flere steder i denne kjeden. Det kan være vanskelig å oppnå at alt dette forløper i henhold til filmskaperens intensjoner. En kan ikke forhindre publikum i sin tolkning av filmen, eller i deres oppfatning av filmen som en definitiv "image of the world".

#### **1.4.f. To sentrale debatter om film i antropologi**

Noen av debattene knyttet til filmens rolle i faget antropologi har jeg allerede presentert, gjennom å flette dem inn i temaene over. Jeg vil her fremheve to sentrale diskusjoner som jeg anser for å være viktig å belyse for å få en bedre forståelse av antropologisk film og dens ulike aspekter.

Den ene debatten er knyttet til det vitenskapelige og det kunstneriske aspektet ved antropologisk film. Karl Heider har forslått at en bør filme hele mennesker, og hele handlinger, for slik å forsikre seg om at en skaper et representativt, komplett og rettferdig bilde (Heider i Barbash and Taylor, 1997). Etter min oppfatning utelukker en slik fremgangsmåte nærbilder og fragmenter av hendelser. Videre forutsetter metoden lange filmskudd, som fort kan bli kjedelige. For å kunne portrettere begivenheter nært og vise hvordan mennesker erfarer livet, er det viktig for filmskaperen å komme nær subjektet og nær hendelsene. Slik kan han få frem mest mulig av følelsesaspektet i situasjonen. Heider baserer sine analyser av etnografisk film på en antatt og udiskutabel dikotomi mellom "vitenskapen" ved antropologi og "kunsten" ved film. Denne dikotomien er overforenklet og gjenspeiler et gammeldags syn på både vitenskap og kunst. Det er viktig å gi filmen bred plass, slik at dens rolle i antropologien anskueliggjøres.

Den andre sentrale debatten kretser rundt forholdet mellom film og tekst. Kirsten Hastrup argumenterer for at forskjellene mellom bilder og ord i overføringsøyemed av etnografisk kunnskap ikke handler om ulikhetens grad, men heller om ulikhetens art og beskaffenhet (Hastrup 1992). Hun fremholder at det er tale om to ulike typer uttrykk, som befinner seg på to ulike plan og dermed kan ikke oppfattes som verken å være komplementære eller å være i konflikt med hverandre. Hastrup skiller dermed skarpt mellom film og tekst, og deres relasjon til hverandre betrakter hun som hierarki der tekst omslutter film, men ikke omvendt. Bilder viser *deler* av virkeligheten, mens tekst anskueliggjør *type* virkelighet (Hastrup, 1992, s.10). Hun fremholder at den visuelle metoden er metonymisk relatert til virkeligheten og bildene forblir "thin description" av ulike typer hendelser, mens den tekstlige metodens relasjon til virkeligheten er metaforisk og gir plass til "thick description" av begivenhetene. Teksten viser altså begivenhetene på en mer helhetlig måte, inkludert deres mening. Hun påpeker også ulikhetene i fleksibiliteten ved fotografi, film og tekst. Fotografi, mener hun, er ubevegelig, stivnet i seg selv og begrenser tilskuerens oppfatning av bildets innhold. I filmen beveger bildene seg, men tilskueren er ubevegelig i den forstand at han "må" se de bildene som følger hverandre i filmen. En kan ikke velge å for eksempel stoppe ved et bilde eller gå tilbake til et bilde. Tekst er ifølge henne den mest fleksible av de tre presentasjonsmåtene, da den tillater bevegelse både i forhold til innhold og leser. Leseren kan alltid bli tilbake, lese ting om igjen og bruke tid til å skape ens egne bilder av innholdet.

Christopher Pinney byr på en motsatt posisjon, idet han fremholder at mange visuelle antropologer har unngått bruken av fotografier nettopp fordi de byr på for mange ulike meninger og betydninger (Pinney 1992). De gir tilskueren en nærmest fullstendig frihet til å konstruere en av de mange meninger bildets innhold byr på. I kraft av sin bevegelse av bilder begrenser filmen derimot mer. Den styrer dermed i større grad tilskueren i sin søken etter mening. Hastrup nærmest plasserer bilder og film på den ene siden og ord og tekst på den andre siden. Hennes betraktninger av film og tekst som to logisk motsatte kategorier, gir ikke plass til mange viktige egenskaper ved både film og tekst, egenskaper som bringer disse kategoriene nærmere hverandre. Filmer flest inneholder i tillegg til bilder også ord i form av samtaler, kommentarer og intervjuer. Langt på vei er dette nøkkelingrediensene i etnografiske filmer. En av filmens viktige kapasiteter er dens evne til å lede tilskueren, via de etter hverandre følgende bildene i bevegelse, langs en bestemt narrativ og forklarende vei. Til og med film med innhold av få ord klarer gjennom bilder, som følger hverandre, å lede tilskueren langs en eller noen få ruter blant et uttall mulige tolkningsruter. På denne måten lykkes film å kommunisere etnografisk kunnskap minst like bra som etnografisk tekst.

Inspirert av Peter I. Crawford's analyse, vil også jeg hevde at det ikke er noe absolutt skille mellom ord og bilder. Han fremhever at film er mer enn bilder, og tekst er mer enn ord (Crawford, 1992, s.66). Crawford anvender kommunikasjonsteorien for å identifisere de grunnleggende betingelsene for en antropologisk fremgangsmåte og metode, der han karakteriserer den som en type kommunikasjonsprosess. Innenfor denne kommunikasjonsprosessen ser han så nærmere på forholdet mellom film og tekst. Han argumenterer for at både film og tekst må takle det paradokset at antropologisk kommunikasjon avhenger av tilstedeværelse og fravær, eller som en også kan uttrykke det, fortrolighet og avstand.

*In order to be intelligible and explanatory (or articulate) film has to distance itself from its intrinsic "presence" established by the image's insistence on "being there". Writing, on the other hand, wrestles with its intrinsic "absence" in attempts to diminish the imposed distance between itself and the "Other", and hence convey a sensuous understanding of what "being there" is like.*

(Crawford 1992, s. 70)

Således kan film anvende ord for å distansere, mens tekst kan bruke bilder, både fotografiske og verbale, for å oppnå følelsen av nærhet og fortrolighet. Selv om det er en alminnelig

oppfatning at ord skaper tekst og bilder skaper film, ønsker Crawford å vise at verken film eller tekst eksisterer som rene bilder eller rene ord.

#### **1.4.g. Mine erfaringer med bruk av kamera i feltarbeid**

Jeg vil starte med å hente tråden fra innledningen i kapittelet om film. Etter å ha fått ideen om å lage film, drøftet jeg den inngående med flere informanter. Vi har mange ganger sittet rundt kjøkkenbordet og diskutert, i Karlebotn, Nesseby, Tana og på Krampenes. Jeg var oppriktig interessert i hva informantene mente om en slik vending i feltarbeidet. Dette med henblikk på hvordan de selv ville oppleve å bli filmet, og laget film om, samt med henblikk på min egen usikkerhet rundt et eventuelt filmprosjekt. Vi drøftet tema for filmen, gjennomføring av filming, eventuelle reaksjoner fra omgivelsene, bruken av den ferdigstilte filmen og lignende. Enkelte informanter var særlig opptatt av tilbakeføring av kunnskap. De spurte helt konkret om de kunne bruke filmen i ulike undervisningssammenhenger lokalt. Andre var opptatt av å formidle ønsket om en film som vil handle om mennesker og ikke bare reinsdyr. Andre igjen planla hvordan de ville bidra til å informere de andre i miljøet om filmprosjektet. Mine tanker om å lage en film ble betydelig forsterket gjennom disse samtalene med informanter.

Etter å ha lansert ideen for og fått positive signaler fra mine veiledere, universitetsansvarlige for doktorgradsstudiene og den aktuelle institusjonen for filmutdanning, var filmprosjektet på god vei til å bli realisert. Imidlertid syntes jeg det ikke var tilstrekkelig å snakke med bare et begrenset antall av de aktuelle informanter, de kunne ikke gi tillatelse på vegne av alle. Derfor tok en av hovedinformantene, Anne, saken opp på et av de regelmessige møtene styret for de aktuelle reineiere hadde. Hun la frem det planlagte filmprosjektet og fikk godkjenning til gjennomføring av det. Jeg hadde på forhånd diskutert med Anne i hvilken grad jeg selv burde være til stede på møtet. Etter anbefaling fra Anne deltok jeg ikke på møtet. Hun antok at det ville være lettere for folk å tale fritt og komme med eventuelle motforestillinger når jeg ikke var til stede.

Etter å ha fått klarsignal til filming fra styret der representanter for alle reindriftsfamiliene som jobber på Krampenes, var til stede, begynte prosjektet å bli en realitet. Det hele ble såpass konkret at jeg under filmutdanningen begynte å vurdere om jeg vil filme alene eller å ha med meg en hjelper, for eksempel lydmann. Dette drøftet jeg også med flere av informantene på Krampenes. På det daværende tidspunkt hadde jeg allerede hatt et lengre

feltarbeid i Øst-Finnmark og hadde vært på Krampenes i to høstperioder på rad. Jeg hadde dermed opparbeidet verdifull tillitsrelasjoner med informantene, hvilket etter min mening er en nødvendighet ved antropologisk filmskaping. Jeg fryktet at denne tilliten kunne settes i fare dersom jeg introduserte en ny og fremmed person, omtrent samtidig som jeg introduserte kamera. Det ville være stor forskjell mellom en og to personer. To personer ville lett kunne oppfattes som et team. Dermed ville sjansen for å skape distanse til informantene øke. Også informantene mente at det ville være uheldig å ta med en person til. Det begrunnet de med at en ny person ville forstyrre i filmprosessen. Videre så de en fare i at folk ville være usikre og muligens mistenksomme på filmprosjektets hensikt. Fordi det var mange mennesker involvert i arbeidet i reingjerdet, ville være nesten umulig å informere alle om en eventuell ny person i en allerede stresset situasjon. De understreket at folk i reingjerdet nå var blitt vant til min tilstedeværelse gjennom to høstperioder, og at de var forberedt på min filming. Imidlertid forsto de mitt behov for hjelp.

Det var derfor de skaffet en mann fra sine egne, en som tidligere hadde jobbet med film. Jeg fikk gode råd fra han. Det hjalp betydelig å entre reingjerdet første gang med kamera med en av deres egne ved min side. På den måten signaliserte jeg at jeg var der for å filme begivenheten, og ikke for å påvirke eller dirigere den. Det må tilføyes at min hjelper, i likhet med de fleste menneskene i reingjerdet, hadde sine oppgaver og et ønske om å være med i ulike aktiviteter der. Alt fra starten av var det derfor klart for meg at jeg kunne ikke forvente at han, eller for den saks skyld noen andre, kunne være sammen med meg hele tiden. Det var også vanskelig å spørre folk om hjelpe til, for eksempel med lyden, mer enn en kort stund. Det var mye arbeid som skulle gjøres i reingjerdet og mye spennende å følge med på. Jeg følte derfor at det ville være ubehagelig, uhøflig og uetisk å beslaglegge mye av informantenes tid for å hjelpe meg. I forhold til den etiske siden antok jeg at enkelte av ren høflighet ikke ville si nei, særlig de eldre og de større barna. Det at jeg valgte å filme alene har selvsagt gått ut over filmens kvalitet, særlig med henblikk på lyden. Dette var altså et bevisst valg, fordi respekten for informantene, nærheten til dem og tilgangen til de ulike sfærene i reingjerdet veide tyngre enn den tekniske kvaliteten på filmen.

Som en forsker med kamera har jeg i størst mulig grad søkt å samarbeide med informantene slik at det ferdigstilte filmproduktet skulle bære mest mulig preg av både informantenes og forskerens ånd. Da de utvalgte filmsekvensene var satt sammen i en foreløpig filmversjon, kom Anne på besøk til Tromsø. Vi så gjennom alle sekvensene sammen og diskuterte de både

med henblikk på innhold og de ulike måtene de kunne settes sammen på. Siden hadde vi jevnlig telefonisk kontakt. Jeg rådførte meg med henne om flere aspekter ved den pågående filmproduksjonen. For eksempel gjaldt det detaljer i filmfortellingen, rekkefølgen av fortellingsbolkene, forslag til filmtittel og avslutningen på filmen. Omtrent midtveis i arbeidet så vi sammen et nytt filmutkast under et nytt besøk Anne hadde til Tromsø. Under den siste delen av redigeringsarbeidet ringte jeg henne oftere. Jeg ville være mest mulig trygg på å ikke presentere noe som informantene ville føle seg støtt av eller være sterkt uenig i. Hennes tredje besøk i Tromsø kom da jeg var på slutten av redigeringsarbeidet. Det viste seg å være minst like viktig som de to foregående besøkene.

I mine samtaler med henne drøftet jeg også filmscener som involverte andre enn henne. Hun ga meg råd om hvorvidt det var naturlig å ta kontakt med noen av disse andre informantene. Det resulterte i at jeg under redigeringsarbeidet også konfererte med andre informanter om filmens innhold. Filmopptakene hadde blitt utført i løpet av to høstperioder, det meste den første høsten med kamera. Det ga meg en verdifull mulighet til å diskutere filmen med mange informanter underveis i den andre filmperioden. Samtidig fikk jeg bekreftelse på at folk i reingjerdet ikke hadde noe i mot at jeg laget film om dem. Flere kom bort og spurte hvordan det gikk med filmarbeidet, og når de kunne se det ferdige produktet. Dette ga meg ekstra inspirasjon til å gjøre mitt beste under filmarbeidet.

#### **1.4.h. Feltarbeid med og uten kamera**

Det er en pågående debatt i visuell antropologi om tidspunktet for introduksjon av kamera under feltarbeid. Som tidligere nevnt, bør en, i følge Timothy Asch, ha vært i felten minst tre måneder før en tar frem kameraet (Asch 1992). I motsetning til Asch mener Rosella Ragatzi at kamera bør følge forskeren fra første dag i felten (Ragatzi, forelesning 2004). Hun begrunner dette med at på denne måten vil forskeren og kamera fremtre som en enhet og informantene vil venne seg til at forskeren og kamera hører sammen. Ut fra min egen erfaring i felten, både med og uten kamera, mener jeg at det er en stor fordel å gjøre feltarbeid over en lengre periode før en introduserer kamera. Jeg vil søke å belyse dette ved å drøfte noen aspekter jeg erfarte ved feltarbeid med og uten kamera på Krampenes.

Hva vil det si å se verden gjennom kamera? Og hva vil det si å se den samme verden uten kamera? Jeg kan snu på spørsmålene og spørre: Hva vil det si for verden å se meg som forsker

med kamera og uten kamera? Disse spørsmålene rommer kjernen i det jeg ønsker å formidle av mine erfaringer. Hvordan jeg ser verden gjennom kamera er i stor grad avhengig av hvordan verden ser meg med kamera. Men ikke bare det. Å se visuelt er bare en del av prosessen ved å erfare verden. Det neste spørsmålet tvinger seg nærmest frem med sin iver for å klarere hva "vinner" vi og hva "taper" vi ved å se felten gjennom kamera. Reingjerdet åpenbarte seg på en ny måte for meg gjennom kamera. Uten kamera favnet blikket mitt en kaotisk verden med kontinuerlige bevegelser av både dyr og mennesker. Det var vanskelig å fokusere på en hendelse eller ett menneske. Jeg fikk riktignok med meg mye av helheten i det som foregikk i reingjerdet, men var lite i stand til å registrere ting særlig inngående og å huske detaljer. Flere av disse detaljene viste seg senere å være svært viktige for å kunne analysere og tolke hendelsene.

Ved å rette kamera på folk i reingjerdet fikk jeg se et utsnitt av verden. Jeg gikk riktignok glipp av ting utenfor kameranlensens rekkevidde, men til gjengjeld fikk jeg anledning til å rette all min oppmerksomhet på det som foregikk i linsens begrensede område. For eksempel kunne menneskenes ansiktsuttrykk avspeile spenning, glede, velvære og slit. Deres bevegelser kunne signalisere utålmodighet, trøtthet og vaksomhet. Mennesker som jeg tidligere oppfattet som at de bare stod i gjerdet uten å foreta seg noe, oppdaget jeg gjennom kamera at kontinuerlig observerte og fulgte med om det skjedde noe spennende. Jeg kunne i detalj se deres ansiktsuttrykk når de holdt kalvene tett inntil kroppen, samt deres blikk som stadig speidet langt bort til et sted inne på vidda der resten av dyrene befant seg. Jeg fikk mer tilgang til det jeg vil kalle rytmen i menneskene og deres handlinger på vidda. Det langsomme, som jeg av og til tolket som kjedsomhet, fremtrådte som en nærmest dvelende omsorg og nærhet til omgivelsene.

Disse opplevelsene fikk jeg tilgang til gjennom kamera. De har i stor grad bidratt til min egen fornemmelse av den nærhet og følelse jeg tolket at menneskene i reingjerdet hadde til naturen og dyrene. Jeg kom inn i deres "rytme". Allerede under filmingen kom jeg et godt stykke på vei til å nøste i det jeg frem til da kalte bare "noe". Det noe som jeg ikke forsto. Jeg kom på sporet av det usagte. Det usagte som folk ikke kommuniserte konkret eller bevisst. Det usagte som bare var der, som var en naturlig del av deres liv. Men som jeg hadde så vanskelig for å gripe. Kamera var for meg et avgjørende hjelpemiddel for å kunne gripe det usagte.

Når jeg så subjektene gjennom kamera, opplevde jeg dem mye nærmere meg enn det de i

realiteten var. Dermed ble jeg dristigere i hvordan jeg førte mine samtaler og i mine signaler om nærhet. Jeg inviterte således til en større nærhet enn det jeg gjorde uten kamera. Jeg opplevde et nærmere samspill mellom meg og subjektet på hver vår side av kamera. Jeg initierte en nærhet gjennom kamera som subjektet ofte besvarte, særlig i intervjusituasjoner. Når en bruker kamera ser en ikke så mye av omgivelsene. Dette begrenser forskerens orientering i felten, hvilket igjen påvirker hans vurderinger og oppfatninger av hendelser og menneskene. Dersom jeg hadde entret reingjerdet med kamera fra begynnelsen av, vil jeg ha hatt vanskelig for å orientere meg og forstå hva som egentlig foregikk der.

En annen grunn til å avvente en stund med å bruke kamera i felten er at de kroppsliggjorte opplevelsene blir noe begrenset ved bruk av kamera. De sanselige og kroppsliggjorte opplevelsene var noe jeg klart savnet ved de to siste feltarbeidsperiodene på Krampen. For å komme inn i de kroppslige opplevelsene, trengte jeg å bruke tid på arbeid i reingjerdet. Der fanget jeg kalver, jaget rein inn i gjerdet og hengte opp gilkor. De sanselige og de kroppslige opplevelsene ble sterkere når jeg kontinuerlig var med på arbeidet i gjerdet. Dette var ikke mulig da jeg hadde med meg kamera. Jeg kunne ikke pakke kameraet inn og ut hele tiden. Dessuten var jeg opptatt av å få gode filmopptak. Et annet poeng er at når jeg hadde kamera med meg, oppfattet menneskene i reingjerdet at jeg var der for å filme. De tok meg ikke med i arbeidet slik de gjorde de foregående to periodene da jeg var der uten kamera. Derfor mener jeg at en bør være i felten en viss periode uten kamera. Da kan en komme mer helhetlig inn i felten, med dens sanselige og kroppslige inntrykk. Hadde jeg hatt kamera med meg til Krampen allerede fra starten ville jeg høyst sannsynlig gått glipp av store deler av disse inntrykkene, som er viktige empiriske data.

Det var ikke bare under selve filmingen jeg fikk tilgang til en ekstra nærhet til subjektene og deres følelser. Det er også en annen verdifull side ved visuell antropologi, nemlig de mulighetene redigeringsfasen byr på. Under redigeringen forstod jeg bedre hvilken vid betydning slektskap har for subjektene. For dem var slektskap, kultur, natur og noe bortenfor naturen og reindriften tett innvevd i hverandre. Det å fortsette med reindrift, som forfedrene startet, knyttet dem til forfedre og naturen. Det var ensbetydende med at de nære slektsbåndene fortsatte å eksistere. Med andre ord hørte stedet, naturen, forfedrene, reinsdyrene og slektingene sammen. Gjennom å jobbe med filmen over tid, og å lete etter subjektene budskap i filmopptakene, kom jeg gradvis på sporet av den forståelsen av dette "noe" som jeg begynte å nøste på under filmopptakene. Dette vil jeg utdype nærmere i det



fjerde kapittelet. Det er viktig å tilføye at måten jeg satte sammen filmen på selvsagt også er påvirket av mitt datamateriale fra felten, i tiden uten kamera. Dataene fra feltarbeid med og uten kamera utfylte hverandre dermed på en verdifull måte. Den ferdigstilte filmen har et potensiale til å vise styrken i feltarbeidet. Med dette mener jeg at et langvarig, godt gjennomført feltarbeid gjenspeiler seg i filmen gjennom hvordan subjektene og deres budskap trer frem. Som nevnt tidligere, blir både de etiske og relasjonelle aspektene tydeligere og gjør seg mer gjeldende i en filmproduksjon i forskningsprosessen.

## Arv

Arv er et tema som mennesker flest er opptatt av i en eller annen fase av sitt liv. Arv kan vise seg på mange ulike måter og forbindes med ulike aspekter i menneskers liv. Generelt sett kan en si at arv har å gjøre med overføring av noe. Ofte knytter folk arv til ulike temaer i daglig livet, som det å arve klær, penger, eiendom og utseende, eller noe sjeldnere det å arve sykdom. I de kommende tre kapitler søker jeg på bakgrunn av både empirisk og teoretisk materiale å gi en forståelse av arv, ut fra et medisinsk genetisk perspektiv og ut fra et folkelig perspektiv. Videre vil jeg i det siste kapitlet analysere og drøfte de ulike forholdene mellom disse to perspektivene, med henblikk på forskjeller, likheter og gjensidig avhengighet.

En medisinsk genetiker formidler informasjon om kompliserte genetiske mekanismer og arvegang til pasienten. Det er helt avgjørende at denne informasjonen formidles på en forståelig måte. Dette er ikke minst viktig fordi informasjonen som oftest ikke bare angår pasienten selv, men også hans eventuelle barn, søsken og øvrige slekt. En annen viktig grunn er at det ofte dreier seg om alvorlige, uheldelige arvelige tilstander og sykdommer, med til dels dramatisk forløp. For at denne informasjonen skal kunne formidles på en best mulig måte, er det ikke nok at den medisinske genetiker er medisinskfaglig godt forberedt. Det er også viktig å forstå noe av hva folk flest mener med begrepene arv og arvelige sykdommer. Hva folk flest forbinder med arv er et viktig utgangspunkt for å forstå mer av hva vår informasjon om en arvelig sykdom kan skape hos en person. Pasienten fletter inn den mottatte informasjonen i sin livsverden. Sannsynligvis utgjør hans tidligere og over tid lagrede kunnskaper, oppfatninger, holdninger og erfaringer en for han tryggere plattform enn den nye informasjonen han mottar fra oss. Målet er at pasienten skal kunne plassere og kombinere den nye informasjonen med de ulike delene av sin livsverden på en fruktbar måte. En av forutsetningene for å lykkes i denne prosessen er at sentrale deler av informasjonen fra den medisinske genetiker er gjenkjennbare for pasienten. Slike gjenkjennbare elementer kan fungere som knagger som ny informasjon kan henges på.

Gjennom å forfølge problemstillingen om hvordan folk oppfatter arv, vil jeg søke å vise forskjeller, og noen likheter, i den folkelige og vitenskapelige oppfatningen og fortolkningen av dette begrepet. En av mine hovedteorier går ut på at det er avgjørende viktig at medisinske genetikere er klar over og er seg bevisst at det blant folk eksisterer mange ulike oppfatninger og tanker om arv. Og at slike forestillinger er basert på mangeårig livserfaring både hos folk

selv og deres forfedre gjennom flere generasjoner. Ved å ha kjennskap til en slik variasjon i forståelsen av arv, kan fagfolk være mer i stand til å skape et felles møtepunkt med pasienten. Ved i større grad å tilpasse formidlingen av informasjonen til pasientens utgangspunkt og livsverden, vil en i betydelig grad kunne bidra til en gjensidig og likeverdig kommunikasjon mellom medisinsk genetiker og pasient.

## **Kapittel 2. Et medisinsk genetisk perspektiv på arv**

Fra et medisinsk genetisk perspektiv er arv i all hovedsak forbundet med sykdom, altså nedarving av sykdom i en slekt. I avhandlingen har jeg unngått å bruke begrepet helse. Jeg vil her gjengi de refleksjoner som ligger til grunn for dette valget. Helse er et meget vidt begrep, det kan anvendes og håndteres nokså forskjellig av folk flest. Forskere har gjennom årene hatt mange diskusjoner om helsetematikken. De har anvendt begrepet på ulike måter, i ulike sammenhenger og gitt mange forskjellige definisjoner på helse. Dette gjenspeiler at helse ikke er et enkelt begrep å håndtere, hvilket understøttes av Foss' erfaringer gjennom hennes feltarbeid om helse (Foss 1994). Hun kom frem til at det stort sett var mennesker med helsefaglig bakgrunn som anvendte helsebegrepet. Det var vanskelig å få andre til å diskutere innholdet i begrepet. For mange var helse det motsatte av sykdom. Det resulterte i at hun omformulerte temaet helse til temaet trivsel, det gode liv. Fordi det legges ulike meninger i helsebegrepet både blant fagpersoner og folk generelt, har jeg unngått å bruke begrepet helse i felten og har derfor heller ikke viet det oppmerksomhet i avhandlingen. Jeg har heller fokusert på begrepet sykdom, nærmere bestemt arvelig sådan. Dette valget understøttes også av mine erfaringer i det daglige arbeidet på medisinsk genetisk poliklinikk. I konsultasjonene med pasientene drøftes arvelige sykdommer eller tilstander, begrepet helse anvendes sjeldent.

Sykdom er et tema som mange fagfelt, sosialantropologi inkludert, har beskjeftiget seg med. Jeg finner det innledningsvis naturlig å drøfte sosialantropologiens tilnærming til begrepet sykdom. Deretter vil jeg presentere faget medisinsk genetikk, inkludert den delen av sosialantropologi som beskjeftiger seg med human genetikk. Videre vil jeg klargjøre hva som menes med de medisinsk genetiske begrepene arvelig sykdom og arvelig tilstand. Til slutt i denne delen av avhandlingen vil jeg belyse ulike aspekter av gentesting og gi en beskrivelse av hva en genetisk veiledning innebærer.

### **2.1. Sykdom**

Menneskene har opp gjennom tidene vært opptatt av sykdom. Dette trolig fordi sykdom er nært knyttet til liv og død, det eksistensielle. Forskere, deriblant sosialantropologer har over tid beskjeftiget seg med ulike sider av sykdom og helbredelse (Young 1982). For eksempel i de kjente monografiene til Evans-Prichard og Turner, der religion, hekseri, ritualer og symboler står sentralt, kan en finne analyser som også har gitt viktig innsikt i medisinske begivenheter i slektsskapsbaserte samfunn. (Evans-Prichard 1989, Turner 1967). Etter hvert

fokuserte antropologene mer direkte på de sosiale og erfaringsmessige særtrekk ved sykdom og helbredelse. En del av disse antropologene hadde medisinsk bakgrunn. To av de som er mest kjent fra denne gruppen, har i deres arbeider fra sytti- og åttitallet hatt sitt utgangspunkt i vestlig orienterte biomedisinske tenke- og tilnæringsmåter (Good 1977, Kleinman 1978).

Andre antropologer har i større grad gitt plass til sosiale relasjoner, og fremholdt at relasjonene skaper forskjellige former for sykdom og forskjellig type distribusjon av sykdom i samfunnet (Young 1982, Frankenberg 1980). De argumenterte for at sykdom er en prosess der plager og/eller biologiske tegn, som i biomedisinsk forstand oppfattes at stammer fra en sykdom, gis sosialt gjenkjennbare meninger som en kaller symptomer. Det bør nevnes at Good og Kleinman med tiden har flyttet fokus mer mot de sosiale og kulturelle faktorene. Deres senere arbeider har inspirert mange antropologer som er opptatt av medisinske problemstillinger (Good 1994 og 1997, Kleinman 1995).

Etter hvert tilkom blant antropologer en forent oppfatning om at sykdom kan betraktes som en kulturell kategori. I litteraturen finnes det tallrike empiriske eksempler på at et helhetlig bilde av en sykdom fremkommer først etter at en har sammenholdt sykdomsbildet med de sosiale, kulturelle og etniske aspekter i den sykes liv. En hver kultur har sine egne regler for "oversettelse" av fysiske tegn til symptomer og egne regler for å knytte fysiske tegn til årsak og behandling. Nøkkelbegreper her er sosiale relasjoner. Ut fra dette kan jeg ikke betrakte en sykdom, f.eks. en arvelig sådan, kun som en egenskap hos et enkelt individ, men mer som et forhold mellom individet og de sosiale omgivelsene. Med dette mener jeg at en arvelig sykdom eller tilstand ikke er en naturgitt enhet, men heller er gjenstand for fortolkning. Tolkningene og meningsaspektene ved sykdom er svært forskjellig fra kultur til kultur.

Sykdom er således et relativt begrep og er en kulturelt konstruert kategori. Sykdomsforklaringer og oppfatninger ville ha likhetstrekk hos mennesker som har en tilnærmet lik kulturell bakgrunn, men det forekommer selvsagt variasjoner mellom for eksempel gamle og unge, eller folk som bor i byer og på landet. Når det er tale om fortolkning, er det viktig ikke bare å rette søkelyset på pasientens omgivelser, men også på helsevesenet og dets utgangspunkt for sine fortolkninger. Således er ikke bare nærmiljøet og samfunnet for øvrig, men også det formelle helsevesenet, sentrale faktorer som påvirker folks generelle oppfatning av sykdom, herunder arvelig sykdom. Derfor er det viktig å gi en beskrivelse av hvordan arv og arvelige sykdommer oppfattes i faget medisinsk genetik. Men

før jeg forlater den generelle drøftingen av begrepet sykdom, ønsker jeg å vie litt oppmerksomhet til det engelske begrepsparet "disease" og "illness". Dette fordi en i engelskskrevne tekster i medisinsk antropologi ofte skiller mellom disse begrepene.

Begrepsparet har vært forsøkt oversatt til norsk som henholdsvis "sykdom" og "lidelse". Denne oversettelsen er funnet å være upresis. Derfor har en i de fleste norske tekster holdt seg til det engelske begrepsparet. Begrepet "disease" knyttes ofte opp mot medisinsk definisjon og forståelse av sykdom. Det er knyttet til et objektivt, observerbart eller målbart fenomen som kan forklares, behandles og eventuelt klassifiseres i biomedisinske termer. Begrepet "illness" er personens subjektive opplevelse av sykdom. Dette innbefatter ens personlige, mellommenneskelige, og kulturelle reaksjoner på sykdom (Kleinman 1978). Det foreligger omfattende litteratur som tar for seg ulike aspekter av dette begrepsparet. I denne avhandlingen anser jeg det som mindre relevant å foreta en dypere diskusjon av "disease" og "illness". Jeg ønsker derimot å dreie diskusjonen i retning av distinksjonen mellom arvelig sykdom og arvelig tilstand.

I medisinsk genetisk praksis bruker en ofte begrepene arvelig sykdom og arvelig tilstand om hverandre. På de medisinsk genetiske avdelingene der jeg har jobbet, diskuterte vi ofte forskjellen mellom disse to uttrykkene. Flere av oss tenderte etter hvert til å bruke benevnelsen arvelig tilstand når personen var født med en forandring som gjorde seg gjeldende fra fødselen av, som ikke kan helbredes eller fjernes, og som nedarves i slekten. Eksempler på dette er medfødte misdannelser og syndromer. Det var særlig relevant i slike tilfeller fordi misdannelser eller syndromer er noe en har livet ut og som ofte er tydelig synlige. Derfor inngår slike tilstander i stor grad i personens identitetsdannelse og selvoppfattelse. Et annet aspekt er at personer med medfødte misdannelser eller et syndrom på flere måter kan være annerledes enn andre, men ikke nødvendigvis syke. De kan i en kortere eller lengre periode være syke som følge av misdannelsen eller syndromet, men det er sjeldnere at de er syke gjennom hele livet. Benevnelsen arvelig sykdom brukes oftest når personen utvikler symptomer og/eller kliniske tegn etter fødselen. Det kan skje i barne- eller voksen alder. Som begrepet sier, nedarves arvelig sykdom i en slekt.

## 2.2. Arvelig sykdom

Opp gjennom tidene har en observert mange sykdommer som har vist klare tendenser til opphopning i ulike slekter. Slike observasjoner kan forklares med miljømessige påvirkninger alene, en kombinasjon av både genetiske faktorer og miljøfaktorer, altså ha såkalt multifaktoriell årsak, eller med genetiske årsaksforhold alene, altså at sykdom er forårsaket av en bestemt arvelig faktor. Eksempel på miljømessige påvirkninger alene er når vannforsyningen til et hus er kontaminert og mange i husstanden får samme type tarminfeksjon. Eksempel på en kombinasjon av genetiske og miljøfaktorer kan være en slekt der flere av medlemmene utvikler samme type hjerteproblemer, samtidig som slektens kosthold er for fettrikt, de vektlegger fysisk aktivitet lite og i tillegg slekten genetisk er mer disponert for hjertekarsykdom enn andre slekter.

Bare en liten andel av de sykdomstilfeller som viser tendens til opphopning i enkelte slekter, skyldes en bestemt genetisk faktor alene. Det dreier seg da oftest om en forandring i arvestoffet, en såkalt mutasjon, i et bestemt arveanlegg, også kalt gen. Selv om det er et stort antall ulike sykdommer som forårsakes av en bestemt genetisk faktor alene, er hver av disse sykdommene nokså sjeldne. Slike sykdommer kalles også for enkelt gen sykdommer (single gene disorder). I løpet av de siste 20 årene har det skjedd enorme fremskritt i vår forståelse av slike enkelt gen sykdommer. Det er også viktig å nevne at ikke alle genetisk betingede tilstander er arvelige. En del syndromer og medfødte misdannelser er ikke arvelige, selv om de er genetisk betingede i den forstand at den bakenforliggende årsak til tilstanden er endringer i arvestoffet. For eksempel er de fleste tilfeller av Down syndrom ikke arvelige. Den genetiske endringen oppstår ved en tilfeldig feildeling av arvestoffet under delingen av egg- eller sædceller. Likevel er de fleste sykdommene og tilstandene faget medisinsk genetikkk beskjeftiger seg med av den arvelige typen. Det er denne gruppen jeg konsentrerer meg om i avhandlingen. Når en skal diskutere arvelige sykdommer og kommunikasjon mellom medisinsk genetikere og pasienter, er det viktig å gi en innføring i faget medisinsk genetikkk. Dette vil utgjøre deler av det teoretiske rammeverket i de ulike analytiske vurderingene i avhandlingen.

## 2.3. Medisinsk genetikkk

Det kliniske fagfeltet medisinsk genetikkk dekkes av en avdeling ved hvert universitetssykehus i landet. Avdelingene har en poliklinisk virksomhet der en møter pasienter og familier, samt

laboratoriebasert virksomhet. Den kliniske og laboratoriemessige delen av faget er knyttet tett sammen, og er gjensidig avhengig av hverandre. Det som foregår på laboratoriet har sitt utgangspunkt i pasient- og familieutredningene på poliklinikken. Til gjengjeld er den polikliniske virksomheten i stor grad påvirket av resultatene fra laboratorieundersøkelsene, enten de skjer lokalt ved avdelingen eller ved andre genetiske avdelinger nasjonalt eller internasjonalt. En lege som spesialiserer seg i medisinsk genetikk har langvarig opplæring i både den kliniske og laboratoriemessige delen av faget.

Medisinsk genetikk beskjeftiger seg med alle typer arvelige sykdommer, syndromer og medfødte misdannelser, samt undersøkelser av individer før fødselen. I det daglige arbeidet jobber en med pasienter og deres slekter, samtidig som en anvender og vurderer laboratorieundersøkelser av arvestoffet. Den kliniske virksomheten utgjøres av utredning og genetisk veiledning. I utredningen søker en å få kunnskap om pasientens sykehistorie og familiehistorie, i tillegg foretas kroppslig undersøkelse og ofte laboratorieundersøkelser. Som jeg vil utdype senere i avhandlingen, innebærer genetisk veiledning samtale med pasienten/familien der det gis informasjon om utredningen og om ulike sider ved den sykdommen/tilstanden en mistenker eller har diagnostisert.

Genetisk veiledning gis ofte i flere etapper. For eksempel kan den starte allerede før en starter selve utredningen. Da informerer en om gangen i og ulike aspekter ved utredningen. Veiledningen kan så fortsette underveis i utredningen og etter avsluttet utredning. I det siste tilfellet oppsummeres funnene og vurderingene, samt gis informasjon om sykdommen, forutsatt at en konkret diagnose er stilt. Deretter gis det ofte genetisk veiledning til slektninger, og ikke så sjelden fornyet genetisk veiledning til pasienten etter en viss tid. Det sistnevnte forekommer særlig når pasienten og slektningene var helt uforberedte på den diagnosen som ble stilt. Som oftest skjer det i tilfeller der det påvises en nyoppstått arvelig sykdom, der ingen i nær slekt har vist merkbare symptomer på den nedarvede sykdom og der det oppstår en ikke arvelig genetisk tilstand, slik det altså kan være tilfellet ved medfødte misdannelser eller syndromer.

Når en informerer om en genetisk tilstand eller sykdom, formidler en alt en på det aktuelle tidspunktet vet om tilstanden eller sykdommen, basert på forskningsresultater nasjonalt og internasjonalt. Således er det viktig at leger i medisinsk genetikk holder seg kontinuerlig oppdatert om forskningen på de ulike feltene. Denne forskningen har i de siste dekadene hatt



en nærmest eksplosjonsartet utvikling, takket være stadig utarbeidelse av nye undersøkelsesmetoder som kan anvendes ved analyse av arvestoffet. Dette har ført til ervervelse av stadig nye kunnskaper om forskjellige genetiske mekanismer, samt om genes betydning i forhold til ulike sykdommer hos mennesker. Særlig fra 1980-tallet bidro denne raske kunnskapsutviklingen i genetikk til en aktualisering av den delen av sosialantropologien som omhandler temaet humangenetikk.

#### **2.4. Sosialantropologi og humangenetikk**

Til å begynne med beskjeftiget den delen av sosialantropologien som omhandler humangenetikk, seg for det meste med prosjekter av demografisk karakter. Ved hjelp av et stort antall informative markører i arvestoffet til ulike folkeslag kunne en erverve nye kunnskaper om folkevandringer. Etableringen av store genetiske databaser, tilgjengelige for publikum, kombinert med avansert metodologi, muliggjorde etter hvert også forskning på ulike problemstillinger knyttet til den humane evolusjon. En fikk også mer kjennskap til genetikk gjennom et formidabelt internasjonalt prosjekt der en kartla sekvensen av hele det humane arvestoffet. Alt dette har bidratt til at faget genetikk har fått en større plass både blant ulike vitenskapsretninger, antropologi inkludert, og i ulike mediekilder. I aviser, radio og TV dukker det ofte opp tema knyttet til genetikk. Denne økende fokuseringen på faget har bidratt til at kunnskaper om genetikk over tid har blitt en del av folks daglige liv, både det som er mer og som er mindre korrekt. Ofte er mediedebattene om genetikk knyttet til farene, advarslene og fallgruvene ved fagets utvikling.

Det har således i sosialantropologien utviklet seg en subdisiplin som omhandler genetikk. Som nevnt, har denne subdisiplinen i stor grad bidratt til endringer i de analytiske tilnæringsmåtene i utforskningen av human evolusjon og variasjon. Fordi det stadig erverves nye kunnskaper om hvordan genene uttrykkes, forventer mange at studier av genetisk utvikling i økende grad vil inkorporeres i faget antropologi. Den molekylære genetikken har imidlertid allerede fått en plass i den antropologiske forskningslitteraturen, og flere antropologiske forskningsmiljøer i verden beskjeftiger seg med dette tema (O'Rourke 2003). Fordi min avhandling ikke fokuserer på de aspektene ved sosialantropologi der basalgenetikk står sentralt, velger jeg å ikke utdype denne tematikken nærmere. De kulturelle, sosiale og kommunikative aspektene ved brofunksjonen mellom de to respektive fagene er minst like viktig. Det er denne delen av krysningsfeltet mellom genetikk og antropologi jeg

setter fokus på. Det er viktig å vie oppmerksomhet på den kløft den nevnte raske utvikling i genetikk kan ha skapt mellom den vitenskapelige og den folkelige oppfatningen av arvelige tilstander og sykdommer. Det finnes tallrike arbeider som tar for seg kommunikasjonsaspektet i genetikk. De fleste er utført på utvalg av pasienter, plukket ut på basis av en allerede stilt diagnose eller på basis av deres kontakt med helsevesenet på grunn av økt risiko for utvikling av en arvelig sykdom. Det er imidlertid utført færre forskningsarbeider som bygger på data fra langvarig feltarbeid i en generell befolkning, og særlig som i tillegg i betydelig grad fokuserer på den samiske kulturen.

## 2.5. Gentester

I tråd med den raske kunnskapsutviklingen i genetikk har mulighetene for å karakterisere ulike gener og genfeil økt dramatisk. I medisinsk genetisk arbeid er det i fire ulike typer situasjoner at en avdekking av genfeil, altså en genetisk test, kan foretas. Det kan skje før fødsel når det foreligger økt risiko for genetisk tilstand eller sykdom hos fosteret, etter fødsel og uavhengig av alder dersom det foreligger symptomer eller kliniske funn som gir mistanke om en sykdom, etter fødsel hos friske personer eldre enn 16 år som har en forhøyet risiko for å arve en sykdomsfremkallende genfeil påvist i deres slekt og til sist etter fødsel hos friske personer under 16 år som har forhøyet risiko for å arve en sykdom der det finnes tilgjengelig behandling eller forebyggende tiltak.

De nye mulighetene for genetisk testing viser seg å være særlig utslagsgivende ved gentesting av friske individer. For å illustrere dette vil jeg gi to eksempler på ulike arvelige sykdommer. Den ene er Huntingtons sykdom som har et svært dramatisk forløp, med sykdomsstart ved 35-50 års alderen. Sykdommen gir progredierende mentale og kroppslige plager, men død ca. ti år etter symptomdebut. Hvert barn av en syk person har høy (femti prosent) risiko for å arve sykdommen. På bakgrunn av sine erfaringer fra genetisk utredning og veiledning av familier med Huntingtons sykdom beskriver Richards flere konsekvenser av gentesting av friske familiemedlemmer. En av dem er uventede reaksjonsmåter som kan oppstå når den genetiske testen viser at de ikke hadde arvet den fryktede sykdomsmutasjonen (Richards 1997). Slike reaksjoner kom hos personer som ofte hadde vokst opp med at en av foreldrene utviklet sykdommen, og med visshet om at de selv har en høy risiko for å arve sykdommen. De hadde altså levd lenge med en usikkerhet i forhold til deres egen fremtid, hvilket hadde blitt innlemmet i deres personlige identitet. Når de så bestemte seg for å gjennomgå en genetisk

test, fikk noen av dem vansker med å akseptere det gode budskap at de ikke hadde arvet sykdommen. De kunne bli deprimert og få skyldfølelse, for eksempel overfor søsken som hadde arvet sykdommen. Enkelte angret i forhold til viktige avgjørelser de hadde tatt tidligere i livet, som for eksempel å ikke etablere forhold eller å ikke få egne barn. I de mest uttalte tilfellene endte det med selvmord. Dette eksemplet viser at håndtering av arvelige sykdommer til tider kan kreve svært mye kunnskap om ulike aspekter ved sykdommen og finfølelse i kommunikasjonen med pasienten.

Den andre arvelige sykdommen jeg vil vise til i forbindelse med uventede konsekvenser ved gentesting av friske individer, er arvelig kreft, for eksempel arvelig brystkreft. I slekter hvor det påvises arvelig brystkreft hos en eller flere personer, gis det tilbud om genetisk undersøkelse eller gentest av de friske slektsmedlemmene som har en forhøyet risiko for å ha arvet slektens sykdomsmutasjon. Et friskt slektsmedlem som har arvet sykdomsmutasjonen, har en betydelig forhøyet risiko for å utvikle brystkreft i fremtiden. Det å få resultatet fra en slik undersøkelse forandrer naturligvis ikke personens biologiske tilstand der og da, hun er jo uansett født med den påviste sykdomsmutasjonen. Derimot representerer hennes visshet om å være mutasjonsbærer et nytt moment i hennes liv. Samtidig som hun er frisk, bærer hun "noe" hun kan bli alvorlig syk av. På en måte kan en stille spørsmål ved om hun er frisk eller syk. Noe midt i mellom syk og frisk kan være vanskelig å forholde seg til. Å både være og ikke være frisk, eller syk, kan sammenlignes med det sosialantropologiske begrepet liminalitet.

Arnold van Gennep brukte begrepet liminalitet for å betegne ett av stadiene i overgangsritualer (Gennep 1909). Personer i liminalfasen befinner seg i en overgangsfase mellom samfunnets etablerte sosiale posisjoner, for eksempel posisjoner som å være barn eller voksen. I denne fasen er de atskilt fra deler av samfunnets sosiale liv, og gjennomgår ritualer som symboliserer at de er "verken-eller". I likhet med Gennep anvender Viktor Turner liminalitetsbegrepet i sine studier av overgangsritualer hos Ndembu-folket i det nåværende Zambia (Turner 1967). I overgangsritualets tre faser representerer liminalitet det midterste, etter atskillelsen, og blir etterfulgt av reintegrasjon. Liminalfasen er tvetydig, slik Turner beskriver den i sin artikkel "Betwext and Between: The Liminal Period in Rites de Passage" (Turner 1969). I denne fasen står personen på mange måter utenfor samfunnet, han eller hun passer ikke inn i noen av de eksisterende klassifikasjonene dette samfunnet har laget. En overgang mellom ulike tilstander handler om både å være litt av begge deler og samtidig å være ingen av delene. Symbolbruken vektlegger ofte det overdrevne, den skaper avstand til

det etablerte og reflekterer usikkerheten og flertydigheten i en overgangsfase. Konfirmasjon og giftemål er noen eksempler på tradisjonelle rituelle overganger i vårt samfunn. Ett av kjennetegnene til liminalfasen, i Turners forstand, er at den på et visst tidspunkt går over i reintegrasjonsfasen. Med andre ord, liminalfasen i Turners tekster har en begynnelse og en slutt.

Turners bruk av begrepet liminalitet kan betraktes som en generell metafor for aspekter ved sosialt liv. Overgangen fra å være frisk til å være syk kan betraktes som en form for liminalfase. Dette gjelder særlig i situasjoner der en med sikkerhet vet at en kommer til å bli syk, som for eksempel ved Huntingtons sykdom, altså at en på et visst tidspunkt vil komme over i en reintegrasjonsfase. I et slikt tilfelle vil liminalfasen starte når en frisk person får vite at han med sikkerhet vil utvikle en sykdom i fremtiden, og avsluttes når personen har blitt syk. Denne fasen kan preges av usikkerhet, identitetskrise, endret livsstil og lignende. Det hele fortoner seg noe annerledes når en frisk person får kjennskap til å ha en forhøyet risiko for å utvikle en sykdom. Usikkerheten vil nok være der hos de fleste. Fordi det foreligger en viss mulighet for å forbli frisk, vil endringer i opplevelsen av egen identitet eller andre større endringer i livet for mange begrenses inntil en vet mer. Samtidig har en også vanskelig for å betrakte seg som frisk, eller syk for den saks skyld.

Det å finne seg sin passende og helst allment aksepterte sosiale kategori kan ta lang tid. En frisk person som er mutasjonsbærer må ofte forholde seg til en risikosituasjon over tid. Ved å trekke paralleller mellom en slik periode og begrepet liminalfase, søker jeg å rette oppmerksomheten på friske mutasjonsbæreres situasjon. Hva kan en medisinsk genetiker bidra med for å unngå at pasienten opplever å være i en liminalfaselignende situasjon over lang tid? Hvordan bør en formulere seg når informasjonen om pasientens bærerstatus formidles? Hvilke føringer legger vi ved valg av våre ord og begreper i en genetisk veiledning? Det ovennevnte eksempel underbygger at kommunikasjon har en sentral plass i medisinsk genetisk arbeid. Store deler av denne kommunikasjonen foregår i form av genetisk veiledning.

## **2.6. Genetisk veiledning**

Jeg vil her vise ulike aspekter i den genetiske veiledningsprosessen, fordi dens sentrale element er kommunikasjon, som også er avhandlingens hovedtema. Det foreligger ulike

definisjoner på genetisk veiledning. Ved å presentere to av dem, ønsker jeg å illustrere et sentralt aspekt i veiledningsprosessen. Peter Harper fremholder at genetisk veiledning er en prosess der pasienten og/eller pasientens slektninger som har risiko for å utvikle en arvelig sykdom, informeres om konsekvensene av den aktuelle sykdommen, om sannsynligheten for å videreføre sykdommen, om de friske slektsmedlemmenes sannsynlighet for å ha arvet sykdommen og om eventuelle forebyggende eller forbedrende tiltak (Harper 1988).

Angus Clarke definerer genetisk veiledning som den prosessen som foregår når en pasient eller pasientens slektninger stiller spørsmål til medisinsk genetiker om en medisinsk tilstand eller sykdom som er, eller kan være, genetisk betinget (Clarke 1994). Det er en vesensforskjell på ordlyden i disse to definisjonene. Clarkes definisjon gir rom for større grad av dynamikk i veiledningsprosessen enn det Harpers definisjon gjør. Dette synes jeg er viktig, fordi en genetisk veiledning bør være en toveisprosess og da er det viktig at prosessen er dynamisk. I et slikt møte mellom medisinsk genetiker og pasient må legen ikke holde en monolog, det må være rom for regelmessige tilbakemeldinger og innspill fra pasienten. Det er viktig at det kommer respons i form av ulike spørsmål eller for eksempel i form av et en nikk med hodet som tegn på at det er greit å fortsette. En skal altså ikke overbringe informasjon som pasienten ikke ønsker å få. På dette punktet avviker genetisk veiledning fra andre legekonsultasjoner.

Det er selvsagt viktig med toveiskommunikasjon ved legekonsultasjoner flest også, men i faget medisinsk genetik dreier det seg ofte om informasjon og samtaler av alvorlig art som pasienten ikke alltid er parat til å ta imot. Et eksempel som illustrerer dette, er en pasient som møtte på kontoret mitt etter henvisning fra den lokale lege. Pasienten hadde klare symptomer som viste at han var i startfasen på en svært alvorlig sykdom, som flere av hans slektninger hadde. Pasienten selv ga uttrykk for å være fullstendig klar over sin risiko for den aktuelle sykdom, og hadde oppsøkt den lokale legen med ønske om å bli henvist til vår avdeling for nærmere utredning. I den genetiske veiledningen var temaet den forestående utredningen, men jeg oppdaget raskt at pasienten deltok påfallende lite i samtalen. Han ytret riktignok et konkret ønske om genetisk utredning, men var ellers nokså taus. Veiledningssamtalen trakk ut i tid. Dette særlig fordi jeg fornemmet en usikkerhet og et ubehag hos meg selv. Jeg klarte ikke å få pasienten tilstrekkelig med i samtalen, det lot seg ikke gjøre å finne en felles plattform for kommunikasjon med han. Mot slutten av konsultasjonen stilte han imidlertid et noe uvanlig spørsmål. Han gjentok først sitt ønske om utredning, men lurte så på om det var greit for meg

å sende resultatet i brev form direkte hjem til han<sup>4</sup>. Samtidig spurte han om hva jeg syntes om at svarbrevet i så fall kunne ligge hjemme hos han en stund, fordi han var usikker på når han ville åpne det. Det fremkom etter hvert at han på et vis ønsket å vite om han hadde sykdommen, men samtidig ønsket han også i det lengste å kunne beholde håpet om å ikke ha sykdommen. Han måtte foreta et valg, som var åpenbart ikke lett for han. Det kunne se ut til at han på det aktuelle tidspunkt ikke var helt parat til å ta det valget.

Genetisk veiledning kan ikke tvinges på en pasient. Den initieres av pasienten eller slektninger som søker informasjon og forklaring, eller initieres av medisinsk genetiker i form av tilbud om genetisk veiledning. Den medisinske genetiker kan imidlertid ikke initiere veiledning uten å hatt kontakt med pasienten tidligere, fått henvist pasienten fra en annen lege eller fått aksept fra pasienten via slektninger som har vært til genetisk veiledning. Ifølge lov om bruk av bioteknologi er det i Norge, med noen få unntak<sup>5</sup>, ikke tillatt å drive oppsøkende genetisk virksomhet. Hovedregelen ved genetisk veiledning er at legen skal respondere på pasientens spørsmålsstilling og ikke påvirke pasientens forståelse eller pasientens måte å løse problemet på. En genetisk veiledning skal med andre ord tilstrebes å være fullstendig non-directive, selv om dette er et uoppnåelig mål (Clarke 1991). Den medisinske genetiker kan veilede og hjelpe pasienten til å tenke gjennom konsekvensene av de ulike mulighetene han står ovenfor, men skal ikke lede pasienten til å velge en mulighet foran en annen.

En genetisk veiledning varer fra en halv time til to timer, som oftest i overkant av en time, og består hovedsakelig i å prate og lytte. Jeg vil her gi eksempler på vanlige spørsmål pasienter eller familiemedlemmer stiller. Hvilken sykdom, tilstand forekommer i min slekt? Hvorfor og hvordan dukket den opp i min slekt? Hvordan er den forårsaket? Hvordan vil den utvikle seg? Vil de som har sykdommen dø tidlig av den, i så fall hvor tidlig? Kan flere i slekten utvikle sykdommen i fremtiden? Hvis ja, blir de mer eller mindre syke enn den som er allerede syk? Finnes effektiv behandling? Kan en forebygge eller stoppe den videre sykdomsprogresjonen? Hvis det oppstår komplikasjoner, kan de behandles? Er det mulig for et friskt slektsmedlem å teste seg for å få vite om han eller hun har arvet sykdomsmutasjonen? Kan mine barn testes? Hvis jeg blir gravid, kan fosteret testes? Hvilke valgmuligheter har jeg dersom det viser seg at

<sup>4</sup> Ved utredning av alvorlig sykdom sendes ikke utredningsresultatet direkte til pasienten. Pasienten innkalles til en genetisk veiledning der resultatet formidles. Når det er problematisk for pasienten til å møte til genetisk veiledning, sendes i noen få tilfeller svaret, etter nærmere avtale, til fastlegen som selv innkaller pasienten og muntlig formidler resultatet.

<sup>5</sup> Sykdommer som kan behandles eller forebygges er for eksempel en del arvelige hjerte- og karsykdommer.

fosteret kommer til å utvikle sykdommen? Hvor og hvordan foregår en provosert abort? Hvordan vil et sykt barn utvikle seg, og hvordan vil det følges opp av helsevesenet? Spørsmålene varierer avhengig av sykdommens eller tilstandens art og av hvor i prosessen pasienten befinner seg i forhold til å motta ny informasjon. Ikke sjelden tar pasienter opp de ulike spørsmålene i flere etapper under utredningen. Tidsspennet mellom veiledningene relatert til en og samme sykdom eller tilstand kan variere fra noen uker til opp til flere år. Et eksempel på det siste er når en foretar en fornyet genetisk veiledning når pasienten er kommet i godt voksen alder, da kan andre aspekter ved sykdommen ha blitt mer aktuelle enn i yngre alder.

## **2.7. Vi kan mye om sykdom og arv, men er det nok?**

I dette kapitlet fremkom ulike sider ved medisinsk genetikk, i hovedsak er disse knyttet til sykdom. Sykdom står med andre ord sentralt i faget, og sideelementer som geografisk tilhørighet, familiekart og lignende er sentrert rundt sykdommen. Fordi sykdom er fagets utgangspunkt og midtpunkt, er det derfor naturlig at leger i denne spesialiteten lærer desidert mest om sykdom. Spørsmålet jeg har stilt meg, og fortsatt stiller, er om det er nok å kunne mye om de biomedisinske aspektene ved sykdom og arv. Er det nok for å nå inn til våre pasienter og yte dem god service. Gjennom denne avhandlingen har jeg i alle fall et stykke på vei fått svar på disse spørsmålene. Svarene er basert på analyse av det empiriske materialet jeg fikk tilgang til i felten. Dette vil jeg presentere i de påfølgende tre kapitler.

## Et folkelig perspektiv på arv

De tidligere drøftede aspektene ved medisinsk genetik og genetisk veiledning speiler ulike sider av arv knyttet til sykdom. I medisinsk genetik er altså begrepet arv i all hovedsak knyttet til sykdom. Det dreier seg om hvorvidt en sykdom er arvelig og i så tilfellet hvordan den nedarves. Et av hovedutgangspunktene for planleggingen og gjennomføringen av dette forskningsprosjektet var mitt behov for å utforske hvordan folk lokalt i sitt nærmiljø, utenfor sykehusmiljøet, snakker om arv og hva de forbinder med arv. Etter å ha beskrevet ulike sider ved det medisinsk genetiske arbeidet og fagets forståelse av arv, vil jeg nå søke å gi et bilde av den folkelige forståelsen av arv, slik jeg fikk tilgang til den i felten. Hva la folk i begrepet arv, hva snakket de om når de snakket om arv?

Når jeg ønsket å tilegne meg kunnskaper om folks forståelse av arv, anså jeg det som viktig å gjøre dette nærmest mulig deres hjemlige arena. Dette i motsetning til den fremmede arena som for eksempel et sykehus representer. På en slik fremmed arena vil flere elementer spille inn og påvirke personen i retning av å tilpasse sin beskrivelse av arv til de fremmede omgivelsenes føringer. I felten er folk på hjemmebane. Der er det de som i større grad har føringen i forhold til hva de ønsker å snakke om og hvordan. I felten benyttet jeg ganske ofte muligheten til å bringe temaet arv på banen, for eksempel ved å fortelle om at jeg jobbet med arvelige sykdommer og således var interessert i arv. Samtalene om arv knyttet til sykdom ble dermed ofte utløst av meg som feltarbeider. Dette fordi denne tematikken sjeldent var noe folk snakket om, eller flettet inn i sine dagligdagse samtaler, i motsetning til temaet slektskap, noe jeg vil omtale senere. Det hendte ofte at en samtale om arv og sykdom, initiert av meg, av informantene raskt ble dreid over på andre forhold knyttet til arv. Etter hvert oppfattet og tolket jeg dette i retning av at informantene ønsket å formidle det de selv var opptatt av i forhold til arv. De lot ikke meg sitte og dvele lenge med temaet arv knyttet opp mot sykdom. De var ofte villige til å snakke om arv, men da i retning av å formidle hva de selv mente med arv. At det de sa var viktig for dem ble understøttet av et kroppslig, gestikulerende engesjemang.

Hva snakket folk egentlig om når de snakket om arv? Som medisinsk genetiker hadde jeg kanskje forestilt meg at de ville snakke mer om arv knyttet til sykdom. Den antropologiske feltarbeidsmetoden innebærer at forskeren går ut i felten for å utforske bestemte tema. Forskerens jobb er å analysere og oppsummere det han har funnet og observert i felten. Slik



var det med meg også. Jeg startet ut med spørsmål om hva folk forbandt med arvelig sykdom, og endte opp med å analysere og oppsummere hvordan folk snakket om og forstod arv. For meg var dette meget verdifulle funn. De avviker fra den medisinske genetikkens forståelse av arv som noe som stort sett er knyttet til sykdom. Her ligger det altså et stort potensiale for å bedre legens forståelse av pasientens forhold til begrepet arv. Når begrepet arv har en så sterk tilknytning til andre aspekter ved det sosiale livet enn sykdom, er dette noe legen bør ha kjennskap til for å kunne etablere en god plattform for sin kommunikasjon med pasienten.

Når jeg nå oppsummerer mine data om arv, kommer det frem at folk i de fleste tilfeller snakket om arv i forbindelse med slektskap. Ulike egenskaper, evner og etniske aspekter ble også ofte nevnt og diskutert når arv var samtaleemne. Det empiriske materialet om arv, altså det jeg har funnet om folks forståelse av arv i felten, har jeg plassert i fire grupper. Disse er arv forbundet med sykdom, arv knyttet til ulike egenskaper og spesifikke evner, arv assosiert med slektskap og arv knyttet til etniske grupperinger. Selv det altså ble lite om arv knyttet til sykdom, anser jeg dataene om arv knyttet til disse øvrige aspektene ved det sosiale liv som svært verdifulle for oss som jobber med sykdommer knyttet til arv. Dette vil jeg drøfte mer senere. Men først vil jeg presentere empirien og analysere dem i henhold til de ovennevnte fire grupper.

### **Kapittel 3. Arv forbundet med sykdom og det å ha ulike evner**

Det empiriske materialet om sykdom som nedarves gjennom slektsforhold og ulike nedarvede evner til å utrette ting, har jeg plassert i ett og samme kapittel. Dette fordi disse to temaene av informantene ofte hadde en slags sammenheng, i den forstand at samtaler om arvelig sykdom lett ble dreid over til samtaler om det å arve ulike evner. Det var ikke det at folk syntes å oppleve ubehag når vi snakket om arvelig sykdom, men mer det at de nok hadde tenkt forholdsvis lite over temaet. Mange informanter sa noe slik som: *Arver man det, så har man det*. Jeg vil i dette kapittelet presentere ulike stemmer som beskriver sammenhengen mellom arv og sykdom, og deretter ulike beskrivelser av evner som nedarves.

#### **3.1. Arvelig sykdom i et folkelig perspektiv**

Flere antropologer har beskjeftiget seg med forholdet mellom sykdom i et medisinsk og folkelig perspektiv, men betydelig mindre antropologisk arbeid er gjort i forhold til arvelige sykdommer spesifikt. Imidlertid har kunnskaper om det førstnevnte selvsagt betydning også for den folkelige oppfatningen av arvelige sykdommer. Derfor er det viktig å nevne for eksempel Donna Lee Davis som i flere av sine arbeider omtaler sykdom i et folkelig perspektiv. Hun tok utgangspunkt i temaer som "nerver", overgangsalder og sykdommer knyttet til kjønnsrelaterte forhold. Hennes studie av kommunikasjonen mellom kvinner og deres leger på Newfoundland viser hvordan ulik bruk av medisinske og folkelige begreper kan medføre at det i praksis skjer medisinsk feilinformasjon til pasienten (Davis 1984).

Davis gir også en verdifull oversikt over hvordan den faglige beskrivelsen av "nervesykdommer" har variert gjennom historien (Davis 1988). Hun sammenligner den medisinske terminologien med folks egne beskrivelser og oppfatninger av hva det innebærer å ha "nerver". I sin empiri fra Grey Rock Harbour vektlegger hun særlig hvor viktig det er for kvinnenens omdømme i landsbyen de lever i at de mestrer det å ha den riktige beskrivelsen av hva det vil si å ha "nerver". Davis viser også at "nerver" ofte er brukt som en metafor for en felles fortidig undertrykkelse og folks felles innsats mot denne undertrykkelsen. I hennes beskrivelser trekkes således historie inn i den folkelige forståelsen av "nerver". I flere av Davis' arbeider fremkommer at sykdom ikke er lett å beskrive. Det er muligens derfor metaforer anvendes i beskrivelsen av sykdom. I denne forbindelse vil jeg referere til en fortelling jeg hørte i felten. Det var en helsearbeider som fortalte om en eldre samisk kvinne. Hun ble spurt av legen om hvordan helsen hennes var. Hun svarte med kun ett eneste ord:

*vårenning*. Legen forsto ikke stort av dette, men hjemmehjelpen som var fra samme sted som den gamle kvinnen, kunne kjapt ”oversette” til at damen var på bedringens vei.

Torunn Arntsen Sørheim er også opptatt av kommunikasjonen mellom helsepersonell og pasienter med annen kulturell bakgrunn. Hun har gjort flere arbeider som tar for seg møtet mellom pasienter med utenlandsk bakgrunn og det norske helsevesenet. Hun viser at pasientenes egne forklaringsmodeller for oppståelse av sykdom er preget av hjemlandets/hjemstedets tradisjonelle modeller for sykdom (Sørheim 2000). Hun viser blant annet til det hun kaller for pasientens ”trossystem”, som gir føringer for hvordan den enkelte pasient tenker omkring sykdom, avvik og behandling (Sørheim 1995).

Forskjellige oppfatninger om sykdom henger sammen med at folk har forskjellige oppfatninger i forhold til andre viktige ting i livet. Det kan dreie seg om oppfatninger og forklaringer knyttet til naturen, til slekten, til den overnaturlige verden eller til andre deler av folks sosiale verden. Cecil Hellman beskjeftiget seg med dette tema. Han beskrev ulike folkelige sykdomsforklaringer som han plasserte i fire grupper: Sykdomsforklaring knyttet til pasienten selv, til naturen, til den sosiale verdenen og til den overnaturlige verdenen (Helman 2000). Han berørte i liten grad arv. Derimot står arv nokså sentralt i Sørheims innholdsrike beskrivelse av møtet mellom pakistanske familier med psykisk utviklingshemmede barn og det norske helsevesenet (Sørheim 1995). Hun viste at folk med ulike kulturelle ståsted hadde betydelig variasjon i sine oppfatninger av arvelige tilstander. Videre påpekte hun at disse variasjonene hadde betydelig innvirkning på kommunikasjonen mellom familiene og helsepersonell. Jeg vil drøfte disse og beslektede aspekter nærmere i avhandlingens sjette kapittel. Jeg vil nå vise noen eksempler fra felten i Øst-Finnmark, for beskrive hvordan folk snakket om sykdom knyttet til arv.

### **3.1.a. Ja, men det er vår slekt, sånn er vi**

En dag etter at jeg hadde vært en tur på kafeen i Varangerbotn, kjørte jeg til Kirsten. Kristine hadde ofte snakket om Kirsten som var i 80-års alderen. Kristine fortalte at Kirsten omtrent hele sitt liv hadde jobbet i reindriften, og at hun sikkert hadde mye å fortelle. Jeg kviet meg litt til dette besøket. Når jeg dro til folk alene, hadde jeg vanligvis truffet dem på forhånd eller blitt introdusert av andre. Men Kirsten var en av de få informantene der jeg bare banket på døren og presenterte meg, uten å ha truffet henne før, Jeg parkerte foran huset hennes og ble

møtt av to hunder som satt på trappen. Den ene kom logrende mot meg, mens den andre, en stor og kraftig type, begynte å flekke tenner. Jeg rygget straks tilbake mot bilen, men da gikk inngangsdøren opp. En liten dame stakk hodet ut og med myndig stemme satte den største hunden på plass. Hun startet samtalen med å forklare at bare den lille snille hunden som var hennes. Den andre passet hun og den var, som hun sa, ikke helt veloppdragen.

Jeg presenterte meg i døren og tilføyde at det var Kristine som anbefalte meg å komme. Ja da, jeg måtte bare komme inn, sa hun. Det virket som hun visste hvem jeg var, men hun sa ikke noe mer om det. Hunden hennes forfulgte henne helt til vi satte oss, og under hele mitt besøk satt han der med blikket nærmest uavbrutt festet på Kirsten. Kirsten satte seg i en lenestol ved vinduet som hun sa var hennes arbeidsplass. Hun var nemlig svært flink i samisk håndarbeid. Hun sydde skaller, vesker og luer, samt strikket gensere, lester, votter og til og med bukser. Alt med flotte samiske motiver. Mønstrene og motivene fant hun på selv. Hun fortalte at hun alltid hadde drømt om å være kunstner. Men så var hun altså født inn i en reindriftsfamilie, slik hun selv formulerte det. Hun fortalte en del om hvordan det var å være reindriftssame før. Etter hvert gikk vi over til å snakke om sykdom. Hun fortalte at før i tiden oppsøkte en ikke lege, men prøvde å hjelpe seg selv så godt en kunne. Det var bare når det var virkelig nødvendig at en gikk til lege. Når jeg etter hvert flettet arv inn i vår samtale om sykdom, sa hun:

*Vår familie har høyt blodtrykk og tykt blod. Det ligger i slekten, det er arvelig, det har folk i slekta alltid sagt. Det har æ visst hele tiden. Slag, å fã plutselig slag, særlig når man er ung. Vi har visst at det lå i slekta vår. Æ visste fra æ ble voksen at æ kunne bli plutselig rammet. Æ vet ikke om det virka skremmende, egentlig gjorde ikke det. Æ var vant med å ha det i tankene. Det var nesten sånn der, hva skal jeg si, litt betryggende. Æ visste hva det var, og sånn var vår slekt. Den der sykdommen har fulgt oss på en måte. Det hadde vært mye verre med nokka slags sykdom æ aldri hadde hørt om før. Men koffer det er akkurat i vår slekt, det vet æ ikke. Sånn er livet. Det er bare å ta i mot det som kommer.*

Kirsten formidlet en type trygghet hun forbandt med en sykdom hun hadde kjennskap til gjennom sin slekt. Når en selv vet hvordan en sykdom har artet seg i slekten, har en sannsynligvis også noe erfaring med hva sykdommen kan bringe med seg i form av både fysisk og psykisk belastning for de i slekten som ikke har blitt syke. Slekten får over tid en

viss erfaring med den aktuelle sykdommen. I seg selv kan det bidra til en større trygghetsfølelse enn om det er en ukjent sykdom som plutselig rammer. Det kan også føre til at slekten stiller bedre opp for den syke fordi de har erfaring og kunnskaper om mye av det den syke trenger. Slike resonnementer knyttet til Kirstens beskrivelse av arvelig sykdom kunne jeg gjøre meg etter møter med andre informanter. For eksempel gjaldt det hos Elin, en omtrent femti år gammel dame jeg besøkte flere ganger i et koselig, litt avsidesliggende hus på veien til Kirkenes.

En gang jeg kom til Elin, hadde hun en venninne på besøk. De satt ved bordet på det velstelte lille kjøkkenet. Inne var det trivelig og varmt. Jeg kunne derfor ikke skjule hvor godt det var å komme inn fra den bitende kalde vinden som stod inn fjorden. Jeg merket at damene lyste litt opp da jeg åpenbarte min begeistring for å være der. Elin skyndte seg å lukke døren bak meg og tilføyde at hun ikke hadde vært ute på to dager på grunn av kulden. Hun skjenket kaffe, og jeg forsynte meg straks av mitt favorittbakverk, hjemmelagede lefser. Etter en stund dreide jeg samtalen over på arvelig sykdom, eller ”sykdom som går igjen i slekten”, som jeg ofte kalte det for å forklare hva jeg mente med arvelig sykdom. Elin bøyde seg forover i stolen og satte albuene bestemt på bordet. På meg virket det som om hun tok sats før hun sa:

*Vi har reumatisme, leddgikt og Bechterew og alt det der, det går i arv hos oss. Jeg har den sønnen min med Bechterew. Så har jeg jo en søstersønn som sitter i rullestol, som har sittet i rullestol i masser av år, og hans søster bruker også mye rullestol. De har så alvorlig leddgikt at de sitter i rullestol. Og mor min hun hadde kanskje Bechterew, hun ble i rett vinkel, sånn (hun viser). De måtte stelle på klærne hennes, for hvis hun skulle ha sånne normale klær, så ville de henge helt ned på marka foran og bak ville de være langt oppe på ryggen nesten. Og flere av hennes søsken, de var tolv søsken i alt, har arvet det. En av hennes søstere hadde sånn leddsykdom at den tærte bort leddene, ja lemmene, altså fingrene, det var bare stumper igjen. Og det kunne bli svære kuler.*

Valeria:

*Er du blitt skånet for disse sykdommene?*

Elin:

*Jeg har veldig dårlig rygg, det har jeg, men ellers har jeg ikke noe.*

Valeria:

*Har du vært bekymret for at du også skulle få noen av de sykdommene?*

Elin:

*Nei da, det har jeg ikke tenkt på. Nei da, nei da, nei da. Tenker ikke på det i det hele tatt.*

Valeria:

*Hvorfor ikke? Du vet at det går i slekta.*

Elin:

*Ja, men det er vår slekt, sånn er vi. Hva ska jeg si, det er vårt. Får jeg det, så vet jeg hva det er. Og de andre vet hva det er, da kan dem jo hjelpe meg. Sånn er det hos oss.*

Venninnen hennes nikket og tilføyde:

*Ja, når det ligger i slekta. Ja, det er liksom ikke så farlig. Nei da, det er bare en familiesykdom.*

### **3.1.b. Det er bedre å ha en sykdom jeg kjenner, enn en fremmed en**

Enkelte informanter fremholdt at når de først skulle få en sykdom, var det bedre å få en de kjente, gjerne gjennom slekten, enn å få en sykdom som var fremmed for dem. Et eksempel er Lines fortelling om sin slekt der mange i ung alder utvikler hjerte- og/eller karlidelse. Line var i trettiårsalderen. Vi snakket sammen flere ganger, som oftest på den lokale kafeen. På spørsmål om hva slags tanker hun hadde om den sykdommen som flere i hennes slekt har, svarte hun:

*Jeg oppfatter det ikke som sykdom. Jeg oppfatter det som en svakhet som vi har. Vi har et eller annet som det kanskje ikke er forsket nok på. Dette her med hjertet. Hvorfor stopper det? Hvorfor faller 43-44 åringer om? Kvinner som menn faller om. Dette har jeg hengende i meg. Jeg har tre barn som kanskje har den samme arven. Det kan jo tenkes det, at de kan ha det. De her genene som vi har.*

Til tross for hennes beskrivelse av alvorret i sykdommen i hennes slekt tilføyde hun:

*Men allikevel synes jeg det er bedre å ha noe som jeg kjenner til fra slekta, enn en eller annen sykdom, om så verre enn dette, men som er helt fremmed. Det mener jeg. Da kan jeg være forberedt, jeg vet hva det er. Legen min vet også om det. Både han og slekta er forberedt.*

I disse empiriske eksemplene fremkommer blant annet at folk inkluderer slekten i sin omtale av arvelige sykdommer. Gjennom at flere i slekten har sykdommen har de fått en plattform for erfaring, råd, støtte, tilhørighet og identitet knyttet til sykdommen og dens følger. For at vi best mulig skal kunne forstå hva det betyr for folk å ha en arvelig sykdom, som har eksistert i flere generasjoner i deres slekt, er det viktig å betrakte hvordan kollektive, sosiale og personlige ideer nærmest forenes og avspeiles nettopp i kroppen. Tankene, følelsene og oppfattelsene i forhold til en arvelig sykdom vil være sterkt knyttet til det Connerton beskriver som inkorporert kunnskap (Connerton 1989). Det er kunnskap og erfaring overført gjennom generasjoner, som personen har vokst opp med, levd med og inkorporert, lagret, i sin egen erfaringsverden. På den måten vil slike kunnskaper og erfaringer kunne inngå i personens identitetsdannelse, herunder kunnskap om arvelige sykdommer i ens slekt. Hvordan den aktuelle arvelige sykdom oppfattes og ses på i personens omgivelser og kultur, vil selvsagt påvirke hvordan personen selv ser på sin arvelige sykdom og dermed hvordan han ser og oppfatter seg selv. Enkelte informanter kom selv direkte inn på dette forholdet.

Magnus, som er midt i førti årene, ga følgende beskrivelse av hvilken betydning en arvelig sykdom kan ha for slekten:

*Det du også hører er hva den og den døde av, hva de plagdes med, hva slags sykdommer de hadde og kanskje deres foreldre hadde. En del sykdommer er vel sånn at de går igjen i familien. Og da, hva skal jeg si, da tror du at sånn er familien. Det er greit, sånn er de. De er tunghørte, de er låghalte. Ja, her i område er det mange låghalte familier. Jeg kjenner folk som synes det er viktig at de er låghalte, fordi da vet alle at de hører til den og den familien. Det virker som om de er nesten stolte av det. Sånn er det. Folk forteller at ja, ja, jeg har det og den har det, og dermed så blir de og familien hetende det. Og de selv synes det er greit. Men saken er at man tenker ikke så mye på selve sykdommen, men det at familien blir hetende det. Og det er greit.*

Eline er en munter og aktiv dame i 50-års alderen som jeg av og til besøkte i Bugøynes. Jeg

likte å kjøre veien ned til Bugøynes, særlig i klarvær. Husene virket så stille, nesten som om de hvilte på den flate tungen som strakte seg ut mot havet. Hele bygda virket velstelt og harmonisk, særlig de dagene da solen strålte på sitt beste. Eline satt med sin kaffekopp og skuet utover havet:

*Arvelig sykdom ligger så pass nær dette her med identitet. Å vite hva er mine arveegenskaper, det er viktig. Hvordan var min tippoldefar? Å ja, han var, ikke sant, en sånn bygdeoriginal. Hvem vet, han var originalperson kanskje på grunn av en sykdom, det kan godt være. Men ja vel. Da kan jo jeg også... Det gjør altså ikke noe om jeg også er litt original, fordi jeg har de arveegenskapene. Forstår du? Klart det har med identitet å gjøre. Så det betyr veldig mye, mye mer enn hva vi har trodd. Å kjenne sin slekt bakover, og vite at ja, han eller hun hadde det og det, for eksempel en arvelig sykdom. Da vet jeg hvorfor dem var som dem var. Så er det på en måte lettere å plassere både dem og seg selv i systemet.*

Både Magnus og Eline formidlet altså at de selv og andre knyttet bestemte kjennetegn ved en arvelig sykdom i slekten til slektens og deres egen identitet og selvfølelse. Enkelte egenskaper ved arvelige sykdommer kan dermed plassere personer og deres slektninger, både i forhold til slekten internt og i forhold til samfunnet for øvrig. Magnus og Eline tar for seg hvordan mulige negative sider ved en arvelig sykdom kan forklares, plasseres og inkluderes i ens selvoppfatning.

Eline kom inn på sykdommer der mentale forhold er fremtredende. I resten av mitt empiriske materiale om sykdom og arv er det få andre eksempler på at folk nevner sykdommer som påvirker den mentale evnen. Når jeg snakket om dette tema med informanter, viste de ofte til deres kjennskap til enkeltstående eksempler på psykisk utviklingshemming i en slekt, som de selv ikke forbandt med arv. Noen få informanter var opptatt av arvelig demens. De var da opptatte av hva en vet om type arvegang og graden av arvelighet ved denne kategori sykdommer. I mitt feltarbeid observerte jeg ikke merkbare forskjeller i folks holdninger til arvelig sykdom av henholdsvis fysisk og psykisk karakter. I det følgende vil jeg gå over til å presentere deler av mitt empiriske materiale der folk forbandt arv med nedarving av egenskaper, særlig evner til å utrette visse handlinger.



### 3.2. Arv av egenskaper og spesifikke evner

I denne sammenheng er begrepet "arv forbundet med egenskaper" ment å omfatte folks ideer om at en kan arve egenskaper, eksempelvis spesifikke evner som det å kunne helbrede sykdom eller det å vite hvor fisken står. Allerede i løpet av de første ukene i feltarbeidet la jeg merke til at informantene ofte snakket om helbredende evner de mente enkelte mennesker var innehavere av og at slike evner ble nedarvet i visse slekter. Gjennom hele feltarbeidet, og i hele dets geografiske utstrekning, fortsatte jeg å få slike data. Fordi denne type forståelse av arv var så hyppig forekommende, vil jeg presentere flere eksempler.

#### 3.2.a. Arv av helbredende krefter og intuisjon

Erling var en ca 40 år gammel mann som jeg ofte kom i prat med på mine nesten daglige besøk på den eneste kafeen i Varangerbotn. Dette var en stor kafé der det pleide å sitte både lokale folk og gjennomreisende. Sannsynligvis fordi det var det eneste faste møtested i området, kunne en i tillegg til godt voksne folk også observere ungdommen, der de satt samlet ved et bord lengst mulig unna de andre. Et annet bord var drosjesjåførenes stambord. Erling hadde også sin faste plass ved vinduet. Han skuet ut mot rundkjøringen innhyllet i en sky av sigarettøyk. Som han sa, han likte å snakke om løst og fast. Når jeg kom inn på arv, startet han ut, med en litt overbærende stemme:

*Ja, ja, du er opptatt av arvelige sykdommer, det vet æ. Men nå må du høre ka æ mene med arv. Når det æ snakk om arv så er æ mest opptatt av at evnene til å gjøre gode ting går i arv. Man får det fra foreldre eller noen i nær slekt. De her kreftene kan brukes på forskjellig vis, men vi er vant til at de brukes for å helbrede.*

Til å begynne med forsøkte jeg å dreie samtalen om arv over på arvelige sykdommer, men det var tydelig at Erling likte best å prate om helbredelse. Han hadde mange historier om personer som ble helbredet, om hvordan de ble helbredet og om hvordan selv den lokale legen ble opptatt av dette. Nesten hver gang han snakket om dette tema flettet han inn sin mening om hvordan helbredere bør være:

*Det nytte ikke å kurse sæ, nei. Noen tror de kan lære det der på kurs. Nå nei du, det nytte ikke det. De ekte helbredera har fått de her evnan i arv. Det æ kun da det virker.*

En annen informant, Arne, traff jeg første gang på bensinstasjonen ved Tana bru. Jeg plagdes da med å få sjekket lufttrykket i bildekkene. Han var kjapp til å vise meg kunsten, en kunnskap jeg stadig fikk behov for å gjenkalle. Jeg snakket med han bare noen få ganger, men til gjengjeld snakket vi alltid lenge, over en kaffekopp på den lokale kafeen. Kafeen ved Tana Bru var ofte halvtom på dagtid. Derfor oppsøkte jeg den når jeg hadde behov for å sitte for meg selv og samle tankene, eller for å notere ned empiriske data jeg var redd for å glemme detaljene i på veien hjem. Arne var i slutten av 50-årene, pratsom og veldig opptatt av ting som foregikk i lokalmiljøet, særlig lokalpolitikken. Sykdom og slikt hadde han ikke mye peiling på, slik han selv formulerte det. Imidlertid hadde han noe å si når det gjaldt arv:

*Ja på sykehus, vet du, der skal man ha alt systematisk. Sånn og sånn og sånn, og så tar man videre å utlede de der konklusjonan og så videre. Men det livet som æ kjenner i det samiske samfunnet er helt annerledes. Det er litt her og litt der, det er uforutsigbart, du gjør ikke noe særlig avtaler. Det går mye på intuisjon, og det går mye på opplevelser. Ja, intuisjon, opplevelse og intuisjon, det er hele det samiske samfunnet gjennomsyret av. Sånn opplever æ arven. Vi arva å ha intuisjon, vi sier ikke så mye. Men du vet, der borte (sykehuset red.) der skal man prate, forklare, det er ikke mine greier. Æ ser ting, det har æ arva. Helbredelse, de evnan, det arver vi, det er viktig for oss.*

Både eldre og yngre, kvinnelige og mannlige informanter var opptatt av helbredende krefter. Lars, som var nitten år og vokst opp i Karlebotn, dukket plutselig opp hos Birgit i Varangerbotn mens jeg var på besøk der. Birgit besøkte jeg ofte. Hun var i 30-årene og vi hadde barn på samme alder. Hun jobbet i helsevesenet og i reindriften. Til å begynne med var Lars stille. Han sa for så vidt ikke så mye etter hvert heller, men jeg la merke til at han fulgte nøye med i samtalen mellom Birgit og meg. I det vi gikk over til å snakke om arv, koblet han seg inn i samtalen:

*Arv og læsing, eller helbredelse kan æ vel også kalle det for, går i ett hos oss. Det har æ vokst opp med. Det arves, og det kan ikke skje på en anna måte. Det må arves fra forfedra, hvis det skal virke. De som har arva det, de kan helbrede. Æ tror ikke på de der som går på kurs og sånne ting. Arven hos oss sama er viktig. Uten arven mister vi de evnan. Og æ tror på dem. Det er alvor, og ikke noe å kimse med.*

Birgit selv hadde for lengst utdypet sin oppfatning om arv for meg. Hun sa at hun forsto godt

at enkelte sykdommer er arvelige, men at hun som oftest ikke forbandt ordet arv med det. Hun tenkte heller på å arve reinmerker, eller i likhet med Lars å arve helbredende evner. Ikke langt fra Birgit bodde hennes onkel Ivar. Han var i 40-årene og svært opptatt av helbredelse. Jeg hadde mange samtaler med han, både i Varangerbotn der han altså bodde, og på Krampenes der han oppholdt seg en periode hver høst for å slakte rein og merke kalvene. Ivar fortalte om mange ulike episoder fra hans liv der lesing og helbredelse spilte en viktig rolle. Han kunne gjerne begynne med å fortelle en historie om et helt annet tema, men underveis dreide ofte historien over på helbredelse. Han var også opptatt av sine samiske naboer, som han kalte dem for, på russisk side. Han reiste ofte dit og kunne fortelle mange historier om folk han traff der og deres interesse for helbredelse. Han mente å oppleve en sterk felleskap med sine samiske naboer i Nordvest-Russland, nettopp gjennom deres felles tro på lesere og helbredere.

### 3.2.b. Å arve fornemmelsen av hvor fisken er til hvilken tid

Det var mange flere enn Lars og Ivar som snakket om arv av egenskaper og evner direkte knyttet til den kulturen de hørte til. Einar som nærmet seg sytti, hadde levd mesteparten av sitt liv i Nesseby. Einar var ikke så lett å komme i prat med. Hver gang jeg var på besøk hos han og kona Edith, hadde han enten noe å gjøre ute eller skulle besøke noen. Edith oppmuntret meg med at han bare var beskjeden, og at det var best å gjøre en fast avtale med han. Jeg gjorde så. På den avtalte dagen kjørte jeg opp til huset deres og banket på. I døra ble jeg møtt av to ivrige hunder som presset seg forbi, ivrige etter å komme ut. Edith var en eldre dame med grått hår, kjemmet pent bakover. Hun var innflytter, men hadde bodd i flere tiår i Nesseby. Da jeg kom inn i deres hyggelige stue, hadde Einar allerede tatt plass ved bordet og var i ferd med å skjenke kaffe. Midt på bordet stod et stort rundt fat med en stabel nystekte vafler. Einar var tydelig klar til å ta en prat. Ut fra hans formuleringer forsto jeg raskt at han hadde forberedt seg godt til vår samtale. Han var på forhånd rimelig godt orientert om mitt ærend i området. Jeg hadde jo allerede besøkt han og kona mange ganger tidligere. Hun var tidligere forsker og lærer, mens han hadde drevet fjordfiske og sauehold. Einars oppfatning av arv passet godt med de andre informantene, men han trakk i større grad inn det samiske samfunnet:

*Lesing og helbredelse kan være en måte å styrke det samiske samfunnet på. Det har folk før oss gjort. Æ hørte forleden et radioprogram, det var om gener og sånt. Ja, man finner ut mye med forskning, man analyserer gener og man snakker mye om arvestoffet i*

*slik sammenheng. Men når æ snakker om arv så snakker æ om en annen type arv. Arv har med gode krefter å gjøre, helbredelse og lesing. Det er en arv som man har fått fra sine forfedre og som holder det samiske samfunnet sammen. Hvem vet, det kan være gener som har med helbredelse og lesing å gjøre, som styrker energien som vi arver fra våre forfedre. Men man må ikke misbruke evnene sine, da blir kraften svakere og til slutt helt borte. Helbredelse er for mæ en kulturarv og kanskje derfor har den såpass respekt i det samiske samfunnet. Forsvinner helbredelse, så er det ikke bra for den samiske kulturen.*

Etter å ha tatt en skikkelig slurk av kaffen og et par tygger av en velduftende vaffel, satte han et fast blick i meg og fortsatte med en alvorlig stemme:

*Enkelte ting er veldig viktig i den samiske kulturen. Sånn som nærhet til naturen, og at denne nærheten til naturen overføres fra generasjon til generasjon. Dette er også arv for meg. For eksempel de som drev med fjordfiske, de hadde et forhold til havet fra de var små. De utviklet egne evner, slik at de fikk en fornemmelse av hvor fisken var og til hvilken tid. Og da var det nøyaktig der man måtte være til bestemt tid for å få fisk. De evnen, dem arves fra generasjon til generasjon. Det går ikke an å forklare hva dette dreier seg om. Det er rett og slett en livsstil man arver, en del av naturen, og det er en del av den samiske kulturen. Det er akkurat som reindriftsfolk har et forhold til naturen på en annen måte. De er mer knyttet til vidda og rein. Og i likhet med dette også folk som bor ved elva, for eksempel Tanaelva, de er mer knyttet til elv, elvebredden og laksefiske. Husk, det er arv.*

Enkelte informanter gikk enda dypere i sin fortelling om nedarvede egenskaper og evner knyttet til den kulturen de hørte til. De historiske røttene ble omtalt som viktige faktorer for betydningen av de nedarvede egenskapene.

### **3.2.c. Arven etter fangstfolket**

Magne møtte jeg kun én gang, og det etter anbefaling fra Tone, en venninne jeg plutselig oppdaget i Tana. Hun flyttet fra Tromsø for mange år siden og bosatte seg i Finnmark. Etter flere besøk hos henne, kom hun på å anbefale meg å snakke med Magne. Hun mente det var lurt fordi han kjente miljøet her, han hadde vokst opp her. Magne var nærmere 30 år og viste

seg å være en meget opptatt mann. Han hadde så vidt tid til å treffe meg. Men da vi først møttes, ble vi sittende og prate i nærmere tre timer:

*Jeg har den trua at våre forfedre, ikke sant, dem har jo levd veldig mye av naturen. Dem har vært vant til å ha god plass for å kunne røre seg. Du kan spørre hvorfor fær vi på fjellet. Vi fær ikke på fjellet for opplevelsens sin del. Vi fær gjerne på fjellet for å sanke molter, vi kan fær å fiske, selv om vi ikke trenger det. Men det er gjerne det vi gjør. Jeg orker ikke å fær på fjellet bare for å gå på fjellet, det gir meg aldri mening. For meg gir det mening å få fisk, få fange ryper. Jeg tror rett og slett, altså flere tusen år, tilbake, ikke sant?, da var det jo vanlig at man fanget villrein. Gjerne på høsten, eller hva tid det var, eller på vinteren da. På sommeren levde man av bærplukking og fiske og sånt. Og det tror jeg ligger veldig mye i oss, altså, det ligger altså i genene. Når du lever i pakt med naturen, så blir du jo veldig sterk på enkelte ting, det har du arva fra forfedra, gjennom mange generasjonene. Som for eksempel det å fange, ikke sant? Det å ha friheten, du må ha friheten til å kunne være ute? Jeg tror ikke vi er så godt egnet til å være fastboende. Mange av oss blir jo betegnet som veldig rastløse personer i samfunnet, og det tror jeg har klar sammenheng med at vi har vært et fangstfolk.*

Magne har vokst opp i Tanaområdet, og har bodd der mesteparten av sitt liv. Han har tilbrakt noen kortere perioder i Harstad og Vadsø i forbindelse med utdanning og jobb:

*Harstad er nå en ting, men Vadsø er en mindre by, men jeg klarer ikke det her med å bo så veldig tett, ikke sant? Jeg føler meg litt innestengt, jeg vet ikke hvorfor, jeg klarer ikke... det er vanskelig å sette ord på det. Og æ tror at det har med den samiske kulturen å gjøre, med generasjoner bakover, det er arven, det tror jeg helt klart. Du kan sikkert finne veldig mye forskjellige ting i det samiske, men jeg tror du vil finne en god del i det samiske som har det sånn at folk må ha muligheten til å være ute. Dette her ligger i blodet, i genene for å si det sånn. Dette her har vi arvet.*

De empiriske eksemplene i dette kapittelet viser en evne folk jeg har møtt har til å integrere forskjellige aspekter ved arv, enten det dreier seg om sykdom, ulike evner, identitet, selvoppfattelse eller sitt forhold til kulturen de hører til. De empiriske eksemplene inkluderer

ganske ulike aspekter ved det sosiale livet, men jeg mener likevel å kunne skimte at det en slags type rød tråd i dette. Nemlig det at de formidler og utstråler en sterk integritet. I denne sammenheng mener jeg med integritet en underbygging av hvem de er, av hvordan de ønsker å presentere seg for meg som forsker og for lesere av denne avhandlingen. Jeg tolker at de ønsker å formidle til "verden" hva som er viktig for dem, når det gjelder både arvelig sykdom og arv av ulike egenskaper. Kunnskapen jeg ervervet gjennom det empiriske materialet presentert i dette kapittelet vil jeg komme tilbake til og drøfte nærmere i avhandlingens siste kapittel.

## Kapittel 4. Arv knyttet til slektskap

Den raske kunnskapsutviklingen i genetikk har stilt fagfolk over store utfordringer med henblikk på formidlingen av de genetiske fagkunnskapene til pasienter. Måten kunnskapene formidles på er avgjørende i forhold til hvordan kunnskapene anvendes av folk og konsekvensene av kunnskapenes ulike anvendelser. Med andre ord stilles det store krav ved oversettelsen av såkalte vitenskapelige termer og sammenhenger. Oversettelsen handler ikke bare om språket i seg selv. En vellykket oversettelse er sterkt knyttet til forkunnskaper om folkelige forståelser av de aktuelle termene. Dette fordi de ulike faglige termene og sammenhengene kan forstås ulikt av folk, fordi de kan være knyttet til ulike elementer i folks liv, og fordi de kan aktualiseres ulikt i ulike situasjoner og perioder i folks liv. Jeg vil nå gå inn på en av disse termene, nemlig slektskap.

Bernadette Modell forfekter, ut fra sin mangeårig kliniske erfaring i medisinsk genetikk og med pasienter med ulik kulturell bakgrunn, at vi behøver kunnskaper i og en grunnleggende forståelse av det antropologiske begrepet slektskap dersom vi akter å tilby en akseptabel medisinsk genetisk utredning og veiledning for mennesker fra ulike kulturer (Modell 1997). Ut fra erfaringene fra mitt kliniske arbeid som medisinsk genetiker finner jeg Modells tanker svært så relevante og interessante. Fordi slektskap og ulike aspekter ved slektskap spiller en sentral rolle i det daglige arbeid som medisinsk genetiker, ønsker jeg å videreføre og videreutvikle Modells perspektiv ved å knytte forståelsen av det antropologiske begrep slektskap til den folkelige forståelsen av slektskap. Jeg er enig med Modell i at slektskap er viktig. I tillegg er jeg opptatt av innholdet i slektskap, hvordan slektskap arter seg i folks liv. Mitt empiriske materiale har lært meg at slike aspekter ved slektskap er vel så viktige.

Slektskap er sterkt forbundet med arv. I daglig livet tales det ofte om arv av for eksempel utseende, gemytt og ulike egenskaper eller arv av penger, jord, bedrifter og lignende innenfor slekter. Under feltarbeidet i Øst-Finnmark fremkom ulike måter å snakke om slektskap på, samt ulike måter å knytte slektskap til arv på. Før jeg drøfter nærmere de ulike folkelige forståelsene av slektskap, vil jeg vise til noen sentrale antropologiske betraktninger i forhold til slektskap.

#### 4.1. Slektskap, et sentralt tema i sosialantropologien

Studiet av slektenskap har alltid vært, og er i stor grad fortsatt, et sentralt tema i sosialantropologien. Sosialantropologer har alltid vært opptatt av hvordan personer og grupper lever i et organisert samfunnsliv. I siste halvdel av 1800-tallet, da faget ble til, var det sosiale livet i de fleste samfunn organisert ut fra hvordan personer og grupper dannet slektsbånd og ekteskapsallianser. I de fleste ikke-industrialiserte samfunn var og er slektenskap den viktigste sosiale institusjon. Dette fordi tilhørigheten til en slekt er avgjørende både med henblikk på ens livsopphold, giftemål, beskyttelse og ens sosiale identitet. Imidlertid dannes i de fleste samfunn allianser mellom slekter, enten de er av større eller mindre sosial betydning, og slektskapsbaserte institusjoner er fortsatt viktig i mange samfunn. Kapitalistiske samfunnsformer vil ofte basere seg på en ideologi der folk i utgangspunktet skal behandles likt, og der de individuelle ytelsene vektlegges.

Slektsbaserte organisasjoner derimot bygger på slektskapsbasert lojalitet til andre slektsmedlemmer, der forpliktelsen til å hjelpe hverandre står sentralt (Eriksen 1993). I et tradisjonelt samfunn er hvem personen er i slekt med viktigere enn hva vedkommende er i stand til å gjøre (Parsons 1977). I en slik beskrivelse kan skillet mellom det moderne og det tradisjonelle samfunn når det gjelder slektenskap fortone seg som nokså skarp. Jeg ønsker å fremheve og argumentere for at overgangen heller er glidende. I et kapitalistisk samfunn som det norske, er jo den byråkratiske ideologi sentral. Imidlertid kan en finne arenaer der slektskapsbaserte forhold mellom medlemmene er av styrende og sentral karakter. Et eksempel på det er en stor slekt som jeg møtte på Krampen, der de i felleskap arbeider med reindrift. Senere i dette kapitlet vier jeg derfor ekstra oppmerksomhet til beskrivelsen og drøftingen av det empiriske materialet fra Krampen.

Begrepene slektenskap og familie brukes i mange sammenhenger om hverandre, kanskje ofte uten at en er seg bevisst hva begrepene egentlig innebærer. I en antropologisk sammenheng er det viktig å presisere at slektenskap og familie ikke nødvendigvis er det samme. Med slektenskap mener vi vanligvis en gruppe med felles avstamning, altså mennesker som er biologiske slektninger. Avstamningsteorien har vært sentral i antropologien i flere tiår. Allianseteorien som jeg vil utdype nærmere under avsnitt 4.2, betegner svogerskap, altså inngifte. Skillet mellom avstamning og allianse er bakgrunnen for at slektenskap og familie kan være to ganske forskjellige institusjoner, som vi ofte ikke tenker så mye over i det daglige. Med familie



mener vi vanligvis husholdet, altså de som lever under samme tak. Familien inkluderer som regel både mennesker som er i biologisk slekt med hverandre og mennesker som ikke er det. Ektefeller er i biologisk slekt med sine barn, men som oftest ikke med hverandre. Likevel tilhører de den samme familien. Betydningen og organiseringen av slektskap og familie kan være ulik i forskjellige samfunn. I vårt samfunn har det de siste tiårene gradvis tilkommet, eller i hvert fall i økende grad blitt akseptert, nye familiemønstre. Eksempler på dette er enslige forsørgere, foreldre med adoptivbarn og homofile par med barn.

Ved sosialantropologiske studier av ulike folkeslags religiøse, politiske og eller økonomiske liv, er det som nevnt, svært ofte viktig å ha en inngående kjennskap til det aktuelle folkeslagets slektskapssystem. Olav Smedal fremholder imidlertid at det også er flere andre forhold som har bidratt til antropologers stadige interesse for slektskap. Han nevner særlig faktorer som slektskapets universelle utbredelse og den store empiriske variasjonen i hva slektskap innebærer, samt at slektskap har å gjøre med biologi (Smedal 2000). Smedal formidler noe viktig der han påpeker at det er lett å anta at vi vet hva slektskap er, fordi det er "naturlig" og fordi vi har det selv. Imidlertid kan altså betydning være ulik i mange forskjellige samfunn. Mine erfaringer fra felten støtter Smedals poeng. Før jeg entret felten var mine forestillinger og oppfatninger av slektskap i stor grad påvirket av mine personlige erfaringer, både gjennom arbeid og privatliv. Disse erfaringene og kunnskapene kunne i stor grad betraktes som inkorporerte kunnskaper, avleiret gjennom praksiser over mange år. Farene ved å ha et slikt ståsted er på den ene siden at det lett skjer en forenkling av hva begrepet innebærer og på den andre siden at det kan bli en tendens til generalisering av slektskapsbegrepet. Trolig var det derfor det tok både tid og anstrengelse før jeg kom skikkelig på sporet av hva slektskap egentlig er i det samiske samfunnet.

#### **4.2. Noen sentrale sosialantropologiske forskningsarbeider om slektskap**

Fordi slektskap har vært ett sentralt tema i sosialantropologisk forskning opp gjennom tidene, finnes det en mengde forskningsarbeider som omhandler dette tema. Ut fra denne avhandlingens innhold og formål, finner jeg det naturlig å kaste ytterligere lys over kun utvalgte deler av de sentrale forskningsarbeidene knyttet til slektskap.

I antropologisk forskning har det vært, og er det i noen grad fremdeles, to hovedperspektiver på slektskap. Det ene perspektivet kalt avstamningsteori fokuserer på at gruppen med felles

forfar eller formor er grunnleggende i et samfunn. Motsetningen til dette perspektivet er kalt allianseteori. Her er bånd knyttet mellom grupper gjennom ekteskap ansett som det avgjørende. Det foregikk en intens debatt og teoriutvikling om slektskap tidlig i fagets utvikling, der mange kjente antropologer var involvert. Evans-Pritchard (1940) og Fortes (1953) forfektet teorien om ættelinjenes betydning, mens Radcliffe-Brown (1950,1952) og Lévi-Strauss (1969 (1949)) forsvarte allianseteorien. I Lévi-Strauss' forestilling om slektskap eksisterer ikke noen biologiske eller objektive avstammingsrelasjoner mellom mennesker, relasjonene eksisterer kun i folks bevissthet. Det dreier seg rett og slett om et vilkårlig system av forestillinger (Lévi-Strauss 1963). Lévi-Strauss har videreutviklet Radcliffe-Browns allianseteori ved å fremholde at opprettelse av allianser gjennom utveksling av kvinner bygger på en antagelse om at incesttabuet er en hjørnestein i menneskelige samfunn. Han bygger incestteorien på at menn hadde valget mellom å gi kvinnene bort for å opprettholde/bygge allianser eller selv å beholde kvinnene og dermed være uten allianser med andre grupper. Det sistnevnte vil innebære fare for å bli drept gjennom å ha få venner og mange fiender. Siden incesttabuet tvinger menn til å finne kvinner utenfor sin egen gruppe, blir samarbeid basert på resiprositet nødvendig. Lévi-Strauss' allianseteori står på mange måter i opposisjon til avstamningsteorien, som jo vektlegger dannelsen av korporative grupper gjennom det å ha felles avstamning. I det samiske samfunnet, som jeg fikk innblikk i, eksisterer slektskapselementer fra både allianse og avstammingsaspekter side om side.

I Lewis Henry Morgans evolusjonistiske forstand dreier slektskap seg om biologiske relasjoner som over tid har fått en moralsk dimensjon (Morgan 1851 og 1871). På den måten kunne de inngå i et genealogisk system, og få en både politisk og økonomisk betydning. Både Morgans evolusjonisme og hans skille mellom klassifikasjonsmessige og deskriptive terminologier har utløst kritikk. Genneps påpeking av skillet mellom fysisk og sosialt farskap (1906) og Malinowskis understreking av fortolkningen av biologiske forhold som det sentrale i "blodfellesskapet" (1913) fremsto som skarp kritikk av Morgans teorier. Senere har flere sluttet seg til denne kritikken. Roy Wagner forfektet at genealogien i seg selv ikke er det viktigste ved slektskap, men heller hvordan genealogien fortolkes i et samfunn (Wagner 1972). Mens David Schneider uttrykte det slik: "Slektskap dreier seg om reelle eller påståtte biologiske relasjoner slik de fremtrer som sosiale relasjoner" (Schneider 1984:54).

I nyere internasjonale debatter om slektskapsteoretiske spørsmål har David Schneiders navn figurert flittig. Schneider er en sentral representant for amerikansk kulturanthropologi. For

bedre å kunne forstå Schneiders faglige tilnærminger til slektskap, er det viktig å rette fokuset på hans forestillinger om kultur, som i stor grad er sammenfallende med Geertz sine tilsvarende ideer om kultur (Geertz 1973a). Ifølge Schneider og Geertz er kultur et system av symboler, der et symbol er noe som står for noe annet enn seg selv. I sine analyser av amerikansk slektskap anvender han det jeg vil kalle symbolteori, der han fokuserer på innholdet i benevnelser, symboler som mor, far, søster, bror og så videre (Schneider 1980).

Schneider introduserer to fundamentale elementer i forhold til amerikansk slektskap. Det ene er ideen om felles biologisk substans som bygger på naturlige fenomener som samleie, befruktning og fødsel, og som skaper blodsbåndet mellom foreldre og barn. Det andre er ideen om at slektninger oppfører seg overfor hverandre på bestemte måter som han kaller kodifisert oppførsel og som han knytter til et sentralt symbol i amerikansk slektskap, nemlig kjærligheten. I denne sammenheng er kjærligheten en varig og diffus, altså ikke målrettet, solidaritet basert på gjensidig tillit, støtte og samarbeid. For Schneider danner genealogisk avstand, samt graden av kontakt mellom personene, grunnlaget for opprettholdelse av blodsbånd. De ulike slektskapstermer sier noe om hvilke type forhold en "bør ha". For eksempel kan tilnavnet "bestemor" for noen betegne noe veldig nært, selv om bestemor ut fra det genealogiske kartet ikke har den tilsvarende statusposisjon. Med andre ord kan en person som representerer trygghet og noe godt bli definert som nær slektning. I det samiske samfunnet eksisterer et stort repertoar av slektskapstermer. Disse vil jeg ta for meg senere i dette kapitlet. Ifølge flere informanter bekrefter den frodige slektskapsterminologien den viktige plassen slektskap har i den samiske kulturen.

Allerede i Morgan sin epokegjørende slektskapsstudie ble det gitt stor plass til møtet mellom "natur" og "kultur" (Morgan 1871). "Natur-kultur" forholdet har siden vært et gjennomgangstema i slektskapsstudier over hele verden. I den senere tid har grensene mellom naturlige og kulturelle prosesser blitt stadig mer uklare. Den britiske antropologen Marilyn Strathern, en av de sentrale skikkelsene i slektskapsforskning, reiser spørsmål om hva som skjer med studie av slektskap når det blir uklart hva begrepet "natur" viser til (Strathern 1992). Hun behandler et stort antall ulike sider ved slektskap, men jeg velger her å ta opp den delen som er knyttet til endringer i innholdet i naturbegrepet. Hun setter et tydelig fokus på den biomedisinske forskningen som ved hjelp av nye kunnskaper i molekylærbiologi, genetik, embryologi og fostermedisin har bidratt til at samlebegrepet "reproduksjonsteknologi" har fått betydelig plass i studiene av slektskap.

Ifølge Strathern truer vitenskap og vitenskapsteknologi naturens genetiske arv, som er basert på at nye individer alltid er annerledes. Dette setter samtidig den engelske slektskapsmodellens sentrale aksiomer i fare. Hun trekker noe dystre konklusjoner i forhold til utviklingstrekk i moderne naturvitenskap. Hun anser den for å true den treenigheten som har stått sentralt i antropologiske analyser, nemlig den mellom individ, samfunn og natur. Når naturen reduseres til en manipulerbar ressurs som noe individet kan velge mer eller mindre fritt, og dermed nærmest bestemme sin egen moralske standard, da blir samfunnet overflødig. Det vil ikke lenger utgjøre en kollektiv, moralsk og regulerende instans. Strathern reiser et viktig spørsmål, nemlig spørsmålet om hvor sentral "naturen" er i forhold til de biologiske aspektene ved arv, som igjen har betydning for slektskapsrelasjoner. Med andre ord, er "naturen" enerådende i dannelsen av relasjoner som kan anses for å være av slektskapskarakter? Jeg vil i dette kapitlet vise at det eksisterer flere svært nære ikke-biologiske relasjoner i det samiske samfunnet som kan likestilles med slektsrelasjoner.

Etter å ha presentert ulike antropologiske teorier og tilnæringsmåter til temaet slektskap, kan vi oppsummeringsvis spørre hvor står vi i dag i forhold til slektskap? Er slektskapsstudier fortsatt like interessante i faget som før, eller er deres storhetstid mer eller mindre over? I svaret vil jeg vise til Thomas Hylland Eriksens avslutning av sitt kapittel om slektskap i boken "Hva er sosialantropologi?" (2003). Han fremhever der at ulike aspekter ved slektskap som for eksempel ættelinjer, relasjonene mellom slektinger og allianse gjennom ekteskap fortsatt er viktige i faget (Eriksen 2003). Han begrunner dette med at de finnes overalt i en eller annen form, de har som oftest ulik betydning i forskjellige samfunn, og de er et av de få gode komparative begrepene i antropologien. Disse aspektene anser jeg som særdeles viktig. I denne avhandlingen er slektskap av helt sentral betydning, og hoveddelen av dens budskap er relaterte til aspekter ved slektskap.

#### **4.3. Forskning på slektskapsforhold i det norske og det samiske samfunnet**

I sin bok "A critique of the study of kinship" (1984) fremholder Schneider at utgangspunktet for antropologiske slektskapsstudier er det han kaller den europeiske folketro, "blod er tykkere enn vann". Med utgangspunkt i denne påstanden presenterer han bokens hovedhypotese om at antropologer fra ulike deler av verden i sine slektskapsanalyser har et innebygd, vestlig-etnosentrisk aspekt. Selve tittelen i den norske boken "Blod – tykkere enn vann?" (2001) henspiller på Schneiders ovennevnte hovedhypotese. På basis av det endrede

innholdet i naturbegrepet bygger den norske boken på ulike forskningsarbeider om familieliv og slektskap i Norge (Howell og Melhuus, red. 2001). Denne boken kan betraktes som et sentralt verk i den moderne slektskapsforskningen i Norge. Utrykket "blod er tykkere enn vann" springer ut fra at slektskap er definert ved blodsband, altså at en gruppe mennesker naturlig hører sammen fordi de har et felles biologisk opphav. En slik slektskapsdefinisjon utfordres kraftig av bokens åtte bidragsytere, som i hvert sitt kapittel belyser ulike sider og betydninger av slektskap.

De tar for seg temaer knyttet til ny reproduksjonsteknologi som egg- og sæddonasjon, utenlandsadopsjon, lesbisk foreldreskap, utvidet familie etter samlivsbrudd, slektskap knyttet til gårdsbruk og odelsrett, organdonasjon og gravplassenes betydning i slektskapsammenheng. De omhandler således familieliv og slektskap, men belyser både vanlige og mer sjeldne varianter. Det er ikke mange mennesker i vårt samfunn som har erfaring i de mer sjeldne og "moderne" temaer som tas opp i boken, men ved å studere det uvanlige kan en belyse noe av det allmenne. Flere av arbeidene i boken er relevante i forhold til denne avhandlingens tema. Marit Melhuus', Signe Howells og Guri Riksaasens artikler handler alle om det å få barn på uvanlig måte og over uvanlig lang tid (Melhuus 2001, Howell 2001, Riksaasen 2001). I disse bidragene fremkommer blant annet informantenes anstrengelser for å fremstå som en normal familie. De søker å etterligne de idealer som finnes i den norske tolkningen av "slektskap som bestående av et knippe biologiske relasjoner".

Noen anstrenger seg for å få egne biologisk barn, andre prøver å tilrettelegge rammene for adoptivbarn og lesbiske foreldre vil ofte søke å gi sine barn en oppvekst mest mulig i overensstemmelse med det "normale" i samfunnet. Dette er eksempler som viser en søken etter å følge de idéer om familie og slektskap som fortoner seg som typiske for norske kjernefamilier med mor, far og egne barn. Til tross for uvanlige måter å få barn på tilstrebes å følge de slektskapsaspekter som sikrer foreldre/barn forholdet og slektens kontinuitet. I den samiske kulturen finnes enkelte former for slektskapsrelasjoner som skiller den fra den norske. Forskjellene innebærer et utvidet repertoar av slektsrelasjoner, hvilket dermed forsterker slektskapets posisjon i det samiske samfunnet. Eksempler på dette er hva som legges i fadderskap og navnesøskenrelasjon.

Boken "Blod – tykkere enn vann?" (2001) inneholder artikler som tar opp ulike sider ved arv, slektskap og familieliv. Gunnlaug Daugstads og Anne-Katrine Brun Norbyes bidrag i boken

omhandler arv av henholdsvis jord og familieforetak, som begge deler skaper forutsetninger for kontinuitet (Daugstad 2001, Norbye 2001). Daugstad argumenterer for at "historie" eller "minne" er med på å skape kontinuitet på et gårdbruk. Hun viser til Connertons skille mellom "sosialt minne" og "historisk rekonstruksjon" (Connerton 1989). Sosialt minne betegner for eksempel slektens egen fortelling eller historie. Historiske rekonstruksjoner er det som er opptegnet i skriftlige kilder, og er derfor ikke avhengige av sosialt minne for å ha autoritet. Slike kilder ansees for å gi de historiske fakta. Når sosiale minner i stor grad er hovedgrunnlaget for lokalhistorisk litteratur, kan denne litteraturen over tid endres med hensyn til både innhold og betydning. I den samiske kulturen har muntlige overføringer av fortellinger og kunnskap stått mye sterkere enn overføring i skriftlig form. Derfor har sosiale minner en sentral plass i lokalhistorisk sammenheng i den samiske kulturen. Jeg vil senere i dette kapittelet trekke paralleller mellom Daugstads artikkel om det å skape kontinuitet på et gårdsbruk og tilsvarende kontinuitetsprosesser i reindriftsmiljøet på Krampenes.

Forskningen på slektskapsforhold i det samiske samfunnet bør ses i lys av forskningen på samiske forhold mer generelt. Denne forskningen fikk en ny retning som følge av det prosessanalytiske paradigmeskiftet i norsk antropologi som ble etablert av Fredrik Barth med "Models of Social Organization" i 1966. Forut for den tid var forskningen om samer preget av beskrivelser av det samiske samfunnet og dets tilpasningsformer ut fra en kulturøkologisk klassifikasjon der begreper "fjellsamer", "skogssamer", "elvesamer" og "sjøsamere" figurerte. Beskrivelsen av næringsformer, teknologi, kosmologi og sosial organisasjon sto sentralt. Det ble lagt svært lite vekt på det omgivende samfunnets ulike påvirkninger. Perspektivskiftet kom særlig til uttrykk i Robert Pains tobindsverk om sjøsamene i en kystbygd i Vest-Finnmark (Pain 1957, 1965). Det første bindet er en lokalsamfunnsstudie om historisk fremvekst, sosial organisasjon, økologiske betingelser og lignende. Det prosessanalytiske paradigmeskiftet kommer til syne i det andre bindet der aktørenes handlingsstrategier som respons på sosiale endringer står sentralt.

Det har imidlertid også vært gjort forskning på slektskapsforhold i det samiske miljøet. Siri Lavik Dikkanens arbeid springer også ut fra det prosessanalytiske paradigmeskiftet. Hun viste at i bygda Sirma i Tana hadde arvereglene og bosettingsmønsteret preg av en preferanse for patrilokalitet. Dette var på bakgrunn av behovet for tett samarbeid for optimalt å kunne utnytte de lokale fiskeressursene med de hjelpemidlene som var tilgjengelige den gang (Dikkanen 1965). I sin klassiske monografi om Könkämä-samenes sosiale organisasjon får

Robert Pehrson frem at kognatisk slektskap blant samene ikke fungerer som et normativt system for organisering av sosiale relasjoner, men som et pragmatisk system med stor tilpasningsdyktighet overfor konkrete behov for å høste av naturgitte og sosiale ressurser i omgivelsene (Pehrson 1964). Dette kunne innebære både skifte av siida-tilknytning og utnyttning av forbindelser med fastboende. Det siste også på tvers av etniske grenser. Pehrson viste at den sosiale organisasjon må forstås ut fra hvordan folk inngår i forbindelser med hverandre ut fra varierende formål og begrensninger og ikke for å oppfylle bestemte normer for slektskapsorganisering. Han fremviser med andre ord en prosessuell modell og bryter dermed med datidens strukturfunksjonalistiske forankring i normative slektskapsmodeller som forklaring på den sosiale organisering. I Pehrsons beskrivelse av pragmatiske aspekter ved slektskap og slektsbaserte forhold i det samiske samfunnet finner jeg flere kontaktpunkter til mitt empiriske materiale. Dette vil jeg drøfte i slutten av kapittelet.

#### 4.4. Slektskap i den samiske kulturen

I det samiske samfunnet er slekt og familie viktige elementer. Vegard Nergård fremholder at slektens størrelse har betydning. En stor slekt blir ansett som en rikdom i seg selv (Nergård 2004). I samisk kultur er oversikt over ens egen slekt og de ulike slektsforholdene viktig kunnskap for å kunne plassere og identifisere seg. Under feltarbeidet kom jeg i prat med en samisk arkeolog som jobbet på muséet i Varangerbotn. Hennes beskrivelse av museets utstilling av kofter bekrefter hvor viktig det fortsatt er å identifisere seg med slekten:

*Området her, Nesseby kommune, består av bitte små plasser, små bygder og hver av dem har sin egen tilknytning som de holder fast på. Og så dette her med kofter, det er svært interessant. Vi har en utstilling av kofter på museet. Det vi ser er blant annet at forskjellige bånd er vevd inn, altså brukt, på kofter avhengig av hvor en kom fra. Kofter fra samme sted ser tilsynelatende like ut. Men når du ser nærmere på dem, så viser det seg at det er noen bitte små detaljer som utgjør forskjellene. Det kan være en liten endring i sømmen ett sted og slike ting. De små detaljene ble på en måte flettet inn i kofta for å markere nøyaktig fra hvilken slekt i den bestemte bygda en kom fra. Så denne merkingen av slektstilhørighet, den ble nedarvet gjennom generasjoner og generasjoner. Og nå, under revitaliseringen, har folk igjen begynt å bestille hos de som gjør disse typer håndarbeid. De bestiller akkurat den type som før i tida ble brukt av*

*slekten, med akkurat de samme sømmene. Så det her med slekt, bevaring av slektsforhold, og framheving av slektstilhørighet, det er veldig viktig.*

Det er ikke bare ens identifikasjon med egen slekt som er av betydning. Like viktig er det for omgivelsene å plassere ukjente personer i forhold til vedkommendes slekt. Jans erfaring som nybakt lærer vitner om det. Under et av mine besøk hos hans foreldre, fortalte han at han nylig hadde undervist på en skole i Tanaområdet. Han startet sin første undervisningstime med å presentere seg med navn, hvor han kom fra, og hvilken faglig bakgrunn han hadde. I den første pausen gikk en av elevene bort til han og sa:

*Ja, nå står dem der ute i gangen og diskuterer hvem sin sønn du er.*

Jan tok dette til etterretning og i den neste timen fortalte han at han var sønn til Anders Nilsen. Da sa noen av elevene:

*Aha.*

Samtidig merket Jan at flere av elevene fortsatt så spørrende på han. Derfor tilføyde han hva moren het, og da var det mange av elevene som nikket og sa:

*Aha, aha.*

Jan har i ettertid undret seg mye over dette. Han fortalte meg at han følte seg nesten litt støtt over at det ikke var nok for elevene at han fortalte hvem han selv var.

Det er fortsatt slik i enkelte samiske miljøer, særlig i reindriftsmiljøene, at når en presenterer seg til fremmede, nevner en ofte to eller tre slektsledd bakover. Ikke sjeldent er disse navnene nedfelt i personens eget navn. De eldste nedskrevne samiske navnene ble funnet i gamle skattelister (Solbakk 2001). Skattelistene tyder på at samene bare brukte fornavn, altså ikke etternavn. Fogdene som skrev skattelistene, hadde ofte føyd farens fornavn til sønnens fornavn. I dag er det også svært vanlig bare å bruke farens eller morens fornavn med tilføyelse av eget fornavn, for eksempel "Máret-Piera".



Det er flere ulikheter mellom det tradisjonelle samiske og det tradisjonelle norske slektskapssystemet. Den mest åpenbare forskjellen er terminologien. Slektskapsterminologiene i det norske samfunnet betegner ofte det biologiske slektskap, og de sterkeste sosiale slektsbånd følger som regel det biologiske eller blodmessige felleskap. Biologisk slektskap har stor betydning i det samiske samfunnet, men i tillegg har rituellet slektskap også en viktig plass. Det samiske rituelle slektskap skiller seg på flere måter fra det norske rituelle slektskap. Dette særlig med henblikk på dets ulike funksjoner og ulike benevnelsen på slektingene. Før jeg går nærmere inn på de ulike slektsbenevnelsene, finner jeg det fruktbart å følge Nergårds råd om at kjennskapen til det gamle siidasystemet nærmest er en forutsetning for å kunne forstå kompleksiteten i det samiske slektskapssystemet.

#### **4.4.a. Siidasamfunnets betydning for dagens slektskap i det samiske samfunnet**

Tidligere var det samiske bosettingsområdet inndelt i siidaer, og organisert som et siidasamfunn. Siidasystemet utviklet seg over tid til en velorganisert samfunnsordning (Solbakk 2001). Begrepet siida ble brukt både som betegnelse på et lokalsamfunn, og som betegnelse på et område dette samfunnet hadde råderett over (Schanche K 2002 b). Siidaen besto av flere familier. Hver familie hadde sitt jakt- og fangstområde som de fikk tildelt av ledelsen til siidaen de tilhørte. Innenfor sine områder, både i innlandet og ved kysten, foretok siidaens familier sesongvise flyttinger avhengig av hvilken type jakt og fangst de drev med i de ulike årstidene. Siidaen ble ledet av et råd bestående av en representant fra hver familie. Rådet kunne velge en øverste leder. Rådet eller lederen hadde blant annet til oppgave å fordele fangstutbytte og mekle i konflikter, samt å sørge for betaling av skatt til nasjonalstaten.

Det viktigste for siidafolkets åndelige liv var sjamanismen, som innebar at naturen var besjelet og at ånder hersket over alle de viktige stedene i naturen (Solbakk 2005). Samene hadde en gud som sto over alle andre guder. Denne hovedguden på nordsamisk kalt "Ipmil" sto langt fra menneskenes daglige liv, og ble sjelden ofret til. I dagliglivet forholdt samene seg mer til guder som for eksempel "oldermannen" som var viktig for jakt og fangst, "vannmannen" som rådde over innsjøene og fisket og "vindmannen" som var særlig viktig ved fangst av villrein fordi han bestemte vindretningen. Den samiske samfunnsformen basert på siidastrukturen eksisterte i flere hundre år, frem til 1600-tallet. I organiseringen av det moderne samiske samfunn har siidaordningen langt på vei forsvunnet. Den norske stat

aksepterte ikke siidaen som juridisk enhet. Begrepet siida brukes imidlertid fortsatt av reindriftsamer. Siida er i reindriften en sammenslutning av reindriftsfamilier som har felles vinterbeite. En slik siida er en uformell og mindre enhet enn et reinbeitedistrikt, som reguleres av reindriftslovgivningen. Lovverket skal nå revideres, og det er foreslått å innføre siidasystemet som en juridisk enhet i reindriften.

Flere forskere har skrevet om siidasamfunnet. Blant de mest sentrale er Robert Pehrson og Robert Pain. Pehrson vektlegger i sine beskrivelser av siidaorganisasjonen rettighetene og pliktene de ulike slektninger hadde i forhold til hverandre (Pehrson 1964). Pain viser i sine analyser at siidaene til en hver tid søkte å få til en best mulig balanse mellom dyr, mennesker og naturen i form av beiteområdene (Pain 1964). Siidaorganisasjonen og dens struktur speiler at det kontinuerlig foretas strategiske valg for å kunne opprettholde denne balansen. Et kjerneaspekt i de strategiske valgene er slektskap og slektskapsforhold. For eksempel kunne allianse skapes gjennom ekteskap, med påfølgende svogerskapsrelasjoner. Videre var det viktig hvilken siida det nygifte paret skulle slå seg ned i, samt om det førte til midlertidig eller permanent skifte av siidamedlemskap. Slike og lignende valg ble foretatt med henblikk på opprettholdelsen av balansen mellom de ovennevnte faktorene. Pain finner levninger etter det gamle samiske slektskapssystemet også i sjøsamersamfunnet han studerte (Pain 1965). I mitt feltarbeid, særlig blant reindriftsamer, ble siidabetegnelsen hyppig anvendt i beskrivelsen av for eksempel ulike geografiske områder eller slektstilhørighet. Fordi siidasystemet og slektskapsforhold var så tett knyttet til hverandre, er det derfor ikke rart at siida fortsatt er et viktig begrep i forhold til slektskap i det samiske samfunn.

#### **4.4.b. Det samiske slektskapssystemet**

Det samiske slektskapssystemet er bilateralt. Kvinnens og mannens slekt vektlegges likt med henblikk på både biologisk og rituelt slektskap. Arv foregår også etter det bilaterale prinsippet der kvinner og menn altså arver likt. Likeverdigheten mellom kvinnens og mannens slekt manifesterer seg på en rekke sentrale områder i det samiske samfunnet, som for eksempel arbeidsdelingen i reindriften eller videreføringen av slektsnavn. Kvinnens navn kan også danne slektsgrennavn, for eksempel "Risten-Niljas". I det samiske samfunnet skiller en mellom consanguinale og affinale slektninger. Consanguinale eller blodslektninger omtales som enten lineære eller kollaterale slektninger.

Det affinale eller rituelle slektskap har stor betydning og innflytelse på ulike forhold i det samiske samfunnet. Giftemål, fadderordning og navnesøsken står sentralt. Navnesøsken og fadderordningen er ofte likestilt med kollateralt slektskap. Anton Hoëm betrakter fadderskapet og navnesøskensystemet som likt med henblikk på deres funksjon (Hoëm 1976). Videre knytter han fadderskapet og navneinstitusjonen til biologisk slektskap. Han anser disse tre elementene for å være en måte å samlet sett ivareta de samiske verdier og interesser på både individ- og gruppenivå. Gjennom navnevalg og valg av faddere opprettes nye allianser, eller så forsterkes allerede eksisterende allianser. Gjennom en fadder opprettes bånd mellom to familier. I den samiske kulturen er det vanlig å ha mange flere faddere enn i den norske kulturen. En av informantene i Karlebotn uttrykte det slik:

*Slektskap er veldig viktig hos oss. Og arv...ja, slektskap og arv. Det er en måte å videreføre kulturen på. Det er det samme med den samiske fadderordningen. Det er svært viktig hos samer. Enkelte har 8-9 faddere, og det kan nesten bli vanskelig å holde styr på antall faddere. Men det er sånn man allierer seg. Og alle de forskjellige navn på mors og fars brødre og søstere...Alt det der viser hvor viktig slektskap er hos oss.*

Faddere skal være forbilder for barnet og hjelpe foreldrene i barneoppdragelsen. Foreldre ønsker å knytte faddernes gode egenskaper og holdninger til barnet, og på den måten å sikre en best mulig oppvekst og fremtid for barnet. Valg av navn er også viktig. En velger gjerne navn som bæres av noen markante personer i slekten eller utenfor slekten. På den måten skapes en allianse mellom barnet og den personen som dermed blir barnets navnesøster eller navnebror, gáibmi, slik det kalles på samisk. En gáibmi har bestemte plikter overfor barnet og som ofte utvikles et nært forhold til barnet, etter hvert også til barnets barn. Forholdet mellom slekter kan styrkes gjennom å kalle opp barn etter personer i andre slekter. Navnesøskenrelasjoner kan oppstå ikke bare når et barn kalles opp etter en voksen, men også når to voksne tilfeldigvis har samme navn. Det kan bli et spesielt forhold mellom to personer som bærer samme navn.

Å dele navn innebærer å dele et felleskap som kan gå dypere enn bare navnelikheten. Navnesøsken kan stå følelsesmessig nært hverandre, de kan hjelpe hverandre og vise hverandre oppmerksomhet. Ofte omtaler navnesøsknene hverandre ikke ved bruk av navnet, men kun som gáibmi. I Øst-Finnmark merket jeg at barn ofte kalte sin mors eller fars gáibmi, selv for gáibmi. En dag under reinsamlingen på Krampenes sa jeg etter middagen at jeg skulle

en snartur til Vadsø for å handle mat. Barna Mattis og Guri var straks på pletten og så sitt snitt til å få en bytur. Mens vi gjorde oss klar kom Ove, en mann i femtiårene bort og spurte beskjedent om han også kunne være med. Ove var Guris fars gáibmi. Da vi ankom byen, tok vi først en liten kafétur, for å føle på bylivet. Straks vi hadde satt oss ved et bord lente Guri seg mot Ove og spurte med håpefull stemme:

*Har du mange penger med deg, gáibmi?*

Ove smilte og nikket til meg mens han sa:

*Jada, det har æ. Du vet, er du gáibmi så har du visse forpliktelser.*

Jan Erik Henriksen viser at det i tillegg til det biologiske og det rituelle slektskap også finnes det han kaller for geografisk slektskap i det samiske samfunnet (Henriksen 1999). Geografisk slektskap i form av nabofellesskap ansees også for å være en sterk slektsform. Dette har hatt, og har fortsatt, en viktig betydning i forholdet mellom for eksempel reindriftsamer og deres fastboende naboer. Reindriftsfamiliene som oppholder seg på Krampenes hver høst har over årrekker utviklet et nært forhold til de fastboende på Krampenes. Disse relasjonene har vart over generasjoner. De gjør seg gjeldende i det daglige arbeidet i reingjerdet, ved organisering av kafévirksomhet på vidda og tilbud om husly og i andre sammenhenger.

Samene har hatt, og har fortsatt, i stor grad en muntlig språkform. Tove-Lill Labahå fremholder at denne språkformen på mange måter rommer mer enn den skriftlig baserte språkform gjør, og at språket i den samiske kulturen inneholder mye ord og verbale ytringer (Labahå 2004). I samisk språk er det mange ulike benevnelser på slektninger (Solbakk 2001). Benevnelsen på slektningene er forskjellige, avhengige av om det er fra mors eller fars side og om det er mors/fars eldre eller yngre søsken. De kollaterale slektningene benevnes altså ulikt avhengig av aldersforholdet mellom vedkommendes foreldre og deres søsken, samt kjønnsforholdet der mors og fars nære slektninger benevnes ulikt.

De mange slektskapsbetegnelse i det samiske slektskapssystemet vitner om et rikt repertoar i de sosiale relasjonene som slektskap henger sammen med. I det samiske slektsystemet betraktes søskenbarn, tanter og onkler som svært nære slektninger. Samtidig omtales veldig

fjerne slektninger også som slektninger. Flere informanter snakket om dette, samt om hvordan slektsmedlemmer benevnes i ulike sammenhenger. Her nevnes to eksempler:

*Om man er firmenninger eller femmenninger så er vi i slekt. Uansett hvor langt ut i, så er man i slekt, så har man de genene. Og vi har om så hvor mange navn på slektingene. Er det pappa sin eldre søster eller bror, heter det noe, er det mor sin heter noe annet. Masse, masse navn.*

Eller:

*Det er jo så mange samiske navn på slektninger. Og det er så mange, ikke sant, at man klarer knapt å holde styr på det. Hvis det var faren sin eldre søster så ble hun kalt for noe, og hvis det var moren sin så kalles hun for noe annet. De yngre søskenan ble også kalt for noe annet. I samisk så har du for eksempel kvinne, det er siessá, det er muottá, det er ipmi, det er, jeg husker ikke noe mer, og likedan med mannfolkene. Det er viktig hvem som er hvem, hører du de navnan så vet du nøyaktig hvor personen er i slekta.*

Ørnulv Vorren og Ernst Manker har også vært opptatt av å synliggjøre betydningen av slektskap i det samiske samfunnet. De hevder at kunnskapen om benevnelser, og innholdet i de ulike slektsrelasjonene, med deres forpliktelser og rettigheter, er en forutsetning for å forstå det samiske samfunnet og hvordan et samfunn av denne karakter er organisert (Vorren og Manker 1976).

#### **4.4.c. Slektskap er viktig i den samiske kulturen, men hvordan er det viktig?**

Jeg har presentert noen sentrale internasjonale og en del norske forskningsarbeider knyttet til slektskap. Jeg har også vist til flere viktige forskningsarbeider omkring samiske slektsforhold. I mye av den forskningen som omhandler slektskap relatert til samisk kultur, eksempelvis arbeidene til Nergård, Hoëm, Henriksen og Solbakk, fremheves at slektskap er et sentralt og viktig element i det sosiale livet. Jeg er enig i at slektskap er viktig i det samiske samfunnet, men jeg er i tillegg opptatt av å få tak i på hvilken måte det er viktig. Jeg har ønsket å finne ut både hvordan folk snakker om slektskap og hvordan slektskap utspiller seg i folks hverdagsliv. Den sosialantropologiske forskningstradisjonen baserer seg på observasjonsdata. Derfor har jeg gjennom observasjonsdata søkt til å få innsikt i hvordan slektskap fremstår og

arter seg i praksis. Hvordan snakker, samhandler og konstruerer folk sitt sosiale liv og sin verden sett i et slektskapsperspektiv? Det å belyse disse perspektivene betrakter jeg som det sentrale i mitt bidrag til forskningen relatert til slektskap i den samiske kulturen.

Mot slutten av min oppsummering av slektskapsforskningen i sosialantropologi er det verdt å nevne Cato Bergs refleksjoner omkring slektskapsvariasjon og konvensjonelle antropologiske slektskapsmodeller (Berg 2000). På basis av eksempler fra Afrika og Melanesia drøfter han hvordan slektskapsanalyser i stor grad formes ut fra implisitte regionale forståelsesmåter. Han har et viktig poeng der han påpeker at slektskapspresentasjoner alltid vil være situert i et spesifikt historisk og lokalt rom. Videre fremholder han at der kontrastene ligger i forholdet mellom modeller og praksis, bør slektskapsforskningen ta sitt utgangspunkt i praksis. Med andre ord, slektskapssystemer er en ting, men hva mennesker faktisk gjør i slektskapsrelasjoner kan være noe helt annet. Det at folk kreerer "praktisk slektskap" er avgjørende viktig i slektskapsforskningen. Jeg har derfor valgt å analysere det empiriske materialet fra mitt feltarbeid med utgangspunkt i praksis, og lagt mindre vekt på analyse basert på de tradisjonelle antropologiske slektskapsteorier som for eksempel avstamningsteori og allianseteori. Under mitt feltarbeid i Øst-Finnmark konsentrerte jeg meg derfor mest om hvordan folk snakket om slektskap, hva de gjorde og hvordan de samhandlet på ulike arenaer der slektskapsrelasjoner var et viktig element.

#### **4.4.d. Ja, man skaper allianser**

Ifølge Lévi-Strauss er komplekse systemer i mindre grad i stand til å skape vedvarende allianser mellom slektsgrupper. Han fremholder at samfunn som bygger direkte på den "elementære strukturen" eller "slektsatomet" har positive ekteskapsregler, som innebærer at de spesifiserer ikke bare hvem man ikke har lov å gifte seg med, men også hvilke personer man kan gifte seg med. Thomas Hylland Eriksen fremholder at i komplekse systemer, som for eksempel det norske er basert på individuelle valg. Det finnes kun negative ekteskapsregler, som bare spesifiserer hvilke personer man ikke har lov å gifte seg med (Eriksen 1993).

Mine erfaringer fra felten i Øst-Finnmark vitner om den viktige posisjonen det å skape allianser har i det samiske samfunnet. I tillegg fremkom flere data som kan tolkes i retning av at det eksisterer uoffisielle positive ekteskapsregler. Slike tema ble ofte flettet inn i

dagligdagse samtaler jeg hadde med informantene, men særskilt fremhevet når slektskap var samtaleemne. Jeg vil her presentere noen eksempler på slike data.

En varm sommerettermiddag bega jeg meg på kjøretur til Anders i Øvre Tana. Det var nydelig vær. Tanaelven slynget seg stor og rolig langs veien. Jeg stoppet flere ganger og betraktet den nydelige utsikten. Bjørkene og buskene badet i sol. Kanskje var det derfor bladene innemellom var så irrgønne. Underveis passerte jeg små klynger med hus som lå helt nede ved elvebredden, omgitt av fine, flate grønne enger. Ett sted stoppet jeg for å titte litt ekstra. Der var elven spesielt bred med en liten, men langstrakt hvitlig sandbanke hvilende i midten. Anders var den eneste personen i hele Øst-Finnmark som jeg kjente til fra tidligere. Vi hadde undervist sammen et par ganger i Tromsø. Anders er historiker og spesielt engasjert i slektsforskning. Ellers er han lidenskapelig opptatt av laksefiske, som han har vokst opp med langs Tana elven. Han var i slutten av femtiårene, gift med Anne, som jeg ennå ikke hadde truffet. Etter tre forsøk klarte jeg omsider å finne frem til huset hans. Han satt ute i sola, iført kortbukse og med et stort glass vann. Anders var lik seg selv, slik jeg kjente han fra Tromsø, pratsom, artig og med en høy latter som lett smittet over på folk rundt han. Straks jeg hadde satt meg på en stol der ute i hagen, begynte han å fortelle om området, "Samelands hjerte", som han selv kalte det. Etter det gikk han uoppfordret over til å snakke om giftemål og slektskap. Han hadde mye å fortelle:

*Det er ikke tilfeldig hvem som gifter seg med hvem. Ja, man skaper allianser. Sterke slekter prøver å holde sammen. Når æ og Anne gifta oss mens vi bodde sørpå, turte vi ikke å komme nordover på to år. Æ e fra laksefiskeslekt, mens ho e fra reineierslekt. Ho skulle sjølvsgt gifte sæ med en reineier. Det e mer akseptert at menn fra reindriffta gifte sæ med kvinner utenfor reineierfamilier. Men kvinner i reineierslekta, nei dem skulle helst gifte sæ med reineiera, om så fra et annet sted.*

Anders vektla at det er viktig hvem en gifter seg med. Dette sprang ut fra, slik han selv beskrev det, "uskrevne regler". Flere av kvinnene i reindriften bekreftet Anders' påstander, og fremholdt viktigheten av å skape allianser via slektskap for å opprettholde reindriften. Birgit, en ung reindriftskvinne sa under ett av mine mange besøk hos henne i Varangerbotn:

*Ja, nå var jo pappa ut av den formening... at han mente at jeg skulle gifte meg inn i reindriffta. Så når jeg fikk meg kjærest og det ble slutt, så sa både han og de andre at ja,*

*det var nå enda godt det ble slutt. Men nå må du føre til Kautokeino. Der finner du en reindriftssame. Men nå ser jeg faktisk det der behovet sjøl, for da hadde jeg kanskje kunnet overført det der tyngste arbeidet. I og med at jeg er kvinne, jeg har jo ikke den fysiske, ja, kraften som trenges. Jeg blir jo avhengig av masse folk rundt meg.*

Alliansene skapt via slektskap ble pleiet og passet på med ekstra omhu. Helge, en ca 80 år gammel nabo i Karlebotn uttrykte det slik:

*Det er et samisk uttrykk at "man koker ikke suppe på slekta". Det er på grunn av minoriteten. Det er et minoritetspråk tror æ, ja at "man koker ikke suppe på slekta" vet du. Slekta er jo et nettverk du har rundt, du kan få allslags allianser via slekta. Minoritetan er helt avhengig av det, for å kunne overleve, å kunne bringe denne herran kulturen, hva ska æ si, denne arven videre. Og hvis ikke nettverket og slektskapsforholdet fungerer, så fungerer ikke det øvrige heller. Hvis man da kommer opp i noen vansker, eller har det vanskelig, så er det viktig å ha alliansen med slekta.*

Selve begrepet allianse ble nevnt av Anders, Birgit og Helge. Dette uten at jeg som forsker brakte temaet på banen. Dette tolker jeg i retning av at begrepet allianse sannsynligvis ofte anvendes i samtaler folk i mellom, og at det har en viktig betydning i folks liv. Med ikke så lite kraft uttrykkes i de første to sitatene over noe som ligger nært opp til positive ekteskapsregler. Disse reglene omtaler Anders riktignok som uskrevne regler, men det gir dem jo ikke mindre betydning.

#### **4.4.e. Når de "uskrevne reglene" brytes**

Disse uskrevne reglene baserer seg ofte på ivaretagelse av økonomiske forhold i familien, familiens gode rykte og lignende. Når de uskrevne reglene brytes, er det ofte akseptert en yter erstatning i form av andre goder. Dette fremkommer i de to empiriske eksempler hentet fra samtale med henholdsvis Anders og Anne. Anders:

*Det e viktig. Ja, det e viktig hvem man gifte sæ me. Sånn skapes de allianser, ja. Ho e gift i den slekta... han henta sæ kvinnfolk fra den slekta... og sånn e dø. Noen gange e det brudd på de her uskrevne reglan. Sånn som det va med mæ og Anne. Men det hjalp*



*litt at æ ble akademiker. Ja, min svigermor er ei veldig myndig dame, ja det e ho. Men med min akademiske bakgrunn slapp æ billig unna.*

Annes familie har drevet med reindrift i flere generasjoner. Nå er det hennes søskenflokk og en stor gjeng med søskenbarn som driver arbeidet videre. Hun fortalte om starten av reindriftskyrket i hennes familie:

*Min farfar, han mista sin far når han var tolv år gammel. Så han kom hit med mora, og de eide så å si ingenting. Så ble farfar dreng hos en reineier. Reineieren som farfaren var dreng hos hadde flere døtre. Ei av jentene halta, og faren hadde gitt ho en del rein, sikkert for å sikre ho, fordi ho var litt svakere enn de andre søstran. Farfaren min gifta sæ med ho. Og så var det flere som spurte han den gang: Ja men Niljas, koffor tok du den låghalta? Da pleide farfar å svare: Ja, men det var ho som hadde de fineste simlan på vidda.*

Disse to eksemplene viser at det å skape allianser ikke alltid følger bestemte regler, men har i seg et mer pragmatisk aspekt. I Anders' tilfelle veier hans, i Bourdieus forstand, kulturelle kapital nok til å sette hans manglede tilhørighet til reneierslekt til side. Til tross for Annes bestemors kroppsslyte betraktes hun som en god alliansepartner i kraft av hennes andre egenskaper, deriblant hennes økonomiske kapital. Dette er i overensstemmelse med det Pehrson viste i sitt arbeid blant Könkämä-samene. Han kom fram til at slektskapssystemet innbefattet betydelige pragmatiske elementer, der tilpasningsdyktighet til ulike situasjoner var fremtredende (Pehrson 1964). Pehrson viser også til Könkämä-samenes utnyttelse av forbindelser med fastboende på tvers av de etniske grensene. Dette bekreftes også i Annes fortellinger om nære og vedvarende forhold mellom hennes familie og flere norske fastboende familier bosatt i bygda der de årlige reinsamlingene foregår. Grensen er romlig definert, reindriftsamer og fastboende er samlet om arbeidet på basis av bosted og uavhengig av etnisk tilhørighet. Som tidligere nevnt, ble forholdet mellom de fastboende naboene og reindriftsamer omtalt av Henriksen som geografisk slektskap. Således bekreftes det pragmatiske elementet i det samiske slektskapssystemet av både flere forskere og informantene selv.

#### 4.4.f. Hva som er viktig endres over tid

Elementer fra Pehrsons beskrivelse av pragmatisme i samenes håndtering av slektskapsaspekter fremkommer også i de to neste empiriske eksemplene. I det første eksemplet synliggjøres hvordan endringene i samfunnsutviklingen bidrar til det pragmatiske aspektet i fremhevingen av bestemte slektsforhold. Sammen med de tidligere beskrevne pragmatiske sidene ved slektsforhold har også pragmatiske forhold knyttet til samfunnsutviklingen en viktig funksjon. I eksemplene under, særlig det første, er funksjonen knyttet til "overlevelse" som etnisk minoritet.

Even snakket om sine forfedre. Han viste meg et bilde på veggen, det var av hans tippoldefar. Bildet av en forholdsvis gammel mann i samedrakt var tegnet av en nokså kjent kunstner. Kunstneren dro nordover for mange år siden for å tegne noen av "urinnvånerne", altså samene. Og der tegnet han, helt tilfeldig, Evens tippoldefar. Even hadde sett dette bildet tidligere i et par bøker, men hadde ikke vært klar over at det var hans tippoldefar. Det forsto han først senere, etter undersøkelser i gamle arkiver. Han fant der en del informasjon som han selv tolket på følgende måte:

*Bestemora til min tippoldefar var jo rivgo<sup>6</sup>. Ho var datter til en handelsmann. Og så ble ho gravid da, med drengen som va same. Og da ble ho kjeppjaga hjemmefra. Og så va det da at hennes etterkommera hadde norsk blod i sæ. Det der tror æ spilte en rolle for at nettopp han, min tippoldefar ble tegna, og ikke en hvilken som helst same.*

Even fortsatte:

*Men det som e artig, e at en del av slekta vår tviholdt veldig på den her lille andelen av norsk blod som de hadde i sæ. Akkurat den her ene norske dama som va i den store slekta vår, ho va veldig viktig for en del år sia. Men etter hvert, sånn som no, no er vi bare samer.*

Det Even kaller for "etter hvert", tolker jeg som tiden hvor revitaliseringen av den samiske kulturen var godt i gang. Da var det sannsynligvis ikke så viktig lenger å tviholde på den lille

<sup>6</sup> Rivgo er samisk betegnelse for norsk kvinne.

andelen norsk blod i slekten. Derimot, under fornorskningstiden, da det ikke var lett å fremstå som same, var den ene norske personen i slekten viktig for mange slektsmedlemmer.

Det andre eksempelet er knyttet til minoritetsaspektet på en annen måte. En av informantene kalte meg ofte for "slektning". Når han første gang spurte meg om Sajnovics, ble jeg flau over å ikke ha hørt om han:

*Ja, men du er jo en slektning av oss. Du vet om han Sajnovics. Vet du ikke om han Sajnovics? Han ungareren som kom til Vardø på 1700-tallet med Venusekspedisjonen for å studere språket her. Og han skrev i sin dagbok julen 1768: "Tenk, en ungarer er ikke alene i dette verdenshjørnet. Jeg hadde ikke ventet å finne slektninger i Nord-Norge. Tenk: Samer og ungarere er etterkommere etter samme far. De er brødre, de snakker nesten samme språk." Æ vet ikke hvordan det gikk videre til med han Sajnovics. Men uansett, så er du en slektning, vet du. Og da er dørene våre åpne for dæ.*

Det mulige slektskapet mellom ungarere og samer gjør seg gjeldende på en positiv måte i dette empiriske eksempelet. I noen sammenhenger bidro dette slektskapet til at jeg fikk lettere tilgang til feltet enn jeg ellers ville ha fått. I tillegg gjorde det at jeg fikk en mer hjemlig følelse i meg i felten.

#### 4.4.g. Gode og dårlige slekter

Slektskapets sentrale plass i den samiske kulturen bringer også med seg aspekter som ikke alltid anses som positive. Ulike egenskaper hos noen slektsmedlemmer kan prege både de enkelte slektsmedlemmers egne og omgivelsenes oppfatninger av slekten som helhet. En av de første informantene jeg snakket med i Nesseby sa:

*En fikk alltid høre at ja, det og det går i arv i den og den slekta. Sånn e den slekta. Det e ikke mer å vente. En slekt kan være betegna som dårlig og en som bra. Uansett hva etterkommere finner på å gjøre, så henger det me. Hvis noen for eksempel er tunghørt, så sier de at, ja, ja, det er ikke noe å snakke om, sånn er det, vi er tunghørte. Vi i vår slekt e tunghørt, sånn e det, det e vi alle sammen. Det e bare tatt for gitt at ja, sånn er vi. Eller, de i den slekta der de halter, ja. Ikke kom å si at æ ikke halter, fordi det gjør æ. Vi i denne slekta halter, det e oss det. Eller at de i den og den slekta drikker, så hold dæ*

*unna dem. Det nytt ikke å si at han eller han har vært edru i hele sitt liv. Nei du, det henger i hele slekta.*

En annen informant som hadde samisk bakgrunn, og var innflytter i Tana, fortalte at hun har bodd i over ti år i Tanaområdet. I løpet av den tiden har hun gjort seg noen erfaringer som innflytter:

*Slektskap er jo veldig viktig i det samiske samfunnet, og nettverk og allianse. Det er veldig sånne ferdig etablerte relasjoner, særlig i småbygder. Og de er stort sett bygd på slektskap. Og når man kommer utenfra så er det ikke så lett å komme inn i systemet, man må gjerne ha noen å relatere seg til. Noen slekter er liksom "bedre" slekter, andre "dårlige". Noen slekter er stigmatisert, enten at de er fattige eller at de har psykiske sykdommer, eller andre alvorlige sykdommer. Ja, så det er klart at hvis man kommer utenfra og helt tilfeldig ramler bort i en slik slekt og får en slags allianse med dem, så har man fått en dårlig start. Slektskap snakkes mye mer om i den samiske kulturen. Den har mye større betydning og den omtales mye mer enn der hvor jeg har bodd før. Jeg var ikke obs på det når jeg kom hit.*

Min tolkning av disse to empiriske eksemplene er at folk har en nokså klar oppfatning og formening om ulike slekter. Dette spiller en rolle når en etablerer allianser og nettverk. Nettopp fordi slektskap fortsatt er såpass sentrale elementer i det sosiale livet, er det ikke lett å skille ut eller fjerne de mindre fordelaktige sidene ved det.

De nevnte empiriske eksemplene om slektskap regner jeg i stor grad for å være samtaledata, altså verbale meningsytringer. Slik sett gir de vesentlige bidrag til mine analyser. Samtidig er jeg med min basis i sosialantropologi opptatt av hva folk gjør i gitte situasjoner. Som jeg tidligere har nevnt, er det en ting å si at slektskap er viktig, men noe annet å vise hvordan det er viktig. For å belyse dette er det av stor nytte å bruke observasjonsdata. Observasjonsdata er viktige i den antropologiske forskningsprosessen. De bidrar blant annet til at forskeren bedre kan forstå det informantene sier, etter at han har sett hva de gjør og hvordan de samhandler. Slike data fikk jeg særlig tilgang til under mine opphold på Krampenens.

## 4.5. Slektskap på Krampenes

I denne delen av kapittelet om slektskap vil jeg presentere og analysere det empiriske materialet jeg ervervet under ca 2 ukers feltarbeidsperioder hver høst, i fire påfølgende år. Jeg opplevde at slektsrelasjonene fremtrådte tydeligere ved disse oppholdene på Krampenes enn i andre deler av mitt feltarbeid. Videre beskrev informantene i samtalene på Krampenes slektskapsforholdene på en mer konkret og inngående måte der blant annet forholdet mellom mennesker, reinsdyr og naturen var vektlagt. Reineierfamiliene samles på Krampenes hver høst for å merke kalver, ta ut reinsdyr til slakting og for å holde oversikt over sine flokker. Fordi det meste på Krampenes er sentrert rundt reinsdyrene, finner jeg det naturlig innledningsvis å gi en kort presentasjon av reinsdyrhold.

### 4.5.a. Reinsdyr i Varanger

I tidligere tider drev folk jakt og fangst av villrein. Senere ble reinen temmet. Fra midten av 1600-tallet var tamreindriften i fremvekst, og representerte en spesialisert samisk næring (Schanche K 2002 a). Også i nedre Tana og Varanger foregikk en ekspansjon i reindriften fra kysten til innlandet. Fremveksten av reindriftssiidaer var en av årsakene til at de gamle fangstsiidaene ble oppløst. På 1800-tallet økte reintallet i Varanger sterkt. De mest sentrale reindriftsslektene her hadde vinterbeite på finsk side av grensen, mens reindriftssamer i Utsjok hadde sommerbeite på norsk side. Enkelte samer på den norske siden hadde beiteområder på finsk/russisk side. Først på slutten av attenhundretallet begynte reindriftsamene i Varanger å gi avkall på sin tradisjonelle livsform med vekselvis sommer- og vinterbosted. De ble bofaste i Nesseby, og bare gjetere fulgte flokken på fjellet inn mot Finland og Sør-Varanger om vinteren

En gang i året er det en stor samling av alle reinflokkene som er knyttet til Nessebyområdet. Da er hovedformålene å merke kalver, ta ut dyr til slakting og telle flokken. I en god del år har disse hovedsamlingene blitt lagt til Krampenes, en liten bygd nordøst for Vadsø. Tidspunktet er lagt til september eller oktober, nøyaktig oppstart bestemmes av værforholdene. Samling av reinflokken foregår over flere dager, av og til i et par uker, fordi flokkene kan være spredt et godt stykke inn på Varangerhalvøya. Eierne merker kalvene ved å skjære noen snitt i dyrets ører. Denne merkingen gjør at eieren kan peke ut sine dyr i flokken og føre kontroll med dem. Etter mange års erfaring klarer reineiere å kjenne igjen merkene på ørene til sine dyr på lang avstand.

#### 4.5.b. Krampenes, hva er det?

Denne dagen var jeg litt spent fordi jeg hadde klart å få avtale med Anders' kone Anne om å komme på besøk til dem. Jeg var spent fordi jeg hadde vært der flere ganger, hadde blitt kjent med alle i familien utenom henne. Hun var visst en opptatt dame. Hun jobbet hyppige vakter som sykepleier, og i tillegg reiste hun en del i forbindelse med et par lokale foreninger hun var aktiv i. Jeg startet turen i halv tolv tiden. Jeg ble glad, som alltid, når bilen startet på første forsøk. Jeg fylte bensin på Tana Bru, hilste på Erling i forbifarten og kjørte videre strake veien til Anders og Anne. Jeg kjørte også denne gang rett forbi huset deres, men det gikk i alle fall litt lettere å finne frem enn ved de tidligere besøkene. Det var begynnelsen av september, med nydelige høstfarger ute. Det småregnet litt, men det var ikke så kaldt. I inngangsdøren ble jeg møtt av Anne.

Hun passet ikke helt til det bildet jeg hadde skapt meg av hvordan hun så ut. Hun var liten, mørk, med kort hår og et litt beskjedent ansikt. Hun var lavmælt og virket mild, ikke veldig bestemt. Når det går lang tid før en får hilst på en person som en får høre mye om, lager en seg ofte noen forestillinger om personen. Det gjorde i hvert fall jeg. Jeg forestilte meg Anne som en kraftig, bestemt dame med klar og høy røst. Jeg brukte noen minutter på å ta meg litt inn, der jeg sto og hang opp jakken min i entreen. Anne var i gang med å ordne til en sen frokost. Hun sa at hun hadde ikke spist, og at hun hadde ventet på meg, slik at vi kunne spise sammen. Jeg følte meg straks mer avslappet.

Mens hun gjorde de siste forberedelsene til måltidet, gikk jeg litt rundt i huset og kikket på alle bildene og gjenstandene som var utstilt på veggene. Bilder av både unge og gamle, alle i samedrakt. Gamle kømmager, sameluer og belter hang for seg selv på den ene kjøkkenveggen. Min oppmerksomhet ble særlig fanget av en stor veldekorert runeemme, jeg hadde alltid ønsket meg en slik. Anne fortalte at hun var eldst av åtte søsken. De var tre jenter og fem gutter, opprinnelig fra Vesterelv, en liten bygd rett ved siden av Karlebotn. Ved siden av sin jobb som sykepleier jobbet hun også i reindriften, dette i likhet med alle sine søsken.

Etter å ha spist en lang frokost dukket Anders opp med en kaffekopp i hånden og slo seg ned ved kjøkkenbordet sammen med Anne og meg. Han rakk knapt å sette seg til rette før Anne med blikket "pekende" mot meg sa:

*Vi tar ho med til Krampenes.*

Anders nikket godkjennende mens han pirket i frokostrestene. Jeg ble nysgjerrig, men samtidig litt usikker. Hva er Krampenes? Hvor er det? Jeg visste ikke om jeg skulle ta det som en invitasjon til et sted, eller bare som del av småpratning over frokostbordet. Jeg trengte imidlertid ikke å fundere så lenge over disse spørsmålene. Anne forklarte kjapt, samt ga noen gode råd:

*Utafor Vadsø. Der samler vi rein til merking, ja og til slakting. Da må du ta med dæ sovepose og tykke klær.*

Sønnen Jan, som nettopp var kommet inn, romsterte i ett av kjøkkenskapene og sa over skuldrene:

*Ta med deg tykke hansker, fordi du kommer til å bli satt i arbeid...*

Anders avsluttet instruksjonene med:

*Forsker, ikke forsker; overlege, ikke overlege - arbeide må man med en gang man kommer dit!*

Anne sa at hun selv ville gi meg beskjed når arbeidet på Krampenes startet. For sikkerhets skyld ga hun meg telefonnummeret til Stein, slik at jeg kunne holde meg orientert i ventetiden. Stein jobbet i reingjerdet hver høst og hadde ifølge Anne full oversikt over det som foregikk der.

#### **4.5.c. Ankomsten til Krampenes**

Etter dette besøket tenkte jeg ofte på denne forestående "Krampenes turen". Jeg var selvsagt nysgjerrig, men samtidig gruet jeg meg litt fordi alt Anne hadde fortalt så langt virket totalt fremmed for meg. Etter en ukes tid begynte jeg så smått å vente på beskjed fra Stein. Derfor prøvde jeg å unngå å lage for mange faste avtaler med folk. Etter å ha ventet i to uker uten å høre noe, ringte jeg Stein en mandag i slutten av september. Han svarte kort, men entusiastisk at de vil starte førstkommande onsdag. Da vil dyrene være i gjerdet. Det meste av onsdagen hadde passert uten at noe skjedde, jeg tok utålmodig kontakt med Anne. Jeg fikk bare tilbake to korte tekstmeldinger, med ett par timers mellomrom:

*- Dårlig vær, det blir ikke nokka nu, æ drar på jobb.*

*- Æ venter på beskjed fra Stein, ingenting skjer så langt.*

Før jeg la meg på onsdags kvelden gjorde jeg et siste forsøk og ringte Stein. Da jeg nesten hadde gitt opp at noen skulle ta telefonen, svarte han:

*Nu sitter æ i Vadsø og tar mæ en pils. Jada, det blir reinslakting, det blir det. Men det e ikke godt å si kati været snur. Æ love å gi beskjed til dæ. Det love æ...*

Da jeg hadde lagt meg den kvelden, funderte jeg over om det kom til å bli noe av dette i det hele tatt. Dessuten kunne jeg jo ha gjort masse avtaler med andre. "Men nei, der satt jeg og ventet, dag etter dag. Imens den ene tok seg en øl i Vadsø, og den andre dro på jobb" tenkte jeg. På torsdags morgenen var jeg meget mismodig. Jeg ringte Anne, og hun sa at det fortsatt var uvisst om det ble noe. Snøen lavet ned på vidda. Det var elendig vær, det blåste og det føk. Da tenkte jeg at jeg måtte komme i gang med et eller annet. I Karasjok skulle det dagen etter holdes møte på Senter for samisk helseforskning, og alle unntatt meg hadde allerede ankommet. På kvelden skulle de ha avskjedsmiddag for en av de ansatte. Jeg tenkte "nå hiver jeg meg rundt". Jeg gjorde så det, og kjørte av gårde til Karasjok i ett forferdelig slapseføre. Jeg rakk så vidt å overnatte i Karasjok, før telefonen ringte tidlig neste morgen med Anne på tråden:

*Nå holder de på å samle rein der borte. Nå må du komme. Vi spiser middag hos mæ, så kjører vi videre med min bil. Vi må rekke fram før kvelden.*

Jeg spurte henne om det var veldig viktig å komme i dag, fordi det altså var denne avskjedsfesten... Hun svarte bare kort:

*Det bestemme du sjøl. Men det er nu de samler. Hvis du ska være me, må du komme nu.*

Jeg kjørte den samme lange veien tilbake, på den samme slapsete føret, men denne gang i større fart. Jeg var nok litt redd for at hun skulle kjøre fra meg. Da jeg ankom huset hennes, virket Anne, som vanlig, helt avslappet. I feltnotatene mine fra den dagen står det: "Jeg ankom dit i hui og hast, og oppdaget at Anne ikke engang hadde begynt å forberede middagen



vi skulle spise.” Mens jeg prøvde å roe meg ned, tenkte jeg at hun nok sikkert vet hva hun gjør. Så satte jeg meg på sofaen og pratet med Anders. Etter hvert spiste vi en kjempegod middag, handlet mat underveis og ankom til slutt Krampenes i tussmørke. Alle i huset hadde allerede lagt seg for natten. I gangen kjente jeg en fremmed lukt. En for meg den gang ikke helt definerbar lukt. En slags blanding av dyr, kokt kjøtt, dyremøkk, svette og røyk. Lukten var ikke ubehagelig, men i alle fall fremmed. Jeg ante ikke den gang at nettopp denne lukten var noe jeg kom til å savne og tenke på hver gang høsten nærmet seg. Vi pakket ut maten, og la oss på et rom i andre etasje, så stille som mulig. På veien opp trappen kunne vi høre snorkelyder fra flere retninger. Vi gikk inn i det Anne kalte for ”pikeværelset”. De som skulle sove der i tillegg til oss, var Mattis på syv år og Annes brors datter Guri på elleve år. Jeg krøp ned i min sovepose og kunne ikke huske sist jeg la meg med en slik spenning i kroppen. Neste morgen var det helt stille i huset. Jeg fant Anne ved kjøkkenbordet, med en kaffekopp i hånden:

*Flokkene e ikke ankommet ennu. De måtte stoppe opp med samlingsa, på grunn av været. Ja, vi må vente. Da får du være sosial i dag.*

Hun fortalte at mennene måtte la flokkene stå igjen et sted ute på vidda. De kom hjem, skulle sove i noen timer, og så skulle de ut igjen dit hvor flokken befant seg. Planen var å jage dem inn i gjerdet i løpet av morgendagen, dersom været tillot det. Anne fortalte at enkelte ganger kunne denne prosessen ta lang tid og således være veldig slitsom for mannfolkene som må arbeide mange timer i strekk uten søvn. Når flokkene først er samlet, bør ikke forlates uten tilsyn for lenge, for da vil dyrene spre seg på nytt.

#### **4.5.d. Å være ”sosial” på Krampenes**

Jeg brukte dagen til å vandre rundt for å bli litt kjent i området. Krampenes består av en del hus i en klynge langs hovedveien til Vardø. Mange av de gamle husene er fraflyttet og deretter solgt til de ulike reindrifsfamiliene. De brukes da for det meste bare i forbindelse med reinmerkingen og slaktingen på høsten. Like nedenfor veien ligger havet, mens på den andre siden av veien går en slette med litt småtrær og busker inn til en skrent. Ovenfor skrenten ligger reingjerdene og derfra strekker vidda seg så langt øyet kan se. Det var ikke vanskelig å se hvilke hus reindriftsfolkene bodde i. Noen steder hang reinskinn ute til tørk, mens andre steder lå redskaper strødd rundt. Utenfor husene var det parkert flere biler og

firehjuliger til å kjøre i terrenget med. Flere hus på Krampenes ble brukt av folk i Annes familie. Jeg fikk etter hvert vite at alle som drev med reindrift i dette området var i slekt med hverandre. De var stort sett Annes fars slektninger. Anne er aktivt med i reindriften. Hun fikk sitt reinmerket i dåpsgave fra sine foreldre: Dersom barna eller barnebarna hennes skulle ønske å ta over, ville de også kunne overta dette merket. Brødrene hjalp henne med det tyngste arbeidet i reingjerdet. Hennes hovedoppgave var å lage mat og holde orden i huset under reinsamlingen. Anne var med på reinsamlingen hver høst. Hun hadde to voksne barn, men ingen av dem drev med rein. Nå håpet hun at hennes barnebarn kunne tenke seg å overta når de blir voksne. Derfor hadde hun med seg Mattis til Krampenes hver høst.

Det var ikke mange folk å se på Krampenes den dagen jeg skulle sosialisere meg. Ifølge Anne var de enten ute på vidda for å sjekke forholdene, eller hadde kjørt til sine hjem for å gjøre ærender der. Jeg fikk kun hilse på Mattis og Guri. Til gjengjeld fikk jeg anledning til å bli ganske godt kjent med dem den første dagen, de hadde heller ikke noe spesielt å gjøre. De slo seg sammen med meg, og var gode guider i vandringen rundt omkring på Krampenes. Etter sterkt påtrykk fra Mattis og Guri dro vi til slutt en liten tur til Vadsø. Anne var med, slik at Mattis fikk kjøpt seg et par arbeidshansker, som han selv kalte de. Straks han kom hjem, skrev han sitt navn på dem i tilfellet de skulle komme bort.

Under kjøreturen fra Vadsø fortalte Anne at reindriftsamene som samles på Krampenes til vanlig bor i Nesseby, Nyborg, Varangerbotn, Karlebotn eller Tana. Reinflokkene deres beiter sommerstid over det meste av Varangerhalvøya. De samler altså reinen på Krampenes for merking og slakting om høsten, og på vinteren på Seidafjellet for telling og slakting. Da har reinen vært på vinterbeitet som er oppover på fjellet sør for Karlebotn, i området rundt Dierggejávri.

Fordi de på høsten oppholder seg flere uker på Krampenes, har altså de fleste skaffet seg et sted å bo når de er der. I perioden under reinsamlingen flytter hele familien dit. Barna får fri fra skolen. De voksne, særlig kvinnene, som har faste jobber på hjemstedet, ordner seg fri enten i form av ferie eller ved å ta ut på forhånd opparbeidet avspasering. Det er et enormt arbeidspress under reinsamlingen. I løpet av disse 3-4 ukene tjener de inn store deler av sin årsinntekt. Dette er altså veldig avgjørende uker. Alle må stå på og folk sover minimalt. Anne fortalte at mennene ofte er så slitne at de stuper til sengs. De prøver å bytte på arbeidet. En gjeng drar ut på morgenen i 3-4 tiden for å samle flokken. Neste dag er det en annen gjeng

med menn som drar ut grytidlig. De avtaler dette seg i mellom kvelden i forveien, hvilket er enkelt nå som alle har mobiltelefon. Anne avsluttet sin historie med at dette jo var noe annerledes enn i gamle dager...

#### 4.5.e. Der det uforutsigbare rår

Om kvelden regnet jeg med at Anne hadde lagt merke til min mismodighet, fordi hun med en trøstende stemme sa:

*Det meste her er uforutsigbart. Det gjelder å gjøre ting straks anledningen byr seg. Det nytte ikke å planlegge. Her er det naturen som rår, ikke oss mennesker.*

Etter Annes befaling la vi oss tidlig på kvelden. Vi måtte være klare på morgenen, allerede fra fire-tiden, i tilfelle det skulle skje noe. Jeg fikk selvsagt ikke sove noe særlig den natten. Jeg syntes alt var underlig så langt. Hvor var alle folkene Anne snakket om? Straks etter at jeg blundet litt, våknet jeg av noen svake raslelyder nede fra stuen. Jeg snek meg ned trappen og skulle liksom på do. Nede i gangen kjente jeg lukten av sigarettøyk og hørte noen lave, monotone mannstemmer fra stuen. Så det var folk i huset. Jeg stoppet opp og lyttet med fare for å bli oppdaget. Det var flere stemmer. De snakket samisk, fortsatt monotont og lavt.

Plutselig kjente jeg meg så fullstendig fremmed og alene der. Jeg hadde ingen følelse av forutsigbarhet i forhold til hva som foregikk rundt meg. Først hadde det vært på dagen - hvorfor var ikke folk der? Og nå på natten - hvorfor folk var der? En tomhetsfølelse begynte å snike seg inn på meg, men jeg prøvde å skyve den bort. Allikevel følte jeg meg litt mer modig på veien opp trappen. Jeg øynet muligheten for å "se", å oppdage noe som var nytt for meg, noe jeg ikke hadde erfart før. Liggende i soveposen tenkte jeg at under mine feltarbeider både i Vassdalen og i Øst-Finnmark hadde jeg som oftest klart å lokalisere "noe kjent". Det kunne være kjente elementer enten hos mennesker eller i naturen, eller for den saks skyld i gjenstander rundt meg. Dette "noe kjent" hadde fungert som et mellomledd mellom meg og felten, hvilket gjorde at jeg følte en type trygghet og kontroll. Etter en dag på Krampenes oppsummerte jeg at jeg så langt ikke hadde funnet noe som var "kjent". Til og med biler, alminnelige biler, fortonet seg fremmede. De luktet fremmed, og de var lastet med store tykke klær og pelsluer med et volum jeg ikke hadde sett på nært hold før.

Det uforutsigbare er på et vis en naturlig del av et feltarbeid. Dette både når det gjelder hendelsene i felten og samtalene med informanter. En feltarbeider bør være konstant forberedt på å følge skifter i samtaleemne eller plutselige endringer i planene for ulike handlinger. Disse aspektene er nettopp det en "øver" seg på for bedre og bedre å beherske feltarbeidsmetoden. Denne uforutsigbarheten i felten, som var særskilt gjeldende på Krampenes, ga meg assosiasjoner til uforutsigbarheten ved en genetisk veiledning. Den medisinske genetiker forbereder seg faglig til veiledningen, samt på de spørsmålene han har erfart pasientene ofte stiller. Det vi imidlertid er veldig opptatte av i faget medisinsk genetikk, er nettopp å "øve" oss på å takle uforutsigbarheten. Det vil si, å være i stand til å beholde kontinuerlig oppmerksomhet på pasienten, for på den måten å kunne følge pasientens reaksjoner, spørsmål og forståelse av det vi formidler. Kunsten er å øve opp en type fleksibilitet som er avgjørende viktig ved en vellykket genetisk veiledning. Derfor er dette ett av de sentrale aspektene en lærer opp i som fersk medisinsk genetiker. Denne prosessen er svært lik et feltarbeid. Dersom en er for opptatt av sin egen agenda, og dermed ikke er "til stede" for å fange opp informantenes/pasientenes reaksjoner, ytringer og eventuelle samhandling, vil en miste verdifull informasjon som igjen kan svekke kontakten/kommunikasjonen med informanter/pasienter. Altså må en både være til stede og samtidig navigere varsomt mot tema en vil ta opp.

#### **4.5.f. Endelig, kommer de**

Anne vekket oss presis klokken fire, slik hun lovde. Jeg var kjempeimponert over Mattis og Guri som allerede var fullt påkledd da jeg selv kom meg ut av soveposen. Anne romsterte på kjøkkenet og sa i det jeg kom inn:

*Ja, nå er mennene ute. De dro ut tidlig. Vi må begynne med å ordne matpakkene.*

Vi satt oss ved kjøkkenbordet og begynte å smøre en stor haug med brødsiver som hun allerede hadde skåret opp. Etter hvert begynte folk å komme. Det var stort sett menn, både unge og eldre. De kom inn på kjøkkenet og nikket til oss. Enkelte sa ett par ord på samisk til Anne og fortsatte videre inn til stuen. Den store matboksen var nesten fullpakket da mobiltelefonen til Anne ringte. Hun fikk vite at nå var flokken veldig nær. Hun sa:

*Ja, nå skal vi dra snart ut. For nå er de på vei hit.*

Da begynte mennene i stuen å røre på seg. De kledde på seg tykke ytterklær, skikkelige svære støvler og belter med lange kniver. Det ble plutselig trangt i gangen, alle var på vei ut. Vi ventet til litt etter at mennene hadde dratt ut. Men da klokken ble 12, sa Anne at nå måtte vi også gå ut og kle på oss. Hun ga meg ordre om å huske på å kle på meg skikkelig, fordi det er iskaldt ute på vidda. Jeg hadde heldigvis med meg en tykk buksedress jeg hadde lånt av Kristine. Etter streng instruksjon fra Anne tok jeg på meg to luer, to par votter og dobbelt par med lester. Jeg kjente at alt strammet når jeg beveget meg. Jeg tenkte at all denne påkledningen vel ikke kunne være nødvendig. Vi satte oss i bilen og kjørte fra husene inn mot vidda. Det var bare en 10 minutters kjøretur. Vidda var veldig gold. Det lå litt snø her og der, og det blåste vanvittig. Vi kjørte forbi flere gjerder. Plutselig kom vi til et sted hvor det sto flere biler parkert ved siden av hverandre. Anne parkerte i enden av rekken. Idet vi gikk ut av bilen sa hun:

*Ja, nå må du komme og hilse på noen av slektingene mine. Vi er i samme siida.*

I bilen ved siden av satt to menn foran og to damer og flere barn bak. Kvinnene var pratsomme. Særlig den ene som fortalte om hvor spent de var på å se flokken komme innover. Mennene sa ingenting. Jeg forsøkte ikke å innlede noen samtale med dem. Deres blikk var uavbrutt festet på et punkt langt ute på vidda. Det blåste aldeles kraftig på vidda. Jeg var glad for votter, luer, og alt av ekstraklær jeg motvillig hadde tatt på meg. Anne erklærte med en nesten høytidelig stemme at nå skulle vi bare stå her og vente. Hun fortalte at slik var det hvert år, og at noen ganger måtte de vente 5-6 timer på flokken. Alle hadde med seg kikkert. De kikket utover, ventet og lyttet etter lyden av helikopteret.

Plutselig spurte Anne om jeg hørte helikopterlyden? Hun sa at nå var flokken nær, og i det hun pekte, fortsatte hun med at nå er de inne i den og den dalen. Så ropte hun at nå så hun de første dyrene. Jeg så ingenting, absolutt ingenting, som kunne minne om et reinsdyr. Anne prøvde å forklare meg hvor flokken beveget seg, hvilken dal de gikk i og hvor i gjerdet de vil løpe inn. Ut fra hennes beskrivelse tenkte jeg for meg selv at det kanskje vil ta 10-15 minutter før dyrene var her. Men vi bare ventet og ventet. Etter to timer nådde de første dyrene gjerdet. Anne ropte opprømt:

*Der kommer de.*

Og det var litt av ett syn og en opplevelse. Vi så de første reinsdyrene komme løpende, etterfulgt av mange flere. Inne i gjerdet virret de så først rundt en stund før de begynte å snuse på gresset og så beite. Anne sa at simlene som hadde vært her før, kjente igjen terrenget. Kalvene der i mot var nye, de kjente ikke området og var derfor forvirret. De breket mye og forsøkte å finne mora. Hver simle har en egen lyd som kalven kjenner igjen. Kalven svarer så med sin egen lyd som moren kjenner igjen. På den måten holder de sammen. Etter at de første dyrene ankom, så vi hovedflokken komme nærmere og nærmere. Så dukket helikopteret opp. Vi gikk opp på et lite berg. Derfra fikk vi se flokken i sin helhet.

Den så ut som en lang og bred drage som slynget seg innover vidda. Jeg hadde aldri tidligere sett så mange dyr samlet. Det var slik en fart over dem. Dette for meg uvante og imponerende synet ga meg en spenning jeg kjente i hele kroppen. Noen dyr brøt stadig ut av flokken, gjerne en bukk som løp opp mot et berg med fem, seks dyr etter seg. Da måtte helikopteret svinge ut for å jage dem tilbake til flokken. Bak og på sidene av flokken kjørte flere motorsykler. Slik hadde dyrene blitt jaget innover mot gjerdet helt siden tretiden på morgenen. Disse mennene hadde altså drevet reinflokken innover i flerfoldige timer i ett strekk. Jeg tenkte på hvordan det var før i tiden når det ikke fantes helikopter, motorsykler eller mobiltelefoner. For en jobb folk måtte ha hatt før! Jeg sa det til og med høyt til han som sto ved siden av meg. Det var Ivar, en av brødrene til Anne. Han svarte:

*Det var mye som var annerledes før i tia. Før levde reindrifsamene mer en nomadetilværelse. De bodde oppe i fjellene og fulgte flokken overalt. Når de skulle skifte beite, flyttet familien med flokken. Den gang var ikke reinen alene ute på vidda sånn som nå. Den gang kjente dyrene og eieren hverandre. Dem brukte lasso ved reinsamling. Det gikk veldig mye på ferdigheter, at man måtte være flink å kaste lasso. Man måtte være flink til å se. Blikket var og er noe som man må øve opp gjennom mange år. Både for å se dyrene på lang avstand og å kjenne igjen øremerkene på lang avstand.*

Vi sto lenge og så på hvordan gjerdet fyltes med rein. Støvet ble virvlet opp fra bakken og lå som sky over dem. Motorsyklene nærmet seg gjerdet, de tutet og tutet. Helikopterduren var øredøvende. Det kokte. Det kokte av lyder, støv, dyr og mennesker. Jeg ble revet med i stemningen. Flokken var inne! Det virket som en samlende opplevelse på oss alle.

#### 4.5.g. Se på de guttene...

Syv, åtte store bukker løp, men i ganske bedagelig fart, helt på slutten av flokken. De ble fulgt tett av motorsyklene. Da sa Anne:

*Nei men, se på de guttene der!*

Det tok litt tid før jeg reagerte på dette plutselige emneskiftet. Jeg tenkte umiddelbart på mennene som satt på motorsyklene og fant Annes kommentar noe underlig. Særlig fordi mennene var så innpakket i klær, luer og solbriller at det måtte ha vært vanskelig selv å kjenne igjen en eneste av dem. Før jeg heldigvis rakk å si noe, tilføyde hun:

*Ja, de guttene. Nå skal de vise seg. Frem med brystkassa. Kom ikke hit, nei. De passer tyve simler hver. Ja, det er brunsttid. Så det er om å gjøre å vise seg hele tiden.*

Etter at de fem siste oksene for forbi, kom en stor stolt hvit okse helt til sist. Omtrent 20 meter bak de andre ruslet han sakte og småbeitet litt innimellom. Plutselig løftet han hodet. Det imponerende geviret gikk da først opp og så bakover i det han satte i et nesten majestetisk sprang etter de andre. Anne flirte, så fornøyd ut, og nikket bekreftende:

*Var det ikke det jeg sa? Kom ikke hit og kom ikke hit.*

Hun tilføyde at dette er en veldig tøff tid for bukkene. De er enormt presset i denne perioden. De gjør ikke annet enn å passe på simlene og sloss seg i mellom. De spiser og drikker minimalt så å si i hele høstperioden. De blir radmagre, og mange av dem dør i kamp. Det samme sa Birgit når hun ut på dagen ville vise meg dyrene på nært hold:

*Ja, det er stort press, de er under stort press, de gir så mye av seg sjøl nå på høsten. De spiser ikke og de tar til seg lite næring og de viser seg for hverandre og alt det der, ikke sant. Det handler veldig mye om makt mellom dyrene.*

I Krampenes omtalte altså Anne, Birgit og flere av kvinnene jeg møtte i reingjerdet dyrene som personer. Deres beskrivelser av hvordan reinsdyr oppfører seg skjedde i termer som jeg forbinder med beskrivelser av mennesker:

*Det er makt og stolthet og ære det handler om. Nå viser de seg frem. Hva de duger til. De strever hele tiden med å få simlenes oppmerksomhet. Det er det det hele handler om nå. Dette her er en veldig, veldig tøff tid for bukkene.*

Eller:

*De er enormt presset i denne perioden. Vi vet det, de har det ikke lett, det er det ikke, og de blir kjempetynne. Når vi har reinsamling i desember på Seidafjellet så er bukkene så pjuskete, og vi ser at vi mister mange. De dør i kamp, mange overlever rett og slett ikke. Det er såpass tøft.*

Denne "personifiseringen" av reinsdyrene var noe jeg bemerket for meg selv den dagen flokken ankom ved mitt første opphold på Krampenes. Denne observasjonen gjentok seg jevnlig i alle mine fire feltperioder på Krampenes. Til å begynne med fant jeg det litt merkelig. Enkelte ganger var det et problem at jeg var usikker på om folk omtalte dyr eller mennesker. For eksempel ble det sagt: *De har det tøft*. Da var det ikke alltid lett å forstå om uttalelsen var myntet på mennene som strevde med de store bukkene eller bukkene selv. Jeg drøftet dette med flere informanter. De fleste av dem knyttet sin omtale av dyrene til sin respekt for naturen og forfedrene. En av mennene forklarte det slik:

*Dyran våre er naturen. Dem går i ett. Dem ferdes overalt, dem kjenner hver en krok på den store vidda. Dem lever i ett med vidda, og det gjorde våre forfedra og. Dem visste at hadde en ikke respekt for naturen, da hadde en ingenting å gjøre her. Og det skal vi følge, det vil i alle fall æ følge.*

#### **4.5.h. Han gamle Niljas var en attraksjon**

Annes farfar, Niljas bygde etter hvert opp en stor reinflokk. De fleste i området kjente han som en arbeidsom mann som fulgte flokken overalt. Jeg hadde på forhånd hørt om han i Kristines fortellinger om sine barndomsopplevelser:

*Annes bestefar kom hit sammen med sin mor. Mamma fortalte at han og mora kom hit, vandrende fra Sør-Varanger. De hadde jo ikke hus her, ingenting. Utenfor hos oss hadde de hver sin sjå. Han var dreng, han hadde jo ikke rein sjøl, men han var veldig*



*flink. Så han samlet seg rein etter hvert. Så han klarte seg jo, men han var jo alene. Etter hvert så fikk han vel en og annen til dreng.*

Etter å ha skjenket seg en ny kopp kaffe, og kastet et litt overbærende blick på min fortsatt nesten fulle kaffekopp, sa hun:

*Da vi gikk på skolen... Det var jo straks før krigen, og under krigen og etterpå også for den saks skyld. Vi fikk fri den dagen Annes bestefar flyttet reinen fra vinterbeite til sommerbeite. Da var jo han, det var liksom han gubben, han gamle Niljas, som vi sa, han kom vandrende med rein. Hvis det var tint mye, gikk han med skiene på ryggen, og han gikk på ski der det gikk an. Og reinen, den for. De stoppet ikke her annet enn at de åt og sånn der. Og vi fikk fri fra skolen den dagen. Det var en stor dag for oss. Det skjedde ikke så mye ellers her. Så vi brukte å være her oppe og se når reinen kom nedover sletta.*

Hun stoppet litt opp, rettet på kragen til genseren sin, strøk fingrene sakte og dvelende over munnen før hun fortsatte:

*Ja, han Eide..... skolerektoren. Han var interessert i reindrif, jeg tror det. Han hadde jo en del besøk av storfolk utenfra, fra fylket og sånne der ting. Så hvis det var på den der tida Niljas var her, så hadde han Eide gjestene med ut for å se på reinen. Det var jo ikke så mye å se på her da på den tiden. Ikke hadde vi tv, jeg vet ikke, en og annen hadde vel radio. Ja, han gamle Niljas var en attraksjon her.*

Jeg fant det sistnevnte interessant. Fordi det den gang som Kristine sa, ikke var så mye annet å se på. Men nå er det mye annet å foreta seg både for ungdom og voksne. Likevel samles folk ute på Krampenæs. Folk som ikke driver med rein også. De er der bare for å se. En dag kom jeg i prat med en ung mann som stod ved reingjerdet med en kopp kaffe i hånden. Med sin tydelige østlandsdialekt fortalte han meg at han bodde og arbeidet i Vadsø. Akkurat den dagen hadde han fri. For å koble ut og slappe av tok han seg en tur til Krampenæs for å se på livet:

*Det er sjelden dette her. Hvem vet hvor lenge vi har anledning å se på noe slikt?*

En kunne ellers observere småbarnsfamilier med barnevogn som stoppet for å se på reinsdyrene. En dag så jeg til og med to damer i høyhælte sko som trasket rundt i søla for å se nærmere på dyrene. Både Kristines fortellinger og mine stadige observasjoner av "fremmede" rundt reingjerdet forsterket et inntrykk jeg fikk i felten. Nemlig det at folk flest i området, også de som ikke drev med rein, på ett eller annet vis hadde et forhold til reindriften. De fleste jeg snakket med om dette tema, hadde fortellinger som lignet Kristines i det at reindriften utgjorde en del av deres barndomsopplevelser. Enkelte hadde gjennom barndommen fått den forestilling at reineiere var rike, særlig fordi de hadde kjøtt. Imidlertid hadde dette inntrykket ofte blitt moderert når de kom i voksenalder. Dette særlig etter at de som voksne hadde blitt kjent med reineierbarn. De hadde da kunnet fortelle om sin oppvekst, slik en reineierkvinne gjorde:

*Æ visste ikke at reinen hadde steik. Det visste æ ikke før æ ble stor. Alt sånt på reinsdyret har jo far min solgt. Det var de pengan vi levde av. Hjemme spiste vi blodmat og tarmer og klov og sånne ting. Til dags dato liker æ ikke reinsdyrstek. Fordi æ va ikke vant med det.*

Folk som ikke selv drev med reindrift nevnte ofte gamle Niljas i sine historier. Han ble fremhevet og omtalt på en positiv måte. Han ble beskrevet utseendesmessig, hvordan han gikk, hva han hadde på seg, hvor han rastet når han for forbi med reinen og lignende. I slike fortellinger var det nærmest alltid flettet inn dette at Niljas var ung, farløs og fattig da han begynte å jobbe som dreng i reindriften, samt hvordan han gradvis bygde seg opp og ble en vel ansett reineier i området. Niljas ble altså hyppig omtalt ikke bare av hans etterkommere, som fortsatt driver med rein, men også av lokalbefolkningen i området. For meg forekom han å være et slags "bindeledd" mellom reindriftsfolk og folk for øvrig. Historiene om Niljas var imidlertid ikke bare del av de muntlige fortellingene og overleveringene av fortidige hendelser generasjonene mellom. Det finnes også flere skriftlige kilder, der han beskrives som grunnleggeren av dagens tamreinflokk på Varangerhalvøya (Schanche, K 2002a).

Fortellingene om Niljas omhandler både historie og minne som vekker assosiasjoner til Gunnlaug Daugstads artikkel om det å skape kontinuitet på et gårdsbruk (Daugstad 2001). Daugstad beskriver "historie" eller "minne" som sentrale aspekter i denne prosessen. I den samiske kulturen har det sosiale minne, altså muntlige overføringer av hendelser og historier, stått sentralt opp gjennom historien. Dette ikke bare i form av fortellinger, men også i form av

joik. På Krampenes fikk jeg vite at Niljas har en egen joik, som sammen med fortellingene om han, bidrar til dannelsen av sosiale minner. Gjennom blant annet slike sosiale minner har folk klart å beholde et nært forhold til forfedre som døde for lenge siden. Dette gjelder særlig når en av forfedrene har overført noe, som for eksempel reindrift, til sine etterkommere. Ved å gjenta og videreformidle fortellingene om han forsterkes de nye generasjonenes tilknytning til reindriften. I Daugstads artikkel er det selve gårdsbruket, som en materiell enhet av bygninger og jord, som videreføres til neste generasjon. I reindriften overføres reinsdyrene og rettigheten til å eie eget merke, altså en bestemt måte å merke sine reinsdyr på, til neste generasjon.

I likhet med Daugstads artikkel ønsker jeg å trekke paralleller til Anne-Katrine Brun Norbyes artikkel om familiebedrifter (Norbye 2001). Norbye viser at eiere av familiebedrifter ser på seg selv mer som forvaltere av verdier enn eiere. Hun påpeker at det de forvalter ikke bare er materielle verdier, men også et "anegalleri" som er av immateriell karakter. Hun fremholder videre at lojaliteten er innebygd, og nærmest garantert, fordi firma og familie går i ett. Storfamiliens nære forhold og respekt for Niljas og hans forhold til naturen og reinsdyrene vitner også om en sterk lojalitet til reindriften. Anegalleriet med Niljas i spissen pleies og videreføres til neste generasjon sammen med reinsdyrene og reinmerket.

#### **4.5.i. Slektskap til tross for hierarki, konkurranse og andre utfordringer**

I de korte periodene på Krampenes har arbeidet definitivt en overordnet posisjon. For å få det utført, er alle avhengige av hverandre. Slektsrelasjonene fremtrer tydelig i en slik sfære. Samholdet forsterkes og båndene til forfedrene som videreførte denne næringen til sine etterkommere fremheves ofte. En dag i reingjerdet, mens vi løp bak en flokk med unggutter og jagde reinen inn i gjerdet, snudde Else seg mot meg og ropte med tydelig stolthet i stemmen:

*Alle de her e etterkommera av samme mann. Alle sammen. Tenk det du...*

Folk snakket ofte om Niljas, både i reingjerdet og i husene, for eksempel over frokost- eller middagsbordet. Han ble omtalt som Niljas áddja, gamle Niljas, han sjøl, eller bare slik Else gjorde i sin nevnte bemerkning. Hans fire sønner ble også nevnt, særlig i forbindelse med omtale av disse sønnenes barn. Disse barna er nå godt voksne folk og arbeider flittig i reingjerdet, sammen med sine barn. Det er altså tale om en veldig stor familie, godt over femti

personer, som sammen med sine drenger, flere fastboende venner fra Krampenes og noen venner fra nabosiidaer, er sammen om arbeidet i reingjerdet. Når det meste av denne slekten møtes på Krampenes hvert år, er det derfor naturlig at slektsrelasjonene fremheves og forsterkes. Når slektingene er så tett på hverandre, forekommer det også at motsetninger viser seg, kanskje også påvirket av det store arbeidspresset. Mitt inntrykk var at det var begrensede muligheter til å vie større oppmerksomhet til slike konflikter. Dette kunne henge sammen med at slektskapet er et grunnelement som overskygger konfliktene. Et annet forhold er at konflikter kan representere en trussel for arbeidet, som helt og holdent er avhengig av en felles innsats.

En av mennene i reingjerdet fortalte meg under en pause i arbeidet at han pleide å fortløpende regne ut hvor mange rein han hadde og hvor mange de andre hadde:

*Ja, det e slitsomt. Samtidig som æ jobber, driver æ å regne hele tiden. Regne prosenter. Æ må vite kor æ e i forhold til de andre.*

En av de yngre kvinnene bekreftet det samme, og utdypet det slik:

*Ja, det er hierarki sånn sett, fordi at den som har mest rein har vel mest makt. Det er vel sånn som jeg har forstått det. Men, det trenger ikke å være sant hele tiden. Ja, jeg har fått fortalt det under oppveksten min, at det var liksom den som hadde mest, den hadde mest å si. Men nå oppfatter jeg vel egentlig at det er på en måte begynt å skifte litt, at det er begynt å gå i mer, jeg holdt på å si, i mer organiserte former. Det er ikke mer at den som har mest rein skal ha mest makt. Men at de eldre kanskje har det der at dem regner på og teller på, det kan godt være, for de er vel ennå i den gamle tralten. Det er jo samtidig fortsatt en konkurranse, en liten, en slags konkurranse. Så man følger med. For alle har hvert sitt egentlig, men i den store kjernen er de sammen. Det er litt sånne subkulturer inne i reingjerdet. Ja, det kan være tøft. Men vi e nu allikevel sammen. Ja du vet, vi e jo i samme slekt. Vi skal jo ta vare på dette her.*

Slektsfellesskapet ble også beskrevet i omtalen av kvinners arbeid og posisjon i reingjerdet:

*Ja, kvinner har vel vært dobbeltarbeidende fra gammelt av også, ikke bare nå. Men det har tidligere ikke vært så synlig det kvinnene har gjort i reindrifta. Dem har jo egentlig kanskje hatt den viktigste jobben med det der med å lære seg å berede skinn og holde på med kjøttet. Dem har laget maten gjennom hele året mens mennene var oppe til fjells. Så den biten har ikke vært så veldig synlig hos kvinner. Men kvinnene i slekta har en viktig posisjon. De organiserer mye. De deler arbeidet med andre kvinner i slekta. Og nå er det mange flere også i reingjerdet. Og der trenger man ofte hjelp med det tunge arbeidet, så det gjelder å alliere seg med mannlige slektninger.*

Til tross for beskrivelsen av sporadiske uoverensstemmelser, makt, hierarki, konkurranse, diskusjoner om kjønnsrollene og lignende, fremkom i flere empiriske eksempler at selve slektskapet har stor betydning, også i forhold til slike problemstillinger. Uoverensstemmelse håndteres ofte på en pragmatisk måte der slektskapet har en overordnet posisjon. Dette bekrefter Pehrsons tidligere beskrivelse av pragmatikk i forhold til slektskap i det samiske samfunnet (Pehrson 1964). Slektskap overskygger uoverensstemmelser og har en samlende virkning.

#### **4.5.j. Noe bortenfor menneskene, dyrene og naturen**

Gjennom den tidligere beskrevne nærheten til forfedre videreføres også en nærhet til naturen og det naturen har å by på. Som vist i det empiriske materialet fra Krampenes, kan samer ofte selv fremheve dette, samt at det er en sentral del av deres identitetsdannelse. I tillegg beskrev de "noe bortenfor dyrene og naturen". Det tok meg lang tid til å analysere data av det slag som samtalen med Birgit er et eksempel på:

*Han pappa hadde ofte sagt til mæ, at Birgit, nå må du begynne å lage, ha en egen bok og skrive opp hver dag hvordan været e. Blir det tidlig vår da blir det vekst for kalver også, da blir det til at nesten alle kalvene klarer seg gjennom til våren. Og han sa også at æ måtte lære mæ å lage sånne kjennetegn i naturen. Men æ har liksom problemer med hva skal æ skrive i den boka, fordi æ vet ikke hva æ skal se etter. Men så sier han, det er jo også en måte å lære på sånn at du kan gå tilbake. Å... e det kanskje derfor det gikk så bra med kalver det året? Reindrift, det handler mye om å se, å iaktta hele tida. Alle de tegnene, både i naturen og hos dyrene, hvordan de ter seg, kor tid dem trekker. Å prøve å finne kodene til dyrene. Så selv om det har blitt modernisert og alt mulig,*

*kommer man allikevel ikke utenom å se. Dette med at man må ha det nære, dyrene, naturen – det der – hva skal æ si? Det er noe der – æ vet ikke hva, men noe der ute, beitemarkene, vidda ... det er på ett vis mæ. Æ tror det er det faren min prøvde å fortelle mæ.*

I mine bestrebelser for å finne relevant analytisk verktøy festet jeg meg ved Tim Ingolds arbeider. Ingold er opptatt av samspillet mellom menneskene og omgivelsene. Ingold fremholder at vi må ta utgangspunkt i at mennesker skaper og samtidig skapes av sine omgivelser (Ingold 1992, 1996, 1998). Han poengterer sterkt selve gjensidigheten i konstitueringen av mennesket og menneskets omgivelser. Han er opptatt av at vi må frigjøre oss fra ideen om at mennesket bygger mening inn i sine omgivelser. Omgivelsene våre er ifølge han ikke tomme uten form og innhold. Omgivelser har innebygde potensialer, uavhengig av om de tas i bruk av mennesker. Dette perspektivet er sannsynligvis delvis inspirert av Bateson, som anser at det er et resiprokt forhold mellom mennesker og verden der begge er med på å avgjøre hverandres muligheter for eksistens og utvikling (Ingold 1998). For Ingold er grensen mellom personen og omgivelsene flytende, og prosessen mellom dem er dialektisk. Hvor personen begynner og slutter er ikke så viktig for han.

Ingold kritiserer enkelte geografers beskrivelse av landskap som en billedlig måte å fremstille omgivelsene på. Ingold poengterer at en slik beskrivelse fremstiller landskapet som noe essensielt statisk. Problemet med denne beskrivelsen er at den kun tar med den ene delen, den fremstillingsmessige delen av erfaringene knyttet til landskap, og generaliserer denne erfaringen til landskapet som helhet. Han forfekter at vi er i stand til å oppnå en felles forståelse av våre omgivelser og av oss selv gjennom felles praksis i den verden vi deler (Ingold 1998). Det er altså ikke bare våre sosiale relasjoner som avspeiler vår tilstedeværelse i verden. Den avspeiles like fullt gjennom måten vi engasjerer oss i verden på. Disse beskrivelsene ga gjenklang i empirien fra Krampenes.

Den flytende overgangen mellom mennesker, dyr og natur, samt den gjensidige dialektikken mellom disse elementene ga mening til en ny måte å forstå empirien på. Gjennom felles praksis over tid i reingjerdet skapes også en felles forståelse av omgivelsene, altså naturen og vidda. Kramvig berører også dette perspektivet. Hun forfekter, i likhet med Ingold, at våre identiteter ikke bare skapes gjennom våre sosiale relasjoner, men også gjennom våre

relasjoner til de steder der våre handlinger utspiller seg (Kramvig 1999). Ingold går et steg videre og sier at steder har sin egen historie, og at steder er med på å fortelle historier som en er en del av (Ingold 1998). Steder blir på denne måten deler av historien om hvem vi er. Stedet, i dette tilfellet vidda, "inneholdt" mange historier både om været, dyrene og forfedre. Disse historiene var konserverte og knyttet til vidda over flere generasjoner. På den måten har vidda en egen historie som menneskene er en del av. De yngre som ikke har beveget seg i alle de områdene av vidda deres forfedre har gjort, har allikevel fått en nærhet til disse områdene og hendelsene der, gjennom gjentatte fortellinger i slekta.

Ingold åpner med andre ord, for et nytt identitetsperspektiv der han utvider identitetshorisonen til å inkludere omgivelser, kroppslige erfaringer og resonansbegrepet (Ingold 1992, 1993, 1996, 1998). Ifølge Ingold har steder og omgivelser en gjensidig påvirkning på mennesker og deres identitetsdannelser. I denne prosessen inngår også de kroppslige erfaringene som lagres over tid og bidrar til utforming av identitet som en dynamisk prosess. Resonans kan også bidra til dynamikken i denne prosessen ved at vi gjenkjenner ytre stemninger, hendelser og steder i vår egen erfaringsverden. Denne gjenkjenningen kan igjen delvis eller helt omdanne, remodifisere våre egenoppfatninger og på den måten skape en bevegelse, dynamikk i identitetsdannelsen.

I tillegg til den ovennevnte beskrivelse av viddas og reindyrenes betydning for folk, ønsker jeg å vise et annet empirisk element knyttet til naturen. Dette elementet var det ikke så lett å få øye på eller å få tilgang til i begynnelsen av feltarbeidet. Først mot slutten av mitt opphold på Krampenes begynte folk å formidle det til meg, der og da var vanskelig å forstå eller tolke det.

#### **4.5.k. Det er "noe større" bakom det vi kjenner**

Under mine opphold på Krampenes fikk jeg, som nevnt, erfare menneskenes engasjement i forhold til reinsdyrene, vidda og naturen generelt. Hele rytmen i deres arbeid var til en hver tid i takt med naturen og dyrene. For meg var det hele en nærmest ubrutt ring bestående av mennesker, dyr og natur. Samtalene grytidlig på morgenen, i reingjerdet, rundt middagsbordet og likeledes på kveldene, dreide seg om disse tre temaer. Jeg fikk inntrykk av at dyrene, menneskene og naturen var tre elementer som til enhver tid måtte passe i hverandre "som

hånd i hanske", ellers stoppet alt arbeidet opp. Menneskene kunne være klare, men det skjedde ingenting hvis været var dårlig. Likeledes hvis været var bra og menneskene var forberedt til å gjøre et bestemt arbeid den dagen, kunne det ikke skje hvis flokken hadde spredt seg og ikke lenger var der hvor det var sist.

Den tette og gjensidige avhengigheten i hvert fall mellom mennesker og dyr var tydelig. Naturen var regnet ofte for å være noe annet, en slags forlengelse av menneske-dyr forholdet, noe bortenfor alt, noe som levde sitt eget liv. Naturen ble omtalt med respekt, nærmest ærbødighet. Svært ofte når folk snakket om naturen, flettet de inn enn eller annen historie om noen av sine forfedre. Ingolds ide om den gjensidige konstitueringen av mennesker og deres omgivelser stemmer, som nevnt, i stor grad med empirien fra Krampenes. Imidlertid dekker den ikke helheten. Folks beskrivelse av naturen, deres opplevelse av det de kalte for "noe bortenfor" og som de tviholdt på og knyttet til sine forfedre, klarte jeg ikke å analysere tilstrekkelig med Ingolds teorier. Imidlertid kom jeg på sporet av "noe" ved nøye å vurdere enkelte deler av det empiriske materialet som eksemplifiseres med følgende:

Etter å ha vært på Krampenes i to høstperioder, begynte flere å fortelle om sine opplevelser, eller historier de kjente til, om overnaturlige hendelser og fenomener. Slike fortellinger ble nesten aldri introdusert direkte, men heller lenger ut i en samtale, gjerne knyttet til et annet tema. Ivar snakket ofte om sin samiske opprinnelse. Han fortalte mange historier om helbredende krefter i det samiske samfunnet. Han poengterte at han hadde ikke noe særlig til overs for de "nyere" helbredere som han kalte for healere. De hadde "kurset seg" og tok penger for sine tjenester. Ivar mente bestemt at "ekte" helbredere ikke tar i mot penger. De har en kraft som de har arvet. En slik fortelling om helbredelse dreide han gradvis over på noe annet en kveld på Krampenes:

*Det her e noe større... Det e snakk om noe større bakom det vi kjenner i vårt liv. En større ånd, æ vet ikke ka slags. Men det æ vet e at når de helbreder leser de som oftest da bibelske tekster. Men æ vet også at enkelte kobler det her sammen med mer gamle samiske sjamanistiske tekster som de blander sammen med kristne tekster når de leses, og helbreder.*

Ivar knyttet dette tydelig til sin samiske bakgrunn. Hver gang han snakket om lignende tema utstrålte han for meg en stolthet. Denne kvelden sa han det også rimelig rett ut:



*...det æ sånn ja, at æ e veldig stolt over det her. Det gamle ... naturen, sjamaner og alt det der, det er kulturen vår. Det har med mæ å gjøre, min identitet eller ka æ ska si, at æ e same.*

Anne satt sammen med oss og hørte på. Hun formulerte sin oppfatning litt annerledes. I utgangspunktet mente hun at dette hadde ikke noe direkte med det samiske å gjøre:

*... men det er helt klart at, at samer har vært mer opptatt av det. Samer har før i tida vært mye ute i naturen. De drev med reindrift, jakt og fiske og de er jo stille folkeslag. De er vanligvis ikke så veldig pratsomme. Men de observerer. Og det er klart, at den som er ute i naturen og observerer, den ser jo også mye som kanskje folk ellers ikke ser. Hvordan naturen oppfører seg, hvordan det er når det er fullmåne. Ja, for eksempel som min bror Aksel. Han kan sitte timevis ved kjøkkenvinduet og betrakte naturen og følge med. Og det er klart at en slik adferd i seg sjøl kan føre til en dypere tenkning, og at man faller mer innover seg sjøl. Og han andre broren min, han Ove, han også driver mye med rein og er ute i naturen mesteparten av sin tid. Han legger merke til mange ting. Hvordan trærne og gresset oppfører seg ved fullmåne. At trærne blør da og da. At under fullmåne så skjer det mye, fuglene oppfører seg annerledes. Det er en nitidig observasjon av naturen. Men for å kunne gjøre det, så kreves det at man er der. At man bruker tid på det, at man er vant til det, og det blir et sånt levesett. Men æ er enig med da Ivar i at det her er noe som har fulgt vår kultur. Det er naturen, trærne, gresset, dyrene og alt det der. Og det er noe der, ja, noe bortenfor.*

En av mennene som satt rundt bordet sammen med oss koblet seg inn i samtalen:

*De finnes fortsatt, de som beveger sæ bortafor alt. Æ vet om en – han går med bjørnetenner rundt livet. Han ser, og han har kontakter, det har æ opplevd sjølv. Nokka mer vil æ ikke sei.*

Slike og lignende empiriske eksempler fikk meg til å stille et vanskelig spørsmål til meg selv: Hva forsøker disse menneskene å formidle til meg? Dette er historier jeg fikk høre først mot slutten av feltarbeidet, etter å ha vært lenge sammen med en god del mennesker. De fortalte dette samtidig som de, i likhet med Anne, formidlet at det er slett ikke er noen konkrete

overnaturlige fenomener eller vesener de tror på. Jeg fikk inntrykk av at de forsøkte å formidle noe fra kjernen av sin kultur, noe om å være same.

På Krampenes, der slektsfellesskapet er tydelig og hvor den samiske kulturen er til stede uten noe særlig kontrastering i forhold til den norske, er det naturlig at folk ikke går rundt og funderer over hva det vil si å være same. Dermed er det ikke så enkelt for folk å vise meg hva det samiske er. Med andre ord, min tolkning av ovennevnte fortellinger om overnaturlige fenomener, er at folk forsøkte å formidle til meg at det eksisterer noe bakom slektsfellesskapet, bakom reinsdyrene, naturen og lignende. Det eksisterer et felleskap tilhørende den samiske kulturen som ikke er så lett å oppdage for utenforstående. Allerede under mitt første opphold på Krampenes var jeg bestemt på at her hadde jeg oppdaget noe. Noe for meg nytt og viktig. Noe jeg ikke hadde "sett" hittil under mine feltarbeider i samiske områder. Men hva var dette "noe"? Jeg dro tilbake, og tilbake, og atter tilbake. Jeg forsto ikke hva jeg hadde oppdaget og måtte derfor finne ut av det.

Mine oppdagelser fant jeg igjen i Trond Thuens beskrivelse av at det samiske samfunn til en viss grad er skjult for den norske allmennheten, også for de som bor i Nord-Norge. Han fremholder at utenom de manifeste forskjeller (reindrift, samisk som dagligtale osv.) finnes det en samisk kulturell kontinuitet i forestillingsverdenen og i erfaringsverdenen som den felles samisk-norske offentligheten ikke så lett får øye på (Thuens 2003, s.111). I noen lokalsamfunn er det samiske til stede som en ureflektert selvforståelse, i andre som en konfrontasjon mellom norsk og samisk. Ved å rette fokus på lokale sammenhenger ser vi at en samisk kulturell kontinuitet også kan etterspores i væremåter og i forestillingsverdener uten at dette behøver å gjøres eksplisitt som samisk (ibid). Jeg tolker det slik at på Krampenes fikk jeg øye på, i Thuens forstand, en samisk kulturell kontinuitet i forestillingsverdenen og i erfaringsverdenen. Informantene hadde ledet meg dit med sine i utgangspunktet uforklarlige fortellinger. De ville åpenbart vise meg noe. Jeg hadde mot slutten av feltarbeidet en klar oppfatning av at de ønsket å vise meg noe som de forsto jeg søkte etter.

Prosessen for å komme frem til en mulig forklaring som passet med det empiriske materialet om overnaturlige fenomener var lang. Jeg ønsket i utgangspunktet å komme bakom det mangfoldige, fargerike og til tider kaotiske billedgalleriet som utspant seg i reindriftsarbeidet på Krampenes. Jeg ønsket å analysere arenaen gjennom kamera. Dette fordi, som nevnt ovenfor, jeg fornemmet en mulighet for tilgang til empiriske data som kunne gi meg en større

og annerledes innsikt i det samiske samfunnet enn det jeg hittil hadde ervervet. Det tok svært lang tid, og lange diskusjoner med veileder, kolleger og meg selv før jeg fikk se konturene av en nyervervet kunnskap. Hva var det som skjedde på Krampenes? Hva var det som gjorde at jeg dro tilbake dit fire høster på rad? Hva var det som gjorde at jeg i en periode med mye tidspress ellers spanderte åtte måneders hardt arbeid på opplæring i antropologisk filmproduksjon, med øye for å kunne lage en film "om Krampenes"? Hoveddrivkraften for min forskningsprosess både i Vassdalen og Øst-Finnmark var nysgjerrigheten. Denne nysgjerrigheten nådde et slags klimaks på Krampenes.

Der fikk jeg anledning til å titte bakom det ytre i det samiske samfunnet, bakom de stadige kontrasteringene jeg opplevde og som jeg var opplært i å søke etter og å kartlegge. På Krampenes "åpenbarte" på mange måter det samiske samfunnet seg for meg. Foruten å se mange flotte reinsdyr, mennesker i full aktivitet og grenseløse vidder, fikk jeg se noe av folks tilknytning til hverandre, til reinsdyrene, til naturen og til noe bortenfor naturen. Når menneskene omtalte forholdet til hverandre, var dette ofte flettet inn sammen med deres forhold til dyrene, til naturen og til sine forfedre. Muligens hadde sammenvevingen av disse aspektene også for meg skapt en opplevelse av noe "bortenfor" det hele, som bandt disse menneskene sammen. Basert på at Thuen også har beskrevet en samisk kulturell kontinuitet i forestillingsverdenen og i erfaringsverdenen, som til en viss grad er skjult for den norske allmennheten, er Krampenes i så måte ikke unik.

For meg er imidlertid Krampenes unik, fordi det var der jeg fikk innpass. Det var der jeg fikk se en viktig del av den samiske kulturelle kontinuiteten. Jeg tror at det finnes mange "Krampeneser" i det feltet jeg bevegde meg i, men som forble skjult for meg. Erfaringene fra Krampenes viser at det til tross for sterke visuelle og sanselige inntrykk fra dyr, natur og mennesker, fortsatt er noe som ble holdt igjen i denne delen av det samiske samfunnet, noe som ikke er like åpenbart.

Det samiske kulturelle kontinuitet fikk jeg innblikk i innenfor rammen av slektskap og arv. Både samtale- og observasjonsdelene av det empiriske materialet fra Krampenes har utspilt seg mot et bakteppe, en bakgrunn der overskriften var slektskap og arv. Jeg hadde jo gitt mye informasjon om at jeg var opptatt av arv og slektskap, både på forhånd og underveis gjennom feltarbeidet. Ofte når folk hadde henvendt seg til meg i reingjerdet, hadde de innledningsvis tatt inn en setning eller et spørsmål om jeg var den som var interessert i slektskap og arv. Jeg

ble ofte omtalt som "Ho som forsker på arv og slekt". Jeg la merke til at de to begrepene slekt og arv ofte ble brukt av folk nesten om hverandre, akkurat som om begrepene gikk i ett for dem. En mulig delforklaring på det kan være at mange i reindriften forbinder arv med det å arve reinmerke, og det skjer oftest fra en slektning. Slektskap er et nærmest altomfattende, både uttalt og uuttalt, element som er innvevd i så å si alt som foregår på Krampenes. Alle har arvet reinsdyrene og reinmerke fra fire menn som var sønner til han som startet med reindrift i slekten, nemlig Niljas.

Til slutt i dette kapittelet om arv og slektskap ønsker jeg å rette fokus på det empiriske materialet som rommer de sanselige erfaringene. De inngår i mitt forskningsmateriale på en litt annen måte enn den hittil presenterte empirien. Dette til tross har de minst like stor betydning for mine analyser av arv knyttet til slektskap.

#### **4.5.1. Sanselige erfaringer**

Det har over tid foregått og foregår fortsatt en debatt i sosialantropologien og i beslektede fagfelt om forholdet mellom kropp og sinn. I tillegg til de nevnte tema var Ingold også opptatt av teorien om at menneskene er hele og ikke kan deles opp i kropp og sinn, eller i kroppslige og sanselige fornemmelser. Sanselige fornemmelser har etter hvert fått en akseptert plass i den samfunnsvitenskapelige forskningsverdenen. Når vi taler om sanseintrykk, er det naturlig å starte med å nevne Stoller. Han er talsmann for langvarige og gjentatte feltarbeider. Han mener at det gir forskeren mulighet til å være mer vår overfor hvordan informantene kategoriserer omverdenen gjennom sansene lukt, smak, hørsel, berøring og syn (Stoller 1989). Stoller mener dette kan være kulturelt betinget. Han påpeker at vår vestlige tenkemåte inneholder mye fornuft og lite bruk av sanser. I likhet med Ingold fremholder han at vi erfarer med kropp og ånd, som hele personer. Han mener at lukter, lyder, smaker og andre sanseintrykk over tid nærmest legger seg som lag på lag. Ifølge Stoller er disse sanseintrykkene i stand til å sette i gang sosiale minner når en kommer i kontakt med dem igjen. Dette eksemplifiserer han godt i sin beskrivelse av den åndelige Hauka-besettelsen i Vest-Afrika (Stoller 1995). Han viser hvordan denne besettelsen danner en fellesskapsfølelse og kroppslig opplevelse som i gitte situasjoner også kan representere styrke og makt over kolonistene. Hos Haukafolket var altså sosiale minner viktige for opprettholdelsen av fellesskapsfølelsen.

I tilknytning til Stollers resonnementer vil jeg starte med mine egne sanselige erfaringer under oppholdet på Krampen. Ved å ha vært der fire høster på rad fikk jeg muligheten til å observere og analysere ikke bare informantenes liv og aktiviteter, men også mine egne tanker, følelser og reaksjoner. Nettopp fordi arbeidet og det sosiale livet i reingjerdet representerte noe totalt fremmed for meg, var en del reaksjoner lett å følge fra år til år. I så måte hadde mine sanselige erfaringer en sentral plass. Det gjaldt først og fremst lukt og hørsel. Luktene i husene på Krampen og spesielt i reingjerdet, var veldig fremmede for meg. De første to høstene jeg var der, jobbet jeg hardt hver dag. Det gjaldt å komme inn i miljøet, vise at jeg dugde i arbeidet og ikke minst å vise at jeg ville være der over tid og bidra i arbeidet. Jeg var i reingjerdets kjerne der jeg fanget kalver og hengte gilkor rundt halsen på dem. Særlig under arbeidet i kjernen skjedde det en gradvis internalisering i meg, av det sosiale livet, av forholdet til dyrene, av luktene og av lydene.

Kroppen min ble hele tiden varm av arbeidet. Pusten og varmen fra dyrene kjente jeg i håndflatene mine, og av og til i ansiktet. Lukten av dem blandet seg med varmen fra dem, deres lyder, menneskenes roping eller lavmælte prat. Av og til bidro vinden til lydbildet. Støvet som stadig ble virvlet opp, ga en forsterket opplevelse av de bølgeaktige bevegelsene. Jeg "måtte" være der, i kjernen, der det skjedde. Jeg opplevde at jeg nærmest ble sugd inn dit. I løpet av de to siste høstperiodene på Krampen filmet jeg. Det gjorde at min aktive tilstedeværelse i arbeidet ble mer begrenset. Jeg opplevde et savn ved dette. Et savn som det ikke var lett å definere hva handlet om. En mulig forklaring var at sanseinntrykkene satte i gang sosiale minner hos meg, som jeg forbandt med felleskapsfølelsen med menneskene, dyrene og naturen. Mine tanker om hva dette er springer ikke bare ut fra mine egne sanselige erfaringer. De er også sterkt påvirket av flere informanters formidling av deres erfaringer. Slik svarte en av kvinnene på mitt spørsmål om hva arbeidet i reindriften betydde for henne:

*Og det liksom, da høsten kom så ventet du bare på at Krampen skulle være for det var en egen stemning. Lille bygda som blir, holdt på å si, invadert av alle oss. Alle kommer tett sammen. Endelig får man være ilag med alle slektingene. Man springer på besøk til hverandre og det er bestandig masse folk i hver en kjøkkenkrok eller stue og liksom, man er sammen på en helt annen måte enn når man er i Varangerbotn. Og liksom bare den lukta oppe i reingjerdet den er også noe som er, som du liksom må ha hver høst da. Ja, den lukta, da tenker jeg på det gode og det fine, og at slekta er samla.*

Anne snakket også varmt om lukten i reingjerdet:

*Det er en spesiell lukt i reingjerdet. Den setter seg i klærne våre, håret og alt vi har med oss hit til Krampenes. Når æ kommer hjem til Tana pleier barna mine å si at det lukter Krampenes av mæ. Og da angrrer de seg litt at de ikke var med mæ.*

I tillegg til Stollers sosiale minner er det naturlig å nevne de kroppslige minnene beskrevet av Connerton som vane og kroppsautomatisme i den kroppslige praksisen (Connerton 1989). Kroppen er generelt sett blitt et nokså sentralt studieemne i forskjellige interdisiplinære kulturstudier, deriblant i antropologi og særlig i medisinsk antropologi. De forskjellige disiplinene har ulike tilnæringsmåter til studier av kroppen. Imidlertid eksisterer en felles tråd i det at en tenderer til å forstå kroppen som et "tilholdssted" for kultur i stedet for representasjon i forståelsen av kultur (Csordas 1994). Csordas bruker begrepet "embodiment" for å beskrive og å forstå kroppens rolle. Han mener at kultur er grunnlagt i den menneskelige kropp. Han forstår kroppen som kulturens samlingspunkt, måten vi fundamentalt kjenner verden på og eksisterer i den på. For han er kroppen til stede i verden som en erfarende aktør. Således er Csordas' embodiment et begrep med et sammensatt meningsinnhold, som ikke fullt ut dekkes av det norske ordet kroppsliggjøring.

I medisinsk antropologi foregår også en viktig debatt om forskjellige tilnæringsmåter til studier av kroppen. Scheper-Hughes og Lock betrakter kroppen som det mest umiddelbare, nærmeste terreng, der sosiale fenomener og motsigelser spilles ut, og hvor den personlige motstanden, kreativiteten, striden, lidelsene og erfaringene er lokalisert (Scheper-Hughes og Lock 1987, Scheper-Hughes 1994). Når så slike erfaringer nedfelles i ens kropp, vil ens måte å formidle dette på til andre være med på å skape en kollektiv forståelse av disse erfaringene hvor referanserammen vil være felles. Her finner jeg det naturlig å trekke paralleller til Connerton, som er opptatt av hvordan den individuelle kroppslige erfaringen blir kollektiv, og hvordan de felles kroppsliggjorte erfaringer formidles videre (Connerton 1989). Han taler om "uinnskrevet praksis", som er all den sosiale og kulturelle praksis som ikke nedtegnes som tekst. Denne uinnskrevne praksisen, som Connerton kaller for "inkorporert", har den menneskelige kropp som sitt medium. Som nevnt, besitter kroppen ikke bare personens egne følelser og erfaringer, men den "lagrer" også kollektive, sosiale føringer og hendelser. På denne måten gjenspeiler den noe av kulturen individet har vokst opp med og lever i.

Connerton taler om den sosiale vane, som hviler på andres konvensjonelle forventninger, og den individuelle vane, som har med hver enkelt aktørs unike livserfaring å gjøre. Her er Connertons vurderinger i samsvar med Bourdieus. De begge anser kroppspraksis i stor grad som et kollektivt fenomen som gir uttrykk for identitet, tilhørighet og kulturell bekreftelse.

Bourdieu gir med sitt habitusbegrep det teoretiske fundament for den kulturelle kunnskap som er i kroppen og som kommer til syne i praksis (Bourdieu 1977, 1990a). Begrepet habitus omfatter aktørens tidligere erfaringer og settet av disposisjoner for hvordan verden oppfattes. Et slikt system av disposisjoner er resultat av blant annet sosiale erfaringer og kollektivt minne, samt måter å bevege seg på og å tenke på. Dette risses inn i menneskenes kropp og sinn og tillater menneskene å handle, tenke og orientere seg i den sosiale verden. Individuer er bærere av normer og verdier i samfunnet, disse internaliseres gjennom sosialiseringprosessen. Bourdieu bruker betegnelsen inkorporering eller kroppsliggjøring. Med andre ord finnes det som bestemmer våre handlinger, tanker, oppfatninger og vurderinger i gitte sosiale sammenhenger nedfelt i våre kropper.

Bourdieu forstår med andre ord habitus som en form for "embodied knowledge", "kunnskap", en har som sitter i kroppen. Et vesentlig aspekt ved habitus er at denne kunnskapen oftest ikke er tematisert. Man er seg den ikke bevisst, en tar den for gitt. Men denne kunnskapen er handlingsdisponerende. Den danner utgangspunkt, og er drivkraft, for handling. Habitus produserer individuelle og kollektive praksiser. Møtet mellom habitus og feltet, altså mellom det inkorporerte og det objektiviserte, kaller Bourdieu for "praktisk sans" eller "følelse for spillet". Innfødt medlemskap i et felt innbefatter en følelse for spillet, med andre ord er en født inn i spillet. På denne måten kobles kropp og identitet sammen i habitusbegrepet. Et eksempel er: "du er måten du går på." Kunnskapen om hvem du er materialiserer seg altså i måten du bruker kroppen på. Flere av informantene på Krampenes snakket om at de var født inn i reindriften, og at de lærer ulike sider av det å holde rein fra de er små. De får over tid en inkorporert, kroppsliggjort kunnskap, samt det Bourdieu kaller for praktisk sans. Likeledes blir det å være same, leve i den samiske kulturen, en inkorporert kunnskap som en tar for gitt, og som en ikke tenker på eller drøfter så ofte. Dette gjelder særlig i områder der det i liten grad foregår møter med andre kulturer. Dermed behøver en bare i mindre utstrekning å fremholde eller vurdere sin samiske tilhørighet.

Gjennom mine opphold på Krampenes, med ett års mellomrom, fikk jeg anledning til både å dvele ved de sanselige erfaringene derfra og å vurdere klarere hva de betydde hver gang jeg opplevde dem på nytt. Både de sanselige og kroppslige erfaringene har bidratt til betydelig bevaring av minnene og opplevelsene, særlig fra reingjerdet. I tillegg hadde de stor betydning for min forståelse av informantenes tilknytning til Krampenes, til reinsdyrene, til vidda og til sin store slekt. Ved hjelp av teoriene til Ingold, Stoller, Connerton, Bourdieu og andre har jeg gjennom analyse av de sanselige og kroppslige erfaringene sett hvordan disse har bidratt til en inkorporering i den helheten som den samiske kulturelle kontinuiteten basert på arv og slektskap representerer for meg.

#### **4.6. Mine oppdagelser i en søken etter forbindelsen mellom arv og slektskap**

Som tidligere redegjort for, er arv og slektskap forbundet med hverandre i daglig tale. For eksempel vil det å arve penger, hus og annet gods ofte foregår innen samme slekt og familie. At de minste barna i familien arver klær etter de største er også et gammelt og fortsatt vanlig fenomen. Videre er det å arve utseende, gemytt eller sjeldnere en sykdom også nært knyttet til slektskap. Jeg startet derfor ut mitt feltarbeid med den antagelse at arv og slektskap er tett forbundet med hverandre. Dette ikke minst ut fra min erfaring som medisinsk genetiker der arv jo er utgangspunktet, men hvor arv har liten mening i seg selv uten slektskap og slektsrelasjoner. Det var derfor naturlig at jeg hadde en særlig interesse for slektskap, og at kapitlet om slektskap endte opp som det lengste kapitlet i avhandlingen.

Sosialantropologi har fra sitt spede begynnelse vært dominert av slektskapsforskning. Selv om dette har avtatt noe i det siste, har slektskap fortsatt en sentral plass i faget. Opp gjennom tidene er det fremsatt ulike slektskapsteorier som inkluderer mange forskjellige flittig brukte benevelser som klassifikatorisk og deskriptivt slektskap, lineale og kollaterale slektninger, avstamningsteori og allianseteori. Det finnes enda flere begreper som ikke er nevnt her, men som brukes i slektskapsforskningen. Alle disse begrepene og kategoriene har sin funksjon og misjon. De er viktige verktøy til analyser i antropologisk forskning. Samtidig er det allerede i flere forskningsarbeider vist at det er ikke alltid lett å anvende disse begrepene, i Webers forstand, i deres rendyrkede form. Pragmatisme er et velkjent fenomen i ulike måter å organisere slektskap på.



I mitt arbeid om arv og slektskap har jeg som tidligere nevnt, lagt lite vekt på de tradisjonelle antropologiske slektskapsteorier. Jeg har vært mest opptatt av hvordan folk snakket om slektskap, hva de gjorde og hvordan de samhandlet på ulike arenaer der slektskapsrelasjonene var en viktig faktor. I mine analyser lot jeg praksisen føre an. Jeg har altså gitt forrang til hvordan arv knyttet til slektskap ble praktisert både verbalt og i handlinger. Dette fordi jeg ønsket å få tak i innholdet i slektskap og arv satt i en ramme som jeg kunne anvende i mitt daglige arbeid som medisinsk genetiker. Med andre ord gikk jeg videre der Modells spor sluttet. Jeg er enig med henne i at det er viktig å kjenne til de ulike antropologiske slektskapsmodellene som eksisterer hos de etniske gruppene våre pasienter tilhører. Men samtidig mener jeg at vi bør utvide slektskaphorisonten med å utforske hva selve slektskapet innebærer, inneholder og betyr for folk.

Det Cato Berg omtalte som "menneskenes kreering av praktisk slektskap" gir mening i denne sammenheng (Berg 2000). For å kunne få tak i det "praktiske slektskapet" måtte jeg gå og nå bakom de konvensjonelle slektskapsmodellene. På denne måten fikk jeg muligheten for å oppdage det slektskapsbaserte fellesskapet på ulike plan. Det er vanskelig kort å beskrive mine funn om slektskap, men hvis jeg skulle velge en setning, så vil den være at: Det slektskapet som jeg oppdaget på Krampenes dreier seg om en "ikke nærmere definerbar tilhørighet og samhörighet", der mennesker, naturen, dyrene, historien og forfedrene inngår. Denne vanskelig definerbare tilhørigheten er det altså ikke så lett å få tak i. Min teori om årsakene til det er at den inngår i en samisk kulturell kontinuitet som er i stor grad skjult for omverdenen.

Erfaringene fra Krampenes viser at til tross for den sterke visuelle og sanselige sammenblandingen av inntrykk fra dyr, natur og menneskene, er det fortsatt noe som er holdt igjen i dette samiske samfunnet, noe som ikke er like åpenbart. Hvis jeg nå fortsetter på min teori, kan jeg tilføye at denne samiske kulturelle kontinuiteten der slektskap i stor grad inngår ikke heller er så åpenbar for samene selv. Jeg erfarte at de samene som jeg møtte, ikke med letthet kunne fortelle hva slektskap er for dem, eller å beskrive seg selv og sin kultur. Dette er jo ikke noe de går rundt og tenker på til daglig. Særlig ikke på Krampenes der kontrasteringen til det norske er minimal. De tenker ikke så mye over at de er samer. Deres kunnskap om slektskap, arv og den samiske kulturen kommer mer til overflaten gjennom deres kroppsliggjorte kunnskap. Erfaringene fra felten viser oss at det er ikke åpenbart for folk flest hva slektskap er. Det er ikke noe de reflekterer over daglig. Dette kan sammenlignes med

måten Jenkins beskriver den etniske identiteten og tilhørigheten på. Det er noe folk reflekterer lite over, det er noe som er til stede på linje med for eksempel et hverdagsmøblement (Jenkins 1997).

Gjennom å være sammen med dem over tid, å utføre i alle fall deler av det samme arbeidet som dem og i størst mulig grad inngå i deres livsrytme, har jeg fått tilgang til deler av deres kroppsliggjorte kunnskap. Samtidig har jeg ved å vende tilbake fire år på rad signalisert min genuine interesse for deres liv. Muligens er det derfor de etter hvert satte meg aktivt på sporet av det de opplevde som slektskap og arv. Flere informanter begynte så å fortelle om overnaturlige fenomener, sjamanisme, folk som gikk med bjørnetenner og lignende. Etter hvert ble det klart for meg at det var ikke noen konkrete overnaturlige vesener de egentlig snakket om. Hva var det de forsøkte å fortelle meg? Hva var det de forsøkte å sette meg på sporet av? Min tolkning er at de forsøkte å sette meg på sporet av en samisk erfaringsverden som de ikke hadde konkrete ord for å beskrive. Jeg fikk inntrykk av at det var verdifulle historier de fortalte meg mot slutten av mitt feltarbeid. Historier som ble fortalt til meg signaliserte enn type inkludering i deres felleskap. De begynte jo med å snakket om allianseskaping, gode og dårlige slekter, uenighet, konkurranse, gener og blod, så gikk de gradvis over til å vise meg at slektskap også er noe bortenfor disse elementene. Slektskap er knyttet til steder, naturen og forfedrene. Slektskap er noe bakenfor ordene, en type ikke definerbart felleskap. Det er dette jeg betrakter som mitt største bidrag til den sosialantropologiske slektskapsforskningen i det samiske samfunnet.

Avslutningsvis kan jeg fastslå at slektskap har en svært viktig plass i det samiske samfunnet, slik jeg var i kontakt med det. Men det finnes ulike typer slektskap, som utspiller seg på ulike måter i det samiske samfunnet. Jeg har ønsket å synliggjøre de typene slektskap som jeg fikk tilgang til i felten. Ut fra det jeg med dette har funnet ut om slektskap, er det naturlig å hevde at en må være seg bevisst at det finnes ulike typer slektskap som er av betydning også i en situasjon som det å kommunisere med pasienter. Debatten om arv og slektskap er ikke bare en sosialantropologisk debatt. Det er også en pågående debatt om dette i faget medisinsk genetik. I så måte er arv og slektskap temaer som er sammenfallende for de to fagfeltene, hvilket forsterker viktigheten av å analysere dem i forhold til hverandre.

## Kapittel 5. Arv og etnisitet

Under en genetisk veiledning kan flere ulike kulturelle og andre forskjeller gjøre seg gjeldende. Forskjellen mellom lege/medisinsk genetiker og pasient kan basere seg på forskjeller med bakgrunn i kjønn og språk, samt på bakgrunn av kulturell, etnisk og religiøs tilhørighet. Eller forskjellene kan handle om ulik sosial tilhørighet, for eksempel i forhold til utdanning, sosial bakgrunn og økonomi. Slike forskjeller mellom folk fra ulike grupper gjenspeiles i ulike perspektiver, ulike måter å forstå verden på. Dette som et resultat av de ulike erfaringer medlemmer av de forskjellige gruppene har ervervet seg gjennom livet. Det er viktig å ha kunnskaper om hvordan slike forskjeller kan arte seg. Da vil legen være oppmerksom på dem og vil kunne gjøre noe for å motvirke dem slik at det blir god kommunikasjon, i stedet for stor distanse mellom samtalepartene.

Kultur er både et hverdagsbegrep og et analytisk begrep i antropologien. Det er forskjeller på disse to når det gjelder bruken av begrepene. Jeg erfarte i felten at kultur for folk flest er noe konkret, noe som er arvet fra deres forfedre og som er særegent for dem. Kultur er noe som skal bevares, og overføres til neste generasjon, gjerne gjennom dyrking av aktiviteter som oppfattes å være mer kulturbærende enn andre aktiviteter. Eksempler på slike aktiviteter er duodji og joik, samt kunnskaper i laksefiske, fjordfiske og reindrift. Klausen kaller dette for et "verdiorientert kulturbegrep" (Klausen 1970/1978) som forutsetter at det er en målestokk for hva som kan defineres som kultur. Det alminnelige livet innbefatter en rekke slike målestokker. Det verdiorienterte kulturbegrepet er dagliglivets begrepsforståelse av kultur. Det internaliseres kontinuerlig av individer som medlemmer av et samfunn.

Det analytiske kulturbegrepet i antropologien vektlegger at kultur er et aspekt ved handling og innbefatter regler, verdier, normer, koder og symboler som et individ erverver fra foregående generasjon og som de tenderer til å overføre til den neste generasjon, oftest i noe forandret form. Reglene, verdiene og normene må stadig kommuniseres for å kunne vedlikeholdes. Således representerer kultur et kognitivt redskap folk anvender i håndteringen av ens liv. Kultur skapes og gjenskapes kontinuerlig. I likhet med alle former for redskap er også kultur en oppfinnelse, ikke noe som er gitt. Vigdis Stordahl påpeker at nettopp dette "oppfinnelsesaspektet" ved kultur bryter mest mot dagliglivets forståelse av kultur (Stordahl 1998). I dagliglivets forståelse er kultur gitt, noe som er, og slettes ikke noe som er oppfunnet. I mitt feltarbeid beskrev mange kultur som en kjerne, noe håndfast som overføres fra

generasjon til generasjon. Dette vil jeg komme tilbake til senere i dette kapittelet.

Ved å tillegge egenskaper til en person eller en slekt på bakgrunn av deres etniske, kulturelle eller annen tilhørighet, mister en verdifulle muligheter for å kunne skape et felles møtepunkt i en kommunikasjonsprosess. For å kunne unngå en slik fallgrube bør vi ha kjennskap til ulike aspekter ved kulturell og etnisk tilhørighet. Derfor ønsker jeg i dette kapittelet å belyse forskjellige sider ved etnisk og kulturell identitet og tilhørighet slik de fortøner seg i det empiriske materialet jeg ervervet under mitt feltarbeid i Øst-Finnmark. Fordi min hovedfagsoppgave omhandler etnisitet og etnisk identitet, er det naturlig at jeg i dette kapittelet også trekker noen paralleller til de empiriske erfaringene fra Vassdalen.

I det empiriske materialet fra Øst-Finnmark finner jeg at folk har ideer om at de etniske gruppene i dette området har spesifikke nedarvede egenskaper. Disse ideene om gruppespesifikke egenskaper kan jeg gjenkjenne også i beskrivelsen av enkeltmennesker. Noen av egenskapene oppfattes som positive og noen som negative. Underveis i både feltarbeidet og databearbeidelsen var min tanke at jeg i avhandlingen ikke ville vektlegge detaljer rundt fornorskningsprosessen. Jeg anså fornorskningsprosessen som et viktig element i forståelsen av nåtiden, men var bekymret for at en detaljert gjennomgang av den ville sette min beskrivelse av mennesker og deres liv i både Øst-Finnmark og Vassdalen i et dystert lys. Imidlertid innså jeg etter hvert at en del av mine data ikke lot seg analysere tilstrekkelig og helhetlig nok uten at denne delen av historien ble inkludert i analysene. I ettertid ser jeg at en bedre forståelse av ettervirkningene av fornorskningsprosessen allerede i hovedfagsperioden ville gitt meg bedre muligheter til å analysere og forstå mine data fra Vassdalen.

En mulig medvirkende årsak til at jeg ikke gikk i dybden på fornorskningsprosessen den gang kan ha vært at mine data fra Vassdalen var mindre konkrete med henblikk på å kunne knyttes direkte til ulike spesifikke aspekter av fornorskningsprosessen. I Vassdalen var "overflaten" i det sosiale livet tilsynelatende rolig. Jeg måtte jobbe hardt og lenge for å kunne "se" og erverve data om etnisitet. I Øst-Finnmark fortønet mange av etnisitetsaspektene seg mer synlige, tydelig artikulerte og åpent diskuterte. For å illustrere dette, vil jeg vise til håndtering av noen få aspekter ved stigma i Vassdalen og Øst-Finnmark. Ulike aspekter ved stigma ble av mange oppfattet som nedarvede elementer. Ved nærmere analyse av dataene fremkommer det imidlertid at en avleiring av dyptgripende elementer i fornorskningsprosessen over tid danner oppfatninger av visse karakteristika som arvelige.

I tillegg til ideen om nedarvede egenskaper, gjenspeiler "arv knyttet til etniske grupperinger" også en del samers oppfatning og beskrivelse av sin tilknytning til naturen og det som finnes i naturen som planter, bær og dyr. Denne type arv beskrives av informanter som noe positivt og styrkende både for kulturen og enkeltindividet. Til slutt har jeg i dette kapittelet også inkludert drøfting av empiri om folks etniske tilhørighet. De fleste av de menneskene som jeg snakket med i Øst-Finnmark syntes å ha klare ideer om hvem som hørte til hvilken etnisk gruppe, dem selv inkludert. Mange er også bevisste på sin fleretniske bakgrunn, men det kan se ut som at de da foretrekker å velge ut én bestemt etnisk tilhørighet. Til tross for at det tales om nedarvede egenskaper hos ulike etniske grupper, virker det som den selvvalgte etniske tilhørigheten ikke knyttes direkte til arv.

### **5.1. Om identitet og etnisk identitet som teoretiske rammeverk**

Allerede Mead, grunnleggeren for symbolsk interaksjonisme fremholder at i et erfaringsfelt som vi deler med andre, speiler vi oss mot de vi samhandler med og deres reaksjon på oss speiles tilbake på oss (Mead 1934). Ut fra Goffmans rolleteori gir omfanget og variasjonen i personlige erfaringer muligheter for manipulering av forhold relatert til identitet (Goffman 1959). Vi er unike individer, blant annet på bakgrunn av å ha unike kombinasjoner av kunnskaper, erfaringer og praksiser. Erfaringene utgjør et repertoar av opplevde statuser og roller. Disse kan aktualiseres, gjøres relevante, gjennom bestemte definisjoner av situasjoner. Identitet er et uttrykk for hvordan slike erfaringer, og kapasiteten for å aktualisere dem i ulike situasjoner, er integrert i personen. Identitet er et sammensatt begrep og på ingen måte fast, men heller utpreget dynamisk. Dette i likhet med etnisk identitet som heller ikke er fast og evigvarende, men kan variere i forskjellige situasjoner og forskjellige tidsperioder i livet. Etnisk identitet er altså i høy grad kontekstuell og kan beskrives som en understrekning av det å tilhøre en etnisk gruppe.

Barth fletter inn Goffmans aktørorienterte samhandlingsperspektiv i sin prosessanalytiske modell for å forklare hvordan sosiale former endres og vedlikeholdes (Barth 1966 og 1981a). Med Barths etablering av "grenseperspektivet" der en konsentrerer seg om etniske grenser som definerer gruppen og ikke det kulturelle innholdet, har det antropologiske fokus på etnisitet skiftet fra å innebære fastlagte egenskaper ved grupper til å innebære prosesser og relasjoner i møte mellom grupper (Barth 1969). Der man tidligere hadde gått ut fra at etniske grupper atskilte seg fra sine naboer fordi de hadde kulturelle særtrekk, argumenterte Barth for

at det ikke var noen direkte sammenheng mellom etnisitet og kultur. Dette har gitt et bilde av interetniske relasjoner som omskiftende og dynamiske, som gjenstand for forhandlinger og situasjonsbestemte valg, og har ført til en større fokusering på prosesser og relasjoner mellom grupper.

I motsetning til sine arbeider på 60-tallet retter Barth i sine nyere arbeider søkelyset på den kulturelle tilhørigheten som et viktig element i etnisitetsforskningen (Barth 1994b). Han fremholder at for å forstå etnisitet må vi forstå kultur. Her er han aktivt med på å løse opp det gamle kulturbegrepet som var lukket og låst. Han påpeker at kultur hele tiden er i endring. Den bygges som en avleiring av det vi erfarer i samhandling med hverandre. Således bygger erfaringen kultur, samt i stor grad er med på å skape identitet. Her knytter han kultur og identitet sammen. Barth har altså utvidet sitt grunnsyn på individer som bevisste, intensjonelle og verdimaksimerende i sine valg, med utredninger om at økologiske, økonomiske, materielle, historiske og kulturelle rammer av ulik karakter har betydning for hvilke muligheter aktører har i sine fortolkninger og valg (Barth 1981b). Dette som svar på kritikken om at han var lite opptatt av historien. Hans fokus på intensjonelle aktører og deres valg, handlinger og forståelse i konkrete situasjoner gjør at hans analyser fra 1966 ikke tar tilstrekkelig hensyn til betydningen av underliggende og til dels overordnede strukturer som aktørene er innvevd i. Eksempler på slike strukturer er maktrelasjoner, samt historiske, sosiale og kulturelle forhold slik de har satt seg over tid. Nåtidig kulturelt og sosialt liv kan ikke forstås uten historie, uten fortidens materielle realiteter, og kulturelle mønstre.

Selv om Barth utvider sin teori om etnisitet til å omfatte kultur og historie, fastholder han samtidig at en må ta i betraktning samhandling i forhold til grenseperspektivet. I de fleste andre antropologers arbeider om etnisitet refereres det tilbake til Barths grenseperspektiv fra 1969, de fleste er opptatte av grensene på ett eller annet vis. Etter hvert har utviklingen i faget antropologi gått i retning av at ulike elementer i samfunnet flyter og ikke har klare grenser. Derfor er det like viktig å utforske identitetsdannelsen innad i en gruppe, i en situasjon der anledningen til kontrastering er minimal. Mine opphold på Krampen ga meg en slik anledning til å få et innblikk i en sfære hvor den samiske kulturen fremtrer med lite kontrastering til omverdenen. I disse intensive ukene hver høst var det slik at de som kom utenfra, og som i utgangspunktet ikke hørte til deres miljø, helt og holdent tilpasset seg til det som foregikk i arbeidet. Dette gjorde at de både på et vis inngikk i det samiske og ble en del av travelheten i arbeidet. Dermed bidro dette i liten grad til kontrastering av det samiske.

Med begrepene "dikotomisering" og "komplementarisering" beskriver Eidheim to grunntyper av etniske prosesser i sin artikkel om stigma i et sjøsamisk samfunn (Eidheim 1969), samt i artikkelen om den samiske elitens arbeid for en etnisk inkorporasjon (Eidheim 1971). Hans master paradigme inngår i en større etnopolitisk prosess, men han fremhever samtidig at det er tale om en "symbolsk" og "idiomatisk" diskurs (Eidheim 1992). Den samiske elitens konstruksjon av det samiske som noe annerledes, men likeverdig med det norske er vel og bra, men når utvelgelsen av idiomter skjer på majoritetskulturens premisser, kan det skape uro og forvirring. Den samiske identiteten som ble skapt på denne måten, ble nok for snever for mange samer.

Den interne differensiering knyttet til den samiske identiteten er omtalt av både Hovland og Stordahl (Hovland 1996 og Stordahl 1998b). Stordahls avdekning av en i stor grad intern samisk diskusjon om hva det samiske skulle og kunne inneholde forutsatte en bevegelse bak den kollektive bruken av enkle samiske symboler fra tidligere tider. På denne måten kan en få en bedre forståelse av hvordan enkeltmennesker ser på og forstår seg selv som del av det moderne samiske samfunnet. I mitt feltarbeid i Vassdalen gjenkjent jeg Hovlands beskrivelse av de klare, men samtidig bremsende betingelsene og rammene for refleksiviteten ved den samiske identitetsdannelsen. I mindre samiske lokalsamfunn der fornorskingsprosessen har nådd langt, kan den eksterne kategoriseringen fortsatt virke så kraftfullt at den kan tilsløre enkeltmenneskers selvopplevelse. Dette gjelder for eksempel Vassdalen der de sentrale symbolene benyttet i revitaliseringssprosessen som språk, kofte og joik den gang manglet. Dette kan hindre disse samene i å delta i det samiske fellesskapet, i den kollektive samiske identitet. I min hovedfagsavhandling viste jeg hvordan det kan etableres og utformes en egen, personlig samisk identitet til tross for at folk ikke har et slikt kollektivt samisk identitet å lene seg mot, og på tross av de rammene eksternt kategorisering fortsatt setter.

Stordahl viser at det ved siden av den etniske inkorporasjonsprosessen som har bidratt til å skape et nytt samisk selvbylde og en ny relasjon til det norske samfunnet, skjer en integrering av det samiske samfunnet og dets enkeltmennesker i nasjonalstaten Norge (Stordahl 1998b). Inkorporasjonsprosessen skaper forutsetninger for dannelsen av en samisk nasjon, mens integreringen i nasjonalstaten innlemmer den samiske nasjonen i velferdsstaten. Slik Stordahl viser er det tale om to parallelt pågående prosesser som skaper muligheter for nye mekanismer for sosial og kulturell differensiering. Nye ideer, handlingsalternativer og artikulasjon av blant annet etnisk tilhørighet bringes inn i folks liv. Det har for eksempel blitt

alminnelig og almennt godtatt innad i det samiske samfunnet å drøfte hva innebærer det å være same. Slike prosesser nyanserer og balanserer den tidligere "symbolske krigføringen" (Cohen 1985) der enkelte symboler ble valgt ut når det samiske samfunnet skulle markeres utad. Stordahl påpeker at de nevnte inkorporasjons- og integrasjonsprosessene analytisk lar seg atskille, men at de for enkeltmennesker i deres hverdag representerer en kompleks virkelighet som ikke alltid er like enkel å mestre.

Den samiske inkorporasjonsprosessen har likevel skapt muligheter for en større åpenhet omkring personlige identitetsdilemmaer. Ulike artikulerte selvrepresentasjoner har ofte for mange fungert som hjelp til å etablere en ny selvforståelse som same. Imidlertid er en åpen selvrepresentasjon ikke alltid like enkel. Den kan være smertefull. Dette vil jeg illustrere med et empirisk eksempel der Kristine og Peter havner i en diskusjon der de ikke er helt forberedt på diskusjonens innhold eller dens plutselige vendinger.

## **5.2. Dere kan ikke annet enn å innrømme at forfedrene våre var stygge**

I mitt datamateriale fra felten finnes mange eksempler der arv knyttes til etniske gruppers nedarvede egenskaper. Som nevnt, vil jeg innledningsvis presentere ett av dem, en diskusjon mellom Kristine og en venn av henne, Peter, som vi besøkte en sen ettermiddag i Neiden. Peter hadde jeg truffet før, også da sammen med Kristine. De hadde kjent hverandre i mange år og Peter var ikke sen om å invitere oss på besøk når det en gang passet slik. Peter var en pensjonert lærer med samisk bakgrunn. Han "skolte", som han selv kalte det, mange steder i Finnmark og var interessert i ting som foregikk rundt han.

Vi ankom hans gamle og trivelige hus som ruvet nærmest majestetisk der det lå midt den høyreiste og frodige skogen som Neiden er velsignet med. Hunden kom mot oss og viste med logrende hale veien til inngangen. I entreen var det varmt, det luktet gammelt hus blandet med lukt av nystekte vafler og en aning kaffe. Kristine og jeg smilte til hverandre, ja her følte vi oss både vel og velkomne. Vi ble vist inn i stuen. Den hadde mange koselige gamle møbler. Etter at vi satte oss i stolene og sofaen som stod inn til det pådekte bordet, og etter at hunden fant sin faste plass, startet samtalen om løst og fast, om været og kjøreforholdene på veien. Etter hvert hentet Peter en bunke tegninger og begynte å bla i dem:

*Tegninger fra Karasjok, fra elever i Karasjok, på 50-tallet. Jeg synes at de her*



*tegningene, jeg synes de sier noe. Ungene som tegnet disse her var bofaste, de bodde langs elva og litt opp i bygda. De her ungene tegnet båt, og det andre er en prest, og så er det en mann på traktor, og så er det en øy med hus, og så er det båt. Det der er en mann, ja, og her er en soldat, ja. Og en indianer. Masse bilder av hus og traktor og båt. Det er selvfølgelig ikke så unaturlig.*

Peter bladde videre og trakk fram noen tegninger som lå bakerst i bunken, i det han fortsatte:

*Og så skal du få se tegninger fra flyttsameungene. De er jo også hentet fra sitt miljø. Jeg synes de her tegningene, ....det er klart at det er naturlig at de henter motiv fra sitt eget miljø. Men jeg syntes det var liksom litt mer, det ligger liksom litt mer stolthet i det her. Fordi sånn som jeg ser på denne tegningen her, samer som går på ski oppe på vidda, ser jeg, med kofte, og så er det rein, og så er det pulk. Det er mer fargerikt. Draktene fremheves, ser jeg, veldig tydelig. Her er for eksempel en bitte liten unge som er tegnet i svært fargerik samisk drakt. Så du opplever at det er mye mer stolthet, for eksempel i denne tegningen. Det er fantastisk fart i det der. Det her er faktisk et utrolig flott bilde. En mann som henger etter lassoen og får tak i en rein. Og du ser den reinen har bra fart hva? Det er en skikkelig dynamikk i det bildet. Det var en utrolig flott tegning. Her ser vi en rein, det er en pulk, vi ser en hund som ligger. Men så ser vi en mann som er tegnet skikkelig bredskuldret. Han er tegnet med en sånn kofte på seg og sånn, hva skal jeg si, koftehatt.*

Han fortalte om tegningene med en slik innlevelse at jeg selv ble veldig engasjert og studerte tegningene nøye. Jeg så ikke i Kristines retning og la dermed heller ikke merke til en liten endring i hennes fremtoning. Ikke før Peter hevet stemmen en aning og skottet bort på Kristine:

*Du Kristine, du er ikke helt enig?*

Kristine svarte med et alvorlig mine:

*Jo, jeg er enig, det er klart, sånn som med den mannen. Jeg synes ikke det er noe rart med det bildet av den mannen. Har du kofte på, så har du de der tvers over mønstrene, da virker du bredskuldrat.*

Vi bladde videre i tegningene og gikk etter hvert over til å bla i noen bøker om samer, da Kristine plutselig sa:

*Jeg bruker å si noen ganger når vi diskuterer de her bildene, når du ser sånne her bilder, at dere kan nå ikke annet enn å innrømme at forfedrene våre har vært jævlig stygge.*

Peter:

*Nei, hvorfor? Nei, jeg kan ikke akseptere det der at noen av forfedrene våre har vært stygge. Det er klart at det er litt avhengig av... du må være klar over det at det er litt avhengig av under hvilke livsbetingelser de levde. Fysisk slit og .....*

Kristine:

*Jooo.... Men, hengende i Varangerbotn på museet, han mannen som det er tatt bilder av, og både den ene og den andre, men dæven de er stygge.*

Peter:

*Men hør nå her, de er fotografert der og da. De er ikke stablet opp på et studio, på en fin stol og gredd og sminket for å sette saken litt på spissen.*

Kristine:

*Ja, ja, jeg vet det, jeg vet det. Men like forbannet så synes jeg noen av dem er stygg. En gang for året skiftet man skjorte.*

Jeg forsøkte å dreie samtalen over mot arv. Peter svarte sporadisk, men noe fraværende. Innimellom bladde han i boken. Plutselig snudde han seg igjen mot Kristine og sa:

*Ja, men se på han her, han var ikke så ille. Tar du skjegget bort, er han en flott man. Du synes ikke det Kristine? Men hvorfor synes du ikke det?*

Kristine:

*Tja.*

Peter:

*Nei, du må ikke dømme sånn. Ser du den stoltheten som ligger i det her?*

Nå begynte også jeg å bli oppriktig nysgjerrig på denne diskusjonen. Til tross for Peters gjentatte spørsmål, ble jeg også fristet til å spørre Kristine:

*Men du Kristine, hvorfor synes du ikke at det er stolthet i det, hvorfor synes du ikke det?*

Kristine:

*Nei, det er ikke det jeg sier, at det ikke er det. Det kan godt være det. Nei, ikke sant at, men man har hørt, jeg holdt på å si direkte helvetes samer og stygge finner og lappjævler og alt det der. Jeg har vokst opp mellom Vadsø-væringene og ja, Jakobselv-væringene og alt det der. Og så tenker jeg at det er jo ikke noe rart at folk er blitt irritert, for de er jo stygg, de har vært stygg.*

Peter:

*Men hør, du er sjøl samisk og likevel så synes du den mannen på det bildet med den lua og alt, så synes du ikke at han er pen? Nå er det andre ting du knytter til det bildet, du knytter følelser og du knytter sosiale forhold og sosial rangering av utenforstående norsk talende. Jo, det knytter du til det.*

Kristine:

*Nei.*

Peter:

*Det knytter du til det. Og så sier du "jo, han er stygg", og da bekrefter du overfor deg sjøl at vi er noe mindreverdige, vi er noe degenererte.*

Kristine:

*Nei. Jeg har opplevd lite grann. Men ho mamma og dem opplevde jo mye mer sånt*

Peter:

*Men da er du jo enig, det er det jeg sier også. At det at handler jo om annet, om mer enn bare det bildet. Det handler jo, ikke sant, om at som du sier, at du lever midt oppe i det, du har vokst opp med det og du vet hva det vil si liksom, ja.*

Valeria:

*Får jeg lov å si noe der?*

Peter:

*Ja, ja, vær så god.*

Valeria:

*Se for eksempel, nå i moderne tid disse polfarere, de her sørfra, disse unge, Kagge og, og... Når de ankommer og blir filmet der og da, de er totalt uflidde og ubarbert og mange ville si at de er også på ett vis stygge, der og da.*

Kristine:

*Jeg vet hva du mener, men jeg ser ikke på.... Jeg har liksom ikke dem i tankene så mye. Det ...akkurat det..... for det berører ikke meg.*

*Nei, det er greit for deg. For hvis jeg kommer noen steder og jeg liksom ikke har noen ting med de der å gjøre, verken folket eller de tingene som er der, så kan vel jeg også unnskyld meg med at ja, men det er helt i orden, for jeg vet at i morgen så pakker jeg sekken og så drar jeg. Jeg får ikke se de mer. Jeg lever ikke midt oppe i de tingene.*

Mens hun snakket merket jeg at Peter ble rød i ansiktet og utbrøt:

*Du, du er altså, du er altså full av mindreverdighetskomplekser fremdeles.*

Kristine:

*Nei, ikke tale om.*

Peter:

*Jo, det er det du er. Men du Kristine, som er så opplyst og som er så interessert i ting og tang og som vet så mye, du kan ikke mene at den horden der er stygg?*

Det ble stilt en liten stund. Vi ble nesten litt utmattet av diskusjonen. Peter brøt tausheten:

*"Samer har sagt", de verste til å diskriminere samene det er de frafalne samene.*

Jeg forsøkte å dra i gang en noe mer "ufarlig" samtale. Til å begynne med ble det kun en monoton monolog fra min side. Etter hvert koblet Kristine og Peter seg litt lavmeldt inn i samtalen. Vi snakket om hvor samene, nordmennene, finnene og ungarerne kom fra. I Jugoslavia, der jeg vokste opp, var vi ungarere veldig opptatte av hvor våre forfedre kom fra.

Vi var opptatte av historien om ungarenes vandring, sammen med finnene, av hunnernes leder Attila og lignende. Jeg fortalte at jeg som voksen har tenkt på hvorvidt dette handlet om et behov for å være en del av en større helhet. Dette fordi Ungarn ligger omtrent midt i Europa, omgitt av forskjellige folkeslag som germanere, latinere og slavere. Det ungarske folket er således nokså isolert. Behovet for å vite hvor en kommer fra, og behovet for nærhet til et annet folkeslag, selv om det ligger langt nord, spiller sannsynligvis en viss rolle i utformingen av ens selvfølelse og identitet. I området hvor jeg kommer fra, der ungarene lever som minoritet, mente jeg dette var ekstra viktig. Mine fortellinger hjalp ikke stort på stemningen.

Hva hadde skjedd under besøket hos Peter? Denne drøftingen vil jeg starte med å kaste et blikk på min hovedfagsoppgave der jeg berørte problematikken knyttet til å vinne tilbake ens egen kultur. Her ønsker jeg å trekke dette videre til å vinne tilbake ens egen historie. For mange samer representerer fortiden og historien noe smertefullt i kraft av at deres kultur har vært undertrykket og tilsidesatt. En opplevelse av kulturelt tap, bortfall eller brudd i overlevering av kulturelle verdier, sosial tilsidesetting eller degradering. For mange samer var deres kultur sett på som mindreverdig. Den samepolitiske bevegelsen snudde dette negative bildet. De forfektet at fortiden er en rikdom der man kan hente virksomme symboler til den etniske revitaliseringsprosessen. Men som flere forskere har vist, kan symboler i form av skarpe dikotomiseringer bli "for trange" for enkeltmennesker. Slik Kristines eksempel viser. Hun syntes samer på gamle bilder var stygge. Men det er åpenbart ikke noe en same bør synes, ifølge Peter.

Stordahl taler om en intern differensiering i det samiske samfunnet. Den letter på de skarpe dikotomiseringene. Til tross for fremveksten av denne differensieringen eksisterer fortsatt dyptliggende, nærmest kroppsliggjorte erfaringer og kunnskaper som gjør seg gjeldende i enkelte situasjoner. At samer på et bilde kunne være stygg, stolt eller begge deler ble jo diskutert i den refererte samtalen. Diskusjonen er imidlertid ikke helt likeverdig, i den forstand at en kan tale om en åpen jevnbyrdig differensieringsprosess. Nei, her antyder forskeren (meg selv) at det er "for galt" å synes at samer på bildet er stygg og ser skitten ut. Det er imidlertid en vesentlig forskjell mellom forskeren og informanten, som Kristine selv påpeker når hun sier at "du kommer og drar, og lever ikke med dette". Samtidig viser hun tilbake til historien i form av sine egne og hennes mors opplevelser.

Det er også verdt å påpeke at rett etter denne nokså omfattende og opphetede diskusjonen fulgte en samtale, riktignok noe dempet, mellom diskusjonspartene om viktigheten av hvor ulike folkeslag kommer fra. Fokuset ble da rettet på ungarere og med adskillig mer deltakelse fra min side. Dette kan tolkes på ulike måter. En måte å tolke det på er at diskusjonen fortsatt handler om samme grunntema, nemlig fortidige hendelser og historie, samt deres betydning for konstruering av nåtidige elementer som identitet, selvfølelse. Viktigheten av hvor en kommer fra og hvor en hører til bekreftes av oss alle tre, men denne gang snakker vi om ungarerne som eksempel. Kristine antyder, selv om hun ikke sier det rett ut i denne diskusjonen, at konkrete hendelser og opplevelser bidrar til hennes oppfatning av personene på bildene. Dette når hun sier: "Jeg vet... jeg har opplevd litt". En ide om at samer er stygge og skitne fremtrer i den ovennevnte diskusjonen. Peter viser åpenbart sin bestyrtelse over Kristines beskrivelse av bildene. Han har nærmest vanskelig for å forstå at hun mener alvor idet han sier: "Kristine, du som er så opplyst og så interessert i ting og tang..." Kristine bekrefter at hun selv godt forstår at folk synes at samer er skitne og stygg. De ulike aspektene som fremkommer i denne diskusjonen lar seg vanskelig analysere uten å se nærmere på sentrale sider ved fornorskningspolitikken.

### **5.3. Fornorskningens ulike aspekter**

Behovet for fornorskningen settes gjerne i sammenheng med den sikkerhetspolitiske situasjonen i nordområdene. Frykten for russisk og finsk ekspansjon i nordområdene gjorde at både kvener og samer ble ansett for å utgjøre en trussel. Det intellektuelle og politiske klima som vokste frem i Europa etter midten av 1800-tallet ga sterk grobunn for nasjonalisme med sosialdarwinistiske overtoner (Schanche A 2000). Sosialdarwinismen anvendte evolusjonslæren til å naturliggjøre de innbyrdes asymmetriske forhold mellom samfunn og mellom medlemmer i et samfunn. Idéen om at samer er stygge og skitne viser oss hvor hardtprogrammerte de gamle sosialdarwinistiske ideene om rasers innbyrdes rangering er. Ingrid Rudie taler om hardtprogrammerte idéer i det hun fremholder at forestillingene om en "naturlig" kvinnelighet og mannlighet som grunnlag for en "naturlig" arbeidsdeling på grunnlag av kjønn, er en av de mest hardtprogrammerte idéene i et samfunn (Rudie 1984:16). Hun sier videre at dersom vi som medlemmer av et samfunn handler innenfor daglige og konvensjonelle måter å tenke og handle på, vil vi normalt ikke merke eller oppleve de hardt programmerte idéene som en form for kontroll fra samfunnets side. Bestemte idéer om kjønn har altså eksistert så lenge i samfunnet at de nærmest tas for gitt av mange. De får med andre

ord karakter som hardt programmerte idéer som det krever betydelige anstrengelser for å kunne endre. De gamle sosialdarwinistiske idéene ser ut til å ha en lignende hardt programmert karakter, i kraft av at de, etter så mange år og etter så mye bestrebelser med sikte på endring, fortsatt har overlevd hos både enkelte individer og etniske grupper.

Hvordan startet så fornorskingsprosessen? Knut Eriksen og Einar Niemi fremholder i sin bok "Den finske fare" (1981) at den finske innvandringen til Norge var utgangspunktet for fornorskingsprosessen. I samme periode som titusener av nordmenn emigrerte til USA, reiste flere tusen finner fra sine hjemsteder til Nord-Norge, vesentlig til Nord-Troms og Finnmark. Fra 1830-tallet skjøt den finske innvandringen ny fart, med en kulminasjon i andre halvdel av 1860-tallet. Hovedtyngden av den finske innvandringen gikk i denne perioden til Øst-Finnmark, særlig til Sør-Varanger og Vadsø-området. Over lang tid hadde frykten for russisk ekspansjon utgjort et sikkerhetspolitisk hovedproblem i nordområdene. Denne frykten ble etter hvert koblet sammen med den sterke finske innvandringen. "Den russiske" og "finske" "fare" ble koblet sammen fra midten av 1800-tallet (Eriksen og Niemi 1981). Eriksen og Niemi fremholder at den viktigste drivkraften bak fornorskingspolitikken i utgangspunktet var de sikkerhetspolitiske hensyn. Tsarrussland, med sin kontroll over Finland, ble vurdert som ekspansjonistisk med behov for isfrie havner i nord. Den senere finske nasjonalismens utfordring av den russiske nasjonalisme og panslavisme bidro også til den norske vurderingen av den finske fare. I tillegg har oppfatninger rundt "den finske folkekarakter" utgjort en del av bakgrunnen for oppfatningen av en finsk trussel. Finnene, og dermed også kvenene i Norge, ble ofte beskrevet som stolte, sterke, egenrådige, stridbare og vanskelige å samarbeide med (ibid).

I forbindelse med fornorskingspolitikken bør to ideologier nevnes, nemlig "sosialdarwinismen" og "nasjonalismen". Sosialdarwinismen fikk sitt gjennombrudd i siste halvdel av nittenhundretallet, mens nasjonalismen nådde sitt ene høydepunkt i perioden fra 1870-tallet til århundreskiftet, og sitt andre høydepunkt i mellomkrigsårene. Fornorskingspolitikken sosialdarwinistiske aspekt kommer til syne i ønsket om fornorskning av såkalte primitive folkegrupper som ikke hadde nådd fram til et "sivilisert" nivå. Dette gjaldt særlig samer, men innbefattet også kvener. Sosialdarwinismen kom til uttrykk i flere varianter. Den ene er "opplysningsønsket" som lenge ble uttrykt i misjonsarbeid. Den "dødsdømmende holdning" gikk ut på at en antok at særlig samer, men også kvener var i ferd med å forsvinne, dø ut. "Segregasjonstenkningen" gikk ut på å gi



samene et reservat begrenset til indre Finnmark (Nielsen 1900 i Edvardsen og Niemi 1981). Eilert Sundt hadde en ide om å smelte sammen samer og kvener i fornorskningsprosessen, "for på den måten vil Finne-Ætten bli dygtigere og Kvæne-Ætten medgiørligere, og dermed vilde de Norske have bedre Naboer"(Midbøe 1973, s.35). Den fremtredende fagmann og flittig benyttede konsulent i saker som berørte Finnmark, professor Amund Helland beskrev samer og kvener både med henblikk på fysisk utseende og psykisk og fysisk styrke:

Den ene fin (same) kan have et rent norsk ansikt, medens hans nabo kan have et hoved med ægte mongoloid udseende, med et vildt, lidt forskremt udtryk.

(Helland 1906, s.6 i Edvardsen og Niemi 1981)

"Kunne et slikt folk overleve i kampen for tilværelsen?" spør Helland. Videre karakteriserer han østsamene, som også ble kalt "skolter" på følgende måte:

Det er en lavstaaende race, uden livskraft og uden fremtid. ... Deres ansigter er ofte plumpe og uskjønne med bred næse og fremstaaende mund, og stemmen hæs, som om de havde forskreket seg.

(Helland 1906, s.6 i Edvardsen og Niemi 1981)

Kvenene ble også beskrevet med klare raseegenskaper:

Denne race udmærker sig saaledes ikke ved ydre fortrin; et av dens fortrin er, seighed, legemlig som aandelig, og den er en kraftig race, som maa kunde bestaa i kampen for tilværelsen.

(Helland 1906, s.8 i Edvardsen og Niemi 1981)

Til sammenligning karakteriserer Helland nordmennene i Finnmark og Troms for å være i besittelse av:

Alle den germanske races bedste egenskaber: stor og stærk benbygning, kraftig muskulatur, veldannede hænder og fødder og skarpt udviklede sanseorganer; ogsaa i aandelig henseende synes den norske befolkning at være høit begavet; derom vidner deres kloge, gløgge blick og hurtige opfatningsevne.

(Helland 1906, s.8 i Edvardsen og Niemi 1981)

Fornorskingspolitikken hadde ulike virkninger i det vidstrakte og differensierte området den ble gjennomført i. Fornorskningen lyktes mest der hvor dens tiltak var av størst omfang og varte over lengst tidsrom. Eriksen og Niemi fremholder at dette i særdeleshet gjaldt Sør-Varanger, som i løpet av en generasjon nærmest ble endret fra et samisk og kvensk til et norsk område (Eriksen og Niemi 1981). I forhold til de sikkerhetspolitiske målsettingene med fornorskningen var det naturlig å gjøre en så stor innsats i dette området som var Norges siste utpost mot Russland og Finland.

Nasjonalismen ga sine bidrag til fornorskingspolitikken på to plan (Eriksen og Niemi 1981). Det ene plan var rettet mot finnomanien og panslavismen. På det andre plan befant den europeiske nasjonalismen seg. Den ga norske myndigheter ideologisk legitimitet til å føre en minoritetspolitikk som siktet mot assimilering. Sammen med sosialdarwinistisk tankegods ga nasjonalismen således en klar begrunnelse for at samisk og finsk språk og kultur burde fortrennes for å gi plass for den homogene nasjonalstat.

#### **5.4. De ”gamle holdningene” gjør seg fortsatt gjeldene**

Sosialdarwinismen farget også delvis minoritetenes egenoppfatning, hvilket vanskeliggjorde en opposisjon mot fornorskingspolitikken. Selv om de sosialdarwinistiske ideene over tid ikke ble fremholdt så konkret som en finner i Hellands og enkelte andres tekster, har den langvarige fornorskingspolitikken med sine ulike utslag indirekte bekreftet de gamle holdningenes relevans. Flere empiriske eksempler fra Øst-Finnmark bekrefter dette på ulike måter. Jeg vil presentere noen av dem som viser til forskjellige sider av fornorskingsprosessens etterlevninger.

Mange samer har som kjent ”forlatt” sitt språk, det var jo ansett som ubrukelig dersom en skulle opp og frem i samfunnet. Under en av samtalen med Gunvor, en dame i 80-årene som bodde i Varangerbotn, ble ulike aspekter ved språk berørt. Gunvor hadde både samisk og kvensk bakgrunn:

*Vi samer, vi er utvannet her. Blandet med nordmenn og finner, og ikke bare blandet inn i ekteskap, men også i daglige livet. Fra jeg var barn, så begynte jeg å leke med norske lekekamerater. Men vi snakket samisk hjemme. Finsk også, fordi mor og far snakket flytende finsk, mor selvfølgelig for hennes morfar var jo finne. Og så gikk det så veldig*

*mye finske folk hos oss. Og vi snakket norsk også. For mamma var veldig innstilt på det at vi måtte lære rikets språk, altså det språket som ble snakket i landet vårt. Hun var veldig flink i norsk sjøl og hun hørte oss i lekser. Hun kunne sitte med sitt håndarbeid og høre oss i lekser. Og straks det var et feilslag der, så rettet hun det. Ja, vi måtte kunne rikets språk. Det var masse samer her når jeg vokste opp. Men det var liksom ikke den innstillingen at vi skulle absolutt være samer, at vi skulle tviholde på det samiske. Tvert imot. Vi var nok innstilt på at vi måtte inn i oss og lære mest mulig norsk for å komme frem i landet vårt.*

Gunvor utstrålte en viss stolthet når hun omtalte rikets språk, og hvor viktig det var for hennes familie å kunne beherske det norske språket på en best mulig måte. Det som hun fikk med seg i bagasjen fra barndommen hadde slått sterke røtter i henne og selv på hennes eldre dager opptok det en viktig plass i hennes selvforståelse. En kan selvsagt diskutere hvorvidt hennes fremstilling var farget at hun snakket med nettopp meg, en fremmed. Men likevel mener jeg at hennes beskrivelse forteller noe om det norske språkets betydning i hennes liv.

Enkelte andre informanter uttrykte sorg og bestyrtelse over enkelte hendelser knyttet til deres språk og kultur. Einar avsluttet en gang en av samtaleene våre på en noe overraskende måte. Vi snakket om joiking, og han spilte noen kassetter med joik for meg. Stemningen var munter da vi brøt opp og han fulgte meg ut i gangen. Da sa han plutselig med en alvorlig mine:

*Min bror. Tenk, han kom først nå i sommer og fortalte meg at når vi var barn så var han spurt av læreren og rektoren på skolen om han kunne rapportere i friminuttet hvem av barna som snakka samisk ute under leking. Tenk at broren min har båret på dette over mange, mange år, og har hatt dårlig samvittighet for det. Men det der..., det var en måte å splitte det samiske samfunnet på, allerede på barnspens stadium.*

Andre igjen virket nesten litt resignert over de ubehagelige opplevelsene fra fortiden. Øyvind oppfattet jeg som en veldig stille og beskjeden mann. Hans kone Eli var en av første jeg ble kjent med i området. De var begge i 40-års alderen, og jeg var ofte innom dem for å slå av en prat med Eli. Øyvind var sjelden hjemme, men akkurat den dagen satt han ved kjøkkenbordet da jeg kom. Han spurte hvor jeg bodde. Da jeg sa at jeg bodde på internatet, så han på meg gjennom røykskyen og sa:

*Som syvåring ble jeg sendt til det internatet. Enda vi ikke bodde langt derifra. Jeg fikk lov til å dra hjem kun på fredagene. Ja, det var den harde fornorskningspolitikken, vet du. Det hele avhang av bestyreren. Noen var mer streng enn andre. Vi for eksempel, vi fikk lov til å prate samisk oss imellom på rommet. Andre plassa fikk de ikke lov til det heller.*

Han sa ikke mer, og dette var faktisk det eneste han sa under hele besøket mitt hos dem den gang. Han så så trist ut at jeg ikke fikk meg til å spørre han om noe mer, eller å komme med noen trøstende ord. Jeg ble nokså "satt ut" av hans ikke-verbale formidling av en tristhet og nærmest oppgitthet.

Jeg har også snakket med informanter som var mer pågående i sin personlige bekjempelse av gamle holdninger og følelser. Helge bodde i Karlebotn, og som pensjonist hadde han ofte god tid til å prate. Han var veldig opptatt av folk rundt seg og snakket ofte om sitt ønske om at all skulle gå bra i lokalmiljøet. Han la ikke skjul på at etterdønningene av fornorskingsprosessen fortsatt gjorde seg gjeldende:

*...de bør være mer frempå, det har æ sagt hele tia. Stå mer på, si fra om det som ikke stemmer. Ja men du vet, det er den gamle fornorskninga som fortsatt sitter i folk. Det må nok jobbes en generasjon, to generasjoner til hvis folket skal leve seg inn i det.*

I likhet med Helge hadde Eva også sitt å fortelle straks vi kom innpå arv:

*Vi er ikke noe særlig til å prate. Og så er det så høye dørstokker her. Folk tør ikke å møte fremmede folk bak skrankene. De tvinner sine tommer og blir sittende i ei sånn bakevje at de ikke tør å møte folk, ikke tør å servere det de har. Vi har lært å ikke tørre, å ikke være god nok. Og hvem skal vi så spørre om hjelp? Skal vi søke time hos legen for å spørre om det? Jeg har jo gått hos lege, jeg har gått mye hos lege, så mye at jeg har frikort faktisk. Men mesteparten av problemene mine, vet du hva, det er samfunnsproblemer. Jeg går ikke til legen for at jeg har vondt, innimellom har jeg vel nå vondt i en finger eller noe sånt her, men det går som oftest på de problemene vi har i samfunnet vårt, jeg mener mindreverdigfølelsen. Den sitter dypt, den sitt fra gammelt av. Det er det vi har arvet fra den tiden, du vet, fornorskningstiden. Og nå sliter vi med den arven.*

Flere yngre informanter ga også uttrykk for sine tanker om dette tema. Birgit virket sår over at hun ikke behersket samisk språk. Både i sin jobb på helsesenteret og i reingjerdet savnet hun å kunne snakke morsmålet sitt. Hun knyttet dette konsekvent til fornorskningen:

*Ho tanta mi, ho er også, akkurat som æ holdt på å si, et offer for den her fornorskinga. Ho prata jo heller ikke samisk. Men når ho fikk barn, da tvang ho sæ sjøl til å få språket tilbake igjen. Men ho har ennå den dag i dag problema med å prate samisk, sånn der naturlig. Æ forstår en del, men kan ikke snakke. Æ blir så sur for det. Men ho mamma mente den gang at samisk ikke var nokka. Æ savner det, savner det å kunne språke mitt.*

Disse eksemplene viser at folk på ulike måter er berørt av følgene av fornorskningen. Dette til tross for at det er gjort betydelig innsats og endringer med sikte på å motvirke ettervirkningene. I etterkrigstiden ble den norske minoritetspolitikken i nord lagt om, men det tok lang tid. Et pluralistisk kultursyn ble nå lagt til grunn for mye av arbeidet i offentlige organer og samiske organisasjoner. For Staten var det nok også tale om utslag av den generelle etterkrigspolitikken som i stor grad bygget på sosial- og solidaritetstenkning. I 1948 ble den første "Samiid Særvi" (Samenes forening) stiftet. I 1953 nedsatte Finnmark fylke et "Samisk råd for Finnmark", så kom oppnevning av Norsk Samerettsutvalg og Samisk kulturutvalg i 1980, vedtaket om Sameloven i 1987 og etableringen av Sametinget i 1989. Eriksen og Niemi påpeker at den minoritetspolitikk som Norge etterhvert begynte å føre i nord i etterkrigstiden var avgrenset til samene, og at den kvenske befolkningen og kulturen ble viet lite politisk oppmerksomhet (Eriksen og Niemi 1981). Eriksen og Niemi har i sin bok "Den finske fare" vist at de muligheter en kultur har til å utvikles, også er politisk betinget.

### **5.5. Nedarving av etniske grupper egenskaper**

Hva er arv? Hva betyr arv for folk? Disse spørsmålene var jo gjennomgående i feltarbeidet og har i høy grad også aktualisert temaer knyttet til etnisitet. En del informanter ga uttrykk for at de oppfattet arv som noe "håndfast", nærmest som en "kjerne" i form av ulike egenskaper knyttet til en bestemt etnisk gruppe, noe som overføres omtrent uforandret fra generasjon til generasjon. De ulike egenskapene kunne være så vel biologiske som sosiale. En slik oppfatning bryter på mange måter med den sosialantropologiske forståelsen der det tillærte, miljømessige aspektet står i forgrunnen. Ikke minst derfor er det svært interessant å se nærmere på hvordan folk uttrykte det jeg tolket som nedarving av etniske grupper

egenskaper.

Vi satt med en kopp te i den koselige stuen til Marie på Bugøynes. Jeg kombinerte ofte turer innom Bugøynes med mine turer til Neiden. Marie fortalte om bygda og om sitt arbeid. Etter hvert dreide jeg samtalen i retning av arv. Da tok hun straks tak i dette tema:

*Altså, vi er sjelden sykemeldte. Og da har det noe med arv å gjøre. Fordi vi har veldig mye sånn her at vi skal stå på. Altså, man går ikke og bæse. Man sier om den finske kulturen, den finske måten å være på, er å være sisu, det har vi arva, å være sisu. En kan ikke bare si at nå gjør det litt ondt her. Man er vant til å være sterk. Man er vokst opp i det. Du skal tåle, du skal arbeide, du skal, ja, jeg vet ikke hva. Og det er vel ikke for ingenting man da sier finsk sisu.*

Marie omtaler egenskapen å være "sisu", altså sterk/utholdende, som noe håndfast som nedarves gjennom generasjoner, nærmest som en kjerne i det å være finsk. Selv om hun senere i samtalen snakket om arvelig sykdom i sin familie, valgte hun altså å starte med å snakke om finsk sisu når det gjaldt arv. Gunnvor har også omtalt det finske folket som sisu:

*Ja, æ e forferdelig stolt av min finske herkomst, fordi at finnene er et veldig stolt folk. Ikke sånn at de gjør seg til og gjerne vil være der oppe. Men de er, altså de vil klare seg sjøl. Altså vil de ikke ligge noen til byrde, altså sånn er de stolt. Jeg skal kunne gjennomføre arbeidet mitt. Jeg skal klare meg sjøl. Altså stiller de kravene innover her, ikke utover til samfunnet. Det tror jeg at jeg fikk det inn med morsmelka. Og så er finlenderne et flittig folk. De skyr ingen ting. De er sterk, de er sisu, sier vi. De sliter gjerne for sitt utkomme.*

Enkelte av de gruppespesifikke egenskapene ble av og til beskrevet hos enkeltmennesker. Ett av eksemplene fortalte Gerd om:

*Jeg oppdaget at de her, våre unger, de kalte de nye innvandrerungene for finsklus. Da skjønnte vi jo at det var mobberer som trengte hjelp. Og mobberer her, det var jo våre unger. Og det var da jeg laget slektstavla for dem. De er flaska opp med slektshistorie på Bugøynes, så jeg kunne lage slektstavle til de her ungene, og fortelle hvem de stammet fra. Og så leste vi litteratur om den finske innvandringa, ikke sånn negativ*

*litteratur. Og da fortalte jeg de her ungene, at de er like mye finsk som Bjørnstjerne Bjørnson. Og det var da de sa at: "Herregud, Bjørnstjerne Bjørnson er jo ikke finsk, han må jo være norsk. Han er jo det norskeste av det norske."*

*Ja, Ja, sa jeg. Men han har finske røtter. Når jeg ser på ansiktet hans, så ser jeg jo det. Og jeg har sett bildet av mora hans. Jeg var ikke i tvil da jeg første gang så bildet av mora. Men jeg har også lest det senere, at han var av finsk ætt. Og da var det liksom at "å, gurimalla, det å være finsk det var jo noe". Når han Bjørnstjerne Bjørnson også var finsk, måtte jo jeg også kunne være det. Det ble da egentlig slutt med det der at de turte å kaste skitt om den der finsklusa den gangen i forbindelse med den saken.*

I dette eksempelet ble Bjørnstjerne Bjørnson og hans mors ansiktstrekk indirekte beskrevet som spesifikt for det finske folket. Eksempelet Gerd bruker for barna fører til positive reaksjoner, høyst sannsynlig i kraft av Bjørnstjerne Bjørnsons posisjon i det norske samfunnet. I dette tilfellet var også egenskaper ved personens etniske tilhørighet knyttet til arv.

### **5.6. Arv som kimen til innbyrdes rangering av etniske grupper**

De nedarvede egenskapene til ulike etniske grupper ble ikke så sjeldent brukt i beskrivelsen av motsetninger mellom gruppene. I likhet med flere andre informanter hadde også Kristine enkelte beskrivelser av finskættede folk som i utgangspunktet var positive, men som i den konteksten hun brukte dem i fikk en noe negativ klang:

*De kom fra Vadsø og fra Jakobselv. Jakobselv var jo sånn finsk. Så kom de bestandig, bredskuldrete... Nå var det vel kanskje det at samer er litt små, altså, når man ser på, i hvert fall på innlandet. Ja, og så de her fra Jakobselv, kjempedigre. Men så var det vel en ting med dem, at de var flinkere, de hadde lært å danse. Så vi syntes det jo var artig når de kom, for de kunne danse. Men da måtte vi regne med at samene ble mobbet på de festan. Det var mange episoder, den ene etter den andre. Selvfølgelig fantes samer som hadde fått litt innabords og var litt stor i kjeften. Det er klart at vi ga jo igjen der vi kunne.*

I en av samtalene med Birgit kom vi inn på diskriminering. Hun sa:

*Ja. Jo, altså samer har vel egentlig aldri vært noe populært folkeslag på en måte, tror jeg. Sånn som jeg har opplevd det sjøl, mye mobbing og hvorfor, det vet jeg rett og slett ikke. Vi bodde jo i Vardø når jeg gikk i 4. og 5. klasse. Jeg sa til mamma at hvis jeg skal flytte til Vardø så skal jeg ha ditt etternavn, for liksom å skjule den der samiske bakgrunnen. Men det fikk dem jo vite. Unger kan jo være virkelig hard med hverandre. Da var det liksom sånn der, ja, du fikk slengt dritt etter deg fordi at du var reindriftssame. De var mer selvsikre, hva skal jeg si, sånn har det alltid vært, det har de arvet fra sine folk langt tilbake. Du kunne se med en gang måten de gikk på. Jeg kunne nesten plukke ut alle dem som ikke var samer.*

Ingmar kom inn på hvordan de ulike karakteristikkenes av samer og kvener over tid kan ha påvirket deres innbyrdes forhold til hverandre:

*Og det var... jeg husker ikke nå hva han heter han som skrev det. Han har skrevet at de ikke kunne skjønne her i Finnmark, Varangerområdet, hvorfor kvenene ikke ville slå seg sammen med de norske når det gjaldt byggeskikker og sånn, fordi at samene var jo helt mindreverdige. Men at kvenene tok vare på samene og heller holdt seg sammen med dem, det var veldig vanskelig for han å forstå. Ikke sant, at samene var nederst og så var det kvener. Det kunne ikke de norske forstå hvorfor kvener godtok samer i stedet for nordmenn. Men du vet, samer og kvener de fikk alltid høre om alskens ting de var, lignet på, og med det ene og det andre. Klart kvener da ikke ville slå seg sammen med det norske, nei det norske som var så vellykkede og alt det der.*

I de nevnte eksemplene var ulike egenskaper til samer, kvener og nordmenn omtalt som noe de har arvet, altså noe som ble overført fra generasjon til generasjon. Folks enten positive eller negative beskrivelse av en etnisk gruppes karakter ble på ett eller annet punkt knyttet til begrepet arv. Således kan det tenkes at begrepet arv for enkelte lett kan assosieres med for eksempel noe negativt fordi deres folkegruppe ble tilskrevet negative nedarvede egenskaper. Dersom slike negative beskrivelser av egenskaper får anledning til å gjære over tid kan de gi solid grobunn for utvikling av stigma.



### 5.7. Nedarvede egenskaper og stigma

De kulturelle forskjellene mellom Vassdalen og i Øst-Finnmark er fremtredende. Begge steder bor mange sameer. De har altså samme etniske tilhørighet og begge steder er mange sameer seg bevisste sin samiske identitet. Ut fra kulturell tilhørighet er imidlertid en same i Vassdalen ikke det samme som en same i Øst-Finnmark, selv om begge oppfatter seg som sameer. Etniske forskjeller og kulturforskjeller er altså ikke nødvendigvis overlappende fenomener. Dette er et viktig budskap som jeg ønsker å formidle til helsepersonell. Både sykehuskollegers og egne erfaringer om at sameer ofte omtales som en enhetlig gruppe forsterker behovet for å forstå at en må skille mellom etnisk og kulturell tilhørighet.

Vi tenderer altså ofte til å betrakte grenser for etnisitet og kultur som sammenfallende. I så fall måtte alle i en etnisk gruppe ha felles kultur. Dette stemmer kanskje noen steder i verden, men vanligvis er bildet mer sammensatt. Det kan finnes etniske grenser uten stor kulturell variasjon på hver side av grensene. Samtidig finnes ulike områder der de som bor der kan ha samme etnisk tilhørighet, men likevel har klare kulturforskjeller. Mine empiriske data fra Vassdalen og Øst-Finnmark peker klart i retning av kulturelle forskjeller. I så måte er sentrale kulturmarkører geografiske forutsetninger for næringsvirksomhet, språket og graden av fornorskning. I Vassdalen, der fornorskingsprosessen hadde gått lenger enn i Øst-Finnmark, behersket de færreste samisk språk. En vesentlig del av næringsvirksomheten var knyttet til Forsvaret i Bjerkevik, som er nærmeste tettsted, og ulike service- og tjenesteyrker i Bjerkevik og Narvik. Lokalt jordbruk og husdyrhold hadde en liten, men viktig plass i næringsstrukturen. Reindrift har aldri vært en næring for sameene i Vassdalen. Folk brukte sjeldent kofte, men det hadde tatt seg litt opp de siste få årene. I Vassdalen og Øst-Finnmark opplevde jeg at folk snakket svært ulikt om sin samiske tilhørighet. Dette illustreres godt ved følgende utsagn fra informanter, begge nedtegnet i mine feltnotater i løpet av de første to dagene i henholdsvis Vassdalen og Øst-Finnmark:

*Det e sama, lappa som bor her,...æ mener alle vi. Ja, det vet du sikkert. (Vassdalen)*

*Kom bare inn, nå er du i hjertet av Sameland. (Øst-Finnmark)*

Da stigma ikke er et av hovedtemaene i denne avhandlingen har jeg ikke forfulgt de empiriske dataene om stigma i Øst-Finnmark. Slike data bidro imidlertid til å danne et mer helhetlig

bilde av feltet og en bedre forståelse av informantenes kulturelle og etniske bakgrunn. Jeg vil derfor illustrere ulikhetene ytterligere ved bruk av empiriske data knyttet til stigma fra Vassdalen og Øst-finnmark. I min hovedfagsavhandling kunne en lese under kapittelet om stigma:

”Det tok tid før jeg klarte å se konturene av innholdet i vår tids utgave av stigma. Alt så jo i utgangspunktet så “fredelig” ut i Vassdalen. Sannsynligvis var en viktig delårsak til at jeg brukte tid på dette at jeg lette etter det som dette begrepet hadde stått for i tidligere tider. Mine informanternes fortellinger om stigmatisering i fortiden hadde også gitt klare ideer om hva et slikt begrep inneholdt. Jeg hadde imidlertid ikke tatt hensyn til at innholdet i stigma-begrepet kunne ha endret seg i takt med tiden og samfunnsutviklingen. I Vassdalen snakket alle norsk. De kledde seg og hadde samme type jobb og hus som nordmenn. De aller fleste fortalte at de ikke opplevde diskriminering eller forskjell mellom dem selv og nordmenn i dagens samfunn. Etter hvert fikk jeg imidlertid en stadig klarere fornemmelse av at det lå noe ”under” den rolige overflaten.”

Denne innledningen ble etterfulgt av blant annet følgende utsagn fra en av informantene i Vassdalen:

*Når æ sitter på møte tenker æ og opptrer æ som veldig norsk. Æ snakker norsk så korrekt som æ bare kan. Det der går rimelig greit. Men det som krever sitt e at æ må passe på å ikke si ting som kan minne dem om kor æ kommer fra og at æ e same. Ja, æ rett og slett utelater enkelte ting. Æ passe på å formulere mæ sånn at det på ingen måte røpe at æ e same, eller at det kan oppfattes dit hen at æ kritiserer det norske samfunnet. Æ passer på å ikke stikke mæ ut.*

Dette var ett av flere empiriske eksempler på Vassdalingenes underkommunisering av sin samiske identitet på de offentlige arenaene. I hovedfagsoppgaven min viste jeg til at en del av innbyggerne i Vassdalen utelot ting som kunne minne om deres samiske bakgrunn når de befant seg i sosiale arenaer utenfor sin bygd. En slik strategi for å unngå stigma forutsetter god kjennskap til de sosiale kodene på den offentlige arena, slik at en er i stand til å identifisere hvilke elementer en må utelate. Dette er en krevende prosess, særlig når en vet at de sosiale kodene varierer, både med hensyn til kontekst og tid. Stigma i Vassdalen fortonet

seg på mange måter i en mer skjult form som ikke var så lett å få øye på. I Øst-Finnmark snakket folk mer direkte om stigma. En av informantene fra Neiden uttrykte rimelig direkte sine erfaringer knyttet til diskriminering og stigma:

*Ja du hører ..... satans samer, vi skal slå dere i veggen. Det er den holdningen du hører her og der, ja. ... ja, altså kvenene ble heller ikke akseptert. Men de som sto lavest på stigen her, det var skoltene. Og de ble jo også trødd ned av de andre da. Så skoltene sto lavest og så var det samer. Og så var det kvenene som dominerte her, så jeg vet ikke kor de plasserer de få norsk talende.*

Disse forskjellene i mine empiriske erfaringer knyttet til stigma er et eksempel på hvor ulikt enkelte sentrale elementer knyttet til etnisitet kan slå ut i de forskjellige samiske områdene. Denne beskrevne forskjellen i håndtering av stigma kan forklares med mange ulike aspekter av livet og historien i de to samiske områdene. Jeg vil her ikke utdype disse aspektene nærmere, fordi tanken er kort å vise til hvor forskjellig et sentralt tema knyttet til etnisitet kan fortone seg i to geografisk forskjellige samiske områder. Imidlertid finner jeg det naturlig å gå over fra temaet stigma til forholdet mellom arv og den selvdefinerte etniske tilhørighet.

### **5.8. Etnisk tilhørighet og arv**

I dette kapitlet ønsker jeg å vise at jeg i mitt empiriske materiale fra Øst-Finnmark fant mange eksempler på at folk hadde en klar forestilling om hvilken etnisk gruppe de selv og andre i området tilhørte. Mange hadde også en oppfatning om den etniske sammensetningen i de ulike småbygdene langs Varangerfjorden. Flere fortalte om forfedre med forskjellig etnisk bakgrunn, som gjerne kunne være en annen enn det de selv regnet seg for å være. Jeg fant ikke data som støtter at folk skulle oppfatte etnisk tilhørighet som arvelig.

Asle fortalte om sammenstøtene mellom Øvre og Nedre Tana, om samiske navn og lignende. Han omtalte enkelte som fornorskede samer og etterkommere av kvener. Olav Gunnar Ballo tittet frem fra avisa som lå på bordet. Asle nikket mot avisa og konstaterte: *Ja, han er kven.* Hans kone Lillian beskrev de ulike bygdene i området på følgende måte:

*Nesseby kommune består av små bygder. Nesseby kirkested og Karlebotn er sånne gamle steder, samiske områder. Derimot, Varangerbotn, Nyborg og Mortensnes, der*

*bor mange nyinnflyttede, det er mer norske områder. Folk her har klar oppfatning om hvem som er samer og ikke samer.*

Om den etniske sammensetningen i området uttale Johan følgende:

*Nei, her er vi, jeg bruker å si at vi er rene bastarder. Blandet litt her og litt der. Alskens rart blod i oss. Det er finlendere, og det er svensker og det er dansker og kanskje også noen tyskere. Og russere og hva det nå ikke er. Du vet at masse folk ble jo tvangssendt oppover eller ikke tvangssendt, men hvis dem ble idømt straff lenger sør i landet, så hvis dem flyttet til Finnmark, så ble straffen sletta. Eller de slapp unna fengsel i allfall. Det ble en form for soning. Så hadde vi jo den store innflyttinga til Finnmark, og særlig Varangerområdet, men generelt i Finnmark og Nord-Troms, i de harde tidene i Finland og Tornedalen på 1800-tallet, midten på 1800-tallet. Det var jo noen som kom før også. Men allikevel, de fleste vet selv hvem de er. Den ene sier han er kven, den andre at han er same. Jada, folk er klar på det, selv om mange av oss er blanding av alt mulig.*

I enkelte samtaler fremkom at personen hadde biologiske røtter i en eller flere etniske grupper. Til tross for det hadde mange en definisjon på hvilken etnisk gruppe de selv hørte til, hvilket av og til kunne avvike i større eller mindre grad fra den biologiske tilhørigheten. Et eksempel på dette fremkom under en samtale med Steinar som var født og oppvokst i Tana:

*Akko<sup>7</sup> da, ho vokste jo opp sammen med oss da, så ho bodde jo sammen med oss til, ja, hva kan jeg si, til jeg var 15-16 år. Ho var opprinnelig fra Novos, det er oppe i Tanadalen, et par mil ovenfor Levvajokk, på finsk side. Så hun kunne ikke norsk, ho. Hun har rene finske aner på begge sidene, men hun er samisk.*

Valeria:

*Samisk?*

---

<sup>7</sup> Samisk betegnelse for bestemor

Steinar:

*Ja, samisk. Det var det ho regnet seg for å være.*

Valeria:

*Men du sa at hun var finsk.*

Steinar:

*Jo, jo...Men hun var samisk, det sa hun. Hun bodde i lag med oss som er same, vet du.*

Bestemoren til Steinar anså seg selv som same, til tross for at hun biologisk sett angivelig var finsk. Imidlertid var det tydelig at hennes valg av etniske tilhørighet ble respektert av omgivelsene.

Astri som bor i Varangerbotn, fortalte at hun har samisk og finsk bakgrunn:

*Her snakkes det finsk og norsk, ja, norsk kan alle, ja, og så samisk. Jeg har samisk og finsk bakgrunn.*

Valeria:

*Føler du deg mest som samisk eller finsk?*

Astri:

*Ikke som finsk. Nei, ikke som finsk. Men jeg er forferdelig stolt over min finske herkomst. Men jeg er same.*

Folk ga også uttrykk for hvor viktig de synes det var å være klar på, samt å pleie og å bevare, sin etniske tilhørighet og identitet. Gerd var en av de som gjerne snakket om språkets og den etniske identitets betydning i livet:

*Den her jobbinga, mer bevisst jobbing med identitet, og bevisstgjøringa, den må til de grader styrkes. Men i hvert fall så opplever vi nå det at det er veldig mange som velger finsk på skolen. Men så har dem valgfag finsk, og det er riksfinsk litteratur, og den er jo ikke vår. Vi har jo det gamle finske språket som har vært konserverert her i 150 år, ikke sant. Vi sier for eksempel "gardenitt" når vi snakker finsk. I det nye riksfinske språket heter det "verrot", ja. Så når elevene kommer hjem fra skolen, så går de bort til bestemor og sier "Bestemor, det heter ikke gardenitt, det heter verrot". Og bestemor skjønner jo ikke noe ut av det her. Så der har den norske stat en oppgave å gjøre. Må sette av ressurser for å få læremidler til det gamle finske språket. Vi er ikke riksfinske, vi er gammelfinsk folkeslag. Det må de forstå. Så jeg tror vi er inne på noe her, jeg tror det der er veldig viktig. Når man har bygd opp en god identitet på den måten, finsk eller samisk eller hva det måtte være, så står man sterkere også når man skal møte verden utenfor.*

Jeg møtte få mennesker under feltarbeidet i Øst-Finnmark som var tydelig på at de følte seg som kun norsk. De fleste av disse var innflyttere fra Sør-Norge. Noen av dem hadde bodd i flere tiår i området. Noen hadde lært seg samisk, enkelte i imponerende grad. En som nesten tilhørte den siste kategorien var Lisa. Jeg besøkte henne helt i begynnelsen av feltarbeidet. Hun var ca. 70 år og bodde i en av de småbygdene som var regnet som mest norske. Jeg ringte på og damen som åpnet døren så litt spørrende på meg. Jeg forsto at hun nok verken sett eller hørt om meg. Derfor presenterte jeg meg både ved navn, hvor jeg kom fra, hva jeg gjorde der og avsluttet med å si at jeg jobbet ved Senter for Samisk Helseforskning. Da sa hun:

*Ja, men jeg er ikke same, jeg er norsk.*

Hun slapp meg nå likevel inn. Denne formiddagen hadde hun ingen planer så vi fikk oss en lang prat. Hun fortalte at hun vokste opp i området. Hennes far var finsk og moren var norsk, så de pratet både norsk og finsk i familien. Som hun hadde sagt allerede ved inngangsdøren, og gjentok flere ganger under samtalen, oppfattet hun seg mest som norsk. Men hun var glad for sin finske bakgrunn og syntes det var trist at hun ikke hadde klart å lære barna sine finsk. Men hun understreket at både barn og barnebarn var seg bevisste på at de også har finsk bakgrunn.

Lisa fortalte videre at hun jobbet på aldershjemmet i Nesseby i 30 år. På den tiden hadde hun lært seg å snakke samisk. Som hun sa gjorde hun dette fordi hun syntes synd på de beboerne på aldershjemmet som kun snakket samisk:

*De kunne ikke norsk i det hele tatt. De fleste av dem hadde i hele sitt liv bodd langt ute i periferien og omgikk bare samer. Når de kom på aldershjemmet sa de at de ikke ville blande seg med datchaer (samisk betegnelse for norsk person), de ville ikke forstyrre dem. De virket så forskremte og så stakkarlige. Jeg syntes veldig synd i dem. Jeg måtte lokke dem ut. Nå må dere komme å spise. Så gikk det seg til etter hvert. Ja, det var derfor jeg ville lære samisk, for å hjelpe de pasientene som bodde på aldershjemmet, ja.*

Lisa forsikret meg flere ganger under mitt første besøk hos henne at hun var norsk. Samtidig viste hun stor romslighet og varme både for hennes finske retter og sine samiske pasienter. I de nevnte eksemplene fremkommer at folk ikke forbant sitt "personlige" valg av etnisk tilhørighet med arv. Det var faktisk ingen informanter som knyttet arv til beskrivelsen av sin etniske tilhørighet. Det var snarere tvert imot, i den forstand at de kunne fortelle at søsken eller andre slektninger regnet seg for å høre til en annen etnisk gruppe enn dem selv. Dette var interessant, særlig fordi slike resonnementer forekom blant både de unge og de eldre informantene.

### **5.9. De "hardprogrammerte" ideenes makt**

Jenkins fremholder at det som kjennetegner en kategori er at den hovedsakelig er tilskrevet. Med andre ord, trenger personen ikke engang å vite at han er plassert kategorien. En gruppe, derimot, er for det meste organisert og mobilisert rundt selvtilskrivning. Kategorisering innebærer altså å definere andre i kontrast til selv- og gruppedefinering. Kategoriseringsprosessen har innvirkning på utformingen av gruppens selvtilskrivelse, slik det forekommer for eksempel ved stigma omtalt av både Goffman og Eidheim. Når det gjelder tema etnisitet, vektlegger Jenkins sterkt den eksterne kategoriseringens influens over den etniske gruppetilhørigheten (Jenkins 1997). Skillet mellom den interne og eksterne definisjonen, og mellom grupper og kategorier, muliggjør betraktning av etnisk identitet på ulike nivåer.

Når vi taler om identitet, kommer vi ikke utenom å nevne selvvalgt og imperativ identitet. Hvor mye av den enkeltes identitet er valgt og hvor mye er påtvunget? Det er nærmest umulig å stadsfeste hvilke identiteter som er påtvungne og hvilke kan velges relativt fritt. Det er ofte glidende overganger. Det man ofte tror er imperative identiteter, som for eksempel gruppedlemskap som kjønn, slektskap og etnisk identitet, viser seg ikke så sjelden for å være gjenstand for forhandling. Dermed kan de ikke betraktes som rene imperative identiteter. Mine funn om arv og etnisk tilhørighet i Øst-Finnmark viser at folk ikke snakker om etnisk identitet som en imperativ identitet, altså en identitet de er født med, eller arvet fra forfedrene. Tvert imot, en person kunne for eksempel fortelle hvordan deres forfedre definerte sin egen etniske identitet og samtidig fremheve at personen selv hadde en annen etnisk identitet enn disse forfedrene. Likevel velges en etnisk identitet oftest ut fra bosted og/eller at ulike forfedre har hørt til ulike etniske grupper. Med andre ord er imperative identiteter ikke helt imperative, samtidig som selvvalgte identiteter heller ikke er helt selvvalgte.

De sosialdarwinistiske ideene som ga næring til mange beskrivelser av både samers og andre folkeslags fysiske og åndelige egenskaper, hadde sitt utspring i Charles Darwins teorier nedtegnet i boken "Artenes opprinnelse". En reduksjon av mennesket til et biologisk artsvesen kan lett knyttes til rangering av "raser". Selv om det sistnevnte heldigvis for lengst er avleggs i seriøse vitenskaper, viser mitt empiriske materiale fortsatt sterke etterdønninger av dette. De sosialdarwinistiske ideene bidro i betydelig grad til en ekstern kategorisering av samer som den interne selvtilskrivningen hadde problemer med å stå imot. En negativ selvoppfatning ble ikke bare født, men også nedarvet gjennom generasjoner.

Denne negative selvoppfatning kan så dukke opp i ulik form og nærmest hvor som helst. For eksempel til og med under et fredelig besøk hos en venn i Neiden, der en "tilfeldig" forsker også er tilstede og viderebringer det hele til denne avhandlingen. Hva kan vi så gjøre med dette? Hva kan vi bidra med for å hindre videre "nedarving" av slike og lignende selvoppfatninger? En konsultasjon hos en medisinsk genetiker kan i alle fall være en arena hvor noe kan utrettes.

På en medisinsk genetisk avdeling står arv, gener og biologiske egenskaper i sentrum for dette medisinske faget. Nettopp på et slikt sted mener jeg at en skal være ekstra oppmerksom på at de sosialdarwinistiske ideene fortsatt lever på en måte som gjør at mennesker som hører



til tidligere tilsidesatte og undertrykte gruppe er ekstra sårbare. Thomas Hylland Eriksen nærmest leier oss gjennom Darwins liv og arbeid i sin bok "Charles Darwin" (Eriksen 1997). I den avsluttende delen i boken skriver han:

*Mennesket er mer mangfoldig enn en biolog (eller for den saks skyld noen annen) kan ane, mennesket skapes like mye innenfra – subjektivt og kulturelt – som utenfra, og det finnes ingen objektiv gradering av menneskeverd ettersom det er vi selv som bestemmer hva som er verdifullt hos mennesker. Og våre vurderinger forandrer seg. En nærsynt pusling ville hatt små sjanser til å bli bigman i en melanesisk landsby, men i dagens California kan han gå gradene fra å være datanerd til å bli en av verdens rikeste menn.*

(Eriksen 1997, s.155)

De eksterne kategoriseringene gjør seg kontinuerlig gjeldende i våre liv, men grunnlaget de skjer ut fra er stadig i endring. Våre vurderinger forandrer seg. Det er imidlertid viktig å ta med i betraktningen de hardtprogrammerte idéene som har fått roffeste over flere generasjoner, og som tar tid å endre.

## **Kapittel 6. Kommunikasjon mellom pasient og medisinsk genetiker**

Et hovedtema for denne avhandlingen og mål for analysene var å belyse forhold relatert til kommunikasjonsprosessen mellom pasienten og den medisinske genetiker. I mitt kliniske arbeid som medisinsk genetiker har jeg følt behov for å erverve kunnskaper som kunne hjelpe meg i det kliniske arbeidet med pasienter, deres slekt og familier. Jeg valgte derfor å gå ut i felten for å erverve meg bedre forståelse av hvordan pasienter oppfatter arv og hva de forbinder med arv. Jeg valgte å gå ut i felten, blant folk flest, på deres hjemmearena og ikke blant de som allerede har fått statusen pasient, fordi jeg ønsket å få innsikt i den alminnelige oppfatningen av arv, uten direkte påvirkning fra helsevesenet, slik det å være i en pasientrolle ville innebære. Med utgangspunkt i at mennesker og deres liv i stor grad er påvirket av deres kulturelle og etniske bakgrunn, valgte jeg et feltarbeidsområde der det i stor grad bor mennesker med annen etnisk bakgrunn enn den norske.

I dette kapittelet vil jeg, med utgangspunkt i mine hovedfunn, drøfte hva jeg mener er viktige aspekter å være seg bevisst på når vi, som medisinske genetikere skal skape et gjensidig og likeverdig møtepunkt for kommunikasjonen med pasientene og deres familier. Dette for at den kunnskapen som vi produserer i medisinsk genetik, skal nå fram til de som trenger den, for eksempel ved en genetisk veiledning.

Både den folkelige og den naturvitenskapelige oppfatningen av arv er, slik jeg ser det, grunnlaget for kommunikasjonsprosessen mellom pasienten og den medisinske genetiker. Et sentralt spørsmål for meg har derfor vært hvorvidt folks oppfatning av arv er sammenfallende med den medisinske genetiske tenkemåten om arv.

Folk i felten forbandt arv med slektskap og egenskaper til ulike etniske grupper. De snakket om arv knyttet til sykdom og om nedarving av ulike evner. De fleste av de jeg møtte integrerte forskjellige aspekter ved arv, slike som arv av sykdom og ulike evner, med sin identitet, selvoppfattelse og sitt forhold til kulturen de hører til. De formidlet og signaliserte en sterk integritet, en underbygging av hvem de er og av hvordan de ønsker å presentere seg for meg som forsker og for lesere av denne avhandlingen. Ut fra mitt empiriske materiale fremsto i stor grad slektskap som noe bakenfor ordene, en type udefinerbart felleskap, tilhørighet og samhörighet, der mennesker, naturen, dyrene, historien og forfedrene inngår. Denne

undefinerbare tilhørigheten var det imidlertid ikke så lett å få tak i. En mulig årsak til dette er nok at den inngår i en samisk kulturell kontinuitet, som er i stor grad skjult for omverdenen. Den samiske kulturelle kontinuiteten der slektskap i stor grad inngår er heller ikke så åpenbar for samene selv. Jeg erfarte at de samene jeg møtte ikke med letthet kunne fortelle hva slektskap er for dem. Dette var tydeligvis ikke noe de går rundt og tenker på til daglig. Mine funn relatert til arv og etnisk tilhørighet i Øst-Finnmark viser at folk ikke snakker om etnisk identitet som en identitet de er født med eller har arvet fra forfedrene. Etnisk identitet er ofte valgt ut fra bosted og/eller at ulike forfedre har hørt til ulike etniske grupper. Eksempler fra mitt empiriske materiale viser at de sosialdarwinistiske ideene fortsatt lever på en måte som gjør at mennesker som hører til tidligere tilsidesatte og undertrykte grupper, er ekstra sårbare. Disse i stor grad hardtprogrammerte idéene har fått rotfeste over flere generasjoner, og det viser seg å ta tid å endre disse.

Genetisk veiledning er en prosess som i stor grad må individualiseres. Selv om den medisinske genetikerens i utgangspunktet forbereder seg på å gi samme informasjon for eksempel til to pasienter med samme medisinske tilstand, kan to slike genetiske veiledninger forløpe på to helt ulike måter. Måten pasienten forstår informasjonen som genetikerens gir, og måten pasienten reagerer og tar sine avgjørelser på, er avhengig av mange individuelle faktorer. Noen slike faktorer er pasientens tidligere erfaringer, kunnskaper, holdninger, verdier, tro, sosiale forpliktelser og vektlegging av andre sider ved sin personlige identitet. Imidlertid kan pasienter fra samme etniske, kulturelle eller religiøse gruppe ofte dele noen av de ovennevnte faktorene. Da vil forløpet av en genetisk veiledning kunne foregå mer likt, altså inneholde mer av de samme elementene og måtene å tenke på (Clarke 1997). Faren ved en slik tankegang er at det kan dannes stereotyper som overskygger det individuelle aspektet. Trekker vi det for langt i den motsatte retningen, vil vi kunne risikere å fornekte betydningen av sosiale og kulturelle faktorer og dermed miste svært verdifulle bidrag når det gjelder å etablere god kommunikasjon med pasienten. En middelvei er viktig å tilstrebe. Altså å fastholde på det individuelle og samtidig holde oppe de sosiale, kulturelle, etniske og religiøse faktorene som et bakteppe under konsultasjonene.

I det følgende vil jeg først drøfte noen sentrale aspekter ved kommunikasjon generelt, eksemplifisert ved hjelp av kommunikasjonen mellom pasient og medisinsk genetiker. Aspektene er valgt ut på bakgrunn av den i avhandlingen presenterte empiri, drøftingen av empirien og summen av de erfaringene jeg gjorde meg under arbeidet med denne

avhandlingen. For å få frem mine analytiske poenger, vil jeg begynne med å presentere et teoretisk rammeverk. I det teoretiske rammeverket inngår tema som identitet, selv, person, makt, kategoriseringsprosesser, elementer av semiotikk og aspekter ved forholdet mellom det folkelige og det vitenskapelige kunnskapen, samt kontekstbegrepet i kommunikasjonsprosessen. De fleste av disse temaene står sentralt i sosialantropologi og har gjennom tidene inngått i viktige debatter i faget.

### **6.1. Identitet og identitetsdannelser**

Identitetsbegrepet er komplekst og studier av identitet er derfor en viktig del av sosialantropologien. Jeg vil ta for meg den delen av identitetsbegrepet som er mest relevant for avhandlingens tema, nemlig det sosiale aspektet ved identitet, eller mer presist, identifikasjon. Richard Jenkins er blant de antropologer som har beskjeftiget seg mye med identifikasjonens sosiale aspekt. Identifikasjon er en aktiv, relasjonell og kontinuerlig pågående prosess. Identifikasjonsprosessen er den praktiske ervervelsen av en sosial identitet. Jenkins mener at alle identiteter er sosiale i sin natur. Dette gjelder både de individuelle og de kollektive identiteter (Jenkins 1996). I Jenkins' modell er all sosial identitet et resultat av en dialektikk mellom intern og ekstern identifisering som i barthianske termer tilsvarer selvtilskrivning og tilskrivning. Selvtilskrivning og tilskrivning er analytiske distinksjoner, som i dagliglivet er infiltrert i hverandre.

Identitet beskrives derfor ofte som selvtilskrivning og tilskrivning i den forstand at den har å gjøre med ens opplevelse av hvem en er og hvem de andre mener en er. Det relasjonelle har en sentral plass i denne prosessen, som også forutsetter refleksivitet. I denne sammenheng er refleksivitet evnen til å sette seg inn i andres sted når en selv skal betraktes, for på denne måten å se seg selv slik en tror andre oppfatter en. Mead er opptatt av denne type tankegang og mener at vi i et erfaringsfelt som vi deler med andre, speiler oss mot dem vi samhandler med, og deres reaksjon på oss speiles tilbake på oss (Mead i Jenkins 1994). På denne måten vil andres oppfattelse av en selv inkorporeres i ens egen oppfattelse av en selv som på denne måten blir endret og sendt ut i en ny variant. I følge Mead kan "de andre" være en annen person, familien, en større gruppe eller hele samfunnet. Dialektikken mellom selvtilskrivning og tilskrivning er en pågående og simultan dimensjon ved et hvert møte mellom mennesker. I disse møtene vil mennesker, med bakgrunn i kjente kategorier og systemer av likhet og ulikhet, forsøke å identifisere hverandre. En selvtilskrivning innbefatter de signalene en sender

til andre om hvordan en oppfatter seg selv. Selvtilskrivning har en transaksjonell og sosial karakter i den forstand at den gir mening kun når den har et publikum.

Publikum har med andre ord en viktig plass i identifikasjonsprosessen. I møte mellom pasienten og den medisinske genetiker vil genetikeren representere publikummet i pasientens selvtilskrivningsprosess. Det er via tilskrivning fra andre, i dette tilfellet genetikeren, at pasienten får bekreftelse på sin egen selvtilskrivelse. Dette synliggjør at det er ikke nok å hevde ens sosiale identitet, den må godkjennes eller legitimeres av dem vi samhandler med. En identitet er således hele tiden tilblivende, under produksjon, og er avhengig av situasjonen en er i, hvem en samhandler med og de sosiale konvensjonene som eksisterer i den gitte konteksten. Pasienten befinner seg på en sykehusarena, der konteksten i stor grad er gitt og definert av den medisinske genetiker. Forholdet til de sosiale konvensjonene er også nært knyttet til hva genetikeren signaliserer, både verbalt og nonverbalt. Hvorvidt han klarer å fokusere på det individuelle ved pasientens betyr mye for hvordan kategoriseringen forløper.

#### **6.1.a. Selvet, personen, gruppetilhørighet og kategorisering**

Begrepet "selv" er omtalt i flere fagfelt, også i sosialantropologien. Mead tar selvbegrepet fra psykologien og fremholder at selvet utvikler seg gjennom sosiale relasjoner. Selvet må alltid ses ut fra det samfunnet selvet er konstruert i. Mead mener at selvet er den bevisste delen av oss (Mead 1934). Selvet er bygd opp av "jeg" ("I") og "meg" ("me"). "Jeget" er den delen av selvet som responderer på andre, som har med emosjonelle reaksjoner å gjøre. Det regnes for å være den mer spontane og uforutsigbare delen av selvet. "Meget" innbefatter holdninger fra andre, slik som andre ser en, og er på den måten den objektiviserte og den deterministiske delen av selvet, den delen som er mer konform i forhold til samfunnets forventninger. Ifølge Mead har alle mennesker både jeget og meget i seg, men i større eller mindre grad.

Bateson forsøker å skille mellom "person" og "selv" (Bateson 1972). Mens Mead kun omtaler "selvet", som bare rommer det bevisste, mener Bateson at begrepet "person" inneholder både en bevisst halvdel, som svarer til selvet, og en ubevisst halvdel. Bateson er meget skeptisk til forståelsen av selvet som knyttet til selvkontroll og kontroll, samt oppfatningen av at den viljestyrte delen av oss kan styre omgivelsene. Han anvender systemteorien når han påstår at selvet ikke kan sees isolert fra sine omgivelser og at en alltid må vurdere selvet ut fra det system det til en hver tid er i. Etter hvert har mange i sosialantropologien begynt å oppfatte

selvet som essensen i personen. Selvet skilles fra personen. Personen anses for å være selvets sosiale ansikt. Selvet er altså hvordan en ser på seg selv, mens personen konstrueres. Spørsmålet er hvilke faktorer relatert til meningsaspektet som må til for å skape en person? I enkelte samfunn eksisterer en ikke som person dersom en ikke vet hvem en er i slekt med. I andre samfunn kan for eksempel den etniske tilhørigheten være sentral i konstruksjon av personen.

Jenkins, i sin tese om dialektikken mellom ekstern og intern identifisering som hoveddrivkraften bak den praktiske ervervelsen av identitet, påpeker at dialektikken kan foregå på et individuelt nivå og på et kollektivt nivå. I tilknytning til den kollektive identifikasjonsprosessen, som finner sted mellom "oss" og "dem", snakker Jenkins om grupper eller kategorier (Jenkins 1997). En gruppe er et fellesskap som er meningsfullt for gruppens medlemmer, og som gruppens medlemmer er seg bevisste på. En kategori er definert av folk utenfra, for eksempel forskere. Distinksjonen går altså ut på at gruppe er et selvbevisst fellesskap rotfestet i interne defineringsprosesser, mens kategori er eksternt definert.

Kjennskap til distinksjonen mellom selvet og personen, hvordan personen konstrueres og tilbliving av kategorier er aspekter en medisinsk genetiker bør vite noe om for å kunne få til en best mulig kommunikasjon med pasienten. Medisinske genetikere bør vite at det er ulike aspekter ved identitet, at mennesker har et selv og at informasjon fra en medisinsk genetiker kan endre på pasientens selvoppfatning. Jeg ønsker å illustrere disse aspektene ved kommunikasjon gjennom to eksempler fra min praksis som medisinsk genetiker. Selvet og personen fremtrer og blir påvirket på ulik måte i de to eksemplene. For å få frem kommunikasjonsaspektet, vil jeg også anvende en av Ingolds teorier.

Ingold viser til det kulturspesifikke vestlige skille mellom tenking og handling. (Ingold i Strathern 1995). For at noe skal bli til det som det er tenkt at det skal bli til, må det anvendes, brukes. For eksempel blir ikke et hus til som et resultat av en plan, men heller som et resultat av at mennesker bebor det. Jeg ønsker å trekke paralleller fra Ingold til den genetiske veiledningsprosessen. Der er det ikke "planen", altså innholdet i den informasjonen som gis, som er det mest sentrale for helhetlig kommunikasjon, men heller pasientens anvendelse av den. Slik jeg ser det, er det først når pasienten har tatt legens informasjon i bruk, plassert den inn i sitt liv og verden, på Ingolds vis "bebodd" den, at vi kan tale om en gjensidig

kommunikasjon. Hvis informasjonen derimot er av en slik art at pasienten ikke er i stand til å anvende den, nyttiggjøre seg av den, plassere den ett sted hvor den kan gi han mening i hans verden, kan en ikke tale om en gjensidig kommunikasjon. Pasienten kan gjerne forstå ordene og meningen i selve budskapet fra den medisinske genetiker, men likevel være ute av stand til å anvende den på en for han fruktbar måte. Å "bebo" informasjonen fra den medisinske genetiker har noe med selvet og personen å gjøre. Hvor mye personen, og dermed selvet, er "truet" av informasjonen er avgjørende for i hvilken grad pasienten klarer å anvende og nyttiggjøre seg informasjonen.

#### **6.1.b. Da må vi hjem å feire**

Som del av en slektsutredning innkalte jeg for flere år siden en voksen mann til konsultasjon. På forhånd fikk jeg via henvisningen kjennskap til at han flere år tidligere hadde fått diagnostisert en svært alvorlig arvelig sykdom. En sykdom der en blir gradvis dårligere og etter hvert dør. På det daværende tidspunkt hadde mannen levd så lenge med sykdommen at han i løpet av de siste to årene, slik han selv senere uttrykte det under konsultasjonen, bare hadde ventet på å dø. Ved utredninger av spesielt alvorlige sykdommer bestreber vi oss på at to leger deltar i konsultasjonen. Derfor hadde jeg en av assistentlegene med under konsultasjonen. Pasienten ankom kontoret mitt sammen med en venn. Begge var fint kledd, hadde sirlig bakoverkjemmet hår og brakte med seg en behagelig duft av etterbarberingsvann. Pasienten selv var liten, mens kameraten var en høy, kraftig bygd mann med røde kinn og en aning litt vel rød nese. De hilste andektig på meg og min kollega. Kombinert med deres fremtoning skapte dette en litt høytidelig stemning på det lille kontoret. Det viste seg raskt at mennene var godt forberedte til samtalen med oss.

Etter at jeg hadde gitt en innledende informasjon om konsultasjonen, tok pasienten selv ordet og startet med å fortelle om hvordan det gikk til at han i det hele tatt klarte å komme seg til konsultasjonen. Han fortalte at han hadde vært alkoholiker i mange år. Sammen med sin kamerat hørte han til en gjeng som hadde holdt sammen i mange år. De hadde tilbrakt mye av sin tid med å sitte på puber, drikke og diskutere livets ulike sider. Han understreket betydningen av sin tilhørighet til denne vennegjengen. Der visste alle om hans sykdom og som han uttrykte det selv, godtok han slik han var. For øvrig bodde han alene og hadde ikke så mye kontakt med andre i det lokalsamfunnet der han bodde. Derfor gikk han rett til vennegjengen straks han mottok innkallingen fra oss. Han var klar på at det var svært viktig

for han å møte til timen hos oss, fordi han visste at det hadde stor betydning for utredningen av resten av hans slekt. Problemet var, slik han sa det, å klare å bli "tørr" til konsultasjonsdagen. Vennegjengen ble raskt enige om at de måtte hjelpe han med dette. De mente det var rimelig usannsynlig at han skulle klare det alene. Derfor bestemte de at en i gjengen skulle holde seg edru, være sammen med han i tre dager og så følge han til konsultasjonen. Dersom det skulle være nødvendig å komme til oss en gang til, ville en annen av vennene hjelpe han. Dette for å sikre at den som hjelper ikke skulle "sprekke" underveis.

Denne historien fortalte pasienten detaljert og med god hjelp fra kameraten. Vi avbrøt dem ikke. Det var jo tydelig at det var svært viktig for disse mennene å få fortelle dette før vi gikk over til å snakke om sykdommen. Etter å ha spurt han ut om hans plager og undersøkt han, antydte vi at han kanskje ikke hadde den dødelige sykdommen han hadde fått beskjed om for mange år siden. Etter samtykke fra pasienten ble vi enige om å foreta en gentest. Denne ville så godt som entydig kunne bekrefte eller utelukke den aktuelle sykdommen hos han. Han måtte derfor komme tilbake til oss om noen uker. Vi formidler nemlig ikke svar av en slik alvorlig karakter via brev eller telefon. På den neste konsultasjonen møtte han like edru og velstelt som sist, men med en annen kamerat. Som forventet viste gentesten at han ikke hadde den dødelige sykdommen som han hadde fått beskjed om tidligere. Da jeg formidlet testresultatet, ble det naturlig nok en følelsesladet stemning. Pasienten og kameraten satt en stund uten å si noe. Kameraten brøt tausheten. Han klappet sin gråtende venn godslig på skulderen og sa: *Du har fått livet i gave nå, vet du det? Da må vi hjem å feire!* Kollegaen min og jeg var helt enige i at dette måtte de virkelig feire, til tross for at vi var inneforståtte med hva de mente med "å feire". Vi så for oss at pasienten reiste hjem med kameraten, oppsøkte gjengen med det samme og tok en skikkelig fest i anledning den gode nyheten. Hva hadde egentlig kameratens setning formidlet? Min frie tolkning av den var: "Du hørte til oss før og du hører til oss fortsatt, syk eller ikke syk."

Underveis i disse to konsultasjonene med denne pasienten og hans kamerater hadde vi helt fra starten av et felles møtepunkt i kraft av den viktige informasjonen pasienten ga oss helt i begynnelsen. På den måten var kollegaen min og jeg i stand til å koble vår informasjon underveis til den sfæren som vi forsto sto sentralt i hans liv. Vi hadde muligheten til å tilpasse og justere vår informasjon og tilnæringsmåte til temaet på en slik måte at han nærmest der og da kunne starte med plasseringen av den i sitt liv. Dermed fikk vi også innblikk i omtrent hvordan pasienten ville "bebo" denne for han nye og for hans liv avgjørende informasjonen.



En kan selvsagt straks innvende at det var vel ikke så bra at han fortsatte å drikke og at vi kanskje burde ha kommet med noen formaninger om at de burde holde seg unna den planlagte feiringen. Etter min mening vil en slik formaning være mindre viktig enn den støtten vi ga han i hans prosess med å integrere den nye informasjonen i sitt liv på en meningsfull måte. Meningsfull i den forstand at hans sosiale status og rolle blant gamle venner, som støttet og hjalp han, kunne opprettholdes. Det virket jo åpenbart viktig for han.

Jeg vil drøfte flere aspekter ved dette eksemplet. I den andre konsultasjonen fikk pasienten informasjon som i noen situasjoner kunne ha utløst sinne, bitterhet, ensomhet, tap av tidligere selvforståelse, identitet som døende og lignende. Når slike reaksjoner oppstår, kan det henge sammen med sosial isolasjon. Dette kan skje hvis omgivelsene behøver tid til å omstille seg i sin oppfatning av personen når, som i dette tilfellet, hans mest sentrale status som døende forsvinner. For denne pasienten forble en av hans sentrale statuser uforandret, nemlig statusen som alkoholiker. I tillegg beholdt han status som medlem av en god, omsorgsfull og veletablert alkoholisert kameratgjeng. Denne statusen bandt han sterkt til et sosialt felt der hans beste venner befant seg. Med kameratens utsagn "Da må vi hjem å feire!" bekreftes at hans rolle i en viktig del av hans sosiale omgivelser i liten grad påvirkes av det nye budskapet.

At det forløp slik i dette tilfellet kan henge sammen med det at i denne vennegjengen ikke var viktig om en hadde statuser som syk, arbeidstaker, gift og lignende. Fordi han fortsatt var inkludert i gjengen på samme måte som tidligere, var tilskrivningen fra omgivelsene, altså vennene, uendret. Personen fikk altså den samme plassen i det sosiale livet som han hadde før. Dermed ble heller ikke selvet truet. Selvet kunne fremtre fritt og gi pasienten en bekreftelse på hans selvtilskrivning. Dette økte pasientens muligheter og frihet til umiddelbart å anvende og plassere det nye budskapet om at han ikke var døden nær. Dette kunne skje uten at det utløste store forandringer som eventuelt kunne virke truende. Noe annet som jeg vil trekke frem når det gjelder denne pasienten, er at hans åpenhet om sitt liv i betydelig grad bidro til og lettet vår jobb som fagpersoner når vi skulle skape det for kommunikasjonen nødvendige felles møtepunkt. Jeg vil nå presentere en konsultasjonssituasjon for å illustrere hva jeg mener med informasjon som ikke blir "bebodd" i samme grad som i dette eksemplet.

### 6.1.c. Ja, men han skulle ikke utredes nå

En voksen mann der det var mistanke om en alvorlig arvelig sykdom hadde blitt henvist til vår avdeling. Han hadde klare symptomer på sykdommen og var henvist til oss etter eget ønske. Den genetiske veiledningen forut for den genetiske utredningen forløp slik jeg kunne se det ukomplisert. Også i denne konsultasjonen deltok en kollega, som var under opplæring. Pasienten ga uttrykk for å ha forstått gangen i og konsekvensene av den planlagte utredningen, inkludert den eventuelle gentesten, og hadde sagt seg enig i planen. Han uttrykte selv at han hadde tenkt nøye gjennom dette på forhånd. Han ble undersøkt. Vi fant da sterke indikasjoner på at han hadde den arvelige sykdommen som henvisende lege hadde mistenkt. Vi informerte pasienten om dette. Våre vurderinger ble formidlet til pasienten sammen med tilbud om gentest, som kunne gi en endelig bekreftelse på diagnosen. Vi avtalte en fornyet genetisk veiledning når svaret på gentesten forelå. Som forventet, viste testen at han hadde den mistenkte arvelige sykdommen.

Den genetiske veiledningen der svaret på gentesten skulle formidles, sammen med utvidet informasjon om sykdommen, forløp helt annerledes enn forventet. Pasienten møtte til konsultasjonen sammen med sin kone. Kona startet konsultasjonen med en kraftig utskjelling av sin mann. Hun uttrykte sin store frustrasjon og sinne over utredningen, særlig over gentesten som var foretatt. Hun begynte med å si: *Ja, men han skulle ikke utredes nå*. Så fortalte hun videre at hennes fortvilelse og bekymring rettet seg mot deres datters situasjon. Hun hadde femti prosent risiko for å arve sykdommen fra sin far. Datteren var nå gravid. Dette var derfor ikke noe godt tidspunkt for en slik utredning. Flere ganger under konsultasjonen formidlet pasientens kone at hun og hennes mann på forhånd hadde blitt enige om å avvente utredningen til etter at barnebarnet var født. De hadde ansett det for å være en for stor påkjenning for alle å få vite om faren hadde sykdommen eller ikke i en så sårbar situasjon. De var aller mest opptatte av den gravide datterens situasjon. Selv om familien nok hadde en klar mistanke om at pasienten hadde sykdommen, var det åpenbart at de forventet at det ville komme en reaksjon ved den endelige bekreftelsen av diagnosen.

Denne konsultasjonen med pasienten og hans kone forløp altså helt forskjellig fra konsultasjonen i det forrige eksempelet med pasienten og hans kamerater. I forhold til det jeg vil illustrere, er det ikke forskjellene mellom det sykdomsmessig positive budskapet hos den første mannen og det negative hos den siste som er poenget. Denne gang ble det ikke etablert et godt nok møtepunkt mellom pasienten og meg i vår første genetiske veiledning. Jeg

opdaget ingen klare ledetråder i forhold til hans sosiale liv, slik jeg hadde gjort med pasienten i det forrige eksemplet. Jeg hadde ikke klart å fange opp dette sentrale momentet i pasientens liv, som var utslagsgivende for i hvilken grad pasienten klarte, på Ingolds vis, å "bebo" og å inkorporere den nye informasjonen i sitt liv. Hadde han klart det, ville informasjonen ha kunnet hjelpe han et stykke på vei i den vanskelige situasjonen han var i.

Vi har fra tidligere av erfaring med at det kan utvikles god kommunikasjon til tross for at vi formidler svært alvorlige typer informasjon til en pasient. I en slik kommunikasjon vurderer pasienten sammen med oss fagfolk ulike sider ved informasjonen, ulike måter å kunne bearbeide den på og leve med den på. I dette tilfellet ble en slik kommunikasjonsprosess sterkt forstyrret av de forholdene hans kone påpekte. Det var elementer som vi ikke hadde vært i stand til å få frem under den første konsultasjonen. Konas anklager var rettet mot persondelen av pasienten. Tilskrivingen fra kona var svært forskjellig fra den selvtilskrivningen pasienten signaliserte til oss under den første konsultasjonen. Konas budskap ville en kunne forvente at truet pasientens selv fordi den angrep hans person. Selvtilskrivelsen og tilskrivelsen var svært ulike, hvilket med stor sannsynlighet påvirket pasientens identifikasjonsprosess. Det hjalp ikke stort at jeg og min kollega støttet pasientens selvtilskrivning ut fra de signaler han hadde gitt ved den første konsultasjon. Vi var selvsagt ikke i nærheten av å være så viktige i pasientens sosiale liv som hans kone og datter.

Hva som var pasientens motivasjon for å gjennomføre utredningen til tross for avtalen med kona, får vi neppe fullt kjennskap til noen gang. Uavhengig av det har jeg imidlertid som medisinsk genetiker i en slik konsultasjonen ansvar for å forvise meg om at den plattformen som jeg oppfatter som felles med pasienten, oppfattes som noenlunde felles av pasienten selv. I medisinsk genetikk er vi opplærte til å tenke slekt og familie, men det finnes mange måter å tenke slekt og familie på. Her vil jeg støtte meg til Batesons kjente beskrivelse av mannen som feller et tre med en øks, og hvor han stiller spørsmålet om hvor grensene for selvet, det aktive subjektet, går (Bateson 1972).

Bateson spør seg selv om hvor mannen begynner og hvor han slutter når han hugger treet. I sin utredning anvender han den tidligere nevnte systemteori. Han fremholder at selvet, altså subjektet, alltid må vurderes ut fra det system det til en hver tid er i. Med andre ord, subjektet kan ikke omfatte kun hjernen som styrer handlingen, men også hendene som kontrollerer øksen. Hvert hugg med øksen endrer treet som igjen virker tilbake på mannen og modifierer

det neste hugget med øksen. Bateson fremholder at det er tale om en selvmodifisert prosess som handler om et totalt system bestående av "tre-øye-hjerne-muskler-øks-hugg-tre" kaskaden. Forskjellene i hver bestanddel av kaskaden flyttes rundt i en sirkel og slik skaper de den virkelige forskjellen. Batesons berømte formulering "differences that make a difference" er sentral i hans cybernetic model. I den ordløse kommunikasjonen mellom mann, øks og tre er konteksten et diffust og variabelt begrep, mens vi ved eksplisitt, verbal kommunikasjon kan forestille oss et mer entydig omriss av konteksten. Hvis vi sammenligner familiekonteksten med Batesons teori, er det som er den ordløse, mer diffuse delen det som er vanskelig for pasienten å presentere og for fagpersoner å gripe eller fatte.

Denne teorien av Bateson, som altså oppsummeringsvis går ut på at forståelsen av et hvilket som helst subjekt eller begivenhet må inkludere dets omgivelser og systemet rundt, er meget anvendbar i drøftingen av kommunikasjonsprosessen i den første veiledningen av den sistnevnte pasienten. Spørsmålet om "hvor pasienten som subjekt begynner" og "hvor han slutter" kan betraktes som sentralt for konstruksjonen av hans selv, og i neste omgang et felles kommunikasjonsmessig møtested med han, der hans selv kan fremtre fritt. Pasienten som subjekt inkluderer i dette tilfellet hans kone og i særdeleshet hans gravide datter. Dette fordi datterens og konas reaksjoner i betydelig grad vil virke tilbake på pasienten og dermed være med på å forme hans muligheter for og måter å kunne "bebo" informasjonen om sin sykdom på. Arv er her et nøkkelbegrep, fordi det i denne aktuelle situasjonen er arv som binder pasienten til hans datter. Det er det arvelige momentet ved sykdommen som skaper de sterke reaksjonene hos datter og kone. Dersom jeg hadde klart å se mer av pasienten som subjekt og vært oppmerksom på innholdet, samt konstruksjonen av hans selv og person i den aktuelle konteksten, ville jeg mer målrettet kunne bidratt til kommunikasjonsprosessen på en slik måte at pasienten i sin helhet kunne inkluderes i prosessen.

Situasjonen var annerledes i det første pasienttilfellet. Der bidro pasienten eksplisitt, ved å fortelle om sitt alkoholproblem, og implisitt, ved å ta med seg en kamerat, til at to sentrale faktorer i hans liv, nemlig alkohol og vennegjengen allerede fra starten av ble synlige som systemet rundt han, altså deler av han som subjekt. Han synliggjorde med andre ord selv både den ordløse og mer verbale delen av viktige kontekster i sitt liv. Således hadde jeg en lettere oppgave i kommunikasjonsprosessen den gang enn ved det sistnevnte tilfellet. Hans selv fikk støtte og bekreftelse både under den første og den andre konsultasjonen. Tilbakemeldingene fra kompisene endret ikke personkonstruksjonen, selvet fikk mer rom for å fremtre uforstyrret

og pasienten til å ha sin selvoppfatning. Gjennom den verbale formidlingen: *Vi må feire* ble hans selv styrket og hans konstruksjon som person ikke forstyrret. I det andre eksempelet påvirket kona personen. Dermed ble personen mer fremtredende, noe som igjen kunne påvirke selvet. Med andre ord, det å få beskjed om en har eller ikke har en sykdom kan eller kan ikke endre ens selv, avhengig av ens selvtilskrivning. Derimot er konstruksjonen av person mer prisgitt omgivelsene. Hvis innholdet i det som rommes av begrepet person blir kraftig endret, er også selvet utsatt for påvirkning. Det er derfor viktig hvordan informasjon og kunnskap formidles.

## 6.2. Semiotikk som hjelpemiddel i forståelsen av kommunikasjon

En kan beskrive kommunikasjon som utveksling av tegn. Et tegn kan for eksempel være en setning, et ord, en fysisk gest eller en grimase. Tegn er imidlertid oftest ikke entydige, men heller flertydige. Tegn må tolkes for å gi mening. De må tolkes inn i en kulturell kontekst. For å kunne forstå tegn og kommunikasjon, er det derfor nødvendig å vite noe om konteksten. Konteksten kan beskrives som de ytre kulturelle rammene som definerer det kommunikative fellesskapet (Eriksen og Sørheim 2003). "Denotasjon" og "konnotasjon" er to aspekter ved et kommunikativt budskap. Denotasjon er det erklærte, ofte mer entydige innholdet i et utsagn. Konnotasjon er det antydende, det implisitte ved utsagnet. Torunn Arntsen Sørheim har eksempler på mangler i den felles forståelse av sykdom mellom lege og utenlandske pasienters foreldre, selv om foreldre snakket norsk (Sørheim 2000). En felles forståelse av ordene er selvsagt større når lege og pasient snakker samme språk, men det behøver ikke bety det samme som at det foreligger stor grad av innholdsmessig felles forståelse.

Grønhaug argumenterer for at det er umulig å forstå samfunnets superstrukturer som språk, ideologi og lignende, før en ser nærmere på hvordan superstrukturene blir konstruert, vedlikeholdt og modifisert i tråd med samfunnets grunnstrukturer (Grønhaug 1978a). Innen en kultur er integrasjon basert på forhold mellom ulike elementer. Det samme kan vi si gjelder kommunikasjon. Spørsmålet er hva slags elementer vi har med å gjøre når vi studerer kultur eller kommunikasjon og hvilke former for integrasjon mellom elementene vi tar i betraktning. Hvordan blir nye språklige bruksmåter til, og hvordan faller de fra? Via hvilke sirkulasjonsmekanismer blir de spredt og tatt opp og innen hvilke fellesskap? Hvilke koder innen det kollektive er egentlig kollektive? Et hjelpemiddel når en søker etter svarene, mener Grønhaug, kan være å studere nærmere hva som foregår i situasjoner der kodereformulering er et fremtredende trekk. For at et budskap fra en sender til en mottaker skal bli forstått riktig,

må en ha en felles kode. Koden er det som skaper mening ved å opprette et samsvar mellom et uttrykk og et innhold. Grønhaug har et svært viktig budskap der han poengterer betydningen av å studere hva som skjer når koder reformuleres i en kommunikasjonsprosess. Hvem formulerer og reformulerer kodene? Grønhaug stiller med andre ord flere spørsmål som er relevante i min søken etter å synliggjøre noen av kommunikasjonens sentrale aspekter. I denne prosessen anser jeg det som nødvendig å komme innpå andre sentrale begreper, slike som tegn, syntagme og paradigme.

Begrepene og abstraksjonene som vi anvender for å analysere, enten det er de genetiske mekanismene eller de sosiale realitetene, er konstruert og produsert av oss selv, forskere. Begreper som vi ofte bruker, kan deles inn i to hovedtyper, de "paradigmatiske" og "syntagmatiske" begreper (Ardener 1989). For å få en bedre forståelse av disse begrepene, bør det avklares nærmere hva begrepet tegn står for. Et tegn er noe som står for noe annet, altså et uttrykk som står for et innhold. Tegnet har både en uttrykksside og en meningside. For å forklare avhengigheten mellom tegnets to sider, innfører Saussure begrepene "signifie" og "signifiant". "Signifie" betegner mening, mens "signifiant" betegner uttrykk (Fiske 1990). Forholdet mellom disse to sidene av tegnet er arbitrært eller tilfeldig. Det er tilfeldig at uttrykket katt betyr det som det betyr. Dette innebærer selvsagt likevel ikke at uttrykket beror på subjektets frie valg. Språket kan betraktes som en sosial konvensjon. Når en sosial konvensjon er instituert, får den et slags nødvendighetspreg over seg. Måten vårt språk er artikulert på, er tilfeldig. Men gitt den måten den er artikulert på, den måten begrep og uttrykk er knyttet til hverandre på, representerer noe felles i et samfunn eller system, og dermed er noe vi ikke kan unndra oss. På denne måten er slike tegn arbitrære a priori, men ikke a posteriori.

Mens et tegn har sin mening ut fra sin bruk, har et symbol mening ut fra at det ligner på eller gir assosiasjoner til noe som det symboliserer. Således kan et symbol stå alene og i seg selv gi mening. Et tegn, derimot, kan i seg selv ikke gi mening. For å kunne gi mening må det inngå i sammenheng med andre tegn. Det er således bestemte relasjoner mellom ulike tegn. Slike relasjoner brukes for å gi meningsuttrykk. En slik lineær ordning av tegn kaller Saussure for "syntagme". De relasjonene tegnene i et syntagme har seg i mellom kalles for "syntagmatiske relasjoner". Et tegns "paradigme" er det sett av tegn som kan inngå i de samme syntagmatiske kontekster som tegnet.

Flere tegn kan ikke inngå på samme sted i den samme syntagmatiske kontekst. Derimot kan tegnet kontrastere mot alle de andre tegn som kunne stått i samme kontekst. Det er viktig å fremheve at et tegns syntagme altså bestemmer et tegns paradigme. Samtidig bestemmer et tegns paradigme hvilke syntagmer tegnet kan inngå i. Således er de syntagmatiske og paradigmatisk relasjonene gjensidig avhengig av hverandre. Paradigmatisk begreper omhandler prinsipper for samhandling. En paradigmatisk abstraksjon gjør det mulig å gjenfinne identiske formelle elementer ved sosiokulturelle aspekter i et hvert samfunn. Syntagmatiske begreper er avledet av samhandlinger i seg selv, og anvendes ofte for tilegnelse av forståelse av indre sammenhenger i et samfunn eller i et system. Altså er påståtte sammenhenger innen et system syntagmatiske, eller metonymiske, mens påståtte formelle fellestrekk mellom systemer, altså gjenkjennelse, er paradigmatisk, eller metaforiske.

Hvorfor er det viktig å vite noe om dette? Hvorfor var det nødvendig med denne innføringen i tegnenes, syntagmenes og paradigmes verden? Jo, med kjennskap til systemene knyttet til syntagme og paradigme har vi muligheten til bevisst og aktivt å anvende dem som nyttige verktøy og hjelpemiddel til å tenke med og å bedre kommunikasjon med pasienter. Dersom vi vektlegger en syntagmatisk fremgangsmåte i større grad enn en paradigmatisk, kan vi gå glipp av gode muligheter til å fremstille kompliserte genetiske mekanismer og arvemønstre på en mer metaforiserende måte. For å kunne finne frem til gode metaforer, må vi være bevisste på bruken av den syntagmatiske delen av vår kommunikasjon. Med dette mener jeg at sammenhengene innen et system, som for eksempel genetiske mekanismer representerer, bør forklares slik at elementene i forklaringen kan sammenlignes med elementer i et system som pasienten kjenner igjen. Ett enkelt eksempel på dette kan være forklaring og illustrasjon av arvestoffet. I en slik forklaring kan de ulike elementene i forklaringen sammenlignes med elementer for eksempel i en bok eller noe annet som er gjenkjennbart for pasienten. Det er viktig å "velge" de syntagmatiske elementene som gir oss mulighet til en nærmest parallell anvendelse av paradigmatisk begreper som er gjenkjennbare for pasienten. Altså bør de indre sammenhengene i forklaringen av for eksempel en genetisk mekanisme eller arvegang fremlegges slik at det blir mulig å gjenfinne og sammenligne med noenlunde identiske elementer i pasientens livsverden. Dette anser jeg som ett kjerneelement i "kunsten" å skape en gjensidig kommunikasjon. For å kunne finne frem til brukbare paradigmatisk begreper, må vi altså ha noe kjennskap til pasientens liv og verden. I en legekonsultasjon er det like viktig å få tak i de deler av pasientens liv som ikke bare er avgrenset til den aktuelle sykdommen som initierte konsultasjonen, men som likevel har betydning for

kommunikasjonen i konsultasjonen. Pasientens bosted, yrke, etniske og kulturelle tilhørighet er områder en kan "invitere" pasienten til å fortelle om. Dette er eksempel på et viktig grep i som kan brukes i kommunikasjonen. Mitt empiriske materiale fra Øst-Finnmark viser at oppfatningene av sentrale begreper som arv og slektskap kan være svært forskjellige. Dette kan gi pasienten problemer i å skulle klare å beskrive det, og for legen å gripe det i en legekonsultasjon. Dette vil jeg komme tilbake til under drøftingen av kontekst i kommunikasjonen.

Pierce presenterer en modell for kommunikasjon som inkluderer en uendelig "semiose" (Heradstveit og Bjørge 1992). Han fremholder at vi ikke trenger å vise til objektet som tegnet står for, men heller å forklare ved å bruke et annet tegn, som igjen må forklares med enda et tegn. En slik uendelig semiose er altså et suksessivt system bestående av tegn som igjen tolker tegn. Med andre ord, fungerer en "interpretants" konnotasjon som denotasjon for den neste interpretanten og så videre. Pierce gir opphav til flere interpretanter. Dette fører videre inn i en aktiv tolkningsprosess som er grunnlaget for det dynamiske aspekt i hans modell. Dermed gir han mer rom for endring og forståelse av innovatørroller. Begrepene endring og innovatør vil jeg nå ta med videre i min drøfting av det kontinuerlige samspillet mellom den vitenskapelige og den folkelige verdenen. Samspillet driver frem en utvikling der elementer fra begge verdener er representert, om enn i ulik grad. Det er viktig å være bevisst på eksistensen av dette samspillet, fordi det gir et grunnlag for å skape gode møtepunkter mellom de akademiske miljøene og de folkelige miljøene.

### **6.3. Den vitenskapelige og den folkelige verden drar vekslers på hverandre**

Språket muliggjør formidling og gir muligheter for alternative fremstillinger. Det representerer en type frihet som muliggjør det å gi ulike fremstillinger og det å foreta nye abstraksjoner, inkludert hvordan en vil benevne et fenomen. Den raske utviklingen i faget medisinsk genetik genererer stadig ny kunnskap om hittil ukjente fenomener. Fremstilling og benevning av den nye kunnskapen er vanligvis forholdsvis lik i de forskjellige genetiske miljøene verden over. Dette viser seg på nasjonale og internasjonale konferanser og i genetiske tidsskrifter. En mulig årsak til disse likhetene kan være at de nye funn en gjør ofte er resultatet av samarbeid mellom grupper fra ulike deler av verden, og at en i arbeidet ofte bygger på kunnskaper som andre tidligere har beskrevet. På denne måten bygges det opp en kunnskapsverden som i stor grad er akseptert og stort sett oppfattet forholdsvis likt i de ulike



genetiske miljøer. Eksempler på dette er de språklige beskrivelsene og benevnelsene av arvestoffet og ulike typer avvik i arvestoffet, samt deres betydning for sykdomsutvikling.

Hvem har friheten til å velge hvordan slike fenomener skal benevnes? Betegnelser som gen, mutasjon, mutasjonsbærer og risiko figurerer ofte i media når nyheter i medisinsk genetikk presenteres. De som produserer denne vitenskapelige kunnskapen, er alt overveiende personer som befinner seg i en vitenskapelig verden. Det er også de som setter premissene for disse fenomeners terminologi. Denne terminologien brukes så omtrent helt likt globalt i de medisinske genetiske vitenskapelige og faglige miljøene, f.eks. også på fagets sykehusavdelinger i Norge. Fra disse vitenskapelige og faglige miljøene, andre helsearbeidere og i særdeleshet media som TV, radio, aviser og internett, når denne begrepsbruken inn i stuen til folk. På denne måten inkorporeres dette etter hvert i deres liv. Spørsmålet er så på hvilken måte denne globale genetiske kunnskapen inkorporeres i folks liv? Hvilken form tar den? Hvilken betydning får den? Bli den i det hele tatt innkorporert i folks liv, eller parkeres det ett sted i periferien av folks livsverden, der den kanskje forblir uberørt inntil den eventuelt aktualiseres gjennom at en arvelig sykdom dukker opp i slekten.

Dersom den globale genetiske kunnskapen gradvis inkorporeres i folks daglige liv, vil de være bedre rustet til å forholde seg til de ulike sider av en arvelig sykdom, dersom det skulle dukke opp en slik i deres slekt eller nære omgivelser. Spørsmålet da blir om benevnelsene av denne kunnskapen i seg selv spiller noe rolle for dens inkorporasjon i folks liv? En av mine hypoteser er at det foreligger en viss grad av valgfrihet når det gjelder benevnelsene av fenomenene, uten at det betyr at deres innhold endres. Benevnelser som produseres mer globalt kan justeres lokalt, avhengig av hvor og i hvilken situasjon en befinner seg i. Det er tale om tilpasning av den globale genetikken til den lokale kulturen. En slik tilpasning bidrar til å produsere kunnskap som er lettere tilgjengelig for folk flest. En kan dermed dele kunnskapsoverføringen i forhold til medisinsk genetikk opp i to nivåer. Det ene er altså den generelle formidling av global kunnskap til folk, og det andre er formidling av mer spesifikk genetisk kunnskap til pasienter ved konsultasjoner hos medisinske genetikere.

Jeg vil så ytterligere utdype noen aspekter ved det førstnevnte nivået i lys av at den vitenskapelige og den folkelige verdenen gjensidig påvirker hverandre. Som tidligere nevnt, får samfunnsborgere flest nærmest daglig presentert ulike typer informasjon fra akademiet via ulike medier. Folk tar til seg ulike deler av denne informasjonsmengden og baker det inn i

sine kunnskaper og livsverden. I neste omgang bringer de det videre i en ny variant som passer bedre med deres egen virkelighetsoppfatning. Dermed flettes de folkelige kunnskapene sammen med de vitenskapelige og sendes ut i nye former som virker inn på den vitenskapelige sfæren. Denne kaskaden er kontinuerlig og bidrar til at den vitenskapelige og folkelige verdenen gjensidig påvirker hverandre. I denne kaskaden har innovatører en viktig plass. Det finnes innovatører i de fleste samfunn og systemer. Det er personer som er villige til å stikke seg frem og formidle klart og tydelig deres egne varianter eller kritikker av den akademiske informasjonen.

Jeg vil nå gå mer inn på hva jeg mener med innovatør i denne sammenheng. Gjennom språket får vi tilgang til begreper som igjen gjør verden mer begripelig. Begrepene hjelper oss til å sortere de inntrykkene vi erfarer. Vi har behov for å organisere inntrykkene for å kunne forstå dem. Organiseringen av inntrykkene foregår til en hver tid i lys av det repertoaret av kategorier vi har ervervet oss fra tidligere, og som vi dermed behersker. Kontinuerlig er det en dialektikk mellom den fysiske verden som vi erfarer, og den tankemessige, kognitive verden som vi danner oss. Vi forsøker å tilpasse verden til våre begreper, samtidig som vi ofte strever for å tilpasse begrepene våre til verden. Graden av diskrepans mellom begrepene og verden varierer, men har stort sett et noenlunde begrenset omfang. Imidlertid kan av og til diskrepansen være så stor at den tvinger oss til å gjøre endringer, danne nye begreper. For eksempel kan begreper produsert av vitenskapelige miljøer av folk oppleves som uforenelige med den virkeligheten begrepene forsøker å dekke.

Dette kan føre til at folk produserer nye, ofte mer lokale, begreper som passer bedre i deres håndtering av virkeligheten. En del ganger forblir disse lokalt produserte begrepene i miljøet lokalt. Dette kan skyldes flere forhold, for eksempel sa en informant det slik: *Det er for høye dørstokker her*. Dette myntet hun på folks dårlige selvtillit, noe som hun forbandt med ettervirkningene av fornorskingsprosessen. Andre ganger formidles de lokale begrepene til offentligheten, for eksempel gjennom personer som aktivt og i de offentlige rom fremhever deres oppfatninger og begreper. Slike innovatører er viktige i prosessene med å få frem de folkelige oppfatningene slik at de kan plukkes opp og flettes inn i den vitenskapelige verden. Innovatørene er særlig viktige i områder der etniske minoriteter lever, ikke minst hvis de tidligere har vært undertrykt. De nevnte "dørstokkene" kan se ut til å ha tendens til å være høyere i slike områder. I mitt empiriske materiale nevner flere informanter ordet "gen", for eksempel: *Vi har de genene...* Men det er ikke begrepet gen de konsentrerer seg om. Min

tolkning er at de ønsket å formidle at det er andre ting som er mye viktigere for dem i forhold til arv enn det isolerte begrepet gen.

Dersom vi går motsatte vei, nemlig retter fokuset på mennesker fra vitenskapelige miljøer som møter folk fra andre så vel etniske som kulturelt forskjellige områder enn det de selv tilhører, kan det oppstå problemer i kommunikasjonen mellom dem. Når for eksempel en pasient føler seg såpass bekvem med situasjonen i en konsultasjon med en lege at han tør å anvende sine egne begreper, vil dette lette kommunikasjonen. Legen kan da mer aktivt ta i bruk sitt eget repertoar av både faglig baserte og mer folkelige baserte begreper. Imidlertid kan situasjonen bli mer problematisk når pasienten av en eller annen grunn ikke tør å anvende sine egne begreper. En slik situasjon kan være forårsaket av opplevelsen av den ulike maktballansen mellom lege og pasient. Der er derfor utvilsomt en leges oppgave å være oppmerksom på betydningen av den maktubalanse som vanligvis er til stede. Blant annet må legen jevnlig under en konsultasjon sjekke ut hvilke type begreper pasienten operer med og hvorvidt han forstår legens begreper. Språk kan altså være en viktig faktor for denne maktbalansen. Men også andre faktorer kan være av betydning for maktforholdene. Jeg vil i det følgende gå inn på betydningen av øvrige maktfaktorer som kan være aktuelle under en medisinsk genetisk konsultasjon.

#### **6.4. Makt og kommunikasjon**

Makt er en nærmest uunngåelig del av menneskenes liv. Den frie viljen legger vi mennesker stor vekt på, og vi bruker den i svært mange situasjoner. Vi oppfatter at den frie vilje gir oss mange muligheter. Men med den frie viljen følger også makt. Maktposisjoner manifesteres gjennom utøvelse av makt (Kleppe 1989). En maktrelasjon forutsetter tilstedeværelse av minst to individer, og den eksisterer i den kontekst som opprettes av de involverte individene. Maktrelasjonen kan ses på som en kamprelasjon, fordi det dreier seg om å okkupere en størst mulig andel av den andres frihetsbane. Med andre ord, makten må hele tiden manifestes. Makten er aldri statisk etablert, men er heller en kontinuerlig dynamisk prosess. Samtidig er det viktig å påpeke at makten ikke alltid er intensjonell. For eksempel kan en manglende forståelse av begreper som legen anvender, skape en opplevelse av frihetsinnskrenkning hos pasienten. Dette fordi pasienten ikke føler seg i stand til å uttrykke sine meninger gjennom samme type begreper som legen bruker. Legens initiering av en slik maktubalanse behøver ikke å være intensjonell, men heller et utslag av legens nærmest innkorporerte kunnskaper om

vitenskapelige begreper og forklaringer. For å bryte en slik maktubalanse må legen gjøres oppmerksom på, gjøre seg bevisst på, og tilegne seg kunnskaper om slike mekanismer som skaper maktubalanse, og måter en kan unngå dem på. Hvordan skapes så makt?

Makt skapes i samhandling og kan således betraktes som en sosial relasjon. Makten er et produktivt fenomen. Den skapes kontinuerlig. Den skapes ofte som et biprodukt av hva de sosiale relasjonene vi inngår i gjør med oss. Makt er ofte en del av våre klassifikasjoner og erfares ikke primært som "makt". Makt kan sees på som en del av den "store sammenhengen" og ut fra det kan den ramme en. En slik betraktning av makt er knyttet til det Bourdieu kaller "maktens eufemisering" (Bourdieu 1977, 1992). Med det refererer han til de sosiale mekanismene som bidrar til at makten tingliggjøres og "oversettes" til naturlige og rettferdiggjorte egenskaper ved personer som foreksempel rang, tittel og lignende.

Ett av de i denne sammenhengen mest sentrale begrepene knyttet til makt er begrepet vitenskapelig. Den raske utviklingen av den moderne naturvitenskapen har gjort dette begrepet til ett av de viktigste maktord i vestlige samfunn. Med et slikt maktord følger det betydelig makt. Dermed har vitenskapen, og dermed også vitenskapsmenn, stor makt. Med dette følger også et stort ansvar. For leger ligger deler av dette ansvaret nettopp i det å redusere maktubalansen mellom lege og pasient. La oss dvele litt med begrepet maktord.

Et "maktord" kan få stor kontroll over virkeligheten. Slike ord fungerer ofte nesten av seg selv, i kraft av sin tyngde. Det kan være nok bare å uttale dem. Vitenskapelige maktord kjennetegnes også av at de ofte får økt sin styrke gjennom at de anvendes. Den som aksepterer et maktord ved å anvende eller forholde seg til det, underkaster seg derved dets makt og kan samtidig bidra til at maktordets kraft øker (Heland 1989). På denne måten kan altså maktord styrkes over tid. Eksempler på slike ord er "gen" og "mutasjon". De kan for eksempel forbindes med arv, alvor, noe en ikke kan gjøre noe med og som en står maktesløs overfor, noe som kan lese ens skjulte egenskaper, noe som kan skape et individ, noe som kan omskape mennesker og noe som kan føre til utnyttelse av og kaste negativt lys på folkegrupper. Under feltarbeidet innså jeg tidlig at det å presentere meg selv som genetiker, eller spesialist i genetikk, svært ofte medførte taushet, skeptiske blikk, eller kommentarer som: *Nå, skal du studere hva vi samer er laget av?* Jeg kunne gjerne etterpå forklare, så godt jeg kunne, at mine studier ikke hadde å gjøre med gener, og at jeg har overhodet ikke hadde tenkt å ta prøver av folk. Jeg fikk et klart inntrykk av at disse to ordene "gen" og "genetikk" i seg selv rett og slett

kunne spolere mye av mine muligheter til å komme i kontakt med folk. Når jeg så også opplevde at ordet genetikkk vakte reaksjon også hos en lokal akademiker, som jeg kjente litt til fra tidligere av, benyttet jeg meg av anledningen til å rådføre meg med henne om alternative presentasjonsmåter. For meg var det viktig at en slik omformulering av ordet "genetiker" ikke skulle skjule verken min bakgrunn eller mine intensjoner i felten. Vi ble enige om at det ville være best at jeg presenterte meg som "lege og spesialist i arvelige sykdommer". Hun anbefalte meg å ikke bruke ordene gen eller genetikkk i mitt første møte med folk, fordi dette lett kunne gi uheldige assosiasjoner.

Dersom vi for eksempel betrakter begrepene gen og mutasjon som maktord, er det klart at når disse begrepene flittig anvendes i en pasientkonsultasjon, blir det ikke lett for pasienten å komme med sine oppfatninger av arv. Dette kan for eksempel gjelde relasjonen mellom arv og ulike helbredende evner eller nedarving av andre egenskaper. Slike oppfatninger og beskrivelser fra pasienten kan i liten grad sammenlignes med legens maktord. Samtidig blir legens bruk av "maktord" meningsløs dersom pasientens begreper og oppfatninger ikke får komme frem. Etter min oppfatning kan altså maktord bli en bremsekloss for kommunikasjonen. Vi kan gjerne forklare hva et gen er og pasienten kan vise at han forstår det, men parallelt med dette kan vi lett utstråle en makt gjennom flittig bruk av ord og begreper som har maktpotensial i seg. Dette gjelder uansett om legen er seg det bevisst eller ikke.

Strukturalisten og lingvisten Ferdinand de Saussure taler om ordmakt. Han delte opp språkstudier i en ytre og en indre lingvistikk. Gjennom denne inndelingen viser han at ordmakten er reell, men at den ikke bunner i selve ordet (de Saussure 1964). Ordmakten handler heller om makt som kommer utenfra til det talende eller skrivende menneske. Ordsmakt er uløselig knyttet til en maktgruppe som for eksempel en akademisk institusjon. Dersom en person skal anses for å ha legitim rett til å anvende den aktuelle gruppens ordsmakt, må visse vilkår være oppfylt, for eksempel må han ha en bestemt type utdanning.

Etter min mening konstruerer Saussure en for stor avstand mellom for eksempel en akademisk institusjon og folket. Denne avstanden fortoner seg også som et statisk fenomen. Selv om ordsmakt i stor grad er knyttet til en maktgruppe mener jeg at maktgruppen ikke er helt atskilt fra og uavhengig av samfunnet og folk for øvrig. En kan ikke gå ut fra at de menneskene som hører til en maktgruppe er født inn i den, at de er uten noe erfaring fra resten av samfunnet.

For eksempel har leger og forskere vokst opp i ulike miljøer og på ulike steder, slik sett har de erfart mye av det folk flest erfarer under en oppvekst. I tillegg har mange vært i kontakt med folk fra andre kulturer. Imidlertid fremholder enkelte forskere, som Cecil Helman, at kommende leger gjennom medisinerstudiet gjennomgår en betydelig endring. De sosialiseres inn i et akademisk miljø, der nettopp ulike sider ved academia fremholdes som viktige, verdifulle og velansette (Helman 2000). På denne måten skjer en betydelig endring i identifikasjonsprosessen fram til en blir ferdigutdannet lege. Bourdieu fremholder at en gjennom langvarig erfaring med en sosial posisjon oppnår et system av oppfattelses- og vurderingsmodeller som utgjør ens habitus (Bourdieu 1994).

Således vil individenes representasjoner variere med deres posisjon i samfunnet og dermed med deres habitus. Habitus er både et system av modeller til produksjon av praksiser og et system av modeller til oppfattelse og vurdering av praksiser. I begge tilfeller uttrykkes den sosiale posisjonen den er konstruert i. Således produserer habitus praksiser og representasjoner som er objektivt differensierende og som er tilgjengelige for klassifikasjon. Altså har langvarig erfaring med en bestemt sosial posisjon, slik for eksempel en medisinerstudent ofte bærer med seg, et potensial til å fjerne seg fra det alminnelige folkelivet. Men det ligger intet imperativ i dette, i den forstand at det må skje. Med andre ord eksisterer fortsatt det frie valget. Legen kan velge å beholde og pleie kjennskapen og nysgjerrigheten i forhold til den mer folkelige delen av samfunnet. Det er jo tross alt der det store flertallet av pasientene hører til.

Gjennom sin utdanning erverver legen en symbolsk kapital. Symbolsk kapital tenderer til å forsterke og reprodusere de maktrelasjonene som konstituerer strukturene i det sosiale rom. Dette i kraft av det faktum at den symbolske kapital ofte er ensbetydende med økonomisk eller kulturell kapital, som er erkjent og anerkjent fordi den ses i overensstemmelse med eksisterende oppfattelseskategorier. Objektive maktrelasjoner tenderer mot å reprodusere seg selv i symbolske maktrelasjoner. I den symbolske kamp om produksjon av "sunn fornuft" bruker fagutdannende individer den symbolske kapital, som de har oppnådd "gjennom kamp" og som har juridisk understøttelse. Kvalifikasjoner oppnådd gjennom utdanning representerer således reelle titler, med symbolske egenskaper som gir en retten til fordeler og anerkjennelse. For eksempel utdanningssystemer gjør en rang offisiell og garanterer den. Et eksamensbevis eller diplom representerer en universelt anerkjent og garantert symbolsk kapital, som i prinsippet er gyldig på alle markeder.

Symbolisk kapital er knyttet til symbolsk makt og handler om hvem som har rett til å definere hvordan verden skal se ut. En pasient og hans familie har ofte liten symbolsk makt i møtet med en lege. Dette kan skyldes at de i forhold til legen har begrensede språklige og kulturelle ferdigheter på de aktuelle områder. Dette kan igjen få konsekvenser for kommunikasjonen ved en konsultasjon. Denne symbolske makten er ofte usynlig og legen selv opplever den ikke nødvendigvis som makt. Den måten legen håndterer møtet på og definerer virkeligheten på, kan tolkes som en effektiv måte for utøvelse av makt. For eksempel kan det gjelde makten til å definere innholdet i en konsultasjon. I hvilken grad pasientens oppfatning av sykdom, arv, slektskap eller et annet tema skal komme til syne, og gjøres relevant, avhenger av den som har mest makt under konsultasjonen, nemlig legen. Det å endre på den maktmessige asymmetrien i lege - pasient relasjonen kan beskrives som en forhandling om situasjonsdefinisjon. Etniske forskjeller mellom lege og pasient kan representere en a priori maktmessige asymmetri, særlig dersom pasienten hører til en etnisk minoritetsgruppe. I en slik situasjon blir det å opprette et mer symmetrisk maktforhold enda mer krevende og utfordrende, men det slett ikke umulig.

Når vi taler om makt, er det vanskelig å unngå å nevne Michel Foucault som har beskjeftiget seg med dette tema. Han var opptatt av den maktbruk som ligger i det at enkeltindividene i en befolkning klassifiseres som henholdsvis normale og avvikende (Foucault 1979, 1980). Denne type maktbruk eller kontrollform kalte han for "disiplin" og den virker gjennom symbolske mekanismer. Denne type makt viste seg å være langt mer effektiv enn noen kjent form for tvangsmakt. Denne disiplinære makten virker gjennom å påvirke selve definisjonen av hva et menneske er. Den kan for eksempel definere et menneskes sunnhet, dets mål eller dets seksualitet, og omtales ofte som "terapeutisk" makt. Foucault beskrev denne typen makt knyttet til forholdet mellom staten og individet, og fremholdt at statens makt består i at den monopoliserer evnen til å tilfredsstille de behov som statens definisjon produserer hos individet.

I den moderne velferdsstaten er enkeltmenneskets ønske om å være "sunn og frisk" og kunne "ta ansvar for sitt eget liv" uttrykk for en slik relasjon. Det maktforholdet Foucault beskriver kan forsøksvis anvendes i forholdet mellom vitenskapen og dets kunnskaper om helse og enkeltindividene. Vitenskapen produserer teorier og definisjoner på for eksempel det å være "sunn og frisk". Dermed skaper den ut fra en slik definisjon et behov hos enkeltindividene som den samtidig er i stand til å tilfredsstille. Jeg synes dette er interessante tanker. De bidrar til å gjøre meg enda mer oppmerksom på hvor viktig det er å vite noe om folks oppfatninger

av sykdom, arv og andre relevante temaer. Dette for hele tiden å kunne "modifisere" vitenskapens oppfatning av hva som er bra for folk og hva folk "egentlig trenger". Dette er særlig viktig i ett fag som medisinsk genetik, der en ikke kan helbrede pasienter. Hva er viktig for pasienten i en konsultasjonskontekst, for at han skal kunne få det bedre selv om han ikke blir helbredet for sin sykdom? Da er vi straks over i begrepet kontekst som jeg har omtalt tidligere i avhandlingen. I det følgende vil jeg fokusere på kontekst i forbindelse med kommunikasjonen mellom medisinsk genetiker og pasient.

### **6.5. Kontekst og kommunikasjonsprosess**

I antropologien har begrepet kontekst blitt behandlet på ulike måter. En av de mest kjente utredninger om kontekst er Batesons distinksjon mellom begrepet kontekst når det knyttes til den eksplisitte, gjerne verbale kommunikasjon, og kontekst når det knyttes til den implisitte, kroppslige kommunikasjon (Bateson 1972).

Når pasienten skal plassere budskapet fra en konsultasjon i sitt liv, er det viktig å tenke over hvilken kontekst han selv kan anvende og hvilke begreper legen kan ha om kontekst under konsultasjonen. Konteksten er avhengig av en lang rekke forskjellige forhold i relasjonen mellom pasienten og hans omgivelser. Eksempler på dette er forholdet til familien og eventuelle barn, forholdet til sitt eventuelle arbeid, arbeidsplassen og kolleger, forholdet til venner, naboer, hobbyaktiviteter og lignende. Ulike moralske og etiske verdier bidrar også til pasientens vektlegging av de ulike kontekster. Den medisinske genetikerens kontekst har blant annet å gjøre med den faglige delen av hans arbeid, med hans personlige bakgrunn og med de deler av pasientens verden han får innblikk i.

I denne sammenheng ønsker jeg å belyse kontekstbegrepet fra flere innfallsvinkler ved å vise til Geertz', Grønhaugs og Barths kontekstbegreper. I Geertz' artikkel "Thick description" (1973) fremkommer at en viktig forutsetning for analyse er en mest mulig detaljert kunnskap om de sosiale og kulturelle kontekster der menneskenes handlinger og verbale budskap kan plasseres og gjøres forståelig (Geertz 1973b). Altså, ved å gi pasienten tid og anledning til å frembringe informasjon som viser noe av hans sosiale og kulturelle miljø og liv, vil en kunne få en bedre forståelse av pasientens kontekst. På denne bakgrunn vil en blant annet bedre kunne forstå hans spørsmål og avgjørelser.



Grønhaug problematiserer kontekstbegrepet gjennom sin kjente teori om sosiale felt (Grønhaug 1978). En kan tenke seg at noen av de sosiale feltene medisinsk genetiker og pasienten er en del av, er overlappende, mens andre er ulike. I forhold til kommunikasjonen mellom dem vil det avgjørende være hvilke sosiale felter som blir aktivisert under samtalen. Et annet moment er at selv om ett sosialt felt som begge er del av, gjør seg gjeldende under konsultasjonen, kan tilknytningen til det aktuelle sosiale feltet oppleves som temmelig forskjellig. Det kan skyldes forskjeller i kunnskaper, ferdigheter, interesser, verdiforankring, ideologisk ståsted eller på andre områder. Barth fokuserer på kunnskapsaspektet i sin problematisering av begrepet kontekst (Barth 1994). Han anvender begrepet "distribuert kunnskap" og fremholder at menneskenes forhold til, og forståelse av, kontekster er avhengig av deres kunnskaper. Kontekster er med andre ord blant annet knyttet til kunnskap, som ikke besittes i samme grad av alle.

Hvis vi sammenholder disse resonnementene til Bateson, Geertz, Grønhaug og Barth, kan vi oppsummere at det for en medisinsk genetiker er viktig å tilegne seg noe kunnskap om de av pasientens sosiale og kulturelle kontekster som har betydning for hvordan han kommer til å anvende informasjonen fra genetikerens. Videre er det viktig å etablere og finne frem til ett eller flere overlappende eller sammenfallende sosiale felter der genetikerens og pasientens inngår, samt å anvende og formidle kunnskapen slik at den blir tilgjengelig for pasienten.

I mitt empiriske materiale kommer det frem at folk forbinder ulike ting med arv og slektskap. Jeg har beskrevet at mange av mine informanter oppfatter og opplever slektskap som en vanskelig definerbar type tilhørighet og samhörighet. Hvis vi bruker dette som et eksempel, kan en si at en pasient med en slik oppfatning av slektskap og arv bringer med seg sin "egen" kontekst når det gjelder disse to begreper. Det kan være vanskelig for legen å få tak i pasientens kontekst. Dette blir særlig vanskelig når en trekker inn det forhold at folk selv kan bruke lang tid på å vise hva de forbinder med slektskap, slik jeg erfarte i felten. Altså kan det selv for pasienten selv være vanskelig å få tak i sin egen kontekst i forhold til slektskap. Jeg mener at det er viktig å formidle at pasientens kontekst i forhold til slektskap og arv i blant kan være delvis eller helt skult under en konsultasjon. Dette er noe medisinske genetikere bør kjenne til.

---

Spørsmålet blir så hva genetikeren kan gjøre i slike situasjoner. Ut fra mine erfaringer fra faget medisinsk genetikk og mitt feltarbeid vil jeg hevde at det er viktig at genetikeren klarer å "stå i det", klarer å tåle at konteksten er diffus eller vanskelig å gripe. Vi i medisinen er i stor grad opplært til å handle, utrette ting, behandle sykdommer, gi klare svar og ofte der og da å se resultater av vårt arbeid. Det er viktig at disse "idealene" ikke kommer i veien for at vi medisinske genetikere er åpne for å kunne stå i konsultasjonssituasjoner der pasientens kontekst er utydelig. Vi bør tilstrebe å unngå den fallgruven det er å okkupere kommunikasjonshorizonten med vår faglige kontekst. Min avhandling viser at folk flest har en forståelseshorizont innefor arv som er videre enn den biomedisinske. Derfor må det i en konsultasjon også gis plass til pasientens forståelseshorizont uavhengig av hvorvidt vi leger klarer å gripe den.

---

## Litteraturliste

- Ardener, Edwin  
 "Some Outstanding Problems in the Analysis of Events", i Ardener, E: *The Voice of Prophecy and Other Essays*, red. Chapman, M., s. 86-104., Blackwell, Oxford 1989
- Archetti, Eduardo P  
 "Den norske idrettsmodellen: Et kritisk blikk på sivil samfunn i Norge", i *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, nr.1, 2003, Universitetsforlaget, Oslo
- Asch, Timothy  
 "The ethics of ethnographic film-making", i Crawford, P and Turton, D (ed): *Film as ethnography*, Manchester University Press, Manchester and New York 1992
- Balichi, Asen  
 "Reconstructing Cultures on Film", i Hockings, P (ed.): *Principles of Visual Anthropology*, The Hague: Mouton, Paris 1975
- Barbash, Ilisa and Taylor, Lucien  
*Cross-Cultural Filmmaking*, University of Californian Press, Berkely, Los Angeles, London 1997
- Barth, Fredrik  
 «Models of social organization», i *Royal Anthropological Institute Occasional Papers* no. 23. London 1966
- Barth, Fredrik  
 "Introduction", i Barth, F: *Ethnic groups and boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*, Universitetsforlaget, Oslo 1969
- Barth, Fredrik  
 "Anthropological Models and Social Reality", in Barth, F: *Process and Form in Social Life*, Routledge, London 1981a
- Barth, Fredrik  
 "Models reconsidered", in Barth, F: *Process and Form in Social Life*, Routledge, London 1981b
- Barth, Fredrik  
 "For en større naturalisme i begrepsfestingen av samfunn", i Barth, F: *Manifestasjon og prosess*, Universitetsforlaget, Oslo 1994 a
- Barth, Fredrik  
 "Nye og evige tema i studiet av etnisitet", i Barth, F: *Manifestasjon og prosess*, Universitetsforlaget, Oslo 1994 b
- Bateson, Gregory  
 "Culture Contact and Schismogenesis", i Bateson, G: *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler Publishing Company, Canada 1972
- Berg, Cato  
 "Barnet som forsvant ut med badevannet: refleksjoner omkring slektskapsdiversitet I en post-postmoderne sosialantropologi". *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 11. årgang: 289-309, Universitetsforlaget, Oslo 4/2000
- Berreman, G.  
 "Behind many masks. Ethnography and impression management in a Himalayan village", i *Society for Applied Anthropology*, Mongraph no. 4., American Anthropological Association, Washington 1962
- Bourdieu, Pierre  
*Distinksjonen. En sosiologisk kritikk av dømmekraften*, Pax forlag, Oslo 1995

- Bourdieu, Pierre  
*The Logic of Practice*, Stanford University Press, Stanford, California 1990a
- Bourdieu, Pierre  
*Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge 1977
- Bourdieu, Pierre  
*In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, Stanford University Press, Stanford, California 1990b
- Bourdieu, Pierre  
*Practice, Class and Culture*, Policy Press, Oxford 1992
- Bourdieu, Pierre  
*Meditasjoner 1999*
- Bourdieu, Pierre  
 "Sosialt rum og symbolsk magt", I Bourdieu, P: *Centrale tekster inden for sociologi og kulturteori*, Akademisk forlag, København 1994
- Clarke, Angus  
 "Is non-directive genetic counselling possible?" *Lancet* 338: 998-1001 1991
- Clarke, Angus  
 "Introduction", i Clarke, A. (ed.) *Genetic Counselling: Practice and principles*, Routledge, London and New York, pp. 1-28 1994
- Clarke, Angus  
 "Introduction", i Clarke, A., & Parsons, E. (eds): *Culture, Kinship and Genes, Towards Cross-Cultural Genetics*, Macmillan Press LTD, Great Britain 1997
- Cohen, Anthony P  
*The Symbolic Construction of Community*, Ellis Horwood Limited/Tavistock Publications, 1985
- Connerton, P.  
*How Societies Remember*, Cambridge University Press, Cambridge 1989
- Crawford, Peter I.  
 "Film as Discourse: The invention of anthropological realities", i Crawford, P and Turton, D (ed): *Film as ethnography*, Manchester University Press, Manchester and New York 1992
- Csordas, Thomas J.  
 "Introduction: the body as representation and being-in-the-world", i Csordas, T. J: *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, Cambridge 1994
- Daugstad, Gunnlaug  
 "Slektskap og jord på gårdsbruk i ei vestnorsk bygd", i Howell, S. og Melhuus, M. (red.): *Blod – tykkere enn vann? Betydninger av slektskap i Norge*, Fagbokforlaget, Bergen 2001
- Davis, Donna L.  
 "Medical misinformation: communication difficulties between Newfoundland women and their physicians", *Soc. Sci. Med.* 18(3), 273-278, 1984
- Davis, Donna L.  
 "Medical and popular traditions of nerves", *Soc. Sci. Med.* Vol. 26, No. 12, 1209-1221, 1988
- Dikkanen, Siri L  
*Sirma. Residence and Work Organization in a Lappish-speaking Community*. Bind VIII av Samiske Samlinger. Norsk Folkemuseum/Universitetsforlaget, Oslo 1965

- Eidheim, Harald  
 "When ethnicity becomes a social stigma", in Barth, F (red): *Ethnic Groups and Boundaries*, Universitetsforlaget, Oslo 1969
- Eidheim, Harald  
*Aspects of the Lappish Minority Situation*, Universitetsforlaget, Oslo 1971
- Eidheim, Harald  
 "Stages in Development of Sami Selvhood", Institutt for sosialantropologi, Working Paper No. 7., Oslo 1992
- Eidheim, Harald  
 "Om observasjon i terapiforløp og kulturelle og profesjonelle kompetanser", i Eidheim, H. og Stordahl, V: *Kulturmøte og terapi i Sapmi*, Davvi Girji OS, Karasjok 1998
- Eriksen, Knut E. og Niemi, Einar  
*Den finske fare. Sikkerhetsproblemer og minoritetspolitikk i nord 1860-1940*, Universitetsforlaget, Oslo – Bergen – Tromsø 1981
- Eriksen, Thomas H.  
*Små steder – store spørsmål. Innføring i sosialantropologi*, Universitetsforlaget, Oslo 1993
- Eriksen, Thomas H.  
*Hva er sosialantropologi*, Universitetsforlaget, Oslo 2003
- Eriksen, Thomas H.  
*Charles Darwin*, Gyldendal Norsk Forlag ASA, Oslo 1997
- Eriksen, Thomas H. og Sørheim, Torunn A.  
*Kulturforskjeller i praksis. Perspektiver på det flerkulturelle Norge*. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 2004
- Evans-Pritchard, Edward E.  
*The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford University Press, Oxford 1940
- Evans-Pritchard, E. E.  
*Witchcraft Oracles and Magic among the Azande*, Oxford University Press, Oxford 1989
- Fiske, John  
*Introduction to Communicatin Studies*, Routledge, London 1990
- Fortes, Meyer  
*The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Oxford University Press, Oxford 1945
- Fortes, Meyer  
 "The Structure of Unilineal Descent Groups", *American Anthropologist* 55(1):17-41 1953
- Foss, Nina  
*Helse på dagsorden. En historie om helsearbeidere som ønsker å skape økt trivsel blant folk flest*, Hovedoppgave i sosialantropologi, Universitetet i Tromsø 1994
- Foucault, Michel  
*Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, Peregrine Books, Hammondsworth 1979
- Foucault, Michel  
*Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, (Colin Gordon, red.), Harvester Press, Brighton 1980
- Frankenberg, R  
 "Medical anthropology and development: a theoretical perspective", i *Soc. Sci. Med. B* 14: 197-207 1980

- Geertz, Clifford  
*The interpretation of cultures*, Basic Books, New York 1973a
- Geertz, Clifford  
 "Thick description", in Geertz, C: *The interpretation of cultures*, Basic Books, New York 1973b
- Geertz, Clifford  
*Local Knowledge. Further Essays in Interpretative anthropology*, Basic Books, New York 1983
- Gennep, Arnold van  
*Les rites de passage*, Emile Nourry, Paris 1909
- Goffman, E.  
*The presentation of self in everyday life*, Doubleday Anchor Books, New York 1959
- Goffman, E.  
*Stigma. Notes on the management of spoiled identity*, Prentice-Hall, Inc., New Jersey 1963
- Good, Byron J.  
 "The heart of what's the matter: the semantics of illness in Iran", i *Cult. Med. Psychiatry* 1:25-58. 1977
- Good, Byron J.  
*Medicine, rationality, and experience. An anthropological perspective*, University Press, Cambridge 1994
- Good, Byron J.  
 "Studying mental illness in Context: Local, Global, or Universal?", i *Ethos* 25 1997
- Grønhaug, Reidar  
 "Konstruksjon og dekonstruksjon av tegn", i Johannessen, K. S. og Utaker, A. (red.): *Strukturalisme og semiologi. Muligheter og begrensninger i en semiologisk forskningspraksis*, Solum Forlag A/S, 1978a
- Grønhaug, Reidar  
 "Scale as a Variable in Analysis: Fields of Social Organisation in Herat, Northwest Afganistan", i Barth, F. (red.): *Scale and Social Organisation*, Universitetsforlaget, Oslo 1978b
- Gullestad, Marianne  
 "Kunnskap for hvem? Refleksjoner over antropologisk tekstproduksjon, formidling og tilbakeføring", i Rugkåsa, M og Thorsen, K (red.): *Nære steder, nye rom. Utfordringer i antropologiske studier i Norge*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 2003
- Heradstveit, D og Bjørge, T  
*Politisk kommunikasjon. Introduksjon til semiotikk og retorikk*, TANO AS, Oslo 1992
- Harper, Peter S.  
*Practical Genetic counselling*, 3<sup>rd</sup> edition, Wright, London 1988
- Hastrup, Kirsten  
 "Anthropological visions: some notes on visual and textual authority", i Crawford, P and Turton, D (ed): *Film as ethnography*, Manchester University Press, Manchester and New York 1992
- Heland, Madeleine von  
 "Makt, ordmakt och maktord", i Hirdman, Y. red.: *Maktens former*, Carlsson Bokforlag, Stockholm 1989
- Helman, Cecil G.  
*Culture, Health and Illness*. Butterworth – Heinemann, Oxford 2000

- Henriksen, Jan E  
 "På lavvotur – om nettverkstradisjoner I det samiske samfunn", I *Tidsskrift for sosialarbeidere I Norden*; "Nordisk sosialt arbeid", nr.1, 19 årg. 1999
- Hoëm, Anton  
*Yrkesfelle, sambygning, same eller norsk?*, Universitetsforlaget, Oslo, Bergen, Tromsø 1976
- Hovland, Arild  
*Moderne urfolk*, Cappelen Akademiske forlag, Oslo 1996
- Howell, Signe og Melhuus, Marit  
*Blod – tykkere enn vann? Betydninger av slektskap i Norge*, Fagbokforlaget, Bergen 2001
- Howell, Signe  
 "En vanlig familie: Utenlandsadopsjon i Norge, et stadig voksende fenomen", i Howell, S. og Melhuus, M. (red.): *Blod – tykkere enn vann? Betydninger av slektskap i Norge*, Fagbokforlaget, Bergen 2001
- Ingold, Tim  
 "Culture and the perception of the environment", i Croll, E. Og Parkin, D (red.): *Bush base: Forest farm. Culture, Environment and development*, Routledge, London 1992
- Ingold, Tim  
 "Building, Nesting, Dwelling", i Strathern, M. (ed.): *Partial Connections*, Rowman and Littlefield, Savage Md 1995
- Ingold, Tim  
 "Situating Action V: The History and Evolution of Bodily Skills", i *Ecological Psychology* 8 (2). Lawrence Erlbaum Associates, Inc 1996
- Ingold, Tim  
 "Culture, nature, environment: steps to an ecology of life", i Cartledge, B.(red.): *Mind, Brain and the Environment*, Oxford University Press, Oxford 1998
- Jenkins, Richard  
 "Rethinking ethnicity: identity, categorization and power", *Ethnic and Racial studies* Volume 17 Number 2 April 1994
- Jenkins, Richard  
*Social Identity*, Routledge, London 1996
- Jenkins, Richard  
*Rethinking Ethnicity, Arguments and Explorations*, SAGE Publications Ltd, London 1997
- Jenssen, Toril S  
 "Å krysse faggrensene: Antropologisk film som redskap I kulturanalyser", i *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, Nr. 3, 2001, Universitetsforlaget, Oslo
- Klausen, Arne M  
*Kultur – variasjon og sammenheng*, 6. opplag, Gyldendal Norsk Forlag A/S, 1970/78
- Kleinman, A.  
 "Concepts and a model for the comparison of medical systems as cultural systems", i *Sos. Sci. Med. B* 12:85 93 1978
- Kleinman, Arthur  
*Patients and Healers in the Context of Culture. An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*, University of California Press, California 1980
- Kleinman, Arthur  
*Writing at the Margin. Discourse Between Anthropology and Medicine*, University of California Press, California 1995

- Kleppe, Astri  
 "Om maktens former", i Hirdman, Y, red.: *Maktens former*, Carlsson Bokforlag, Stockholm 1989
- Kramvig, Britt  
 "I kategorienes vold", i *Samer og nordmenn*, Cappelen Akademisk Forlag, Oslo 1999
- Labahå, Tove-Lill  
 "Slektsmønster i et samisk perspektiv", i *Kirke og kultur*, 2004 Arg. 109 Nr 3
- Lévi-Strauss, Claude  
 "Do Dual Organisations Exist?", i *Structural anthropology*, Basic Books, London 1963
- Lévi-Strauss, Claude  
*The Elementary Structures of Kinship*, Beacon Press, Boston 1969 (1949)
- Lévi-Strauss, Claude  
*The Way of the Masks*, University of Washington Press, Seattle 1983
- Longva, Anh N  
 "Introduksjon: Non-native antropologer om Norge", i *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, nr.1, 2003, Universitetsforlaget, Oslo
- Longva, Anh N  
 "Nordmenn, høflighet og kunsten å omgås fremmede", i *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, nr.1, 2003, Universitetsforlaget, Oslo
- MacDougall, David  
 "Beyond Observational Cinema", i Hockings, P: *Principles of Visual Anthropology*, The Hague: Mouton, Paris 1975
- MacDougall, David  
 "Ethnographic Film: Failure and Promise", *Annual Report of Anthropology* 7, 1978
- MacDougall, David  
*Transcultural cinema*, Princeton University Press 1998
- MacDougall, David  
 "Complicities of style", i
- Malinowski, Bronislaw  
*The Family among the Australian Aborigenes*, Hodder, London 1913
- Mauss, Marcel  
*The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, Routledge, London 1990 (1925)
- Mead, G. H.  
*Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, University of Chicago Press, Chicago 1934
- Melhuus, Marit  
 "Kan skinnet bedra? Noen meninger om assistert befruktning", i Howell, S. og Melhuus, M. (red.): *Blod – tykkere enn vann? Betydninger av slektskap i Norge*, Fagbokforlaget, Bergen 2001
- Modell, Bernadette  
 "Kinship and Medical Genetics: A Clinician's Perspective", i Clarke, A., & Parsons, E. (eds): *Culture, Kinship and Genes, Towards Cross-Cultural Genetics*, Macmillan Press LTD, Great Britain 1997
- Morgan, Lewis Henry  
*League of the Ho-dè-no-sau-nee, or Iroquois*, Sage & Bros, Rochester, N.Y. 1851
- Morgan, Lewis Henry  
*Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian Institution, Smithsonian Contributions to Knowledge, Washington D.C. 1871



- Nergård, Vegard  
*Slekt og rituelt slektskap i samiske samfunn – Innspill til en psykodynamisk forståelse av sosialisering*, Avhandling til dr. polit. –graden, Pedagogisk forskningsinstitutt, Det utdanningsvitenskapelige fakultet, Universitetet i Oslo 2004
- Nielsen, Finn S  
*Nærmerekommer du ikke... Håndbok i antropologisk feltarbeid*, Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke AS, Bergen 1996
- Norbye, Anne-Katrine, B.  
 ”Folpliktelse og følelser: Om slekt, familie og familiebedrifter”, i Howell, S. og Melhuus, M. (red.): *Blod – tykkere enn vann? Betydninger av slektskap i Norge*, Fagbokforlaget, Bergen 2001
- Olsen, Kjell  
 ”Å lage data på norsk grunn. Om barnløse, organdonatorer og samer”, i *Norsk Antropologisk tidsskrift*, nr.1-2, 2001, Universitetsforlaget, Oslo
- O'Rourke, Dennis  
 ”Anthropological Genetics in the Genomic Era: A Look Back and Ahead”, i *American Anthropologist* 105(1): 101-109, 2003
- Paine, Robert  
*Coast Lapp Society I. A Study of Neighbourhood in Revsbotn Fjord*, Tromsø Museums skrifter vol. IV 1957
- Paine, Robert  
*Coast Lapp Society II. A study of economic development and social values*, Universitetsforlaget, Tromsø/Oslo/Bergen 1965
- Parsons, Evelyn  
 “Culture and Genetics: Is Genetics in Society or Society in Genetics?”, i Clarke, A., & Parsons, E. (eds): *Culture, Kinship and Genes, Towards Cross-Cultural Genetics*, Macmillan Press LTD, Great Britain 1997
- Pehrson, Robert N  
*The bilateral network of social relations in Könkämä Lapp dostrict*, Universitetsforlaget, Oslo 1964
- Radcliffe-Brown, A.R.  
 “Introduction”, i Radcliffe-Brown, A og Forde, D (red): *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford University Press, Oxford 1950
- Radcliffe-Brown, A.R.  
 “The Study of Kinship Systems”, i: *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, London 1952
- Richards, Martin  
 “It Runs in the Family: Lay Knowledge about Inheritance”, i Clarke, A., & Parsons, E. (eds): *Culture, Kinship and Genes, Towards Cross-Cultural Genetics*, Macmillan Press LTD, Great Britain 1997
- Riksaasen, Guri  
 “To mammaer, går det an? En annerledes familieplanlegging”, i Howell, S. og Melhuus, M. (red.): *Blod – tykkere enn vann? Betydninger av slektskap i Norge*, Fagbokforlaget, Bergen 2001
- Roalkvam, Sidsel  
*The Onotoan house as life and cosmos*, Hovedoppgave i sosialantropologi, Universitetet i Oslo 1991
- Rouch, Jean  
 “The Camera and Man”, i: Hockings, P: *Principles of Visual Anthropology*, The Hague: Mouton, Paris 1975

- Ruby, Jay  
*Picturing Culture, Explorations of Film & Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago & London 2000
- Rudie, Ingrid  
 "Innledning", i Rudie, I: *Mjuk start-hard landing*, Universitetsforlaget, Oslo 1984
- Rugkåsa, Marianne og Thorsen, Kari T  
*Nære steder, nye rom. Utfordringer i antropologiske studier i Norge*, Gyldendal Norsk Forlag AS, Oslo 2003
- Saussure, Ferdinand de  
*Cours de linguistique generale*, 30 f, Ed. Payot, Paris 1964
- Schanche, Audhild  
*Graver i ur og berg. Samisk gravskikk og religion fra forhistorisk til nyere tid*, Davvi Girji OS, Karasjok 2000
- Schanche, Kjersti  
 "Reinfangst og reindrift", i *Tekster fra temaer om reinfangst og reindrift i museets basisutstilling "Sjøsamene"*, Varanger Samiske Museum, Varangerbotn 2002 a
- Schanche, Kjersti  
 "Siida-samfunnet", i *Tekster fra temadel om siida-samfunnet i museets basisutstilling "Sjøsamene"*, Varanger Samiske Museum, Varangerbotn 2002 b
- Schanche, Kjersti  
 "Varangersamene år 1900", i *Tekster fra temadel om tida rundt år 1900 i museets basisutstilling "Sjøsamene"*, Varanger Samiske Museum, Varangerbotn 2002 c
- Scheper-Hughes, Nancy og Lock, M.  
 "The Mindful Body", i *Medical Anthropological Quarterly*, s. 6-32., New Series, 1/1 1987
- Scheper-Hughes, Nancy  
 "Embodied Knowledge: Thinking with the Body in Critical Medical Anthropology", i Borofsky, R: *Assessing cultural anthropology*, McGraw-Hill, Inc., United States of America 1994
- Schneider, David M.  
*American kinship: A cultural account*, 2. utgave, The University of Chicago Press, Chicago 1980 (1968)
- Schneider, David M.  
*A Critique of the Study of Kinship*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1984
- Smedal, Olaf H.  
 "Blod, sæd, moral, og teknologi: hva slektskap brukes til, i Nielsen, F og Smedal, O: *Mellom himmel og jord*, Fagbokforlaget, Bergen 2000
- Solbakk, Aage  
*Tanadalen Slekt Historie*, Cálliidlågádus, Karasjok 2001
- Solbakk, Aage  
 "Siidafolkets åndelige liv", i Varanger Årbok, Sør Varanger historielag 2005
- Stoller, Paul  
 "Introduction. A Return to the Senses", i *The Taste of Ethnographic Things*, University of Pennsylvania Press 1989
- Stoller, Paul  
*Embodying colonial memories: spirit possession, power and the Hauka in West Africa* Routledge, New York 1995
- Stordahl, Vigdis  
 "Refleksjoner rundt utviklingen av en samisk psykiatri", i Eidheim, H. og Stordahl, V: *Kultur møte og terapi i Sapmi*, Davvi Girji OS, Karasjok 1998a

- Stordahl, Vigdis  
*Same i den moderne verden. Endring og kontinuitet i et samisk samfunn*, Davvi Girji OS, Karasjok 1998b
- Strathern, Marylin  
*After nature: English kinship in the late twentieth century*, Cambridge University Press, Cambridge 1992
- Sørheim, Torunn A  
*Sykdom og kultur. En sosialantropologisk analyse av møter mellom pakistanske diabetikere og norsk helsepersonell*, Hovedoppgave i sosialantropologi, Universitetet i Oslo 1986
- Sørheim, Torunn A  
*Når kan vi reise til Frambu igjen? Evaluering av et Frambukurs for pakistanske familier med psykisk utviklingshemmede barn og en oppfølgingsstudie av disse familiene*, Haakon Arnesen Offsettrykkeri a.s., Oslo 1995
- Sørheim, Torunn A  
*Innvandrere med funksjonshemmede barn i møte med tjenesteapparatet*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 2000
- Sørheim, Torunn A  
 "Feltarbeid blant innvandrere. En personlig beretning", i i Rugkåsa, M og Thorsen, K (red.): *Nære steder, nye rom. Utfordringer i antropologiske studier i Norge*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 2003
- Thuen, Trond  
 "Samiske studier. En oversikt og noen problemstillinger", i Rugkåsa, M og Thorsen, K (red.): *Nære steder, nye rom. Utfordringer i antropologiske studier i Norge*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 2003
- Turner, Victor W.  
*The Forest of Symbols: Studies in Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Itaca, NY 1967
- Turner, Victor W.  
 "Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage" i Hammel and Simmons: *Man make Sense. A Reader in Modern Cultural Anthropology*, Boston 1970 (1969)
- Utaker, Arild  
 "Ferdinand de Saussure", i Johannessen, K. S. og Utaker, A. (red.): *Strukturalisme og semiologi. Muligheter og begrensninger i en semiologisk forskningspraksis*, Solum Forlag A/S 1978
- Vorren, Ørnulv og Manker, Ernst  
*Samekulturen*, Universitetsforlaget, Oslo, Tromsø, Bergen 1976
- Wadel, Cato  
*Feltarbeid i egen kultur. En innføring i kvalitativt orientert samfunnsforskning*, SEEK A/S, Flekkefjord 1991
- Wagner, Roy  
 "Incest and Identity. A Critique and Theory on the Subject of Exogamy and Incest Prohibition", i *Man* (N.S.) 7(4):601-613. 1972
- Young, Allan  
 "The anthropologies of illness and sickness", i *Ann. Rev. Anthropol*, 1982:257-85. 1982
-







**ISM SKRIFTSERIE - FØR UTGITT:**

1. Bidrag til belysning av medisinske og sosiale forhold i Finnmark fylke, med særlig vekt på forholdene blant finskåttede i Sør-Varanger kommune.  
**Av Anders Forsdahl, 1976. (nytt opplag 1990)**
2. Sunnhetstilstanden, hygieniske og sosiale forhold i Sør-Varanger kommune 1869-1975 belyst ved medisinalberetningene.  
**Av Anders Forsdahl, 1977.**
3. Hjerte-karundersøkelsen i Finnmark - et eksempel på en populasjonsundersøkelse rettet mot cardiovasculære sykdommer. Beskrivelse og analyse av etterundersøkelsesgruppen.  
**Av Jan-Ivar Kvamme og Trond Haider, 1979.**
4. D. The Tromsø Heart Study: Population studies of coronary risk factors with special emphasis on high density lipoprotein and the family occurrence of myocardial infarction.  
**Av Olav Helge Førde og Dag Steinar Thelle, 1979.**
5. D. Reformer i distriktshelsetjenesten III: Hypertensjon i distriktshelsetjenesten.  
**Av Jan-Ivar Kvamme, 1980.**
6. Til professor Knut Westlund på hans 60-års dag, 1983.
- 7.\* Blodtrykksovervåkning og blodtrykksmåling.  
**Av Jan-Ivar Kvamme, Bernt Nesje og Anders Forsdahl, 1983.**
- 8.\* Merkesteiner i norsk medisin reist av allmennpraktikere - og enkelte utdrag av medisinalberetninger av kulturhistorisk verdi.  
**Av Anders Forsdahl, 1984.**
9. "Balsfjordsystemet." EDB-basert journal, arkiv og statistikkssystem for primærhelsetjenesten.  
**Av Toralf Hasvold, 1984.**
10. D. Tvunget psykisk helsevern i Norge. Rettsikkerheten ved slikt helsevern med særlig vurdering av kontrollkommisjonsordningen.  
**Av Georg Høyer, 1986.**
11. D. The use of self-administered questionnaires about food habits. Relationships with risk factors for coronary heart disease and associations between coffee drinking and mortality and cancer incidence.  
**Av Bjarne Koster Jacobsen, 1988.**
- 12.\* Helse og ulikhet. Vi trenger et handlingsprogram for Finnmark.  
**Av Anders Forsdahl, Atle Svendal, Aslak Syse og Dag Thelle, 1989.**

13. D. Health education and self-care in dentistry - surveys and interventions.  
**Av Anne Johanne Søggaard, 1989.**
14. Helsekontroller i praksis. Erfaringer fra prosjektet helsekontroller i Troms 1983-1985.  
**Av Harald Siem og Arild Johansen, 1989.**
15. Til Anders Forsdahls 60-års dag, 1990.
16. D. Diagnosis of cancer in general practice. A study of delay problems and warning signals of cancer, with implications for public cancer information and for cancer diagnostic strategies in general practice.  
**Av Knut Holtedahl, 1991.**
17. D. The Tromsø Survey. The family intervention study. Feasibility of using a family approach to intervention on coronary heart disease. The effect of lifestyle intervention of coronary risk factors.  
**Av Synnøve Fønnebø Knutsen, 1991.**
18. Helhetsforståelse og kommunikasjon. Filosofi for klinikere.  
**Av Åge Wifstad, 1991.**
19. D. Factors affecting self-evaluated general health status - and the use of professional health care services.  
**Av Knut Fylkesnes, 1991.**
20. D. Serum gamma-glutamyltransferase: Population determinants and diagnostic characteristics in relation to intervention on risk drinkers.  
**Av Odd Nilssen, 1992.**
21. D. The Healthy Faith. Pregnancy outcome, risk of disease, cancer morbidity and mortality in Norwegian Seventh-Day-Adventists.  
**Av Vinjar Fønnebø, 1992.**
22. D. Aspects of breast and cervical cancer screening.  
**Av Inger Torhild Gram, 1992.**
23. D. Population studies on dyspepsia and peptic ulcer disease: Occurrence, aetiology, and diagnosis. From The Tromsø Heart Study and The Sørreisa Gastrointestinal Disorder Studie.  
**Av Roar Johnsen, 1992.**
24. D. Diagnosis of pneumonia in adults in general practice.  
**Av Hasse Melbye, 1992.**
25. D. Relationship between hemodynamics and blood lipids in population surveys, and effects of n-3 fatty acids.  
**Av Kaare Bønnaa, 1992.**



26. D. Risk factors for, and 13-year mortality from cardiovascular disease by socioeconomic status. A study of 44690 men and 17540 women, ages 40-49.  
**Av Hanne Thürmer, 1993.**
27. Utdrag av medisinalberetninger fra Sulitjelma 1891-1990.  
**Av Anders Forsdahl, 1993.**
28. Helse, livsstil og levekår i Finnmark. Resultater fra Hjerte-karundersøkelsen i 1987-88. Finnmark III.  
**Av Knut Westlund og Anne Johanne Sjøgaard, 1993.**
29. D. Patterns and predictors of drug use. A pharmacoepidemiologic study, linking the analgesic drug prescriptions to a population health survey in Tromsø, Norway.  
**Av Anne Elise Eggen, 1994.**
30. D. ECG in health and disease. ECG findings in relation to CHD risk factors, constitutional variables and 16-year mortality in 2990 asymptomatic Oslo men aged 40-49 years in 1972.  
**Av Per G. Lund-Larsen, 1994.**
31. D. Arrhythmia, electrocardiographic signs, and physical activity in relation to coronary heart risk factors and disease. The Tromsø Study.  
**Av Maja-Lisa Løchen, 1995.**
32. D. The Military service: mental distress and changes in health behaviours among Norwegian army conscript.  
**Av Edvin Schei, 1995.**
33. D. The Harstad injury prevention study: Hospital-based injury recording and community-based intervention.  
**Av Børge Ytterstad, 1995.**
- 34.\* D. Vilkår for begrepsdannelse og praksis i psykiatri. En filosofisk undersøkelse.  
**Av Åge Wifstad, 1996.** (utgitt Tano Aschehoug forlag 1997)
35. Dialog og refleksjon. Festskrift til professor Tom Andersen på hans 60-års dag, 1996.
36. D. Factors affecting doctors' decision making.  
**Av Ivar Sønnebø Kristiansen, 1996.**
37. D. The Sørreisa gastrointestinal disorder study. Dyspepsia, peptic ulcer and endoscopic findings in a population.  
**Av Bjørn Bernersen, 1996.**
38. D. Headache and neck or shoulder pain. An analysis of musculoskeletal problems in three comprehensive population studies in Northern Norway.  
**Av Toralf Hasvold, 1996.**

39. Senfølger av kjernefysiske prøvespreninger på øygruppen Novaya Semlya i perioden 1955 til 1962. Rapport etter programmet "Liv". Arkangelsk 1994.  
**Av A.V. Tkatchev, L.K. Dobrodeeva, A.I. Isaev, T.S. Podjakova, 1996.**
40. Helse og livskvalitet på 78 grader nord. Rapport fra en befolkningsstudie på Svalbard høsten 1988. **Av Helge Schirmer, Georg Høyer, Odd Nilssen, Tormod Brenn og Siri Steine, 1997.**
- 41.\* D. Physical activity and risk of cancer. A population based cohort study including prostate, testicular, colorectal, lung and breast cancer.  
**Av Inger Thune, 1997.**
42. The Norwegian - Russian Health Study 1994/95. A cross-sectional study of pollution and health in the border area.  
**Av Tone Smith-Sivertsen, Valeri Tchachtchine, Eiliv Lund, Tor Norseth, Vladimir Bykov, 1997.**
43. D. Use of alternative medicine by Norwegian cancer patients  
**Av Terje Risberg, 1998.**
- 44 D. Incidence of and risk factors for myocardial infarction, stroke, and diabetes mellitus in a general population. The Finnmark Study 1974-1989.  
**Av Inger Njølstad, 1998.**
45. D. General practitioner hospitals: Use and usefulness. A study from Finnmark County in North Norway.  
**Av Ivar Aaraas, 1998.**
- 45B Sykestuer i Finnmark. En studie av bruk og nytteverdi.  
**Av Ivar Aaraas, 1998.**
46. D. No går det på helsa laus. Helse, sykdom og risiko for sykdom i to nord-norske kystsamfunn.  
**Av Jorid Andersen, 1998.**
47. D. The Tromsø Study: Risk factors for non-vertebral fractures in a middle-aged population.  
**Av Ragnar Martin Joakimsen, 1999.**
48. D. The potential for reducing inappropriate hospital admissions: A study of health benefits and costs in a department of internal medicine.  
**Av Bjørn Odvar Eriksen, 1999.**
49. D. Echocardiographic screening in a general population. Normal distribution of echocardiographic measurements and their relation to cardiovascular risk factors and disease. The Tromsø Study.  
**Av Henrik Schirmer, 2000.**

50. D. Environmental and occupational exposure, life-style factors and pregnancy outcome in arctic and subarctic populations of Norway and Russia.  
**Av Jon Øyvind Odland, 2000.**
- 50B Окружающая и профессиональная экспозиция, факторы стили жизни и исход беременности у населения арктической и субарктической частей Норвегии и России  
Юн Ойвин Удлан 2000
51. D. A population based study on coronary heart disease in families. The Finnmark Study 1974-1989.  
**Av Tormod Brenn, 2000.**
- 52 D. Ultrasound assessed carotid atherosclerosis in a general population. The Tromsø Study.  
**Av Oddmund Joakimsen, 2000.**
53. D. Risk factors for carotid intima-media thickness in a general population. The Tromsø Study 1979-1994.  
**Av Eva Stensland-Bugge, 2000.**
54. D. The South Asian cataract management study.  
**Av Torkel Snellingen, 2000.**
55. D. Air pollution and health in the Norwegian-Russian border area.  
**Av Tone Smith-Sivertsen, 2000.**
56. D. Interpretation of forearm bone mineral density. The Tromsø Study.  
**Av Gro K. Rosvold Berntsen, 2000.**
57. D. Individual fatty acids and cardiovascular risk factors.  
**Av Sameline Grimsgaard, 2001.**
58. Finnmarkundersøkelsene  
**Av Anders Forsdahl, Fylkesnes K, Hermansen R, Lund E, Lupton B, Selmer R, Straume E, 2001.**
59. D. Dietary data in the Norwegian women and cancer study. Validation and analyses of health related aspects.  
**Av Anette Hjartåker, 2001.**
60. D. The stenotic carotid artery plaque. Prevalence, risk factors and relations to clinical disease. The Tromsø Study.  
**Av Ellisiv B. Mathiesen, 2001.**
61. D. Studies in perinatal care from a sparsely populated area.  
**Av Jan Holt, 2001.**
62. D. Fragile bones in patients with stroke? Bone mineral density in acute stroke patients and changes during one year of follow up.  
**Av Lone Jørgensen, 2001.**

63. D. Psychiatric morbidity and mortality in northern Norway in the era of deinstitutionalisation. A psychiatric case register study.  
**Av Vidje Hansen, 2001.**
64. D. Ill health in two contrasting countries.  
**Av Tom Andersen, 1978/2002.**
65. D. Longitudinal analyses of cardiovascular risk factors.  
**Av Tom Wilsgaard, 2002.**
66. Helseundersøkelsen i Arkangelsk 2000.  
**Av Odd Nilssen, Alexei Kalinin, Tormod Brenn, Maria Averina et al., 2003.**
67. D. Bio-psycho-social aspects of severe multiple trauma.  
**Av Audny G. W. Anke, 2003.**
68. D. Persistent organic pollutants in human plasma from inhabitants of the arctic.  
**Av Torkjel Manning Sandanger, 2003.**
69. D. Aspects of women's health in relation to use of hormonal contraceptives and pattern of child bearing.  
**Av Merethe Kunmlle, 2003.**
70. Pasienterfaringer i primærlegetjenesten før og etter fastlegereformen.  
**Av Olaug Lian, 2003.**
71. D. Vitamin D security in northern Norway in relation to marine food traditions.  
**Av Magritt Brustad, 2004.**
72. D. Intervensjonsstudien i Finnmark. Evaluering av lokalsamfunns basert hjerte- og kar forebygging i kystkommunene Båtsfjord og Nordkapp.  
**Av Beate Lupton, 2004.**
73. D. Environmental factors, metabolic profile, hormones and breast and endometrial cancer risk.  
**Av Anne-Sofie Furberg, 2004.**
74. D. Det skapende mellomrommet i møtet mellom pasient og lege.  
**Av Eli Berg, 2004.**
75. Kreftregisteret i Arkangelsk oblast i nordvest Russland. Med en sammenligning av kreftforekomst i Arkangelsk oblast og Norge 1993 - 2001.  
**Av Vakt skjold Arild, Lebedintseva Jelena, Korotov Dmitrij, Tkatsjov Anatolij, Podjakova Tatjana, Lund Eiliv, 2004**

76. D. Characteristics and prognosis of long-term stroke survivors. The Tromsø Study.  
**Av Torgeir Engstad, 2004**
77. D. Withdrawal and exclusion. A study of the spoken word as means of understanding schizophrenic patients.  
**Av Geir Fagerjord Lorem, 2005.**
78. "Søkelys på safunnsmedisinene." Evaluering av kommunal samfunnsmedisinsk legetjeneste, offentlig legearbeid og de forebyggende oppgaver i Fastlegeordningen.  
**Av Betty Pettersen og Roar Johnsen, 2005.**
79. **Prosjekt egenmelding Kristiansand kommune.** Evaluering av kontrollert intervensjonsforsøk i stor skala, med utvidet rett til egenmelding i kombinasjon med økt og formalisert samhandling mellom arbeidstaker og arbeidsplassen ved sykefravær.  
**Av Nils Fleten og Roar Johnsen, 2005.**
80. D. Abdominal aortic aneurysms:Diagnosis and epidemiology. The Tromsø study.  
**Av Kulbir Singh, 2005.**
81. D. A population based study on cardiovascular diseases in Northwest Russia.The Arkhangelsk study 2000.  
**Av Maria Averina, 2005.**
82. D. Exposure to exogenous hormones in women: risk factors for breast cancer and molecular signature.  
**Av Vanessa Dumeaux, 2005.**
83. D. Repeated ultrasound measurements of carotid artery plaques in a general population. The Tromsø Study 1994-2001.  
**Av Stein Harald Johnsen, 2005.**
84. D. Risk Factors For Fractures In Tromsø. The Tromsø Study.  
**Av Luai Awad Ahmed, 2005.**
85. D. The quality and use of two health registries in Russia. The Arkhangelsk Cancer Registry and the Kola Birth Registry  
Качество и использование двух медицинских регистров в России. Архангельск регистр рака и Кольский регистр родов  
**Av Arild Vaktskjold, 2005.**
86. D. Haemoglobin, anaemia and haematological malignancies.  
**Av Tove Skjelbakken, 2006**

De som er merket med D er doktorgradsarbeid.

De som er merket med \* har vi dessverre ikke flere eksemplarer av.

87. D. The sick-listed - an under-recognised resource in handling sickness absence.  
**Av Nils Fleten, 2006.**
88. D. Longitudinal changes in forearm bone mineral density in women and men from 25 to 84 years.  
The Tromsø Study.  
**Av Nina Emaus, 2006.**
89. D. Asthma and allergy in children. An epidemiological study of asthma and allergy in schoolchildren living in Northern Norway and Russia with respect to prevalence trends 1985-1995-2000, geographic differences in prevalence and biomarkers.  
**By Anders Selnes, 2006.**

De som er merket med D er doktorgradsarbeid.

De som er merket med \* har vi dessverre ikke flere eksemplarer av.