

”Bare gudsordet duger”

Om kontinuitet og brudd i samisk virkelighetsforståelse



Marit Myrvoll

Avhandling levert for graden
Philosophiae Doctor
September 2010



"Bare gudsordet duger"

Om kontinuitet og brudd i samisk virkelighetsforståelse

Marit Myrvoll

Avhandling levert for graden Philosophiae Doctor

**UNIVERSITETET I TROMSØ
Institutt for arkeologi og sosialantropologi
September 2010**

FORORD

Dette har vært en lang og lærerik reise. Jeg har tilegnet meg kunnskap og møtt mange utfordringer, spesielt da alvorlig sykdom rammet. Det er mange som fortjener takk for at jeg er kommet i havn.

Takk til alle innbyggerne i Måsske. Dere tok vare på meg med varme, vennlighet og en raushet uten grenser da jeg gjorde feltarbeid i bygda. Også takk til alle andre med tilhørighet i fjorden og som jeg ble kjent med under mitt opphold, spesielt til Inga Karlsen som jeg tidvis delte husvære med.

Doktorgradsarbeidet startet som et NFR-finansiert prosjekt. Det inngår i UiT-prosjektet *Kulturelle brytninger mellom modeller og praksis i en nordnorsk kontekst* som ble ledet av professor Trond Thuen. Han skal ha takk for å inkludere meg i prosjektet og for å veilede meg de første årene. Førsteamanuensis Jon Schackt var hovedveileder de siste årene av avhandlingsarbeidet. Takk for alle utfordrende og inspirerende samtaler som har bidratt til å skjerpe mitt fokus. Biveileder og førsteamanuensis Roald Kristiansen, religionsviter og kapasitet på nordnorsk og samisk religion, har hele tida vært en støtte og motivator, og en uuttømmelig kilde til kunnskap om læstadianisme og religiøsitet i landsdelen. Post.doc. Gro Ween fortjener en stor takk for sin rolle som ”jordmor” for prosjektet. Hun har på det mest omsorgsfulle vis utrettelig øst av sin faglige kompetanse og oppmuntret til innsats det siste året. Takk til de faglige nettverkene jeg har vært inkludert i, både NorFa-nettverket *Folklore, Heritage Politics, and Ethnic Diversity* og det NFR-finansierte nettverket *Kulturens materialisering*.

Uten økonomiske midler hadde ikke avhandlingen vært mulig. Takk til Norges Forskningsråd som finansierte stipendiatperioden. Da jeg etter en lang periode bestemte meg for å slutføre arbeidet, fikk jeg finansiering fra Sámi Instituhtta/Nordisk Samisk Institutt i nesten et år. Dere fortjener en stor takk for å tro på prosjektet mitt. Mange miljøer ved universitetet i Tromsø har inkludert meg i sine sosiale og faglige fellesskap. Tusen takk til Institutt for sosialantropologi, Institutt for religionsvitenskap, Sámi dutkamiid guovddáš/Senter for samiske studier, Nasjonalt senter for komplementær og alternativ medisin (NAFKAM) og Senter for kvinne- og

kjønnsstudier/KVINNFORSK. Sámi dutkamiid guovddáš skal også takkes for å ha bidratt med reisestøtte til konferansedeltakelse. Mitt nåværende arbeidssted Norsk institutt for kulturminneforskning har lagt til rette slik at det har vært mulig for meg å slutføre avhandlingen. Tusen takk!

Jeg er velsignet med et stort sosialt nettverk og mange venner som har gjort tilværelsen min lystbetont og livet til noe mer enn bare en skriveprosess. Spesielt da jeg ble alvorlig syk og måtte avbryte arbeidet i mange år, var gode venner en uvurderlig støtte. Takk til Eva Josefsen for alle gode samtaler om mangfoldet i samiske virkeligheter. Takk til Johan K. Kalstad og Nils J. Nystø ved Sámi Instituhta som trodde på ei framtid for meg i arbeidslivet etter sykdom. Takk for gode kommentarer fra Inger Altern, Oddmund Andersen, Svanhild Andersen, Stine Barlindhaug, Ann Ragnhild Broderstad, Else Grete Broderstad, Tove Bull, Nina Emaus, Håkon Eriksen, Einar Eythórsson, Paul Gælok, Marit Hauan, Inger Marie Holm, Jorun Høier, Eva Josefsen, Jorid Hjulstad Junttila, Torgeir Norwich, Bjørn Ola Tafjord og Aase Wynn. Aase har også språkvasket dokumentet, Alma Thuestad har hjulpet med tekniske utfordringer og Harrieth Aira har oversatt de lulesamiske tekstene. Oppmuntring og støtte har jeg fått fra dere alle.

Takk til Eldar for alltid å være til stede i livet mitt. Jeg er velsignet med din kjærlighet, omsorg, raushet, gode humør og evne til refleksjon.

Tromsø, september 2010

Marit Myrvoll

TJOAHKKÁJGÆSOS

Dát dutkamtjålos la åsko ja jáhko birra udnásj sáme bájkálasj sebrudagán, ja boados gáktsa mánnusasj dutkamviessomis Måskén Divtasvuonan. ”Ájnna majt lip málssum la bajemus jubmelijt”, javlaj nissun bájkálasj sebrudagán. Sån goabddáv gávåstahkij tjielggimdiehti gáktu sáme jáhkko ja dádjadibme la åvddånám maññáj åsskorievddama gå ulmutja risstalasjvuohtaj tjadnujin.

Åskulasj ja jáhkkulasj almmavuohta l vijdes oasse mij gåbttjå vargga gájka iellema åsijt. Berger ja Luckmanna (2000 [1966]) ja Geertza (1993a [1973]) perspektijva milta gáktu almmavuohta ålggá ja bisoduvvá, gehtjadav duot-dåjt åsijt ma jáhkkuj gulluji. Mån guoradaláv gáktu kontinuehtta ja boarkkim åsskuj ja jáhkkuj bájnna ulmuttij dádjadimev, ja gáktu dat bájnna udnásj iellemav.

Pietisstalasj risstalasjvuohta l nanos sebrudagán, ja læstadianisma vuostasjriegadum oahppa ja årvvo iellemav bájnna. Biednagoahte l ristalasjvuodan guovdåtjin. Valla iellemij ja almmavuohtaj ij la dåssju biednagoahte åjnas. Almmavuodan li aj ålmmukåskulasj oase mij ij dan ga vide váseduvá ja åtsådalåduvá, valla mij duodaj doajmmá ja maj ulmutja vierttiji rijbadit. Da máhtti liehket åtsådallama tjanådum jábmemij ja ibmahijda. Varresvuohta l aj oasse majna viertti åjgås boahdet, gånna årbbedábålasj dålkudime gulluji ulmuttij varresvuoda-strategijajda.

Kontinuehtta vuojnnu ålmmukåskulasj aspevtaj mij risstalassjvuoda dádjadimen joarkeduvvá. Valla ristalasjvuoda jubmel la huoman bajemusån, vuojnнусijda ja vuojnmahtesijda, ja jáhkujn ja jubmelabåguj ulmusj iellemijn rijbat. Boarkkim vuojnnu kollektijvalattjat åskorievddama baktu ja ulmusjlattjat jáhkko-målssoma baktu.

Sihke risstalasjvuohta ja ålmmukåssko bisoduvvá ja joarkeduvvá njålmålattjat, ristalasjvuoda oahppa sårnediddij sårnij baktu ja ålmmukåssko subttasij baktu duondån sosiåla aktijvuodajn.

SUMMARY

This study on present religiosity and beliefs in a local Sámi community is the result of an eight months fieldwork in Måsske in the municipality of Tysfjord. ”We haven’t changed anything but the uppermost line of gods”, a woman in the village told me. She referred to an illustration from the Sámi drum to explain how Sámi religion and world view have developed after Christianity became the dominating religion among the Sámi population.

Religious reality is a diversity of matters that touches upon most aspects of life. Through Berger and Luckmann’s (2000 [1966]) and Geertz’ (1993a [1973]) views on how reality is established and maintained, this study focuses on different aspects of beliefs. It examines how continuity and change influence people’s worldview, limited to religiosity and beliefs, and the consequences this influence has for life today.

Pietistic Christianity dominates the local community and the dogma and values of the Læstadian First Born Congregation characterize daily life. The Congregation Hall is the centre of the Christian community. Life and reality is, however, more than the Congregation Hall. The worldview also consists of folk religious aspects which open for dimensions that cannot be experienced the same way as everyday reality, but which nevertheless exist and which people have to learn how to manage. Examples are experiences in connection with death or the phenomena of the underworld known as the little people. Health is also a field that people have to manage and the use of traditional medicine is a part of people’s strategies for the “good life”.

Continuity is often expressed through folk religious aspects which today are integrated in the Christian worldview. The Christian God is considered superior to all conditions, visible and invisible, and it is by belief and the use of God’s name that people manage life. Change is expressed on a collective level through the change of religion, and on an individual level as a personal change of belief.

Both Christianity and folk religiosity are maintained and passed on orally; the Christian teachings in the preachers’ sermons and folk religiosity through narratives told in social contexts.

SAMMENDRAG

Denne avhandlingen er en studie av religiøsitet og tro i et samisk lokalsamfunn i dag, og er resultat av åtte måneders feltopphold i Måsske i Tysfjord. “Det eneste vi har byttet ut, er øverste guderekke”, uttalte en kvinne i lokalsamfunnet. Hun brukte et bilde fra den samiske tromma for å forklare hvordan samisk tro og virkelighetsforståelse har utviklet seg etter religionsskiftet og kristendommen fikk rotfeste blant folk.

Den religiøse og trosmessige virkelighet er et vidt område som berører nesten alle av livets sider. Ved å bruke Berger og Luckmann's (2000 [1966]) og Geertz' (1993a [1973]) perspektiver på hvordan virkeligheten etableres og vedlikeholdes, ser jeg på ulike aspekter ved tro. Jeg undersøker i hvilken forstand kontinuitet og brudd preger folks virkelighetsforståelse, avgrenset til religiøsitet og tro, og noen av de konsekvenser dette har for livet i dag.

Pietistisk kristendom står sterkt i lokalsamfunnet, og den læstadianske førstefødte forsamlings tros lære og verdigrunnlag preger livet. Forsamlingshuset er sentrum i det kristne fellesskapet. Livet og virkeligheten består imidlertid av mer enn forsamlingshuset. Virkelighetsforståelsen inneholder også folkereligøse aspekter som åpner for dimensjoner som ikke uten videre oppleves og erfares i dagliglivet, men som like fullt eksisterer og som folk må lære å mestre. Dette kan være erfaringer knyttet til død eller underjordiske. Helse er også et felt som krever mestringssevne, og bruk av tradisjonell medisin inngår i folks strategier for det gode liv.

Kontinuitet kommer til uttrykk gjennom folkereligøse aspekter som videreføres innenfor den kristne virkelighetsforståelsen. Kristendommens gud er imidlertid overordnet alle forhold, synlige som usynlige, og det er ved hjelp av tro og gudsordet at mennesket mestrer livet. Brudd uttrykkes gjennom et religionsskifte på kollektivt plan og et trosskifte på individuelt plan.

Både kristendom og folkereligøsiteten vedlikeholdes og videreføres i muntlig form; den kristne tros lære i predikantenes prekener og folkereligøsiteten gjennom fortellinger i ulike sosiale sammenhenger.

INNHold

FORORD	i
TJOAHKKÁJGÆSOS	iii
SUMMARY	v
SAMMENDRAG	vii
INNHold	ix
1 BRUDD OG KONTINUITET	1
1.1 <i>Innledning</i>	1
1.1.1 Lokalitet	1
1.1.2 Tema.....	2
1.1.3 Metodiske perspektiver	4
1.2 <i>Religion som både brudd og kontinuitet</i>	6
1.3 <i>Forskningsperspektiver på samisk samfunn og religiøsitet</i>	10
1.4 <i>Virkelighetsforståelse</i>	17
1.4.1 Å definere religion	17
1.4.2 Fortolkende perspektiv av religion.....	19
1.4.3 Mening og virkelighetsforståelse	20
1.4.4 Legitimering av den skapte orden	25
1.4.5 Makt og møter i studiet av religion	28
1.4.6 Offisiell og uoffisiell religiøsitet.....	31
1.4.7 Flere dimensjoner i virkeligheten.....	34
1.5 <i>Oppsummering</i>	37
1.6 <i>Avhandlingens oppbygging</i>	38
2 SAMFUNN OG RELIGION	41
2.1 <i>Bosetting, næringsliv og politikk</i>	41
2.2 <i>Lokalsamfunnet Måsske</i>	45
2.3 <i>Synet på samer i fjern og nær fortid</i>	47
2.4 <i>Samisk religion</i>	50
2.5 <i>Misjon og kirke</i>	57
2.6 <i>Læstadianismen</i>	59
2.6.1 Vekkelsen oppstår	59
2.6.2 Uenighet og splittelse	61
2.6.3 Pietistisk grunnsyn	62
2.7 <i>Læstadianismen til Tysfjord</i>	64
3 MÅSSKE - HJEMSTED OG FORSKNINGSFELT	67
3.1 <i>Ei virkelighet med og uten Brad Pitt</i>	67

3.2	<i>Valg av feltsted</i>	68
3.3	<i>Forskning og makt</i>	69
3.3.1	Forskeren er innskrevet i fortid og nåtid	69
3.3.2	Prosjektet i en fortidig kontekst	70
3.3.3	Prosjektet i en nåtidig kontekst	73
3.3.4	Om å bli valgt av feltstedet: Kollektivt samtykke	74
3.4	<i>De lokale rom</i>	75
3.4.1	Kjøkkenvindu med utsikt	75
3.4.2	Språk i Måsske	76
3.4.3	Fellesarenaer	77
3.4.4	Å være en del av samfunnet	81
3.4.5	Fortellinger i det lokale rom	84
3.5	<i>Etnisitet og kunnskapsproduksjon</i>	86
3.5.1	Nærhet og distanse	86
3.5.2	Samiske kunnskapsposisjoneringer	89
3.5.3	Oppdagelser og etikk	92
3.6	<i>Oppsummering</i>	96
4	FORSAMLINGSHUSETS FELLESSKAP	97
4.1	<i>Samling</i>	97
4.1.1	En samlings søndag	97
4.1.2	Fra Betlehemsmarkene til Lappmarken	100
4.2	<i>Det religiøse fellesskap</i>	101
4.2.1	Grensene til ”verden”	101
4.2.2	Menigheten som barn av Den Himmelske Forelder	103
4.2.3	Barn og ungdom i forsamlingen	105
4.2.4	De vantro i fellesskapet	107
4.2.5	Troens ytre kjennetegn	109
4.3	<i>Fellesskapets lederskap</i>	111
4.3.1	Samlingshusstyret	111
4.3.2	Storsamling	111
4.3.3	Kontakt med kirken	114
4.3.4	Det åndelige lederskapet	115
4.3.5	Ingen kvinner i lederskapet	116
4.3.6	Tradisjonell og karismatisk ledelse	118
4.4	<i>Fellesskapets ideologiske basis</i>	119
4.4.1	Nådens orden	119
4.4.2	Dåpens betydning	121
4.4.3	Himmelens løsenøkler/syndsforgiften	122
4.4.4	Lijgudis (Rørelsen)	124
4.4.5	Faglige perspektiver på lijgudis	127
4.6	<i>Troens kontinuum og brudd</i>	130
5	TRADISJONELL HELBREDELSE: ARV OG NÅDEGAVE	133
5.1	<i>Tannverk på tur</i>	134
5.2	<i>Helse og kultur</i>	137

5.2.1	God helse og godt liv	137
5.2.2	Tradisjonell medisin	138
5.2.3	Ulike helsesektorer	141
5.2.4	Åpen og lukket kunnskap	142
5.3	<i>Fortidig helbredelsespraksis</i>	144
5.4	<i>Tradisjonell helbredelse i dag</i>	148
5.4.1	Bærere av kunnskap og brukere av kunnskap	148
5.4.2	Ulike nådegaver	149
5.4.3	Leserens egenskaper	150
5.5	<i>Flere medisinske systemer i bruk</i>	153
5.6	<i>Endret legitimering av kontinuerlig praksis</i>	156
6	DØDEN ER DEN ANDRE VERDEN	159
6.1	<i>Om den usynlige verden</i>	160
6.2	<i>Den avdøde på besøk</i>	162
6.3	<i>Gjenkjenning og mestring</i>	163
6.4	<i>Mellom statuser og verdener</i>	166
6.4.1	Begravelse og jordfesting	166
6.4.3	Skåjvve	170
6.4.5	Æbok – verken levende eller død	175
6.5	<i>Varsler om død</i>	180
6.5.1	Kunnskap om framtid	180
6.5.2	Ulike varsler	182
6.6	<i>Levedager og skjebne</i>	185
6.7	<i>Forestillinger om død</i>	188
7	RELASJONER TIL DE UNDERJORDISKE	191
7.1	<i>Et møte i utmarka</i>	191
7.2	<i>Mestring og respekt</i>	194
7.3	<i>Fortellinger som legitimerer virkeligheten</i>	197
7.4	<i>Gadniha i en kristen virkelighetsforståelse</i>	201
7.4.1	Skapelsen	201
7.4.2	Naboskap	203
7.4.3	... tåler ikke korsets tegn	205
7.5	<i>Relasjoner til gadniha</i>	207
7.5.1	Å møte gadniha	207
7.6.2	Byttinger	208
7.6.3	Å oppsøke de underjordiske	209
7.7	<i>Ulike forestillinger og forståelser</i>	211
8	NORMER OG VERDIER I HVERDAGSLIVET	215
8.1	<i>Hellmocupen</i>	215

8.2	<i>En troendes livsførsel</i>	217
8.3	<i>Diskurs og verdier</i>	219
8.4	<i>Verdier innen læstadianismen</i>	222
8.4.1	Å være medmenneske	222
8.4.2	Avholdenhet	224
8.4.3	Konflikt-forvaltning	228
8.4.4	Bot og bedring	229
8.5	<i>Når verdier kolliderer</i>	230
8.5.1	Kristne og vantro på samling	230
8.5.2	Samiske kulturuttrykk på samling	231
8.5.3	Framvekst av en samisk politisk arena	232
8.5.4	Lokalt politisk engasjement	234
8.6	<i>Makt og diskurs</i>	236
8.7	<i>Evig kamp for bygda</i>	238
8.7.1	Fraflyttingsstempel	239
8.7.2	”Bygda til salgs”-aksjonen	241
8.7.3	”En prat med Kongen”	242
8.7.4	Fra optimisme til realisme	243
8.7.5	Symbolisk makt og valg av narrativ	245
8.8	<i>Kampen mot heterodoksien</i>	249
9	VIRKELIGHET OG VEDLIKEHOLD	253
9.1	<i>Tilnærming</i>	253
9.2	<i>Å bytte ut øverste guderekke</i>	254
9.3	<i>Salighet og samiskhet</i>	256
9.4	<i>From og framsynt</i>	259
9.5	<i>”Bare gudsordet duger”</i>	260
	LITTERATUR	263

1 BRUDD OG KONTINUITET

”Det eneste vi har byttet ut, er øverste guderekke”, framholdt en kvinne da hun prøvde å forklare meg den tros- og forestillingsmessige verden som eksisterer blant folk i området. Hun var en av lokalbefolkningen der jeg var på feltarbeid og oppsummerte samtalen ganske enkelt med at ”det eneste vi har byttet ut, er øverste guderekke”. Hva mente kvinnen? Hva forteller dette utsagnet om samisk tro og samisk virkelighetsforståelse innenfor kristen pietisme?

1.1 *Innledning*

1.1.1 Lokalitet

Det geografiske, kulturelle og sosiale rammeverket for denne avhandlingen er det samiske lokalsamfunnet Måsske i Divttasvuona suohkan/Tysfjord kommune. Måsske er ei bygd preget av pietistisk kristendom gjennom påvirkningen fra den læstadianske menigheten. Sentralt i bygda ligger forsamlingshuset til de førstefødtes forsamling.¹ Forsamlingen er viktig for folk, og fungerer som sentrum for identifisering og bekreftelse av mange grunnleggende felles verdier, holdninger og atferd. Samtidig framstår folkereligjose forestillinger og praksiser som en integrert del av den lokale virkelighetsforståelsen. Jeg har undersøkt hvordan tro og praksis fra de ulike feltene samles i en felles virkelighetsforståelse. Jeg har avgrenset undersøkelsen til dette

¹ De førstefødtes forsamling er en av hovedretningene innen læstadianismen, og dominerer i Ofoten-Lofoten-Salten-området, herunder også Tysfjord. Mer om dette i kap. 2 og kap. 4

lokalsamfunnet, uten derved å mene at de forholdene og fenomenene som jeg skriver om, kun finnes her og ikke i andre samiske lokalsamfunn.

Måsske kan virke isolert fordi bygda ca 90 innbyggere² ikke har veiforbindelse til det omliggende samfunnet. Folk er avhengig av båt for å komme seg til andre steder. Bygda står likevel i mange relasjoner til omverdenen. Disse relasjonene er både av kulturell, sosial, religiøs, politisk og økonomisk karakter og bygda kan derfor ikke oppfattes som en avgrenset enhet annet enn i rent geografisk og i moderne kommunikasjonsmessig forstand. Relasjonene er i særlig grad grenseoverskridende på grunn av de mange sosiale og slektsmessige bånd til det lulesamiske området på svensk side. Innbyggerne definerer Måsske som den mest lulesamiske bygda i Sápmi.³ Denne identiteten kommer blant annet til uttrykk når bygdefolket slåss for framtidig bosetting og næringsliv.

1.1.2 Tema

Samtalen jeg refererer til innledningsvis endret retning for prosjektet mitt. Under feltarbeidet i Måsske fikk jeg besøk av kvinnen som var opptatt av de samme spørsmål som jeg. Fordi hun tilla meg god kunnskap om samisk samfunn og historie, ordla hun seg som hun gjorde om hvordan samisk tro og virkelighetsforståelse hadde endret seg etter at kristendommen fikk rotfeste blant folk. Kvinnen knyttet den samiske tromma med sin figurative framstilling av virkeligheten til samisk religion fordi den er et redskap som noajdden⁴ brukte. Det kan synes selvmotsigende at kristendommens gudsbilde med den største selvfølgelighet ble plassert på trommeskinnet i den mektigste posisjonen i samisk kosmologi. For meg impliserte denne plasseringen både et kontinuerlig hierarki og en endret relasjon mellom ulike virkelighetsforståelser. Det ble derfor viktig å prøve å forstå hvordan trosforestillinger fra ulike religiøse tradisjoner kan finne sin plass innenfor samme virkelighetsforståelse.

² Dette er 1999-tall. I dag er innbyggertallet lavere.

³ Sápmi: samisk begrep for det samiske bosettingsområdet i Norge, Sverige, Finland og Russland.

⁴ Noajdden er den rituelle spesialisten i samisk religiøs praksis. Jeg bruker i hovedsak den lulesamiske formen, men avhengig av kilde, kan betegnelsen også forekomme på nord- eller sørsamisk. Lulesamisk: Noajdde. Nordsamisk: Noaidi. Sørsamisk: Noajdie.

Jeg legger til grunn en forståelse av religiøsitet i vid forstand, som inkluderer både kirkereligiøsitet og folkereligiøsitet, eller offisiell og uoffisiell religiøsitet. Avhandlingen tematiserer hvordan kultur i form av ulike felter av tro, forestillinger og praksiser vedlikeholdes i et samisk lokalsamfunn. Jeg mener i likhet med Gilhus og Mikaelsson (2001:30) at studiet av tro ikke skal være et studium av Gud og guddommelige sfærer, men av måter som mennesker skaper og opprettholder sin verden på. Dette samsvarer med Geertz: "[...] man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun (1993 [1973]:5). Berger og Luckmann (2000 [1966]) ser på relasjonen mellom individets og kollektivets betydningsuniverser, og hvordan mennesket skaper samfunnet, samtidig som mennesket blir et produkt av samfunnet. Geertz' (1993 [1973]) vektlegging av meningsaspekter og Berger og Luckmanns (1966) fokus på hvordan virkeligheten skapes og vedlikeholdes er valgt som hovedperspektiv for avhandlingens tema. Denne studien undersøker hva som skaper mening og er viktig for folk i Måsske, og hvordan tro får konsekvenser i det daglige liv.

Fortidige prosesser og hendelser kan legge premisser som viser seg å være sentrale i forståelsen av samtida (Ortner 1989). Dette gjelder for eksempel hvilke kontinuiteter og brudd som kan ha funnet sted og eventuelt fortsetter å finne sted innenfor den komplekse sammenstillingen av dagens tro og forestillinger som preger et lokalsamfunn og for folks forståelse av seg selv og sin omverden. Spørsmålet jeg stiller er: *I hvilken forstand preger kontinuitet og brudd folks trossmessige virkelighetsforståelse i lokalsamfunnet Måsske i dag?*

I løpet av samtalen med kvinnen skjønte jeg at dagens religiøsitet ikke kunne avgrenses til kirkens eller læstadianismens troslære. Jeg burde også undersøke tradisjonell religiøsitet som ikke blir ivaretatt innenfor en institusjonell religiøs ramme. Tradisjonell religiøsitet blir hovedsakelig vedlikeholdt og videreformidlet i fortellinger og praksis, ofte henvist til som folketro, immateriell kulturarv eller muntlig tradisjon. Det som opprinnelig skulle være en avhandling med komparasjon mellom tradisjonell og ny religiøsitet i det samiske samfunnet, ble etter denne samtalen en studie av mangfold og kompleksitet i religiøse forestillinger og praksiser.

1.1.3 Metodiske perspektiver

Det empiriske materialet preger min undersøkelse. For å forstå hvilken mening som knyttes til tro og religiøsitet, har det vært nødvendig for meg å snakke med folk og følge dem i deres aktiviteter og virksomhet. Gjennom folks fortellinger og beskrivelser av praksis vil deres trosverden bli belyst. Tro og praksis går hånd i hånd og kan vanskelig atskilles annet enn analytisk. Empirien omfatter derfor både samhandlingsdata og fortellerdata, og det som binder de ulike delene sammen, er folks trossmessige virkelighetsforståelse.

I åtte måneder, fra januar til september 1999, var Måsske mitt hjem, og forståelsen jeg har av feltet og de forklaringer jeg gir, er resultat av mitt opphold i bygda, samt enkeltbesøk i etterkant av feltoppholdet. Mitt feltarbeid omfatter hele befolkningen i Måsske, hvor de aller fleste voksne syntes å dele samme tro og slutte opp om de verdier som ble forkynt på forsamlingshuset. Derfor antok jeg at alle var en del av det organiserte kristne fellesskapet. En samtale med en av de kristne avslørte imidlertid at bare 20 prosent av den voksne befolkningen var regnet som kristne⁵. Siden jeg ønsket å se på religiøsitet i vid forstand, endret ikke dette grunnlaget for forskningsspørsmålet mitt, men jeg fikk erfare at alle gode intensjoner om en ubegrenset refleksivitet og oppmerksomhet har sine grenser. Som Hastrup (1992) hevder, er det ingen annen vei til forståelse enn gjennom egne erfaringer og forestillingsevne; en forutsetning dette arbeidet også er underlagt. I Måsske finnes en distinksjon mellom 'kristen' og 'vantro' som det tok meg en stund å oppdage. Ikke fordi folk holdt tilbake informasjon, men fordi kategoriene bare blir aktualisert i spørsmål om salighet og evig liv, samt når formelle posisjoner i forsamlingen skal bekles. I det daglige liv er skillet mellom 'kristen' og 'vantro' ikke merkbart til stede blant bygdefolk.

I beskrivelsene fra felten har jeg i størst mulig grad bestrebet meg på det som Barth kaller "...to discover the meanings, for the actors themselves, of their institutions and concepts – i.e., the interpretations by which they variously construct

⁵ *Kristen* er i denne bruken en emisk term, og viser til de læstadianerne som har omvendt seg og tilhører den førstefødte forsamling. Jeg bruker også begrepene troende og læstadianer om omvendte personer i forsamlingen. *Vantro* er en emisk term som brukes om alle som ikke har omvendt seg og kommet til troen i en læstadiansk forståelse av begrepet, m.a.o. motsatsen til kristen.

their world” (Barth 1993:97). Hvilke meninger og hvilke hendelser som til enhver tid er viktig for folk, slik Barth poengterer, er avhengig av situasjonen i den lokale virkeligheten. Malinowski har fremhevet viktigheten av at antropologen bestreber seg på å forstå ”the native’s point of view” (Malinowski 1932 [1922]:25). Dette synet videreføres av Geertz som mener at antropologisk forståelse forutsetter at antropologen makter å se virkeligheten fra folks eget perspektiv, for å kunne tilegne seg en forståelse av folks oppfatning (Geertz 1993b [1983]:59). Temaet har vært gjenstand for en tilbakevendende diskusjon innenfor antropologisk metode, og det er knapt noen antropolog i dag som vil hevde at det i feltarbeidet er bedre å være ”experience-distant” enn ”experience-near”, som er begreper Geertz bruker. For å eksemplifisere dette, setter Geertz dagligspråk og vitenskapsspråk opp mot hverandre:

“Social stratification” and perhaps for most peoples in the world even ”religion” (and certainly ”religious system”) are experience-distant: ”caste” and ”nirvana” are experience-near, at least for Hindus and Buddhists (Geertz 1993b [1983]:57).

Geertz ønsker at forskeren skal søke en størst mulig innsideposisjon i sitt feltarbeid. På den andre side kan ikke forskeren leve andre menneskers liv, og det vil være overmøt å forsøke i følge Geertz:

We can but listen to what, in words, in images, in actions, they say about their lives. [...] Whatever sense we have of how things stand with someone else’s inner life, we gain it through their expressions, not through some magical intrusion into their consciousness. It’s all a matter of scratching surfaces (Geertz 1986:373).

Både Barth (1994) og Geertz (1986) uttrykker respekt for de menneskene som gir av sin kunnskap, erfaring og tid og åpner sine hjem for feltarbeideren. Det er vanligvis ingen motsetning mellom å prøve å forstå mennesker og samtidig være oppmerksom på at man har ulike roller og statuser. Geertz’ uttrykk *scratching surfaces* føles som en dekkende beskrivelse også for hvordan mitt feltarbeid har forløpt. Uansett mine intensjoner om å komme nærmest mulig livet i Måsske, er jeg tilfreds med å kunne gjengi de aspekter av livet som folk ville dele med meg.

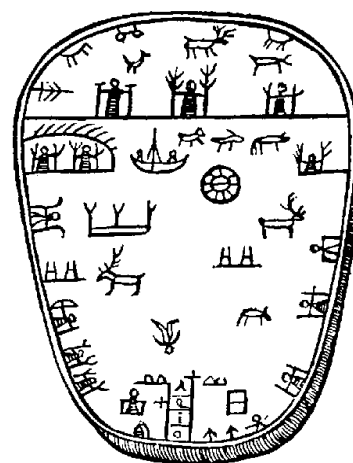
1.2 Religion som både brudd og kontinuitet

Kvinnen jeg refererte til innledningsvis viste til den samiske tromma da hun snakket om å bytte ut den øverste guderekka. Tromma var noajddens redskap for åndelige reiser og framtidsvisjoner, og det var vanlig at skinnet på tromma var dekorert med malte figurer. Figurene viser kosmos i den samiske religionen⁶, både de mest sentrale guddommene og andre makter, samt mennesker, næringsliv, fauna og bosteder. Tromma fra det lulesamiske området framstiller virkeligheten med ei sol sentralt på trommeskinnet og ulike symboler rundt. De øverste gudenes verden er atskilt fra det øvrige kosmos med ei delelinje hvor guddommene er plassert (Manker 1965:93). Med uttalelsen mente kvinnen trolig at religionsskiftet er et historisk faktum og at samene i dag er et kristent folk som bekjenner seg til kristendommens gud som allmektig i himmel og på jord. Samtidig består dagens virkelighet av mer enn den øverste guderekka, akkurat som på trommeskinnet. Mennesker har mer å tenke på enn

bare gudstro, fromhet og evig liv. De fenomenene som ifølge samisk mytologi alltid har eksistert, erfares ennå av mennesker i deres hverdagsliv. Mennesker som trenger viten om sin fortid for å mestre sin nåtid og planlegge for sin framtid, kan ikke bare ha evig liv og salighet for øye. Man må også vite hvordan dagen i dag i det herværende jordelivet skal mestres (Kristiansen 1995).

Kvinnen henviste til trommas mytiske framstilling av verden for å forklare hvordan virkeligheten framstår lenge etter et religionsskifte. I den videre

samtalen framholdt hun at selv om gudene er skiftet ut og samene i dag er et kristent folk, har det etter hennes oppfatning hele tida vært en stor grad av kulturell kontinuitet. På tross av religionsskiftet er folk i området fremdeles samer som føler seg knyttet til sin kulturelle og religiøse arv. Kvinnen oppfattet religionsskiftet som et brudd hvor kristendommens gud inntar den øverste og mektigste plassen i virkelighetsforståelsen,



Lulesamisk tromme
Fra Schefferus (1956 [1673])

⁶ Jeg bruker begrepet samisk religion, og ikke samisk førkristen religion, om religionen som ble utøvd i de samiske bosettingsområdene før religionsskiftet og kristendommen overtok.

samtidig som mange andre elementer fra fortiden ikke er blitt endret tilsvarende. Derfor er utsagnet “vi har kun byttet ut øverste guderekke” ikke bare en ytring om endring, men i like stor grad en ytring om kontinuitet innenfor samisk kultur og samfunnsliv. Bruddet fremheves ved å vise til at kristendommens gud har erstattet de samiske guddommene, mens kontinuiteten blir uttrykt ved å poengtere at det kun er gudene som er byttet ut. Det øvrige kosmos er fremdeles intakt, både i fysisk og mental forstand, gjennom verdier, skikker og tradisjoner. Utsagnet gir et bilde av utviklingen i det religiøse liv, og er et ideologisk utsagn. Slik ønsker kvinnen at feltarbeideren skal oppfatte dagens samiske samfunn. Om religiøs tro og praksis er endret, mener hun at “vi er samer, har alltid vært samer og vil være samer, uavhengig av religion.” Hun knytter “ikke-brudd” til samisk identitet, og hun fremhever kontinuiteten i samisk kultur og samfunnsliv. Folks virkelighetsforståelse har vært mer stabil enn endringene i ytre faktorer skulle tilsi.

I hvilken grad brudd og kontinuitet har satt sitt preg på den religiøse virkelighetsforståelsen, vil kunne forstås og forklares med utgangspunkt i ulike forklaringsmodeller, eksempelvis fra et emisk eller etisk perspektiv (Pike 1967). Forskjellige perspektiver på trosinnhold og historiske hendelser kan også gi ulike forklaringsmodeller. Endring etter brudd kan skje fort, eller være resultat av en lengre prosess. Etter andre verdenskrig har forskning på samiske religiøse forhold vokst, både om kristen misjonering på 1700-tallet og framveksten av den læstadianske bevegelsen på 1800-tallet. I sine analyser har forskere hatt ulikt syn på hvordan disse hendelsene har påvirket det samiske samfunnet, både religiøst og samfunnsmessig.

Rydving (1993) mener at det ikke var noe skarpt brudd i overgangen mellom samisk religion og kristendom i det lulesamiske området. Tvert imot synes det som at de to religionsformene førte en tilværelse side om side en tid før kristendommen overtok hegemoniet. Ved å fokusere på endringer i samisk religion, og samtidig ha i mente at kristendommen ble den dominerende religionen på sikt, skisserer Rydving mulige resultater av en utvikling som innebærer aksept av en fremmed religion som et alternativ til eller en erstatning for den opprinnelige religiøse arven. Enten kan de to religionene leve side om side, med ulike funksjoner, eller det kan oppstå fullstendig synkretisme mellom dem. Men resultatet kan også bli at den opprinnelige religionen

må gi tapt og dermed bli fullstendig absorbert av den fremmede religionen. Rydving argumenterer for at alle disse alternativene fant sted før kristendommen endelig ble enerådende religion i det lulesamiske området. Da hadde kristendommen lenge vært offisiell statsreligion som innebar at religiøs rituell praksis ble forvaltet av kirken. Alle overgangsritualer, dåp, konfirmasjon, vielse og begravelse, som hadde betydning for folk, ble fra religionsskiftet av håndtert av kirken som også forvaltet lov og regelverk i tilknytning til disse. De samiske trommene stilnet for godt, ifølge Rydving, som legger vekt på å forklare hvordan kristendommens tro og ritualer representerer et brudd med den samiske religiøse virkelighetsforståelsen.

Hastrup (1990:25-43) har i sin analyse av religionsskiftet på Island tatt utgangspunkt i verdensbildet slik det er framstilt i norrøn mytologi for å vise hvordan kristendommen bare delvis erstattet den rådende virkelighetsforståelsen. Hastrup beskriver to grunnleggende dimensjoner eller modeller av verdensbildet på det førkristne Island, den ene vertikal og den andre horisontal. Den horisontale dimensjonen er delt i Midtgard og Utgard, og det er ifølge mytologien gudene selv som delte kosmos slik da de bygde gudeboligen Åsgard i sentrum av Midtgard. Både mennesker og guder befolket Midtgard og det var ingen motsetning mellom gudenes og menneskenes bosted. Derimot er det en dyp motsetning til Utgard som Midtgard er omkranset av, men atskilt fra med et hav. I Utgard (og havet) holder kaoskreftene til, både jotner, sjøormer, underjordiske og andre typer ikke-menneskelige fenomener som gudene til enhver tid må bekjempe. Kampen mellom det gode og det onde, mellom kosmos og kaos, er en alltid pågående strid.

Den vertikale dimensjonen av kosmos er bygd på forestillingen om verdenstreet Yggdrasil. I toppen av treet var gudenes tilholdssted Åsgard med Valhall hvor den øverste norrøne gud Odin hadde sin bolig. Valhall var også dødsriket for dem som fikk en ærefull død på slagmarken. Menneskenes bosted var Midtgard, lokalisert visuelt midt på stammen til Yggdrasil. Ved roten av verdenstreet befant dødsriket Helheim seg. Her regjerte dødsguden Hel. Det er tre nivåer i den vertikale dimensjonen, og den har en irreversibel tidsdimensjon for menneskene. Når en person døde og kom til et av dødsrikene, kunne man ikke vende tilbake til Midtgard som levende menneske. Det øverste nivået i denne dimensjonen er bebodd av de udødelige, det midterste av de

dødelige og det nederste av de døde. Dimensjonen viser skjebnen til mennesker som etter sin død vil havne øverst eller nederst – som udødelig eller død. Den horisontale dimensjonen derimot, fokuserer på motsetningen mellom kosmos og kaos, og den evige kampen mellom disse dimensjonene.

Hastrup mener at disse to dimensjonene er to aspekter ved den samme virkelighetsforståelsen, de bare fokuserer på ulike relasjoner i virkeligheten. Hun forklarer religionsskiftet fra norrøn til kristen tro på Island ved å vise at den grunnleggende kosmologiske dimensjonen innen kristendommen er vertikal med en himmel hvor gud og de udødelige er, en jord hvor menneskene (de dødelige) befinner seg og et helvete hvor de ulykkelige døde må lide til evig tid. I likhet med den norrøne vertikale dimensjonen er det i den kristne en irreversibel tidsdimensjon. Sammenfallende strukturer i dimensjonene gjorde at de norrøne forestillingene om Valhall, Midtgard og Helheim kunne omtolkes til kristne begreper som himmel, jord og helvete ved et skifte i religion. I tillegg kunne den norrøne endetida med Ragnarok forholdsvis enkelt erstattes med den kristne dommedag. Mens den vertikale dimensjonen fikk et helt nytt innhold etter religionsskiftet, kom den horisontale dimensjonen hvor Midtgard og Utgard befant seg, gjennom kristningsprosessen relativt uberørt. Selv om gudenes bosted Åsgard ble erstattet med kirker i den horisontale dimensjonen, forsvant ikke Utgard. Jotner, underjordiske, draug og andre fenomener overlevde dermed religionsskiftet og relasjonen mellom menneskene og kaoskreftene ble videreført. Hastrup oppsummerer det slik:

Hence the traditional horizontal model of the cosmos could persist alongside the new model offered by Christianity, because there had already been two alternative models of the cosmos or at least a two-dimensional one (Hastrup 1990:33).

Mennesket, som befinner seg i Midtgard eller krysningpunktet for begge dimensjoner, måtte derfor fortsatt forholde seg til begge dimensjoner slik man også hadde gjort før religionsskiftet. Om det er en stor grad av kontinuitet, er det også et avgjørende brudd i forhold til tidligere religion i og med kristendommens etablering.

På samme vis som på det norrøne Island, kan det sies at kristendommens gud har inntatt den øverste posisjon i samisk kosmologi, visualisert på det samiske

trommeskinnet, samtidig som troen på øvrige fenomener i kosmos er blitt videreført mer eller mindre upåvirket. De to aspektene ved virkeligheten står ennå i dag i relasjon til hverandre. Skjelbred (1995:68) mener at religiøsiteten knyttet til det horisontale aspektet, oftest omtalt som folkereligiøsitet eller folketro i dag, uttrykker en fullstendig tro på kristendommen og hvordan kristne elementer hjelper mennesket i nød. Fra et kristent perspektiv er kristendommens gud tillagt all makt i tilværelsen. Akkurat som de norrøne gudene kjempet mot kaoskreftene, er det nå kristendommens gud som binder kaosmakter som truer menneskene. ”Å bytte ut øverste guderekke” kan derfor være et godt bilde på beskrivelsen av brudd og kontinuitet i den samiske virkelighetsforståelsen.

1.3 *Forskningsperspektiver på samisk samfunn og religiøsitet*

Da forskere fra flere samfunnsvitenskapelige disipliner begynte å interessere seg for læstadianismen, ble fokuset i hovedsak lagt på relasjonen mellom bevegelsen og samfunnet. Studiene omhandler makt og motstand og analysene er preget av kontinuitet både når fokus er religion og/eller kultur. Sentralt i studiene står religiøsitetens funksjon innenfor lokalsamfunn hvor myndighetenes politikk hadde som målsetting et brudd med samisk kultur og språk. De fleste forskerne fokuserer på læstadianismen som en sentral aktør innen samisk samfunns- og kulturmotstand i en hard fornorskningstid. Representanter for dette perspektivet er blant annet Falkenberg (1941), Paine (1988, 1994), Bjørklund (1978, 1985), Aadnanes (1986), Meistad (1994), Zorgdrager (1997) og Eggen (1998).

Falkenberg (1941) hevdet at læstadianismen måtte ses som en reaksjon på konsekvensene av fornorskningspolitikken overfor det samiske samfunnet: ”[...] den gamle finnekultur befant seg i alminnelig oppløsning. Og det er først og fremst som reaksjon mot denne oppløsning, vi må se læstadianismens seiersgang” (Falkenberg 1941:88). Paine (1988, 1994) vektlegger det han kaller læstadianismens terapeutiske funksjon fordi forsamlingen ble et fristed hvor man fremdeles kunne ta vare på sin kulturelle og språklige arv, der samiske uttrykk som ”Mii sápmelažžat!” (Vi er samer!) kunne høres (Paine 1988:171, 1994:353). Forsamlingen får en verdi- og

kulturkonserverende funksjon og blir en arena for samisk kulturell kontinuitet i et samfunn utsatt for fornorskning.

Også Bjørklund (1978, 1985) og Zorgdrager (1997) ser på læstadianismen som sentral for kulturell kontinuitet og samfunnsmessig motstand i sine studier av Kautokeino-opprøret i 1852. I dette opprøret ble lensmannen og handelsmannen på stedet drept og presten banket opp av en gruppe samer. Gjerningsmennene var påvirket av Læstadius' forkynnelse, og de ville brennevinshandelen og konsekvensene av alkoholkonsumet til livs. Samtidig hadde levevilkårene forverret seg dramatisk fordi myndighetene vedtok å stenge grensa til Finland. Det var en katastrofe for reindriftsutøverne som var avhengige av vinterbeiter på finsk side. Bjørklund (1978) tolker læstadianismen som en form for frigjøringsteologi, der storsamfunnets verdier ble rekodifisert og gitt et annet innhold i en læstadiansk forståelse. I en slik rekodifisering ble det helt forkastelig å hige etter materiell rikdom fordi det var åndelig rikdom man burde søke.

Flere forskere er opptatte av kontinuiteten fra samisk religion til læstadianisme, blant annet Gjessing (1953), Zorgdrager (1997) og Nergård (1994, 2000, 2006). Gjessing (1953) mener at flere elementer i læstadiansk praksis er en videreføring fra samisk religion, og det er spesielt rørelsen han framhever som en kontinuitet fra den samiske sjamantransen.⁷ Gjessing mener også at den læstadianske predikanten er en videreføring av den samiske noajdden fordi predikanten overtok noajddens status blant de troende: "I læstadianismen trådte lederen inn i noaidens sted" (Gjessing 1953:99). Akkurat som noajdden var bindeleddet mellom menneskene og maktene, er predikanten det eneste mulige bindeledd til Gud, ifølge Gjessing. Zorgdrager (1997) følger Gjessing i hans analyse et stykke på vei, og hun spør om ikke Læstadius, som hadde samisk bakgrunn, både i sin omvendelsesprosess, i sin lære og ikke minst i sine prekener, "bevisst spilte på sjamanistiske tradisjoner og samenes tradisjonelle forestillinger" (Zorgdrager 1997:417). Hun mener at i beskrivelsene av Læstadius' åndelige kriser, er parallellen til noajddens innvielse nærliggende å sammenligne med.

⁷ Rørelse (lulesamisk: lijgudis). Av de kristne i den førstefødte læstadianske forsamling blir det forklart med å bli grepet av Den Hellige Ånd og be om syndenes forlatelse. Rørelsen blir omtalt og drøftet i kap 4.

Zorgdrager påpeker videre at Læstadius både behersket samisk og hadde gode kunnskaper om samisk mytologi og soknebarnas kultur og levevis, og kunne derfor knytte an til dette i sine prekener. Zorgdrager peker imidlertid på at Læstadius ikke oppfordret til avvik fra kristendommen selv om hans prekener var kontekstuell forankret i lokal kultur.

Nergård (1994, 2000, 2006) beskriver læstadianismen både som kulturbevarer og som en kontinuitet av samisk religion. I likhet med Gjessing og Zorgdrager ser Nergård mange likhetstrekk mellom samisk religion og læstadianisme. Han hevder at ”Et særtrekk ved læstadianismen ble at den førkristne samiske religiøsiteten vokste sammen med den kristne” (Nergård 2000:219). Som Gjessing mener han at rørelsen er en videreføring av noajddens trommereiser: ”Slektskapet mellom åndsrørelsene og atmosfæren i noaidiens auditorium som Bäckman kaller det, er slående”, hvor noajddens trommereiser er ”reformulert i en kristen språkdrakt” (Nergård 2006:181). Nergård mener at den tradisjonelle samiske åndeligheten ble revitalisert gjennom den læstadianske bevegelsen, samtidig som disse utgjør to systemer:

Mens den hellige treenighet holder til i kirker og i bedehus, holder de naturreligiøse skikkelsene til ute i naturen – akkurat som før. Til sammen utgjør de to system en religiøs polyfoni. Samisk kristendom – slik vi møter den i læstadianismen – er et polyteistisk snarere enn et monoteistisk religiøst system (Nergård 2006:107).

Som mange av de øvrige samfunnsforskerne, har Nergård en funksjonalistisk tilnærming til den læstadianske bevegelsens utbredelse og virke. Kraft (2007) betegner hans perspektiv som en ”nærmest intensjonell funksjonalitet”. Nergård mener at læstadianismen i tillegg til å ha revitalisert førkristen samisk åndelighet, også har bevart samisk kultur:

For det som framtrer som fanatisme og fundamentalisme kan også være et forsøk på å bevare de opprinnelige samiske interessene som læstadianismen tok vare på. Dersom vi antar at læstadianismen også er en siste samisk kulturell forskansning, blir konservatismen mer forståelig (Nergård 1994:108).

Både Gjessing (1953), Zorgdrager (1997) og Nergård (1994, 2000, 2006) ser kontinuiteten av elementer i samisk religion til læstadiansk tro og praksis. De synes ikke å ta i betraktning at kristendommen var kjent for den samiske befolkningen før

utbredelsen av læstadianismen. Kristendommen som religion ekspanderte til de samiske områdene allerede i førreformatorisk tid (før 1536), og kristen misjon hadde sin mest intensive periode på 1700-tallet, noe som heller ikke foregikk uten indre strid i kirken. Biskopen i Nidaros hevdet at samene ikke trengte noen misjon, men kunne betjenes av de eksisterende prester. Steen (1954) skriver om biskopen at "[han] hadde et helt annet syn på misjonsarbeidet enn det som ble hevdet av kongen, kollegiet og von Westen" (Steen 1954:135). Biskopen mente sannsynligvis at samene var akkurat like gode kristne som nordmenn, fordi alle, samer som nordmenn, var døpte i kirken.

I forskning på læstadianisme er det også forskere som i sine analyser vektlegger læstadianernes egen forståelse av lære og tro, i tråd med hva Robbins (2007) etterlyser av forskning på diversitet innen kristendom. På 1950-tallet publiserte Sivertsen (1955) og Boreman (1953) studier av læstadianismen med utgangspunkt i henholdsvis Norge og Sverige. Deres tolkninger er ut fra kirkelige perspektiver og begge har fokus på vekkelsens begynnelse, bevegelsens innhold og troslære, samt utviklingen i teologisk forståelse og mangfold, og utbredelse i geografi. De peker på brudd og kontinuiteter som karakteriserte relasjonen mellom læstadianismen som lekmannsbevegelse og kirken som statsinstitusjon. Kristiansen (1993, 2000a, 2000b, 2000c, 2003a, 2005) fokuserer på bevegelsens indre liv og hvilke årsaksforhold som ligger til grunn for samhold og splittelse, som kan ses på som kontinuitet eller brudd innen troslære og dermed konsekvenser for organisasjonsstruktur. Kristiansens analyser ser ikke på bevegelsen som en reaksjon på fornorskning og det omkringliggende storsamfunnet. Han viser hvordan læstadianerne formulerer og forstår seg selv når det gjelder opphav, utvikling og dagens situasjon.

Oppsummert har kontinuitetsperspektivet stått sentralt i forskning på læstadianismen, både i forklaringer på kulturell kontinuitet og i forklaringer på religiøs kontinuitet. Blant samfunnsforskere helt fra før siste verdenskrig har den læstadianske bevegelsen blitt forklart som en reaksjon på storsamfunnets holdning overfor den samiske befolkning og en motkultur til storsamfunnets verdier og normer. I dette perspektivet ble forsamlingen arenaen for kontinuitet av samisk språk og kultur. Noen forskere har også sett på læstadianisme som en kontinuitet av samisk religion. Andre

forskere har hatt et større innsideperspektiv i analysen av den læstadianske bevegelsen hvor fokus er lagt på bevegelsens egen forståelse.

Ikke bare i samiske områder, men i store deler av verden har antropologiske studier fokusert på hvordan folk har ytt motstand mot politiske makthavere som i tillegg til å innføre fremmede samfunnsstrukturer, også innførte en fremmed religion (se blant annet Comaroff & Comaroff 2002 [1989]). Kristendom som religion har fulgt de vestlige kolonimaktene, og kolonisering og kristendom ble innført med makt i mange samfunn verden over. Også Hastrup (1990), som mener det er hevet over all tvil at religionsskiftet på Island kan karakteriseres som et brudd, setter spørsmålsteget ved om det primært var et religiøst brudd eller om det religiøse feltet kun ble åsted for en større samfunnsmessig diskurs (Hastrup 1990:203).

Robbins (2007) kritiserer antropologifaget for å være for opptatt av kontinuitet, og med et perspektiv på kulturer som vanskelige å endre: "I mean by this that cultural anthropologists have for the most part either argued or implied that the things they study [...] have an enduring quality and are not readily subject to change" (Robbins 2007:9). Videre hevder han at et slikt perspektiv har konsekvenser når kristendommen er en del av kultur og samfunn. Robbins mener at kristendom som religion har i alt for stor grad blitt oversett eller tatt for gitt av forskere, enten på grunn av mangel på interesse eller mangel på teoretisering rundt diskontinuitet (brudd). For å understreke sitt poeng, bruker han Comaroff & Comaroffs (2002 [1989]) forskning blant Tswana i Sør-Afrika. Han sier at på tross av at studien deres handler om relasjoner mellom kristne misjonærer og lokalbefolkning, og at kristendommen dermed har en fremtredende plass, gjenspeiles ikke kristendommens posisjon i Comaroff & Comaroffs analyse.

Robbins forklarer kristendommens manglende posisjon som forskningsfelt innen antropologi blant annet med at antropologiske og kristne tidsmodeller er radikalt forskjellige. Der antropologiske definisjoner av kultur legger vekt på kontinuitet av meningsfull fortid inn i en samtidssammenheng som vil legge føringer for morgendagen, legger kristendommen vekt på brudd mellom fortid, nåtid og framtid. Kristendommen er bygd opp av før- og etter-hendelser, eksempelvis fra jødedom til kristendom, fra Det gamle testamentet til Det nye testamentet, og den individuelle

omvendelsen fra synder til et guds barn. Robbins oppsummerer det slik: "[Christian ideas] are organized around the plausibility of radical discontinuities in personal lives and cultural histories" (Robbins 2007:7). Han ser brudd som et dominerende trekk ved kristendom.

Cannell (2006) mener også at det mest sentrale trekket ved kristendommen er dets konstruksjon av en fullstendig ny relasjon der mennesket og det guddommelige blir atskilt, noe som representerer et radikalt brudd fra tidligere religiøs tenkning, blant annet fra gresk mytologi. Det forklarer hun med at en statue av Atene i gresk mytologi ble tillagt en tilstedeværelse av gudinnen, mens en statue av Jomfru Maria innen kristendommen, kun blir ansett som en representasjon for det guddommelige. Cannell påpeker, som Robbins, viktigheten av at forskere ikke marginaliserer sine informanternes kristne tro, men tar troen på alvor som et kulturelt faktum. Forskere bør ikke lenger forutsette at alle vet hva kristne erfaringer, praksis eller tro måtte innebære (Cannell 2006:5).

Det er flere viktige historiske brudd som er sentrale for den læstadianske forsamling. For de kristne i bygda hvor jeg gjorde mitt feltarbeid, blir overgangen fra samisk religion til kristendom generelt forstått som en konkret hendelse og et absolutt brudd med fortiden. For mange er samisk religion identisk med hedenskap, og dagens ny-sjamanisme blir sett som identisk med satanisme. Det kom tydelig fram under samtaler. Et annet brudd er tidspunktet da kristendommen oppsto som religion. I prekener på samlingshuset blir det stadig henvist til bruddet mellom den "gamle" og den "nye" pakt, fra jødedom til kristendom, som oppsto da Gud sendte sin sønn til jorden for et par tusen år siden. Et tredje viktig brudd blir ofte omtalt innen det læstadianske fellesskapet. Det oppsto i den læstadianske vekkelsen som en reaksjon på den statlige kirkens lære. Det er et brudd med det som innen den læstadianske forsamling blir kalt "død kristendom" innenfor kirken.

Innenfor kristen pietisme som læstadianisme, er brudd også et nåtidig fenomen som erfares av den kristne. Brudd oppstår stadig på nytt når enkeltpersoner omvender seg og søker fellesskap med den læstadianske forsamling. I en pietistisk bevegelse er den troendes brudd med sitt tidligere liv viktig. For individet innen forsamlingen er omvendelsen det mest sentrale og viktigste bruddet. I omvendelsen, som for en pietist

både kan tids- og stedsfestes, blir vedkommende et Guds barn og tilhører ikke lenger ”verden”. Brudd preges også av bekjennelse og syndsforlatelse som betegner tilbakekomsten til forsamlingen når man har syndet. Kristendommens lære og praksis som fellesskapet forvalter, kan i dette perspektivet oppfattes som kontinuitet, mens brudd blir individets tilbakekomst til det som kalles den sanne kristendom. Forsamlingen som fellesskap er avhengig av at individer opplever personlige brudd. Den personlige omvendelsen er den eneste form for rekruttering og dermed viktig for forsamlingens framtid som et religiøst fellesskap.

På tross av mange brudd, er det også en forståelse av sterk kontinuitet. Den læstadianske vekkelsen blir av sine tilhengere sett på som kontinuiteten av den sanne kristendom som med ujevne mellomrom fornyes av Gud. Bruddet som religionsskiftet har medført, samt oppkomsten av den læstadianske vekkelsen, oppleves derfor entydig positivt. Det står ikke i kontrast til å praktisere sitt språk og sin kultur, for i Bibelen sies det at alle er ”like innfor Kristus” (Gal 3:28). Bolle som er predikant i den førstefødte retningen, uttaler at ”Det er ingen uvanlig oppfatning at ’læstadianismen er en kultur’, og da særlig blant samer” (Bolle 2000:153). At enkelte hevder at samer blir læstadianere for å bevare sin kultur og identitet, er et synspunkt som læstadianerne tar avstand fra. Den kristne uttrykker bare et ønske om å oppnå salighet gjennom sin tro, ifølge dem. Samiskhet har for dem ingenting med gudstroen å gjøre, selv om de fremdeles er samer etter omvendelsen. Bolle sier det slik: ”At sjelelige anliggender – og her gjelder det spørsmålet om den udødelige sjel – blir gjort til et kulturelt fenomen på linje med annen kultur, er uforståelig for en levende kristen” (Bolle 2000:153). Samisk kultur og språk blir heller ikke primært vedlikeholdt innenfor forsamlingen, selv om det *også* blir vedlikeholdt der. For Bolle er det viktig å poengtere at samene, som vekkelsen til alle tider vil være stor takk skyldig, i dag bare utgjør et lite mindretall. Han sier videre: ”Slike vinklinger som knytter læstadianismen til etnisitet, synes fremmede fra et læstadiansk innenfra-perspektiv” (Bolle 2000:153). Bolle anser at læstadianerens og forskerens oppfatning av læstadianisme aldri kan bli den samme så lenge læstadianismen tillegges andre funksjoner enn den trosmessige. For å si med Robbins (2007); det er ikke en antropologisk, men en kristen tidsmodell som gjelder innen forsamlingen.

1.4 Virkelighetsforståelse

I min drøfting av den trosmessige virkelighetsforståelsen vil jeg nærme meg begrepet gjennom å gi en oversikt over noen faglige perspektiver på offisiell og uoffisiell religion, eller kirkereligiøsitet og folkereligiøsitet. Denne tilnærmingen er valgt fordi jeg i denne studien ikke ser på en avgrenset religion, men undersøker en trosmessig virkelighetsforståelse og hvordan den kan forstås ut fra fortidige og pågående kontinuiteter og brudd.

1.4.1 Å definere religion

Innenfor antropologi er det ingen definisjon av religion som det er full enighet om. Frazer (1854 – 1941) formulerte det slik allerede på slutten av 1800-tallet:

There is probably no subject in the world about which opinions differ so much as the nature of religion, and to frame a definition of it which would satisfy every one must obviously be impossible (Frazer 1993 [1922]:50).

Opprinnelsen til begrepet religion⁸ er ifølge Flood (1999) fra latin, og han mener at det av den grunn kan være problematisk å oversette begrepet til ikke-vestlige språk. Antropologer med ulike teoretiske utgangspunkt har likevel prøvd å formulere generelle definisjoner på religion. Definisjonene var ment å forklare forhold som antas å eksistere i alle samfunn. Derfor favner de vidt. Ulike definisjoner har tatt farge av faglige perspektiver som evolusjonisme, funksjonalisme og fenomenologi.

Tylor (1832 – 1917) hadde et evolusjonistisk perspektiv i sin forståelse av religion. Han definerte religion som *troen på åndelige vesener* (Tylor 1994 [1871]bd III:383), og mente at religion ville utvikle seg gjennom tre stadier: fra animisme til polyteisme og til slutt monoteisme. Folk som ble tillagt en animistisk religion, sto derfor lavest på utviklingsstigen. På denne måten samsvarte religion med datidens syn på forskjellen mellom såkalte primitive folk og det moderne mennesket. Frazers perspektiv var som Tylors, evolusjonistisk, og han hevdet at religionen har sitt opphav i magien, og vil etterfølges av vitenskap. Det handler bare om at menneskene får

⁸ Det kan enten være det latinske begrepet *religio* som kan komme av relegere, å gjenfortelle (re-read), dvs. at tradisjoner blir gjenfortalt og på den måten videreformidlet, eller det kan komme av det latinske begrepet *religare* som betyr å binde fast i betydningen det som holder folk sammen med andre folk og med gudene (Flood 1999:44)

innsikt nok til å skjønne hva som hjelper eller ikke hjelper å tro på. Frazer mente at troen på overmenneskelige krefter er det sentrale elementet i religion (Frazer 1993 [1922]:50). Durkheim (1858 – 1917) så på religion som et uttrykk for fellesskapet; en kollektiv representasjon som avspeiler samfunnet. Han skilte mellom det sakrale og det profane, samtidig som han fremhevet kollektivets rolle ved religiøs tro og praksis. Religion er utenkelig uten en formell institusjon (for eksempel en kirke) som er symbolet på det religiøse sosiale fellesskapet. Han hevder at historisk sett finnes det ingen religion uten en slik institusjon (Durkheim 1995 [1912]:41). Fra en slik posisjon blir det dermed problematisk å gjøre rede for uoffisiell religion og folkereligiøsitet. Durkheims fokus ligger på religion som en *kollektiv representasjon*. Malinowski (1884 – 1942) så på religion som ett av flere felt som er nødvendig for at samfunnet skal kunne fungere som et helhetlig sosialt system. Malinowski (1992 [1948]) mente at religionens og magiens funksjon er å være redskap for å mestre livet. Uansett hvilke uønskede og ukjente situasjoner mennesket erfarer, vil religion og magi kunne tilby ”nødutganger” eller mestringsstrategier i vanskelige og krevende livssituasjoner.

Radcliffe-Brown (1881 – 1955) drøftet tidlig hvordan forskere klassifiserer magi og religion som to ulike kategorier. Han mener at en slik klassifisering er utilstrekkelig, og advarer sterkt mot at forskere som studerer ”enkle” samfunn, ensidig bruker egne begreper og forestillinger om for eksempel hellighet og urenhet når andre folks religiøsitet skal beskrives og forklares (Radcliffe-Brown 1965:139). Radcliffe-Brown hevder at det er problematisk å bruke kategorier som er utviklet og forstått i et samfunn, for trossmessige forhold i et annet samfunn, og han advarer mot å stemple ritualer som henholdsvis magiske eller religiøse før man har oppnådd en viss enighet om hva begrepene skal inneholde. I fortidige beskrivelser av samisk religion synes det som at prester og misjonærer har en entydig forståelse av hvordan denne religionen skal oppfattes. De beskriver samisk religion som hedendom, avguderi og overtro (Mebius 2003). Begrep som overtro og magi⁹ har blitt brukt om samiske trosforestillinger helt opp til nyere tid, og ennå i dag høres demoniserende betegnelser som trollkar og trolltromme om noajdden og hans tromme. Begreper er nødvendige for

⁹ Overtro: Se for eksempel Solem (1970 [1933]).
Magi: Se for eksempel Vorren og Manker (1976)

å gjøre verden begripelig, men det er ikke uproblematisk at forskere og andre klassifiserer emiske forståelser av tro og forestillinger som overtro, avgudstro og vantro. Dette er begreper som ofte benyttes med bakgrunn i brukerens egen forståelse av hva som er offisiell religion. I en slik forståelse blir det forklart og akseptert som en religiøs opplevelse å møte en engel, mens det å møte de underjordiske blir kategorisert som overtro/ vantro/folketro.

Frazer (1993 [1922]) har sine ord i behold. Meningsforskjellene om hva religion er eksisterer ennå. Antropologer har forklart religion og formulert definisjoner i den hensikt å samle all religiøs variasjon innenfor samme klassifikasjonssystem. Religionsdefinisjoner har ment å være generelle for å kunne omfavne mest mulig av det som forstås som religion. Samtidig er religion framstilt som et helhetlig system, enten for det formål å gjenspeile, bekrefte, dyrke eget samfunn (Durkheim 1995 [1912]) eller å stabilisere sosiale relasjoner eller samfunnet i sin helhet, eller for å mestre livet (Malinowski 1992 [1948]).

Om religion blir forstått som et system hvor alle deler henger uatskillelig sammen, må endring av et element få konsekvenser for hele systemet. Da kan resultatet bli slik Sharp (1952) beskriver det australske urfolkssamfunnet Yir Yoront. Han konstruerer en dramatisk fortelling om hvordan innføring av ny teknologi, i form av ståløkser som erstattet steinredskapene, gjorde at sentrale forhold i samfunns-tilværelsen ble endret, inkludert den religiøse virkelighetsforståelsen (Sharp 1952).

1.4.2 Fortolkende perspektiv av religion

Perspektivet på religion henger sammen med det perspektivet forskerne for øvrig har på samfunn og kultur. I løpet av 1950-tallet måtte den rådende strukturfunksjonalismen hvor Radcliffe-Brown hadde vært sentral, vike for et mer fortolkende og historisk anlagt perspektiv på religion som ble hevdet av blant andre Evans-Pritchard (Sørum 2000). I sin studie fra Sudan av Nuernes religion er hans utgangspunkt at "A study of Nuer religion is a study of what they consider to be the nature of Spirit and of man's relation to it" (Evans-Pritchard 1956:vi). Evans-Pritchard er opptatt av religiøs mening som blir tillagt ritualer og objekter, mer enn hva objektene faktisk er: "The question we are asking is what meaning or meanings it has for Nuer when they say of

something 'e kwoth', 'it is Spirit' (in the sense either of God or of a divine refraction)'' (Evans-Pritchard 1956:123). Han distanserte seg fra evolusjonisme og historieløshet, og har hatt stor innflytelse innen faget i studiet av religion (Lambek 2008).

Lienhardt var influert av Evans-Pritchard og et fortolkende perspektiv i studiet av religion. I sin beskrivelse av dyreofringer i Dinka-samfunnet viser han den symbolske meningen med ulike religiøse ritualer. Han mener at en rituell ofring er først og fremst en sosial handling som gjenoppretter relasjonen mellom individ og kollektiv, enten det gjelder incest, død eller mord (Lienhardt 2002 [1961]:335). Ritualer som sosiale handlinger er et standpunkt som også Berger og Luckmann (2000 [1966]) legger vekt på i sine studier. Geertz (1993 [1983]) er også opptatt av et fortolkende perspektiv hvor mening står sentralt. Det er et perspektiv hvor tilnærmingen til religion blir definert med utgangspunkt i de sosiale forventninger som troen og troens praksis innfrir, for eksempel at religion gir grunnleggende mening og identitet i tilværelsen (Furseth and Repstad 2003:33-34).

1.4.3 Mening og virkelighetsforståelse

Religion åpner for visse perspektiver, mens den lukker for andre måter å se virkeligheten på. Innenfor en religion eller trosretning vil det være et skille mellom hva som hører med til den trosmessige virkeligheten og hva som er utenfor. Dette gjelder ikke bare offisiell religion, det gjelder også innenfor den uoffisielle religionens felt. Den trosmessige og religiøse konteksten som jeg har valgt, som omfatter både offisiell og uoffisiell religiøsitet på samme sted til samme tid, gjør at definisjoner som fokuserer på en avgrenset religion eller på religion som kun et offisielt system, vil kunne lukke seg ganske raskt. I mitt perspektiv, hvor kontinuitet og brudd i folks trosmessige virkelighetsforståelse står i sentrum, synes det hensiktsmessig å legge til grunn et perspektiv hvor tro er en del av kulturen/samfunnet og dermed inngår i et felt som er større og videre enn seg selv.

Geertz (1993a [1973]), med utgangspunkt i begrepsparet *ethos* og *world view*, og Berger og Luckmann (2000 [1966]), med utgangspunkt i begrepet *reality*, har perspektiver som legger en slik forståelse til grunn. På tross av at disse perspektivene ikke legger spesifikt til grunn sameksistens av flere trostradisjoner og praksiser, viser

begge hvordan logiske sammenhenger, motsetninger og truende situasjoner forklares innen en og samme virkelighetsforståelse. Deres perspektiver synes å åpne for en tilnærming til religiøs tro som ikke lukker, men inkluderer. Både Berger og Luckmann, og Geertz undersøkte religioner som kulturelle systemer (og dermed ikke begrenset til kun offisiell religion), hvor menings- og symbolaspektet er vektlagt. Dette er viktig fordi det gjør at også uoffisiell religion, eller folkereligiøsitet, vil kunne inkluderes som en del av kulturen. Deres syn representerer et brudd med strukturfunksjonalistiske religionsforståelser.

Berger og Luckmanns kunnskapssosiologi (2000 [1966]) favner videre enn religion, og de poengterer at mennesket skaper samfunnet, mens det samtidig blir et produkt av samfunnet. Sentrale begreper er eksternalisering, objektivisering og internalisering. Individet ser på verden som noe utenfor en selv, opplever en objektiv (og selvstendig) virkelighet, samtidig som individet internaliserer denne virkeligheten og blir en del av den. Berger og Luckmann definerer virkelighet som ”en kvalitet som er knyttet til fenomener som vi erkjenner har en eksistens uavhengig av vår egen vilje (vi kan ikke ’ønske dem bort’)” (Berger og Luckmann 2000 [1966]:24).

Berger og Luckmann legger stor vekt på de sosiale institusjonenes plass i den menneskelige virkelighet, som de fleste mennesker oppfatter som objektiv virkelighet. De fleste sosiale institusjoner er etablert før samfunnsmedlemmet er født, og institusjonene vil derfor ha en fortid og historie som ikke uten videre er tilgjengelig for den enkelte:

Mens mennesket eksternaliserer seg selv, skaper det en verden som det eksternaliserer seg selv *inn i*. [...] Mens oppbyggingen av et symbolsk univers forutsetter en teoretisk refleksjon (som omfatter verden, eller rettere sagt den institusjonelle orden, som problematisk), kan alle og enhver “bebo” dette universet og se på det som noe som tas for gitt (Berger and Luckmann 2000 [1966]:113).

Som institusjon utgjør religion et rammeverk for verdier og normer som for eksempel avgrensner hva som er rett eller galt, godt eller ondt. Berger og Luckmann bruker eksempel fra religionen når de viser sammenhengen mellom et makroskopisk betydningsunivers og hvordan det får betydning på et mikroskopisk – eller individuelt – nivå. De mener at

Det er således mulig å analysere et religiøst verdenssyns makroskopiske sosiale røtter i visse kollektiv (for eksempel klasser, etniske grupper eller intellektuelle grupper), og også å analysere hvordan dette verdenssynet manifesteres i et individs bevissthet. De to analysene kan bare bringes sammen hvis man undersøker hvordan individet, i sin fulle sosiale aktivitet, relaterer til vedkommende kollektiv (Berger and Luckmann 2000 [1966]:91).

Kollektivet som jeg undersøker, er et samisk lokalsamfunn. Samtidig er oppslutningen om den læstadianske forsamling nesten sammenfallende med selve lokalsamfunnet, fordi den religiøse menigheten er dominerende i det lokale liv.

Religionen legitimerer effektivt ifølge Berger (1993 [1967]), fordi den knytter sammen samfunnets virkelighetskonstruksjoner med den ytterste realitet. For Berger er religion et hellig kosmos, “a sacred canopy”, over den menneskelige skrøpeligheit, og som beskytter mot kosmos’ absolutte motsats, nemlig kaos (Berger 1993 [1967]:XVI). Religionens lukkende egenskap mot resten av virkeligheten vises når den forklarer og rettferdiggjør religionens institusjonalisering og orden, særlig i marginale situasjoner som et møte med døden.

Geertz (1993a [1973]) spesifiserer Berger og Luckmanns perspektiv ytteligere i sin religionsforståelse ved å peke på symboler som grunnleggende elementer i religion fordi de er skapere av en felles virkelighetsforståelse. Han definerer religion som:

(1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic (Geertz 1993a [1973]:90).

Definisjonen av religion inneholder ingen referanser til noe guddommelig og den knytter an til Geertz’ forståelse av kultur:

[...] an historical transmitted pattern of meaning embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and their attitudes toward life (Geertz 1993a [1973]:89).

Gjennom symboler formuleres begreper om folks generelle eksistensorden på en slik måte at religion gir mennesket svar på ekstensielle spørsmål knyttet til meningen med livet. Religionen gir meningsdannelse som både skaper og forklarer virkeligheten

(Geertz 1993a [1973]:124), og religiøse symboler blir både *models of* og *models for* virkeligheten (Geertz 1993a [1973]:93). De blir veivisere til hvordan verden er, og hvordan verden bør være. Slik skapes et verdensbilde (world view).

Hvordan bidrar mennesket, gjennom egen tro og egne handlinger, som individ og som del av et fellesskap, til å konstituere, bekrefte eller endre religiøsitet? Det logiske i tilværelsens orden blir i følge Geertz (1993a [1973]) til i samspill mellom kognitive og emosjonelle aspekter hos mennesket. For Geertz handler virkelighetsforståelse om hvordan et folk oppfatter virkeligheten; det er kognitive, eksistensielle aspekter ved tilværelsen: “[...] their picture of the way things in sheer actuality are, their concepts of nature, of self, of society” (Geertz 1993a [1973]:127). Det følelsesmessige aspektet i kulturer kaller Geertz for *ethos*: “A people’s ethos is the tone, character, and quality of their life, its moral and aesthetic style and mood; it is the underlying attitude toward themselves and their world that life reflects” (Geertz 1993a [1973]:127). Ifølge Geertz er det i tro og ritualer at virkelighetsforståelse og *ethos* møtes i et gjensidig avhengighetsforhold, det intellektuelle aspektet gjøres følelsesmessig akseptabelt, mens det følelsesmessige aspektet gjøres intellektuelt fornuftig. Dermed oppstår det en meningsfull relasjon mellom folks verdier og hva de anser som tilværelsens orden. Smart (1989) bekrefter Geertz’ framheving av det emosjonelle aspektet ved religiøse symboler. Han sier at det er åpenbart at ”ritual without feeling is cold, doctrines without awe or compassion are dry, and myths which do not move hearers are feeble” (Smart 1989:13). At virkelighetsforståelse og *ethos* sammenfaller, er iflg Geertz et allment trekk ved religion:

It is only common sense between *ethos* and world view, between the approved style of life and the assumed structure of reality, there is conceived to be a simple and fundamental congruence such that they complete one another and lend one another meaning (Geertz 1993a [1973]:129).

Som et dialektisk forhold, kan *ethos* og *world view* også forstås som ”models for reality” og ”models of reality” (Geertz 1993a [1973]:119). Verdensbildet eller virkelighetsforståelsen er ”models of reality” og forklarer virkeligheten som den er, mens *ethos* blir ”models for reality” og forklarer hvordan virkeligheten skal eller bør være.

Også Klass (1995) ser sammenheng mellom oppfatningen av universets struktur og praksisen til den troende. Klass mener at kulturen innbefatter religion og religiøsitet, fordi den inneholder et sett av regler som bestemmer hva som er “riktig”, “bra” eller “måten” man handler:

These rules, we all know, encompass all aspects of behaviour and belief, and therefore what we categorize as social organization (the ordering of human relationships) or religion (the ordering of the universe) are aspects of the same thing (Klass 1995:3).

Ifølge Klass vil tro og verdier ligge til grunn for alle sosiale relasjoner, på samme måte som sosiale relasjoner er innvevd med tro om universets orden og praksisene som avspeiler denne troen.

Religion formulerer også begreper om en generell eksistensorden ifølge Geertz, og han poengterer at mennesket er avhengig av at verden er forståelig og ordnet og at kaos dermed holdes på avstand. De menneskelige grenser for analytisk kapasitet, evne til utholdenhet og moralsk innsikt er for Geertz tre områder som er spesielt viktige for mennesket å kunne være trygg på og forstå (Geertz 1993a [1973]:100). Geertz forklarer det første området (*analytisk kapasitet*) med at mennesket må kunne se ei mening i og gjøre rede for alt uforutsigbart, merkelig og uhyggelig som skjer. Når det kommer til *evne til utholdenhet* tar Geertz opp problemet med lidelse og mestring knyttet til lidelse. Religion gjør at lidelsen blir gjort meningsfull, og dermed kan den uttrykkes, noe som igjen gjør at den kan forstås og utholdes (Geertz 1993a [1973]:103-105). Området *moralsk innsikt* tar opp negative verdier eller det ondes problem innenfor en virkelighetsforståelse. Geertz mener at virkelighetsforståelsen inneholder både det som folk ønsker og det som de frykter, og begge deler har fått sine symboler og blir uttrykt gjennom religionen. Symbolene i en religion avspeiler ikke bare gode makter, men også onde, destruktive krefter som truer virkelighetens orden. Religionens styrke vises i symbolenes evne til å formidle både oppbyggelige og destruktive krefter på en slik måte at samfunnets verdier opprettholdes (Geertz 1993a [1973]:105-108, 131). Religionens svakhet vises derimot når symbolene ikke lenger makter å formidle slike krefter, og dermed svekkes verdiene knyttet til religionen.

1.4.4 Legitimering av den skapte orden

Gjennom “[...] an historical transmitted pattern of meaning embodied in symbols” videreformidles universet eller virkeligheten til kommende generasjoner, og gjøres gyldig og framstår legitim for dem (Geertz 1993a [1973]:89). Berger og Luckmann mener at videreføring av virkeligheten skjer gjennom legitimering basert på kunnskap og verdier. En person må først kjenne seg som medlem av en familie hvis vedkommende skal respektere normene som gjelder for ”rette” og ”gale” handlinger innenfor familien, for eksempel at man ikke kan gifte seg med sin bror:

Legitimeringen “forklarer” den institusjonelle orden ved å tillegge dens objektiverte betydninger kognitiv verdi. Legitimering rettferdiggjør den institusjonelle orden ved å tilskrive dens forutsetninger normativ gyldighet (Berger og Luckmann 2000 [1966]:104).

Berger og Luckmann deler legitimering analytisk sett inn i fire ulike stadier. Det første stadiet er overføring av “et system av lingvistiske objektiveringer av menneskelig erfaring” (Berger og Luckmann 2000 [1966]:104). De bruker slektskapsstrukturer som eksempel, og sier at for å kunne legitimere verdier knyttet til ulike former for slektskap, må også kunnskap om slektskapsstrukturene videreformidles. Et barn må først lære at mor er mor eller at far er far. Dette gjøres samtidig med at legitim atferd overfor mor og far innlæres. Dermed legitimeres slektskapsstrukturer.

Det andre stadiet av legitimering inneholder “ulike forklaringssystemer som setter en rekke objektive betydninger i relasjon til hverandre” (Berger og Luckmann 2000 [1966]: 104). På dette stadiet plasseres den muntlige tradisjonen med legender, eventyr og ordspråk, som forklarer på en konkret måte hvordan virkeligheten med alle livets forhold, henger sammen. Et barn som har hørt fortellinger om fenomenet underjordiske vil kunne kjenne igjen enkelte situasjoner som erfaringer med de underjordiske. Barnet vil også ha lært hva som er ”riktig” eller ”gal” atferd i mestring av slike situasjoner. Et annet eksempel er et samisk eventyr som handler om barn som slaktet og kokte lillebroren sin da de var alene hjemme. Dette eventyret forklarer og legitimerer hvorfor barn under en viss alder ikke skal være med på slakting.

Det tredje stadiet handler om

[...] klare teorier, der man ut fra et differensiert område av kunnskap legitimerer en institusjonell sektor. Disse legitimeringene sørger for ganske

omfattende referanserammer for den institusjonaliserte atferds respektive sektorer (Berger og Luckmann 2000 [1966]:105).

Den læstadianske forsamlingen i et lokalsamfunn er en institusjonell sektor som forvaltes av ”et spesialisert personell som overfører dem via formaliserte prosedyrer” (Berger og Luckmann 2000 [1966]:105) og blir en variant av den offisielle religionen på lokale (ikke nasjonale) premisser. De eldste i forsamlingen som består av predikanter og andre tillitsverdige, forvalter liturgien og øvrige forhold knyttet til tro. Predikantene som advarer mot verdens fristelser, står i en slik modell på ortodoksiens side hvor det bestrebes mot en gjenoppretting av doxa hvor religionens tro og verdier ikke er gjenstand for refleksjon og diskurs (Bourdieu 1977). De fleste trosforhold er ikke nedskrevet, men deltakerne i forsamlingen er klar over både rettigheter og forpliktelser for seg selv og de eldste.

Legitimering av den læstadianske forsamling og den tro som forvaltes, er ikke til hinder for at det kan oppstå debatter blant bygdefolk om hvor grensene går for hvilke verdier de eldste i forsamlingen skal forvalte. Da den samepolitiske bevegelsen fikk fotfeste i området og etablerte en annen arena hvor samiskhet kunne synliggjøres og uttrykkes, ble det reagert skarpt fra predikantene i forsamlingen (Nystø 1982).¹⁰ Også i denne diskursen representerte predikantene ortodoksien.

Den uoffisielle religionen, folkereligiositeten, kan også forklares som en sosial institusjonell sektor i det tredje stadiet av legitimering. I motsetning til læstadianismen forvaltes folkereligiositeten ikke av et lederskap, men av det sosiale fellesskapet i lokalsamfunnet. Erfaringer og opplevelser vil tolkes i dialog med normer og holdninger som er gjeldende i lokalsamfunnet, og fortellingene om den enkeltes erfaringer vil etter hvert formes slik at de reflekterer både kulturelle mønstre og samfunnskollektivets vurderinger (Eriksen and Selberg 2006:166).

Legitimeringens fjerde stadium består av symbolske universer som refererer til andre virkeligheter enn de som tilhører hverdagens opplevelser:

Det symbolske universet blir oppfattet som modellen for *alle* sosialt objektiverte og subjektivt virkelige betydninger. Hele det historiske samfunnet og hele individets biografi blir sett på som hendelser som finner sted *innenfor* dette universet. [...] På dette legitimeringsplanet når den

¹⁰ Ytterligere behandlet i kap. 8.

reflekterende integrasjonen av separate, institusjonelle prosesser sin fullbyrdelse. En hel verden blir skapt (Berger og Luckmann 2000 [1966]:106).

Virkeligheten framstår som kontinuerlig og logisk sammenhengende til tross for endringer i den enkeltes liv. Hendelser som ikke tilhører hverdagslivet, er også inkludert i denne virkelighetsforståelsen, blant annet drømmer og uforklarlige opplevelser. Det samme gjelder marginale situasjoner som døden, hvor legitimering blir ekstra viktig fordi “døden utgjør den mest skremmende trussel mot de virkeligheter man tar for gitt i hverdagen” (Berger og Luckmann 2000 [1966]:110). På samme vis poengterer Geertz at mennesket er avhengig av at verden er forståelig og ordnet og at kaos holdes på avstand (Geertz 1993a [1973]:100).

Som nevnt ovenfor er det symbolske universets viktigste oppgave følge Berger og Luckmann, å bringe orden i tilværelsen, å avgrense kosmos fra kaos, og forklare hva som skiller disse tilstandene og hvordan dette skillet skal kunne opprettholdes. Ulike forhold blir tillagt betydning og blir integrert innenfor den samme virkelighet. De forhold i et individs liv som kan være vanskelig å hankses med, som for eksempel overgang fra en viktig sosial status til en annen, kan reguleres gjennom ritualer. Overgangsriten er klassisk i så måte (van Gennep 1960), kanskje spesielt ritualet som betegner overgangen fra barn til voksen. Hvis identiteten ivaretas på en tilstrekkelig måte i usikre situasjoner, skaper overgangsriten trygghet for individet ifølge Berger og Luckmann. Sammenhengen knyttes mellom et makroplan (betydningsuniverset) og et mikroplan (hvor individet befinner seg). Berger sier i sin analyse av religionens plass i samfunnet at “Religiøs legitimering går ud på at forbinde den af mennesker definerede virkelighed med den yderste, universelle og hellige virkelighed” (Berger 1993 [1967]:96). Som enkeltindivid blir ens personlige historie en del av den kollektive, overordede historien.

Også hos Berger og Luckmann (2000 [1966]) kan en ane en evolusjonistisk forklaringsmodell, blant annet gjennom forklaringene om de ulike legitimerende stadier i virkelighetsforståelsen. Når Geertz’ (1993a [1983]) på sin side hevder at religion gir mening til det ondes tilstedeværelse, virker det som funksjonalisme. Det innebærer at religioner og samfunn i slike perspektiver forblir selvopprettende.

Samtidig er disse tilnærmingene til religion åpnere enn tidligere. På den annen side er det viktig for min studie av tro og virkelighetsforståelse i lokalsamfunnet Måsske at det er gjort plass til dialektiske prosesser mellom normer og emosjoner, og som i sin videste konsekvens legitimerer hele virkelighetsforståelsen. Så langt er de teoretiske perspektivene til Berger og Luckmann (2000 [1966]) og Geertz (1993a [1983]) de som på en bredest mulig måte gjør det mulig for meg å beskrive et lokalsamfunn hvor to ulike religiøse forståelser sameksisterer i en virkelighetsforståelse.

1.4.5 Makt og møter i studiet av religion

Etter 1960-tallet ble politikk og makt også viktig for antropologifaget, som erfarte at konflikter og ulikheter ikke ble borte, verken militært eller økonomisk, i en stadig hurtigere moderniseringsprosess i et mer og mer dekolonisert verdenssamfunn. Interessen for øvrige samfunnsprosesser gjenspeilte seg i at maktperspektivet ble et anliggende også i forståelsen av religion. Eksempelvis belyser Taussig (2002 [1977]) makt i sammenhengen mellom markedsøkonomi og religiøs tro og praksis blant eiendomsløse på landsbygda i Colombia. Ritualet med å selge sin sjel til djevelen eller å døpe penger har begge til felles å skape bedre økonomiske kår. Asad (1983) kom på begynnelsen av 80-tallet med kritikk av det han mener er Geertz' historieløshet og manglende fokus på makt i studiet av religion. I postmodernistisk ånd mener Asad at enhver studie av religion må ses i sin egen kontekst. Comaroff og Comaroff (2002 [1989]) viser hvordan kolonisering og politisk makt preger forholdet mellom kristen misjon og Tswana i Sør-Afrika, og hvilke motstandsstrategier som blir utviklet overfor kirken.

Studier av tusenårsbevegelser (millenarium movements) hadde perspektiver på religion som motstand og motmakt mot imperialisme, kolonisering og også modernisering. Eksempelvis oppsto *ghost dance* blant urfolk i Nord-Amerika på slutten av 1800-tallet, *cargo cults* i Melanesia i mellomkrigstida, i samme tidsrom som *Rastafaribevegelsen* oppsto på Jamaica (Hobsbawm 1979, Hylland Eriksen 1993, Morris 2006). Felles for disse bevegelsene er at de har en gjennomgripende avvisning av maktforholdene i det eksisterende samfunnet, de har alle en profet som forutsier en lykkelig framtid, og et trossmessig grunnlag basert på radikale endringer som vil styrte

bestående makthavere og gjenopprette en tradisjonell samfunnsform igjen. Disse religiøse bevegelsene er dermed samtidig framtidsrettet og tilbakeskuende.

I studiet av religion er begrepet synkretisme¹¹ spesielt knyttet til resultatet av en blanding mellom kristendom som offisiell religion og tradisjonelle trosforestillinger og praksiser, og har vært forbundet med hvordan kristendommen ”forurenses” ved utbredelse i verden og kontakt med andre kulturer (Seymour-Smith 1986:274). Det klassiske eksemplet på synkretisme er ifølge Klass (1995) det afro-katolske trossystemet som vokste fram i Karibien og Latin-Amerika på grunn av slavehandelen. Stewart og Shaw (1994), samt Kraft (2002) tar til ordet for et annet innhold i synkretismebegrepet. Stewart (1994:128) mener at synkretisme stiller spørsmål om røtter, kulturkontakt og påvirkninger utenfra, og kan derfor nyttes til å forklare religiøs og kulturell endring. Han definerer synkretisme til en kombinasjon av elementer fra to eller flere ulike tradisjoner (Stewart 1999:55). På den andre siden kan det hevdes at ulike tradisjoner alltid har påvirket religioner og trossystemer. Hvis noe annet skulle være tilfelle, ville både samfunn, kultur og religion vært statiske og uten endring over tid. Som kultur, har også religiøs tro og praksis vært gjenstand for både interne dynamikker og eksterne påvirkninger (Ortner 1989). Mine argumenter for kontinuitet og brudd i virkelighetsforståelsen, kan oppfattes som et eksempel på synkretisme og et mulig perspektiv på min empiri. Jeg vil hevde at synkretismebegrepet er lite fruktbart fordi det lett kan implisere at det har eksistert en “ren” tilstand for religiøse og kulturelle tradisjoner forut for kontakt med andre typer religiøsitet, og at eventuelle blandingsformer vurderes ut fra hvilke følger disse får for den offisielle religionen. En slik tankegang sammenfaller med et perspektiv som uttrykker troen på at ethvert folk og samfunn har en kultur og religion som er avgrensbar og kan studeres som forskjellig fra andre folk og samfunn. Min studie har ikke som formål å avdekke en eventuell autensitet i de ulike religiøse tradisjonene.

Harvey (2000) beskriver forholdet mellom religioner slik: ”Sharing, exchange, borrowing, learning and choice are ubiquitous human activities. When we observe

¹¹ På møtet til American Anthropological Association i 1992, ble det argumentert for at begrepet synkretisme burde begrenses til studier av religioner og rituelle fenomener hvor elementer fra to historiske tradisjoner kombineres (Stewart 1994:9-10)

religions we are seeing human agency, not human stagnation, expressed” (Harvey 2000:8). Tro, verdier og forestillinger innenfor en religion representerer med andre ord ikke noen statisk situasjon, uforandret fra religionens tidlige tider, slik ortodokse teologer kan mene, ifølge Harvey. Å hevde at religion er statisk, er et argument for at det finnes en opprinnelig upåvirket religion som eksisterer uavhengig av samfunnets historie og utvikling. Et slikt perspektiv karakteriseres gjerne som essensialistisk, det vil si troen på en kjerne preget av ekthet og autensitet. Eliade (1998 [1951]) hevder et lignende syn i sin studie av ulike sjamanistiske tradisjoner. De eldste tradisjonene blir beskrevet som autentiske og ekte, nærmest preget av en ”paradisisk” renhet, mens hybridisering betegnes som forfall. I så måte blir en beskrivelse av samisk religion også problematisk fordi den ofte må forenkles innenfor de rammer en forfatter har. Rydving (1995) er den som sterkest har påpekt at samisk religion ikke er et homogent trossystem over hele det samiske bosettingsområdet. Gjennom kildekritiske analyser har han påvist hvordan prester og misjonærer har kopiert ulike manus og dermed gitt et sterkt inntrykk av en homogen og statisk samisk religion.

Gilhus og Mikaelsson (2001) stiller seg kritisk til forskning med *en* religionsfortelling som handler om *en* religion, *en* utviklingshistorie og *en* fortelling, slik verdensreligionene ofte blir framstilt. De ønsker at studiet av religion heller skal legge vekt på mennesker enn på guder, og på hverdagsreligiøsitet i stedet for religionens høytideligheter. For dem dreier religion seg om menneskets kommunikasjon med og om guder, i tillegg til å forholde seg til et forestillingsunivers med dertil hørende fortellinger (Gilhus and Mikaelsson 2001:30). Dette perspektivet kjennetegner nyere forskning hvor religion blir sett på som et bevegelig kulturelt felt. Bowie (2000) er en av dem som mener at religion som kategori er både flytende og kontekstuell, og at de ulike kategoriseringene av religion stiller ulike spørsmål, og er helst ”intellectual constructs rather than descriptions of reality” (Bowie 2000:26). Gilhus og Mikaelsson (2001) mener at religiøse prosesser alltid må ses i sammenheng med andre sosio-kulturelle prosesser, og de hevder et perspektiv der religion er et sosialt og kulturelt fenomen.

1.4.6 Offisiell og uoffisiell religiøsitet

Begrepet religiøsitet inkluderer forestillinger og tro som både går under begrepet offisiell religion eller kirkereligiøsitet, og uoffisiell religion eller folkereligiøsitet, samt ulike trostradisjoner. Begge religiøse felt tilbyr mening og tilhørighet for folk. Som dominerende religion kalles kristendommen også offisiell religion eller kirkereligiøsitet. I norsk dagligtale blir religiøsitet ofte brukt synonymt med kristen tro. Å være religiøs blir da å være kristen. Pentikäinen mener at helt fra misjonshistoriens begynnelse i middelalderen, har 'religion' vært ensbetydende med kristendom i de samiske områdene (Pentikäinen 1995:58).

Forskjellen mellom offisiell og uoffisiell religion kan ifølge Bowie (2000) relateres til skillet som 1800-tallets forskning satte mellom verdensreligion og primalreligion. En offisiell religion vil i en slik framstilling ha universell gyldighet, ha fokus på ideen om frelse formidlet fra en høyere verden, være basert på skrevne kilder og utspille seg i en særskilt religiøs aktivitetssfære. En uoffisiell religion, derimot, betegnes ved at den bare har kulturspesifikk gyldighet, den fokuserer på hverdagslivets aktiviteter, den er basert på at muntlig tradisjon og religion og sosialt liv er tett sammenbundet (Bowie 2000:25-28). En slik fremstilling av forskjellen mellom offisiell og uoffisiell religion likner også på distinksjonen som gjøres i forskning på religion i Øst-Asia. Her går skillet mellom elitetradisjonenes offisielle religioner eller "store tradisjoner" og folketradisjonens uoffisielle religion eller "den lille tradisjonen". Jochim (1986:15) poengterer betydningen av å fokusere på samhandlingen mellom elitetradisjonene og de folkelige tradisjoner i stedet for på forskjellene mellom dem.

En viktig forskjell mellom offisiell og uoffisiell religiøsitet er ifølge McGuire (1992:104) at den offisielle religion er institusjonalisert og i relativt faste organisatoriske rammer, mens den uoffisielle religiøsiteten er uorganisert med et mangfold av trosformer og praksiser basert på lokale tradisjoner. McGuire definerer offisiell religion slik: "Official religion is a set of beliefs and practices that are prescribed, regulated, and socialized by organized, specifically religious groups" (McGuire 1992:99). I opposisjon til offisiell religion står uoffisiell religion, som ifølge McGuire er religiøs og pseudo-religiøs tro og praksis, og blir kalt ved flere navn: "folkereligiøsitet", "populærreligiøsitet" eller "hverdagsreligiøsitet". Denne

religiøsiteten er ikke et produkt av offisiell religiøsitet og heller ikke akseptert av institusjoner innen den offisielle religiøsiteten ifølge henne. Dermed har heller ikke den offisielle religiøsiteten kontroll over disse feltene. Jeg finner det problematisk at McGuire kaller uoffisiell religion for pseudo-religiøs fordi begrepet tilsier en religiøsitet som er uekte eller falsk (pseudo). Videre gir det assosiasjoner til uoffisiell religion som et avvik fra en ”normal” eller ”riktig” religiøsitet, i tillegg til at uoffisiell religion blir definert på den offisielle religionens premisser. McGuire tar også med ulike kristne ikke-kirkelige og nyreligiøse bevegelser i begrepet uoffisiell religiøsitet. Fra offisielt religiøst hold er dette bevegelser som ikke aksepteres som legitime, ifølge McGuire. Dette synes som en svært snever definisjon av offisiell religion. Jeg har valgt å se på den læstadianske bevegelsen som en representant for offisiell religion eller kirkereligiøsitet fordi læstadianismen har mange av kirkereligiøsitetens kjennetegn med en fast struktur i organisering av virksomheten og en vedtatt lære. Under folkereligiøsiteten vil jeg kategorisere blant annet troen på tradisjonell helbredelse, gjengangere og de underjordiske.

McGuires definisjoner av offisiell og uoffisiell religiøsitet synliggjør vitenskapens evne til definisjonsmakt, og den opprettholder et skille mellom dogmatisk organisert og institusjonalisert religiøsitet på den ene siden og et ofte løst, mangetydig og fleksibelt felt av ikke-institusjonalisert tro og praksis på den andre siden – et skille mellom ”vi” og ”de andre”. Dette er i tråd med for eksempel Durkheims (1995 [1912]) syn på religion. Han legger vekt på offisiell religion og mener at en kirke er en forutsetning for religion. Skillet som McGuire trekker mellom offisiell og uoffisiell religion, kan sammenliknes med skillet som forskere opp gjennom tida har gjort mellom religion og magi. Eksempelvis mente Frazer (1993 [1922]) med sitt evolusjonistiske perspektiv at religion har sitt opphav i magi. Skillet mellom religion og magi er med andre ord blitt opprettholdt på tross av Radcliffe-Browns (1965) og andre sin kritikk av begrepsbruken.

Bruk av begreper viser hvordan både vitenskapen og kirken har definert hva som er ”rett” tro. Allerede fra 1700-tallets Europa ble begrepet overtro, som rommer både magi og trolldom, ”stillet opp som en central modsætning til den offisielle tro, eller den rigtige tro” (Alver 2008:28). Skjelbred (1995:64-65) mener at folketro har

avløst begrepet overtro, som brukes ensbetydende med hedendom eller vranglære – det motsatte av kirkens lære eller den rette tro. I sin diskusjon av begrepet tro hevder hun at det har minst to betydninger. På den ene siden har det et positivt innhold fordi begrepet betegner ”religiøs visshet”. På den andre siden er tro det motsatte av viten, og i begrepet folketro ligger denne forståelsen av tro, hevder Skjelbred. Skjelbred mener at “På samme måte som folkemedisin er blitt målt opp mot skolemedisinen, [...] er folketro blitt målt opp mot den kristne kirkens, eller andre kristne organisasjoners, lære” (Skjelbred 1995:67). Hun argumenterer for at materiale som er innsamlet under kategorier som folketro og overtro, ”er uttrykk for religiøsitet i en større åpenhet og variasjon enn det de forskjellige former for institusjonalisert religiøsitet gir rom for” (Skjelbred 1995:68).

McGuire (1992) hevder at folkereligiøsiteten ikke er et produkt av den offisielle religiøsiteten, og Nergård (2006) mener at kristendom og samisk tradisjonell religiøsitet utgjør to ulike systemer. Skjelbred (1995) argumenterer for at skillene mellom de to ulike kategoriene religiøsitet synes å være mindre entydige enn det både McGuire og Nergård hevder. Skjelbred mener at i den totale virkelighetsforståelsen må mennesket forholde seg til krefter som ikke uten videre betegnes som kristne, men som man kan mestre ved hjelp av kristendommen. Folkereligiøsiteten uttrykker derfor en fullstendig tro på kristendommen der tidligere tiders guder er erstattet med kristendommens gud som allmechtig – også i forhold til fenomener og krefter som betegnes som ikke-kristne.

Et eksempel på folkelig religiøsitet er begrepet *englevakt* som knyttes til religiøsitetens og troens område, ikke minst til tro på skjebne. Med fete typer kan det stå på forsiden av ei avis: *Sjåføren hadde englevakt!* Den påfølgende reportasjen handler gjerne om hvordan en bilkjører på mirakuløst vis har overlevd en kollisjon, ei utforkjøring eller lignende. Englevakt er en kristen term for fenomenet som betegner en verne- eller beskyttelsesmakt. Termen er også brukt i andre religioner. I norrøn religion kalles beskyttelsesmakten *fylgje* (Steinsland 2005:251), og i samisk religion hadde blant annet *sárvva* en beskyttelsesrolle (Bäckman 1975). I dag blir englevakt ofte forklart som Guds inngripen i en hendelse som kunne ha gått mye verre. Det er noen som holder ei hånd over personen som reddes fra en grusom skjebne (Myrvoll

2008). Forestillingen om beskyttelsesmakter tillegges ennå i dag stor mening og relevans. Det viser hyppigheten av slike fortellinger i avis-, radio- og fjernsynsnyheter.

Folkelig religiøsitet inngår med andre ord også som en del av dagens offentlige virkelighet. Slik man i rasjonalismens ånd har forventet at folkemedisinen skal forsvinne bare folk blir tilstrekkelig opplyste om skolemedisinens overlegenhet, sier Eriksen (1993) at “Eksistensen av en eventuell ’folkelig religiøsitet’ ble ut fra denne tankegangen nærmest en beklagelig indikasjon på at kirken ikke helt hadde lyktes i sin oppdragergjerning” (Eriksen 1993:57). En av årsakene kan være at kirkereligiøsitet og folkelig religiøsitet har ulik karakter. Eriksen hevder at den folkelige religiøsiteten ikke er systematisk eller systemrelatert på samme måte som den kirkelige, og denne religiøsiteten “vil heller ikke ha samme type institusjoner til å forvalte kunnskap og autoritet. Likevel kan den utgjøre sterke tradisjoner av symboler, skikker og forestillinger med stor stabilitet og utbredelse” (Eriksen 1993:61). Folkereligiøsiteten viser seg å være både standhaftig og stabil i relasjon til en offisiell religiøsitet som lenge har ønsket den bort. Folkereligiøsiteten vil også kunne gi forståelse og forklaring til det Eriksen kaller overempiriske erfaringer og opplevelser. Dette blir i dagligtale vanligvis omtalt som overnaturlige fenomener og får dermed sin plass utenfor en rasjonalistisk virkelighet. Ifølge Eriksen gir folkereligiøsiteten mening til og gjør det mulig for mennesket å mestre denne type erfaringer i livet sitt (Eriksen 1993:62).

1.4.7 Flere dimensjoner i virkeligheten

Rydving (1993) legger i sin beskrivelse av religionsskiftet i lulesamisk område vekt på ulike stadier i en prosess som endte med at kristendommen ble den dominerende religion. Det ble et brudd med den samiske religionen. Som beskrevet i kap. 1.2, har Hastrup (1990) en annen tilnærming når hun beskriver hvordan den islandske virkelighetsforståelsen både før og etter religionsskiftet fra norrøn til kristen tro, kan forklares som bestående av flere kosmologiske dimensjoner, både en vertikal og en horisontal dimensjon. Hastrup mener at skiftet til kristendom som offisiell religion i hovedsak endret den vertikale dimensjonen, mens den horisontale dimensjonen, hvor kampen mellom kaos og kosmos pågår, forble nokså uendret. Også den samiske virkelighetsforståelsen, både før og etter religionsskiftet, kan forstås ut fra de

dimensjonene som Hastrup setter opp. For mitt formål synes det derfor fruktbart å se på folkereligiøsitet (uoffisiell religion) og kirkereligiøsitet (offisiell religion) som to aspekter ved samme virkelighetsforståelse, slik Hastrup (1990) beskriver det. En annen, og liknende måte å forklare et skifte i religion på, er utsagnet ”Det eneste vi har byttet ut, er øverste guderekke.” Et skifte i virkelighetens vertikale dimensjon eller et bytte av øverste guddom, gir brudd i symboler for evige makter, men trenger ikke innebære at hierarkiet og den kosmologiske virkelighetsforståelsen endres.

Kristiansen (1995) har sett på hvordan ulike aspekter av virkeligheten synliggjøres i kategoriene *from og framsynt* som er et begrepspar lånt fra eventyret *Skarvene på Utrøst*. Han nytter begrepsparet i sin beskrivelse av den tros- og forestillingsmessige virkeligheten som fantes i Nord-Norge i eldre tid, og begrepet omfatter både offisiell og uoffisiell religiøsitet. Eventyret *Skarvene på Utrøst* handler om fiskeren Isak og hans møte med Utrøst, huldrelandet utenfor Røst ytterst ute i Lofoten (Kristiansen 1995:73). Isak var en dag ute og fisket, ble overrasket av havskodde og forrykende storm, og han klarte med nød og neppe å holde farkosten flott mens han trodde at hans siste time var kommet. Lenger og lenger ut på havet bar det, men med ett skurte båten mot ei strand, været klarnet opp og han så bugnende kornåkrer på land. Han var kommet til Utrøst og ble møtt av stor gjestfrihet. Utrøstkaillens sønner hjalp Isak til svære fiskefangster og da han dro hjem ble han lovet hjelp all sin dag av folket på Utrøst.

Ifølge Kristiansen må en skjelne mellom to aspekter eller dimensjoner i Isaks virkelighetsforståelse. Han har sin gudstro, den er urokkelig og står over alt, men samtidig er han et menneske i verden, med de utfordringer som livet gir. Det er her Kristiansen bruker begrepsparet *from og framsynt* om hvordan Isak mestrer den virkeligheten som han lever i. Fortellingen sier at huldrelandet som Isak kom til, bare viser seg for fromme og framsynte mennesker. Kristiansen mener at dette gjenspeiler en virkelighetsforståelse som fordrer at mennesket må forholde seg på to ulike måter overfor kreftene i tilværelsen ettersom de er av forskjellig art. Det kosmologiske aspektet handler om dette livet og om forståelsen av hvilke krefter som hersker i tilværelsen og hvordan menneskene kan påvirkes av disse. Det handler også om naturen i vid forstand som omgivelser for mennesker og samfunn. Det religiøse

aspektet derimot, handler om det evige liv og om hvordan individet innretter seg etter tilværelsens konkrete krav, hvordan en ser på seg selv, sin identitet og sin oppgave i livet innenfor det kristne fellesskapet (Kristiansen 1995:74). Den fromme adlyder og innretter seg etter de makter som det blir preket om i kirken: "[...] Vårherres makt som Skaper og Frelser, og som formidles via religionens ytringsformer: Bønn, ritualer, preken og katekismens lære" (Kristiansen 1995:75). På denne måten får den fromme en identitet som knytter vedkommende til kristendom som offisiell religion og kirken som en del av storsamfunnet. Som medlem av kirken blir den fromme også en del av et større fellesskap som framstår som en objektiv virkelighet (Berger og Luckmann 2000 [1966]) og som forvalter og forklarer den enkeltes eksistens både her og nå, og etter livet. Kristiansen knytter en kristen identitet til et trosmessig fellesskap hvor kirken symboliserer den institusjonelle enheten. Den framsynte, sier Kristiansen

[...] står derimot for en annen type identitet som knytter an til eldre folkelige forestillinger om makter under jorden eller nede i havet og som en ikke kan overse selv om en er aldri så mye kristen. Den framsynte må se lenger enn selv det gudstroen lar en skimte, og en må lære seg til å leve med og innordne seg etter de kreftene som nå engang rår, om de er aldri så truende og farlige (Kristiansen 1995:75).

Det gjelder med andre ord å være *både* from og framsynt. From må et menneske være som tenker på sin salighet og streber mot det evige liv. Framsynt må man være for å kunne forutsi og forstå hva som kan hende hvis man ikke tar sine forholdsregler - for eksempel når det gjelder underjordiske og gjengangere. Å være from og framsynt står ikke i opposisjon til hverandre. For den troende står Guds makt over alt annet, over mennesket, underjordiske og døden. I dette er Kristiansen på linje med Skjelbred (1995). Den religiøse identiteten formes i relasjon til den kosmologiske forståelsen. Denne identiteten har i tillegg til den kristne også andre uttrykksformer som for folk flest ikke nødvendigvis står i opposisjon til kirkens forkynning, sier Kristiansen. Tvert imot, det er gjennom gudstroen at en har det sterkeste vernet mot de farefulle aspekter ved fenomenene som opptrer i folkereligiositeten. Det Kristiansen kaller religiøs og kosmologisk identitet, er hva jeg kaller trosmessig virkelighetsforståelse i denne studien.

1.5 Oppsummering

Jeg begynte denne avhandlingen med å diskutere utsagnet ”Det eneste vi har byttet ut, er øverste guderekke.” Kvinnen jeg referer til beskriver den særegne religiøse verden i det samiske lokalsamfunnet Måsske, med kristen pietisme representert ved den læstadianske forsamling, samt folketro og folkelige tradisjonelle praksiser. Avhandlingen tematiserer hvordan den trosmessige virkelighetsforståelsen konstitueres og forvaltes gjennom å omfavne ulike felter av tro, forestillinger og praksiser i dette samiske lokalsamfunnet. Kvinnens utsagn tematiserer kontinuitet og brudd. Mitt hovedspørsmål er: *I hvilken forstand preger kontinuitet og brudd folks trosmessige virkelighetsforståelse i lokalsamfunnet Måsske i dag?* Sentralt står også spørsmålene om hva som gir mening og er viktig for folk, og hvordan tro får konsekvenser i det daglige liv.

For å besvare disse spørsmålene vil valg av best mulig teoretisk utgangspunkt være viktig. I gjennomgangen av hvordan religion er blitt behandlet innen faget, har jeg berørt ulike antropologiske definisjoner og perspektiver. Dette er definisjoner som er utformet ut fra at religion bør omfavne mest mulig av de fenomener som skal undersøkes, samtidig som religion også avgrenser og lukker. Religion har innen antropologi i lang tid vært ansett som et grunnleggende samfunnsfenomen. Fokuset var tidlig at religion er sosialt konstruert, men ulike forskere har vektlagt ulike formål for religion i sine studier, blant annet at religion har som formål å bekrefte eget samfunn eller at religion skal tilby mentale nødutganger og gi utløp for spenninger i mellommenneskelige relasjoner.

Hvordan religion skapes som meningssystemer kom i forskningens fokus på sekstitallet. Dermed blir religion som system mindre helhetlig enn tidligere forskning har vektlagt. Berger og Luckmann (2000 [1966]) og Geertz (1993 [1973]) legger i sine arbeid til grunn perspektiver som viser ulike aspekter av religiøs meningsdannelse og vedlikehold, men som også bekrefter deres forgjengeres utgangspunkt. Selv om det synes som at religion hos dem tillegges avgjørende betydning for samfunnets opprettholdelse, så er ikke religion lenger absolutte systemer.

I introduksjonen har jeg avvist at synkretistiske forklaringer kan bidra til å forstå meningen bak utsagnet ”Det eneste vi har byttet ut, er øverste guderekke.” For

forståelse og forklaring av dette utsagnet, går jeg tilbake til sekstitallet og velger perspektivene til Berger og Luckmann (2000 [1966]) og Geertz (1993a [1973]). Trosmessig virkelighetsforståelse som begrep synes å favne både offisiell og uoffisiell religion, og Berger og Luckmanns samt Geertz' perspektiver på henholdsvis *reality* og *world view* synes fruktbare å nytte.

Jeg velger å beholde begrepene kontinuitet og brudd, som synliggjøres i Hastrups (1990) forklaring av hvilken prosess en virkelighetsforståelse går gjennom ved et religionsskifte på Island. Kristiansen (1995) beskrivelse av nordnorske religiøse forhold fører videre det Hastrup kaller ulike dimensjoner i virkelighetsforståelsen. Jeg vil bruke begrepene folkereligiøsitet (uoffisiell religion) og kirkereligiøsitet (offisiell religion) på de aspektene av virkeligheten som Kristiansen kaller henholdsvis kosmologisk og religiøst. Virkelighetsforståelsen omfavner begge typer religiøsitet, selv om jeg i den videre framstillingen behandler folkereligiøsitet og folkelige religiøse praksiser atskilt fra pietistisk kristen tro og praksis. Den trosmessige virkelighetsforståelsen gir forklaring, mening og legitimitet til innhold og hendelser, hvor menneskets mestringskompetanse som *from* og *framsynt* i tilværelsen blir utfordret. Studien handler om ”måter mennesker skaper og opprettholder sin verden på” (Gilhus and Mikaelsson 2001:30).

1.6 Avhandlingens oppbygging

Avhandlingen legger vekt på folks perspektiv og framstilling. Det er derfor et sterkt fokus på empiriske beskrivelser. Beskrivelsene er av ulik karakter, avhengig av tematisk vinkling. I beskrivelsen av livet på samlingshuset og på hvordan verdier framstår, brukes samhandlingsdata i lys av den læstadianske tros læra. I empirikapitlene som omhandler forestillinger og praksiser knyttet til helbredelse, død og underjordiske har fortellingene slik bygdefolk fortalte dem, fått en framtrødende plass. Folk samhandlet også i fortellersituasjonene, men samhandlingssituasjonene hadde fortellingen som fokus.

Kapittel to inneholder en bakgrunnsversikt over det empiriske feltet: historien til den samiske befolkningen i Tysfjord og en demografisk beskrivelse av Måsske. Det

er også en oversikt over religion og religiøs utvikling fra samisk religion til kristen misjon og religionsskifte, samt læstadianismens framvekst i området.

Kapittel tre har fokus på Måsske, hjemsted for bygdefolket og feltarbeidssted for meg, med beskrivelse av de sentrale kollektive sosiale feltene i lokalsamfunnet. Jeg gjør rede for valg av feltsted og hvilke metodiske valg jeg har gjort i planlegging og gjennomføring av prosjektet. Videre diskuterer jeg forskning og makt, antropologisk feltarbeid ”hjemme” og etiske vurderinger – blant annet knyttet til forskning på tro. Også samiske kunnskapsposisjoner innen samisk forskning er behandlet i dette kapitlet. Først og fremst handler kapitlet om møtet mellom folk i Måsske og meg.

Kapittel fire handler om det religiøse livet på samlingshuset og hvordan religiøsiteten framstår som et fellesskap. Bygda er dominert av den læstadianske forsamling. Empirikapitlene begynner derfor med livet på forsamlingshuset, fordi det som skjer her påvirker mange sider av livet. Kapitlet fokuserer på samlingshuset som et sentrum og den viktigste arena i bygdas kirkereligiøse liv. Religiøse møter av ulik karakter strukturerer det kristne fellesskapet og vedlikeholder fellesskapets grunnlag: troen. Møtene samler ikke bare de kristne i bygda. De aller fleste ikke-kristne deltar også. Gjennom å beskrive forkynnens karakter, vil jeg belyse deler av læstadianismens trosgrunnlag og praksis.

Kapitlene fem, seks og sju omhandler temaer som helbredelse, døden og de underjordiske. Kapitlene undersøker hvordan disse ulike feltene har hatt en kontinuerlig tilstedeværelse i forestillinger og praksiser, endog gjennom et religionsskifte. Empirien er i hovedsak fortellinger om erfaringer og hvordan mennesket kan mestre slike utfordringer i livet. *Kapittel fem* handler om noen aspekter ved feltet tradisjonell helbredelse slik det blir forstått og praktisert i Måsske – både fra utøvernes og brukernes side. Det er spesielt tradisjonen med samiske helbredere det fokuseres på. Kapitlet vil også se på folks bruk av helbredere, og hvilken plass tradisjonell helbredelse har hatt opp gjennom tida i samisk samfunn. *Kapittel seks* fokuserer på relasjoner som folk har til døden som fenomen, gjennom fortellinger som avspeiler forestillinger og praksiser knyttet til relasjonen levende – død. Kapitlet handler om hvordan virkelighetsforståelser blir vedlikeholdt gjennom erfaringer med og fortellinger om erfaringer med gjengangere og ulike dødsvarsler, samt forestillinger

om skjebne og levedager. *Kapittel sju* handler om folks relasjoner til fenomener i den usynlige verden. Det fokuseres på hvordan de underjordiske blir oppfattet og forstått av bygdefolk så vel som av forskere. Erfaring, fortelling og mestring er sentrale begreper i vedlikeholdet av forestillinger om de underjordiske. Det gis plass til både folks forestillinger om de underjordiske og ulike forskningsperspektiver om hva de underjordiske blir oppfattet som i folkereligiositeten. Gjennomgående i kapitlet er folks relasjoner til og kommunikasjon med de underjordiske, og om hvordan forestillingene vedlikeholdes og videreformidles.

Kapittel åtte setter fokus på folks verdier i hverdagen og hvordan disse bevisstgjøres gjennom prekenen på samlingshuset. Samhandlingsdata er grunnlag for empirien. I dette kapitlet identifiseres noen religiøse verdier som blir uttrykt gjennom prekenene på forsamlingshuset; verdier som danner grunnlag for den enkeltes hverdagspraksis. Bare enkelte av de religiøse verdiene blir eksemplifisert i kapitlet og Bourdieus (1977) perspektiv på diskurs nyttes når verdier knyttet til samiskhet tas opp, samt hvordan læstadianske verdier møter sin grense mot "verden" når det kommer til politisk kamp for framtidig bosetting. Da er det nødvendig også for "Guds barn" å engasjere seg i "verden" og agere politisk for at lokalsamfunnet skal ha ei framtid.

I *kapittel ti* trekkes trådene sammen og jeg ser på hvordan begrepsparet kontinuitet og brudd opptrer med referanse til virkelighetsforståelsen. Også sammenhengen mellom det samiske og det kristne livet blir drøftet, samt relasjonen mellom kirkereligiositet og folkereligiositet.

2 SAMFUNN OG RELIGION

Dette kapitlet gir en bakgrunnsversikt over historien til den samiske befolkningen i Tysfjord, hovedsaklig basert på Nielssens (1990) og Evjens (1998, 2001) historie fra området. En beskrivelse av geografi, bosetting og næring i Måsske er tatt med. Jeg presenterer også en oversikt over religion og religiøs utvikling fra samisk religion til kristen misjon samt læstadianismens framvekst generelt og i Tysfjord spesielt.

2.1 Bosetting, næringsliv og politikk

Arkeologiske og skriftlige kilder viser til en lang og kontinuerlig samisk bosetting i Tysfjord. Nielssen (1990) skriver at i jernalderen (Kr.f. – 1000 e.Kr) var Tysfjord, da som senere, bebodd av samer. Først mot slutten av denne perioden kom det til noen få hæløygske gårder i fjorden. Tysfjord var i hovedsak samisk. Nielssen underbygger sitt utsagn med henvisning til de mange arkeologiske funn og fornminner, for eksempel samiske gravfunn, samiske sølvskatter og tufter, samt andre funn etter næringsliv og bosetting. Vikinghøvdingen Ottars beretning fra 890 e.Kr. beskriver forholdet mellom hæløyger og samer som fredelig, med handel mellom samene og de hæløygske høvdingene. Dette forholdet gjaldt i flere hundre år, for ennå på 1500-tallet var den samiske befolkningen enerådende i Tysfjord (Nielssen 1990:302). Da den norske ekspansjonen innover i området begynte for alvor på 1600-tallet, hadde det vært handelsmessig kontakt mellom de to befolkningsgruppene i lang tid allerede.

Det var flere enn vikingene som var interessert i å skattlegge den samiske befolkningen. I en periode betalte samene i Tysfjord skatt til to statsmakter;

Danmark/Norge og Sverige/Finland. Den svenske skatteoppkrevingen kunne være nokså pågående selv om samene ytte motstand. Kalmarkrigen (1611 – 1613) avgjorde en gang for alle at samene fra Tysfjord og nordover tilhørte det dansk-norske riket. Svenskekongen Karl IX tapte krigen som hadde startet fordi han erklærte seg som konge over Sverige og ”De lappars i Nordlanden konung” (Nielssen 1990:307). Beskatningen som tysfjordsamene var utsatt for, må også ses som et politisk press. Statsmaktenes krav på suverenitet ble synliggjort gjennom skattlegging.

Fiskebondehusholdet var den vanligste næringstilpasningen blant samer i området. Denne bestod også av fangst på havpattedyr som småkval og sel, og i tilknytning til denne næringen var også båtbygging en samisk virksomhet. Jakt på landpattedyr ble også drevet. Det ble jaktet på mange dyr, spesielt på grunn av pelsverket, og foruten oter, var ”jakt på bjørn, ulv, jerv, rev, hare, rype, mår og røyskatt [...] også en del av næringsvirksomheten” (Nielssen 1990:323). Nielssen mener at den sjøsamiske befolkningen drev handel både med dansk-norske kjøpmenn og med innlandssamer, som rundt år 1600 var etablert med tamreindrift som næring. Mange som kom til fjorden om sommeren, handlet med sjøsamene på markedene.

På 1700-tallet gjennomgikk det samiske samfunnet, spesielt i Tysfjord, viktige endringer. Ved begynnelsen av 1700-tallet ble den kristne misjonen overfor samene satt i gang for fullt. Fornorskningen av sjøsamebefolkningen startet, og denne politikken ble intensivert i første halvdel av 1800-tallet. Nielssen hevder at Thomas von Westens kristningsarbeid kan ses som et grundig forarbeid for disse endringsprosessene. Den samiske befolkningen hadde lenge hatt kontakt med norske øvrighetspersoner og norske handelsfolk, som trolig ikke hadde som intensjon å endre samisk levesett på noen dramatisk måte. Derimot hadde misjonsvirksomheten som formål å kristne den samiske befolkningen, og dette ”innebar undertrykking og utslettelse av den samiske naturreligionen og med den selve fundamentet i samenes egen kultur. Samiske verdier skulle erstattes med norske” (Nielssen 1990:470). En annen viktig rettighet som ble fratatt den samiske befolkningen i løpet av 1700-tallet, var finneodelen. Ordningen var et fritak fra jordleie til store jordeiere eller staten, en spesiell rettighet som den sjøsamiske befolkningen i Nordland og Troms hadde hatt fra 1600-tallet (Hansen and Olsen 2004). På 1700-tallet bestemte myndighetene at denne

rettigheten skulle opphøre. Sjøsamenes kulturelle og næringsmessige rettigheter ble dramatisk endret, og disse endringene hadde stor betydning for den videre fornorskningsprosessen av befolkningen. Evjen (1998) differensierer mellom offentlig og ikke-offentlig etnisitet, og mener at

[...] fram til 1755 hadde [samene] hatt fordel av sin etniske bakgrunn. Dette året opphørte systemet med finneodel, og det ble mindre viktig å presisere etnisitet i de offentlige kildene. Etnisk bakgrunn forsvant dermed i kildene, men ikke i det daglige liv (Evjen 1998:45).

At Tysfjord i dag er et samisk kraftsenter, mener Nielssen (1990) skyldes at innlandssamer, som bodde og brukte ressursene ved kysten i sommerhalvåret, begynte å befolke fjorden på helårsbasis så tidlig som på 1700-tallet. Selv om fjorden ble bosted hele året, ble grenseområdene brukt til høsting av ressurser og kontakten til slekt og familie på svensk side av grensa ble holdt ved like. Nielssen konkluderer at: ”Med sin spesielle levemåte unngikk de fornorskningspresset, og de skulle komme til å bli bærere av samekulturen i området fram til i dag” (Nielssen 1990:472).

Fornorskningspolitikken ble intensivert i løpet av 1800-tallet og vedvarte til etter andre verdenskrig. Verken den sjøsamiske befolkningen eller de samene som senere bosatte seg på helårsbasis i fjorden, unngikk fornorskningspresset, selv om kommunen ikke var inkludert i det sentrale regelverket for fornorskning i skolen. Evjen skriver at

Til tross for at Tysfjord hadde en større samisk befolkning, ble det ikke satt et fornorskningspress på kommunen. Det virker i stedet som om det var politisk akseptabelt at befolkningen var sammensatt, og kunne fortsette å være det. Dette til forskjell fra forholdene lenger nord der det enhetlige nasjonale samfunnet var målet (Evjen 1998:179).

Målene for ”det enhetlige nasjonale samfunnet” var formulert i Wexelsen-plakaten fra 1898 og gjaldt i spesielle områder i Nord-Norge hvor det ble forbudt med samisk og kvensk i skolen, både i skolestua og utenom undervisningen. I realiteten var ikke forholdene i skolen i Tysfjord særlig bedre; fra lærerhold blir det krevd norskkunnskaper av elevene, og fra elevhold fortelles det om vektlegging av norsk talespråk fra lærerne (Evjen 1998). De fleste lærerne kunne ikke samisk. Evjen skriver at ”På 1950-tallet var holdningen den at det var om å gjøre å lære ungene

majoritetsspråket slik at de kom seg fram i det norske samfunnet” (Evjen 2001:64). Ikke før på slutten av 1960-tallet kom det samisk språkundervisning igjen i skolen.

Et annet forhold som fikk konsekvenser for samisk kultur og levesett, var sentraliseringspolitikken. Etter andre verdenskrig, da landet skulle bygges opp igjen og moderniseres, ble planøkonomi og sentralisering viktige stikkord i utviklingen av velferdsstaten. Modernisering innebar blant annet elektrisitet, innlagt vann, kommunikasjonsnett og øvrig infrastruktur. Ikke alle små lokalsamfunn ble tilgodesett med dette, og myndighetenes politikk i etterkrigstida la derfor mangt et lokalsamfunn dødt. I tillegg til den generelle sentraliseringen, ble det igangsatt en statlig boligaksjon overfor deler av den samiske befolkningen på begynnelsen av 1970-tallet (Nystø 1982). Mange av de samiske bygdene i Tysfjord ble tømt for helårsbosetting og familiene måtte flytte til større tettsteder i kommunen.

Som i landet for øvrig ble det også i etterkrigstidas Tysfjord en etnopolitisk reisning mot fornorskningsspresset og det som opplevdes truende for samisk levesett og kultur. På 1920-tallet hadde det også vært en samepolitisk mobilisering, og på ei samisk liste, ”Nordland fylkes uavhengige, nasjonale folkets valgliste”, til stortingsvalget i 1924 stod en Tysfjord-same på tredje plass. Lista fikk liten oppslutning og ingen kom inn på Stortinget (Evjen 1998:238). I 1979 ble Nuortta-Sáalto Sámi Sijdda (Nord-Salten Sameforening) stiftet. En av de viktigste sakene var å styrke det lulesamiske språket som ifølge lederen av den nystartede foreningen, var i ferd med å forsvinne (Evjen 2001). Nystø (1982) har analysert relasjonen mellom det etablerte religiøse (læstadianske) feltet og det nydannede politiske (samepolitiske) feltet. Han viser hvordan en politisk organisering av etnisitet blir oppfattet som en trussel innad i det læstadianske miljøet. Ifølge Nystø ble religion og etnisitet forvaltet sammen inntil dannelsen av sameforeningen.

Siden slutten av 1970-tallet har det vokst fram flere samiske organisasjoner i området, både med politiske, sosiale og kulturelle formål. I dag er Tysfjord kommune en samisk kommune i offentlig forstand, innlemmet i samisk språkløvs forvaltningsområde med de konsekvenser det har for kommunens tjenesteytende tilbud og grunnskolens undervisningstilbud.¹² Kommunen har også i mange år vært inkludert i

¹² Fra 1. januar 2006 er Tysfjord kommune innlemmet i forvaltningsområdet for samisk språkløvs.

samisk næringsråds område, noe som gir tilgang til midler for ulike næringsvirksomheter.¹³ Flere samiske institusjoner er lokalisert her etter at Árran lulesamiske senter ble åpnet i 1994; blant annet Sametinget, NRK Sámi Radio og Høgskolen i Bodø. Árran lulesamiske senter har også overtatt driften av den samiskspråklige barnehagen som ble etablert i 1989 av foreldre på Drag. Barnehagen skal bidra til funksjonell tospråklighet (NOU 2000:3). Regjeringen uttalte i 2002 at ”Tysfjord/Hellemobotn er det eneste kjerneområdet for den lulesamiske befolkningen i Norge” (St.meld. nr. 33 (2001 - 2002)), og jeg vil beskrive Tysfjord som et livskraftig samisk område.

2.2 Lokalsamfunnet Måsske

Tysfjord kommune er preget av spredt bosetting i fem fjorder som skjærer inn i landet. Fjordene skjærer også gjennom kommunen og landfaste kommunikasjonsårer, og ingen planer om veifast forbindelse har ennå blitt realisert. Befolkningen, og om sommeren også turistene, må belage seg på ferge hvis de skal nord- eller sørover langs kysten. Tysfjords kommunesenter er industristedet Kjøpsvik.

Lokalsamfunnet Måsske¹⁴ i kommunen er ei samisk bygd med ca 90 innbyggere¹⁵ og de aller fleste er samisktalende. Skolen gir samisk språkundervisning og alle prekener på samlingshuset blir tolket til samisk (alternativt til norsk språk hvis predikanten snakker samisk). Samisk er med andre ord dagligspråk både på den private og offentlige arena. Stedsnavnet Måsske er samisk og betyr “et sted du ikke kommer noen vei, du må snu og gå tilbake samme vei som du kom”. Det er en god beskrivelse, for Måsske er omgitt av flere bratte, høye fjell på rundt 1000 meter. Nord-Europas dypeste kalksteingrotte, Råggejávrreájgge på 597 meter ligger i et av disse fjellene. Bygdas åpning mot fjorden virker heller ikke stor fordi fjellene på den

¹³ Fra 1975-76 ble deler av Tysfjord innlemmet under Samisk utviklingsfonds (SUF) virkeområde. I dag er hele kommunen innlemmet. SUF ble etablert i 1974 (St.meld. nr. 55 (2000 - 2001)). Hovedmålet for Samisk utviklingsfond er sterke og levende samfunn med stabil bosetting og allsidig nærings-, kultur- og samfunnsliv. Midlene skal bidra til å styrke kvinners deltagelse og likestilling i næringslivet.

<http://www.samediggi.no/artikkel.aspx?AId=113&back=1&MI1=5&MI2=132&MI3=158&sprak=norsk>. (fra internett 18.11.07)

¹⁴ Måsske har også et norsk navn som jeg har valgt å ikke bruke.

¹⁵ Antall innbyggere da jeg var på feltarbeid var rundt 90. I dag er innbyggertallet sunket.

andre siden ruver. De høye toppene gjør at sola ikke viser seg før 11. februar. Bygda er naturlig delt i Inner-Måsske og Ytter-Måsske av Måskejåhkå (norsk: Storelva).

Bygda har ikke veiforbindelse, så fjorden er viktig som kommunikasjonsåre. Hurtigbåten anløper Måsske 11 ganger pr. uke, det tar ca. 25 minutter til nærmeste veiforbindelse og ca. en time til kommunesenteret. I tillegg har hver fastboende familie minst en privateid båt slik at de selv kan reise uavhengig av rutebåten. Ungene lærer tidlig å ferdes på havet. Fjorden er den eneste kommunikasjonsåra. Til sammen har Måsske 28 hushold, de aller fleste i selve bygda. Av de 90 innbyggerne er det 25 elever i førskole- og skolealder. En handfull av innbyggerne er over 70 år. Det er dessuten en handfull ungdommer i videregående skole som ukependler hjem til Måsske hver helg.

Folk i Måsske lever av fiske, sauehold, vedhogst og ulike servicenæringer; ofte i ulike kombinasjoner. Det er til sammen fire sjarker/skøyter hjemmehørende i bygda, og båtslipen gjør at fiskerne ikke trenger å dra langt av sted for å få båten til reparasjon eller vedlikehold. En familie driver jordbruk og fiske som kombinasjonsnæring. Av øvrige arbeidsplasser er det hurtigbåtekspedisjonen med en ekspeditør som blant annet har ansvar for all frakt. Dessuten er det postkontoret som har åpent 1 - 2 timer pr. dag i tillegg til postutdeling når hurtigbåten ankommer. Det er to personbiler i bygda. Taxien blir daglig brukt av innbyggerne, ikke minst når bagasje eller innkjøpte varer skal fraktes til eller fra hurtigbåtkaia. Butikken sørger for ferskvarer og annen nødvendig mat, og har åpent to timer pr. dag. Den andre bilen i bygda tilhører butikkeieren, og er helt nødvendig til varetransport mellom kaia og butikken, og ellers for melkelevering rundt i bygda. Et næringsutviklingsprosjekt med en arbeidsplass er under gjennomføring. Prosjektet har satt i gang eller har planene klare for flere næringsprosjekter, blant annet innen havbruk. Når skoleferien starter, åpner sommerhotellet med 10 senger. Slik utnyttes skolens kapasitet om sommeren. Det tilbys også overnatting i lāvvo. Sommerhotellet har åpen kafé hver kveld. Etter at bygda fikk etablert egen søppelplass i 1990, utføres det ukentlig renovasjon. Det er ikke mange kilometer vei i bygda, ca. 2 km til sammen, men det krever vedlikehold og brøyting på vinteren. Dette er også en del av næringslivet i Måsske. Skolen er den største arbeidsplassen med sju lærere, en førskolelærer og en assistent, samt renholder

og vaktmester. Det læstadianske samlingshuset har egen vaktmester og renholder. I tillegg har noen innbyggere rett til trygd, andre er ukependlere - personer som går på skole, underviser, arbeider innen omsorg eller fiskeindustri. De kommer hjem i helgene.

Det er en høy grad av bevissthet i valg om å leve i Måsske. Selv om familie og slekt kommer fra bygda eller et nærliggende sted i fjorden, er det ingen selvfølge at man skal bo i Måsske. Noen har valgt å bo i bygda for å gi ungene gode oppvekstvilkår. Flere vil gjerne flytte til Måsske, men mangel på arbeidsplasser gjør at de må bo lenger ut i fjorden på de større tettstedene. Noen av disse har familie og eiendom i Måsske, og praktiserer derfor sesongflytting, hvor sommerbostedet er i Måsske. Måsske er ei bygd i optimismens tegn og innbyggernes vilje til framtidig bosetting er sterk. Da jeg bodde der ble det bygd hus, hytter og tilbygg, eller bare en veranda. Vinduer ble skiftet, tak tekket og det mest gledelige av alt; det ble reist en ny driftsbygning for sauehold. Bygdefolket jobbet også hardt for å få finansiering til grendesenter og eldreboliger.

På 1970-tallet fikk kommunene mulighet til å oppnevne partipolitiske uavhengige lokalutvalg. Ennå i dag oppnevner kommunestyret et lokalutvalg etter forslag fra bygdefolket i Måsske. Funksjonen til lokalutvalget minner om de tradisjonelle samiske sijdda-rådene¹⁶ med direkte lokaldemokrati. Tenkningen bak sammensettingen av lokalutvalget er slik at når medlemmene av lokalutvalget er enstemmige i en sak, er også bygdefolket enige. Lokalutvalget kan ta opp saker som er av interesse for bygda, og virke som pådriver overfor kommunale myndigheter. Møte- og brevprotokollen til lokalutvalget er til en hver tid utlagt på posthuset slik at alle har anledning til innsyn.

2.3 Synet på samer i fjern og nær fortid

Ethvert blikk er situert, både i tid og rom. Derfor vil også synet på hva som er kontinuitet og brudd i det samiske samfunnet bli forskjellig. Synet på samer fra andre

¹⁶ Sijdda er den tradisjonelle samiske samfunnsorganisasjonen, og som var tilpasset ressurstilgang og territorium. En sijdda besto av flere hushold eller familier som i fellesskap forvaltet et område – som en type lokaldemokrati med representasjon fra hver familie (Myrvoll 1999:27)

har skiftet opp gjennom tida, og eksemplene under er fra før statsdannelsene i Skandinavia og fra den norske nasjonsbyggingen og fram til etableringen av Sametinget i Norge. Det samiske samfunnet har i hovedsak blitt beskrevet og forstått opp gjennom tida av andre enn samer selv. Kristne misjonærer, reisende, politikere og forskere – det er mange profesjoner som har framstilt samisk kultur og levevis helt fra den romerske historieskriveren Tacitus som i år 98 e.Kr. skrev om et folk som kaltes *fenni* i den første kjente skriftlige kilden som nevner samene (Solbakk 2004).

Vikinghøvdingen Ottars beretning til kong Alfred av England i år 890 e.Kr. forteller blant annet om næringsveier blant samer, mens andre av vikingtidens sagaer framstiller samene som et trollkyndig folk. Snorre Sturlusons kongesagaer har flere fortellinger om relasjoner mellom samer og nordmenn i vikingtid. I Harald Hårfages saga fortelles det om Gunnhild, som var sendt av faren sin til Finnmark ”for å lære trolldom av to finner, de viseste som er her i Finnmark [...]” (Snorre 2003a:70). En annen fortelling er fra slaget på Stiklestad. Den dramatiske kampen der kong Olav den hellige fikk banesår av Tore Hund, er beskrevet slik av en skald:

Gavmild konge merket
hvordan kraftige galdrer
fra trollkyndige finner
fullt ut Tore berget;

da gulletts herre hamret
”Hunden” over aksla
med gullprydet klinge -
den beit ikke på ham.

(Snorre 2003b:105)

Sannsynligvis var det allment kjent at Tore Hund hadde oppsøkt en same for å få hjelp til å ha et best mulig utgangspunkt under slaget på Stiklestad. I Eidsivatingsloven og Borgartingsloven som dekker det nåværende Østlandsområdet og som betegnes som de tidligste kristenretter i Norge (trolig fra før 1120 e.Kr), er det ”fem innførsler om samene, som alle dreier seg om forbud mot å dra til samene for å bli spådd eller på andre måter å søke trolldomshjelp hos samene” (Hansen og Olsen 2004:108). Hansen og Olsen (2004) tolker dette som at utstrekningen av det samiske bosettingsområdet har omfattet deler av Østlandet på denne tida.

Etter at statsdannelsene i Norden tok sin form, begynte statene å søke kontroll over samisk territorium. Samene ble etter hvert inkorporert gjennom handel, skattlegging og annen lovgivning. På 1800-tallet sammenfalt den norske nasjonalismen med evolusjonismens tankegang, og samisk kultur fikk stempel som primitiv og

underlegen. Dermed hadde styresmaktene den legitimitet de trengte for å drive hard fornorskningspolitikk. Stortingsrepresentant, seinere statsminister, Johannes Steen, sa fra Stortingets talerstol i 1863:

Det er en misforstaaet Humanitet at søge at kalle tillive og nære denne Nationalitet [...] Den som stræbte at opelske den lappiske Nationalitet, var deres værste Fjende, thi han indviede dem til Undergang [...] Den eneste Redning for Lapperne var at absorberes af den norske Nation (Lund 2003:19).

Fornorskningspolitikken varte ca. 100 år, fra midten av 1800-tallet og til etter andre verdenskrig. Det var spesielt samisk språk man ville til livs, noe som ble gjenspeilet i for eksempel lovgivning og reglement for skolen.¹⁷ Heller ikke vitenskapsmannen Qvigstad, som la ned et betydelig arbeid med å dokumentere samisk språk, kultur og samfunnsliv, anså samisk kultur som likeverdig med norsk kultur. Qvigstad sa følgende i et radiointervju i 1939 da han ble spurt om hvorfor han ikke hadde støttet tanken om en samisk folkehøgskole¹⁸:

Man har i landet en tyvetusen samer. Derav er høyst regnet halvannet dusin nomader. Resten er fastboende. Samene har ikke noen original kultur utenom det som vedkommer teltet og rendriften. Når lappene blir fastboende ligger deres fremtid og fremgang i at de tilegner seg norsk arbeidsmåte og norsk levevis. Skal lappene gå frem og heve deres åndelige utvikling, (må det) bygges på norsk grunnlag. En folkehøgskole for lappene (mangler) det arvegull som den norske folkehøgskole har å by sine elever fra norsk kultur og tradisjon (Minde 2000:214).

Qvigstad bruker både begrepet *same* og *lapp* i intervjuet over. Det var ikke før i 1933, i forbindelse med behandlingen av ny reindrifstlov i Stortinget, at begrepet *same* ble sidestilt med begrepene *finn* og *lapp*, og at Landbruksdepartementet begynte å bruke begrepet *same*. Dette skjedde ikke uten diskusjon, hvor Finnmark fylkesting og

¹⁷ Jordsalgløven av 1902 fastslo at "[...] jordeiendommer kunne bare eies av en borger som hadde kjennskap til og brukte det norske språk" (Solbakk 2004:68).

Wexelsenplakaten av 1898 regulerte hvilke områder i Nord-Norge hvor det var forbudt med samisk og kvensk i skolen (Evjen 1998).

¹⁸ Den danske presten Grundtvig (1783 – 1872) er regnet som folkehøgskolebevegelsens far. Han mente det var viktig å vektlegge det praktiske som balanse og avveining mot det teoretiske i skolen, og det muntlige og levende ord mot det ensidig bokpregede. Han la vekt på samtalen som et bærende prinsipp, som et grunnleggende element i folkehøgskolen. Den første norske folkehøgskolen ble startet på Hamar i 1864, og hadde sitt utgangspunkt i de danske folkehøgskolene.
<http://www.folkehogskole.no/nf/historie.html> (07.10.2009)

ofotsamen Henrik Kvandahls syn sto i motsetning til hva Qvigstad og reindriftingsinspektør Nissen hevdet. Uenigheten ble brakt helt inn i stortingsdebatten, hvor Kvandahl ble sitert:

Det er altså fylkestingene som her taler, og de har kjennskap til og forstår at ordet lapp kan betraktes som et økenavn. Qvigstad og Nissen – de som har uttalt seg for ordet lapp – de er enkeltpersoner og bymenn. De vil således bibeholde hånsnavnet for oss, de har ingen forståelse av økenavnets betydning for oss kan jeg skjønne (Berg 1994:87).

Stortinget gjorde ingen radikal bestemmelse, men vedtok i det minste å sidestille begrepene lapp, finn og same i den nye loven (Berg 1994). Etter andre verdenskrig ble myndighetenes politikk overfor den samiske befolkningen etter hvert endret fra en assimilasjonspolitik til en integrasjonspolitik. Anerkjennelse av samiske rettigheter ble nedfelt i Sameloven og Grunnloven, samt gjennom ratifisering av ILO-konvensjon nr. 169.¹⁹ Den politiske holdningsendringen kulminerte med etableringen av et samisk folkevalgt organ, Sametinget, høsten 1989.

2.4 Samisk religion

Mye av det som er skrevet om samisk religiøsitet har vært framstilt under termene førkristen og kristen tro der man har fokusert på det ene eller det andre feltet: Samisk religion der noajdden er sentral i fremstillingene, på den ene siden, og kirken med et intenst kristent misjonsarbeid, med misjonæren Thomas von Westen (1682 – 1727), på den andre siden. Samisk religiøsitet i nåtid kan også bli framstilt svært forenklet, enten den læstadianske bevegelsen, grunnlagt av presten Lars Levi Læstadius (1800 – 1861), på den ene siden, og ny-sjamanisme med selvutvikling og trommereiser på den andre siden. I det samiske samfunn, som i det øvrige samfunnet, har den religiøse

¹⁹ - Samelovens offisielle navn: Lov om Sametinget og andre samiske rettsforhold (sameloven), vedtatt i 1987 http://www.lovdata.no/cgi-wift/wiftldles?doc=/app/gratis/www/docroot/all/nl-19870612-056.html&emne=samelov*&& (24.08.2010)

- Grunnlovens § 110 A ble vedtatt i 1988 og lyder: *Det paaligger statens Myndigheter at lægge Forholdene til Rette for at den samiske Folkegruppe kan sikre og udvikle sit Sprog, sin Kultur og sit Samfundsliv* <http://www.lovdata.no/all/tl-18140517-000-006.html#110a> (24.08.2010)

- ILO-konvensjon nr. 169 ble vedtatt av ILO i 1989 og ratifisert av Stortinget i 1990: *Om urfolk og stammefolk i selvstendige stater* <http://www.regjeringen.no/nb/dep/fad/tema/samepolitikk/midtpalte/ilokonvensjon-nr-169-om-urbefolkninger-o.html?id=451312> (24.08.2010)

virkeligheten vært – og er – atskillig mer kompleks. Samisk religion, i likhet med andre religioner, søkte å gi forklaring på og en fortolkning av menneskets plass i tilværelsen, og hadde en virkelighetsforståelse som trolig var like kompleks og mangfoldig som hos andre folk (Myrvoll 1999:36). I begynnelsen av sin *Gudelære* sier Læstadius:

Men känslan för Religion, eller tron på det öfvernaturliga, var hos Lapparne lika lefvande, som hos andra nationer. Man kan heller icke påstå, att Deras Gudalära varit orimligare än andra Hedningars. [...] Tron på ett lif efter detta, tyckes hafva varit allmän hos hela nationen (Læstadius 1997a:22).

Kunnskap om den samiske religionen kommer primært fra kilder opptegnet på 1600- og 1700-tallet. Offentlige rettergangsprotokoller fra dette tidsrommet beskriver rettssaker mot samer som ikke oppgir ”avguderiet” eller som blir anklaget for hekseri, og gjenspeiler statsmaktenes syn på samisk religion. Lilienskiolds *Trolldom og ugudelighet i 1600-tallets Finnmark* (Lilienskiold 1998) er et eksempel på dette. En annen type kildemateriale er generelle beskrivelser av den samiske kulturen, som Schefferus’ verk *Laponia* (Lapland) som kom ut på latin i 1673. For å skrive *Laponia* var Schefferus helt avhengig av beskrivelser som var gjort av prester som tjenestegjorde i samiske områder. Slike beskrivelser kunne omfatte både natur- og kulturforhold, for eksempel bolig, hverdagsliv, næring og religion (Edbom 2003).

De kristne misjonærenes og prestenes beretninger fra 1700-tallet tilhører også kildematerialet. Misjonærenes opptegnelser gjenspeiler deres oppfatninger av samisk religion, som de prøvde å tilpasse til egne forestillinger og virkelighetsforståelse. Samisk religiøs tro og praksis ble i stor grad demonisert og bekjempet. Mebius skriver at ”den samiska föreställningsvärlden betecknas som *vidskepelse* (overtro) och *villfarelse* (Samuel Rheen), *hedendom* och *superstition* (Jens Kildal), *avguderi* og *vidskepelse* (Pehr Högström)” (Mebius 2003:41). Samisk religion blir av disse beskrevet som en enhetlig religiøs praksis i hele det samiske området. I misjonærenes beretninger er det lite informasjon om kvinners religiøse praksis, mens noajdden blir framhevet som sentral i religionsutførelsen. Fra denne tida er det ingen beretninger skrevet av samer om den samiske religionen. Kristiansen (2005) hevder at

Samisk religion [er] en samlebetegnelse på et mangfold av religiøse ytringsformer som har gjennomgått en rekke endringer. Beskrivelser og

analyser av samisk religion blir derfor også sammensatt. Samisk religion har ingen enhetlig forestillingsverden og praksis. Både i tid og rom har religionen variert, og det som har vært beskrevet og tolket ett sted, trenger ikke å være gyldig et annet sted (Kristiansen 2005:7).

Rydving (1993) påpeker at den mest omfattende kunnskapen om samisk religion er fra von Westens materiale om hvordan samiske menn i det sørsamiske området praktiserte sine trosforestillinger. Nåtidens forståelser av samisk religion varierer med tilgjengelige kilder i de ulike områdene, samt hvilket tolkningsperspektiv som anlegges på materialet. Rydving tar opp dette problemet og viser hvordan de ulike gudene har forskjellige navn i ulike samiske områder:

Among the divinities that were worshipped throughout the western Saami area were the supreme god, the thunder god and the sun god. The last mentioned had etymologically the same name in the south as in the north, but the supreme god and the thunder god had different names in the different areas (Rydving 1993:21-22).

I lulesamisk område kaltes solguden for *Biejvve*, den øverste guddommen for *Värálda álmaj* eller *Värálda ráde*, mens guddommen som ble knyttet til torden kaltes *Áddjá* (Rydving 1993).

Noajddens tromme hadde kosmos malt på trommeskinnet. Framstillingen av strukturen i kosmos varierte også fra område til område. På sørsamiske trommer domineres sentrum av tromma av et solsymbol og har andre figurative uttrykk som symboliserer viktige og sentrale makter eller institusjoner langs kanten av tromma. På nordsamiske trommer er skinnet også malt, men her er perspektivet et annet – tre til fem nivåer av virkeligheten er plassert horisontalt over hverandre. Ulike sjikt av guder, mennesker og andre jordiske fenomener, har ulike nivåer hvor de befinner seg. På trommer funnet i området mellom sør og nord, som i lulesamisk område, er solsymbolet sentralt på trommas skinnflate med verdens ulike fenomener plassert rundt²⁰. Over disse symbolene, på et eget nivå og tydelig atskilt fra den øvrige verden, ligger gudenes verden (Manker 1965:93). Alle trommer har framstillinger som plasserer gudene øverst i kosmos.

²⁰ Se illustrasjon side 6

Flere forskere (Hansen and Olsen 2004, Kalstad 1997, Rydving 2002, 2003) mener at samisk religion delte kosmos i to deler; den synlige virkeligheten og den usynlige virkeligheten. Kalstad sier at folk oppfattet

[...] virkeligheten i en synlig materiell og en usynlig åndelig dimensjon. Den første var hverdagsvirkeligheten, og den andre var befolka av ånder og ei rekke med guddommelige vesener. Gjennom alltid å være tilstede, hadde derfor disse ei sterk innvirkning på liv og naturmiljø. Forholdet til gudene og åndene blei regulert gjennom et sett av regler, tabuer og ritualer (Kalstad 1997:23).

Den usynlige virkeligheten kunne man erfare både i hjemmet og på havet eller i fjell og utmark; den omkranset menneskene på samme måte som den synlige virkeligheten. Både i relasjon til den synlige og den usynlige virkeligheten krevdes det ferdighet for å mestre de ulike dimensjonene. Hansen og Olsen (2004) skriver at:

Den samiske religionen opererte ut fra visse grunnleggende forutsetninger om kontinuitet mellom skilte deler av tilværelsen: mellom levende og ikke-levende materie, mellom det naturlige og det ”overnaturlige”, mellom synlige og usynlige krefter og mellom det dennesidige og hinsidige (Hansen og Olsen 2004:339).

Videre sier Hansen og Olsen at inndelingen av tilværelsen i tre forskjellige ”sfærer” eller verdener var grunnleggende i samisk religion: en øvre verden, en mellomverden og en underverden (Hansen og Olsen 2004:340). Det var bare noajdden som hadde kompetanse til å bevege seg mellom ”sfærene” eller verdenene (Mebius 2003), og han er framstilt som den religiøse mesteren. Han var bindeleddet mellom menneskene og gudene, og hans hjelpemiddel for å komme i kontakt med andre verdener var tromma (Bäckman 1987).²¹ Når han slo på den, kunne han endre bevissthetstilstand og ferdes til over- eller underverdenen i den usynlige dimensjonen av kosmos. Der forhandlet han med gudene når det trengtes, både på vegne av individer og på vegne av kollektivet. På grunn av sine evner til å ferdes mellom de ulike verdenene, ble han sentral i konflikt- og katastrofehandling, som for eksempel sykdom, uår og ulykker

²¹ Selv om jeg bruker *han* om noajdden, og de fleste noajdder i kildene er menn, er det også beretninger om kvinner som noajdder. Bl.a. fortalte Anders Poulsen i rettsavhør i Vadsø i 1692, da han var stevnet for avgudsdyrkelse, at alt han kunne, hadde han lært i sin ungdom av sin mor og en annen same (Lilienskiold 1998:268-269). Læstadius forteller om en kvinnelig noajdde fra Kola (Læstadius 1997a:155-156). Qvigstad har ei fortelling om en gutt som blir tatt av stallo, at han synger i gryta: ”Far min og mor mi er flyvernoaider, og bror min og søster mi flyttet en ø” (Qvigstad 1927b:440-441).

(Hansen og Olsen 2004:346). Kristiansen skriver at noajdden ”hadde ansvaret for å etablere et godt forhold til de krefter som virket inn på livet i fellesskapet. Disse kreftene hadde tilholdssteder i særskilte områder: fjell, sjøer, elver, steiner, trær og så videre” (Kristiansen 2005:6). Noajdden fungerte også som religiøs leder og rituell mester ved kollektive ofringer og var helbreder og sannsiger (Bäckman 1987). Som helbreder måtte noajdden ha kunnskap om hvordan sykdommer kunne arte seg og hvordan den syke kunne helbredes.

Samisk religion hadde et mangfold av guder og krefter som mennesket måtte vite å forholde seg til. Presten og misjonæren Knud Leem (1697 – 1774) som virket i Finnmark på 1700-tallet, beskriver den samiske gudeverdenen slik:

Lapperne have indbildt sig Guder paa adskillige steder.

1. Skal en deel holde til allerhøyest opp i Stjerne-Himmelen.
2. En Deel længere neden i Luften.
3. En Deel neden paa Jorden.
4. En Deel et stykke neden i Jorden.
5. En Deel meget dypt neden i Jorden.

(Leem 1975 [1767]:409)

I sin framstilling av den samiske gudelæra siterer Læstadius (1997a) flere kildekrifter, men framholder Leem som den mest pålitelige og grundige kilde til kunnskap om samene på norsk side. Læstadius deler gudene inn i kategoriene overhimmelske, himmelske, underhimmelske, jordiske og underjordiske. I tillegg deler han de underjordiske gudene opp i flere sjikt, hvor *Ruohtta* hersker over det mørkeste og dypeste dødsriket (Læstadius 2003:141).

Samisk religion har både kvinnelige og mannlige guddommer, samt andre fenomener som menneskene må forholde seg til; krefter som belønner eller straffer menneskets atferd. Et slikt fenomen er *máddo*. Kalstad (1997) hevder at opprinnelig synes det som at alle dyr har hatt en beskyttelsesånd – sin spesielle *máddo*, som i nyere tid bare blir knyttet til enkelte dyr. I sin beskrivelse av fiskemáddo skriver Andersen at ”[...] alle dyreslag har en slags stammor eller åndelig overhode [...] Máddo kan være knyttet til dyr på land, fisk og sjøpattedyr” (Andersen 2005a:71). Hvis mennesket overbeskatter eller plager et dyr, kan dyrets *máddo* hevne seg, enten det gjelder maur, frosk eller andre dyr og fisk (Qvigstad 1927a).

Forestillingene om de dødes tilværelse inntar en sentral plass i samisk religion, gjennom forestillingene om den gode *Sájvva*-verdenen samt de døde i flere ulike dødsrikker under jorda (Bäckman 1975, Kristiansen 2005, Læstadius 1997a, 2003, Mebius 2003). Forestillingene om døden har trolig variert fra område til område, som andre forhold i den samiske religionen. Trolig har forestillingene om livet etter døden også vært farget av kristendom på den tiden de ble nedtegnet, for det sies at samene forestilte seg en lykkelig og en mindre lykkelig verden for de døde (Mebius 2003:88). Noajddene kom til *Sájvva* som var et lykkelig sted. *Sájvva*-forestillingen var representert ved spesielle fjell eller vatn (Bäckman 1975). I nordsamisk område betegnes fjellene blant annet som *Bassevárre* (hellig fjell). Under jorda finnes *Jábbmek-ájmmo* hvor dødsgudinnen *Jábbmek-áhkko* råder. Lenger ned i dødstilværelsen er *Ruohtta-ájmmo* hvor *Ruohtta* råder.

I samisk religion innebar ikke døden slutten på en eksistens, men overgangen til en annen relasjon mellom levende og døde. Det var riktignok opphør av livet, men samtidig levde den døde videre i sin verden og kunne også være til hjelp og nytte i de levendes verden. Gjennom begravelsesritualet fikk den avdøde en ny status, og relasjonene mellom den avdøde og de levende endret seg, men opphørte ikke (Rydving 1993). Begravelseskikkene ble endret som en følge av religionsskiftet. Samene, som begravde sine døde i nærheten av boplassen eller langs flytteleia, måtte ta i bruk kirkegården etter at kristendommen fikk fotfeste i området. Den samme endringen i begravelseskikker hadde den norrøne befolkningen gjennomgått flere hundre år tidligere. Ved religionsskiftet fra norrøn tro til kristendom ble det slutt med å hauglegge de avdøde ved gården (Straum 2004).

Familien var den viktigste enheten i det gamle samiske samfunnet og bestod av både de levende og de døde, uten at det innbar en forfedrekult med tilbedelse av de avdøde (Rydving 1993). Bäckman (1978) avviser at samene har praktisert forfedrekult i snever forstand, for selv om man hadde respekt for og fryktet de døde, og av og til påkalte deres hjelp, innebar det ikke tilbedelse:

The attitude of the Saamit towards death and the dead [...] included affection as well as hope and fear. The dead person had left his community and entered into another state of existence; [...] and his active intervention in the social order, unless requested, was not wanted. Men attempted to keep on good

terms with the dead, at least during the first, dangerous period after death but also gave expression to their concern in grave gifts (Bäckman 1978:48).

Oppfatningen var at de døde levde omtrent som her på jord, derfor trengte de redskaper og annet. Når man passerte ei grav, ble det for eksempel gitt tobakk (Bäckman 1978). Dette samsvarer med Jochim's (1986) beskrivelse av kinesisk folkereligion hvor guder blir tilbedt, mens forfedre blir æret. For en utenforstående er det ikke alltid enkelt å se forskjell på disse praksisene, hevder Jochim.

Flere forfattere nevner at stedet hvor de døde befinner seg, blir kalt *den andre verden* (Læstadius 1997a, Storå 1971), i motsetning til denne verden hvor de levende bor. De underjordiske derimot bor i *den usynlige verden*, enten det er under jorda, på selve jorda, eller i berg (Læstadius 1997a, Thomassen 1999, Turi 1965 [1910]). Begge disse begrepene – den andre verden og den usynlige verden - forteller at mennesket ikke tror at det er alene i virkeligheten, som består av ulike dimensjoner for ulike skapninger. Grensene mellom denne verden og den usynlige verden er plastiske, mennesker kan av og til få innsyn i den usynlige verden i møte med de underjordiske. Det samme gjelder grensene mellom denne verden og den andre verden. Storå skriver at skoltesamene mente at alle syke personer hadde berettet om at de hadde forutsett døden før de døde (Storå 1971:209).

Fra Tysfjord og Nordre Nordland bekrefter både arkeologiske funn og skriftlige kilder praktisering av den samiske religionen. I sin selvbiografiske bok skriver Pirak (1993 [1937]) om livet i reindriften i lulesamisk område på begynnelsen av 1900-tallet. Han beskriver noajdder som praktiserte den samiske religionen, men Pirak framhever at de fortellingene han gjengir, er flere generasjoner gamle. Kalstad (1997) nevner flere samiske offersteder og praktiserende noajdder i lulesamisk område. Han skriver blant annet om offerplassen i Murkusvuodna i Sørfold som ble vokter av en *siejdde*. Denne offerplassen ligger høyt oppe i fjellsida over fjorden og er vanskelig tilgjengelig. På slutten av 1800-tallet ble offerplassen skjendet: ”En høst var det mye sild i fjorden, men da et notmannskap henta siejdde'en og heiv den i havet, forsvant silda og fjorden blei fisketom i mange år” (Kalstad 1997:22). Qvigstads (1938) opptegnelser av samiske stedsnavn i Nordland viser også til religiøse forestillinger og praksis i Tysfjord. I en av fjordene finnes blant annet offerstedene *Ruoppsis-gállo*

(Rødsteinen), *Járbbå-giergge* (Rundsteinen), *Sáme-girkku* (Samekirka), samt *Basseoalgge* (Helligaksla).²²

1700-tallets religiøse landskap eksisterer ikke lenger. Bare beretningene som misjonærer, reisende og offentlighetspersoner nedtegnet, er igjen, i tillegg til arkeologiske funn og trommer som er bevart (Mebius 2003). Moxnes (1998) bruker utsagnet ”Map is not territory” for å vise forskjellen mellom en religion og forskningen på religionen: ”[...] fakta om religion, viser seg ved kritisk analyse å være ’map’, det vil si et konstruert kart ut fra forskerens forutsetninger og preferanser” (Moxnes 1998:iii). I en beskrivelse eller analyse kan derfor sentrale aspekter ved det samiske religiøse landskapet mangle eller oppfattes på feil måte. Det er flere forhold i samisk religion som det i dag finnes få eller ingen kilder til, blant annet kvinners religiøse praksis. Å tolke slike ”kart” kan derfor være en utfordring.

2.5 Misjon og kirke

Kirkens misjon blant den samiske befolkningen begynte for alvor på 1700-tallet med presten Thomas von Westen (1682 – 1727) som leder. Han mente at samene måtte forkynnes til på morsmålet, og Steen (1954) hevder at von Westen lærte seg samisk. Westen hadde tilhold i Trondheim hvor Misjonskollegiet var etablert for å utdanne misjonærer til de samiske områdene på norsk side. von Westen foretok selv tre misjonsreiser til de samiske områdene, og på sin andre reise i 1718 besøkte han Tysfjord for første gang. Dette la grunnlaget for hans misjonsinnsats i området, og i 1722 besøkte han Tysfjord på nytt (Nielsen 1990). Da uttalte han at det stod dårlig til med samenes kunnskaper om kristendommen i Salten (Steen 1954:190).

Jens Kildal (1683 – 1767) var den første misjonæren i Tysfjord, og hans brødre Christen og Sigvard var også i perioder her. Sigvard Kildal (1704 – 1771), utnevnt av biskopen til misjonær i Nordlandene, var i Tysfjord i fem år, fra 1729 til 1734 (Steen 1954:231). Sigvard Kildal skriver i en rapport at han sammen med skolemestere og

²² Storjord (1998:129) beretter at Ruoppsis-gáallo er en stor stein som etter tradisjonen er en tidligere offerstein. Kalstad (1997) forteller at på Basseoalgge var det et hull i bakken hvor mynter og småsaker av sølv kunne ofres.

helligdagsvektere²³ i oktober 1729 hadde brent et stort offeralter i Hellemofjorden. Offerstedet var laget av en same som måneden før hadde ofret en reinkalv her (Steen 1954:233). Året etter, i 1730, rapporterte Kildal at han i nabodistriktet, i nærvær av samer, hadde brent både et offer og et offeralter. Ofringen hadde ifølge Kildal vært til beboerne av Jábbmek-ájmmo (dødsriket) og var utført av en same for å helbrede en syk person. Sigvard Kildal brente flere samiske offeraltre i området samme vår (Steen 1954:233-234). Som misjonær ble han i Tysfjord bare 5 år, mens hans bror Jens Kildal fungerte som misjonær hele livet (Nielssen 1990). Nielssen sier om misjonstida at

Aldri før hadde den samiske kulturen vært utsatt for et så sterkt ytre press, og som selvstendig kultur kom den skadeskutt ut av misjonstida. På en måte kan vi si at grunnen ble beredt for den sterke fornorskningsprosessen som fant sted på 1800-tallet (Nielssen 1990:143).

Den spesielle misjonen overfor samene ble avsluttet med presten Schytte som samtidig var sogneprest i Lødingen distrikt fram til 1814 (Nielssen 1990:146). Misjonskollegiet som von Westen hadde etablert, ble nedlagt på slutten av 1700-tallet, og misjonærenes stillinger ble etter hvert omgjort til kapellan- eller sogneprestembeder (Kristiansen 2005:44). Tysfjord ble eget prestegjeld i 1867, to år før Tysfjord ble egen kommune (Nielssen 1990).

Politiske makthavere og kristne misjonærer stod side ved side i bestrebelsene med å erstatte den eksisterende religionen med kristendommens trosinnhold. Religion og samfunn var nøye sammenbundet i det samiske samfunnet, og individet var avhengig av fellesskapet som slekt og familie representerte. I kirkens forkynnelse ble fokus flyttet fra fellesskapet med familie og slekt til individets frelse og evige liv. Religionsskiftet var derfor en kompleks prosess som grep inn i mange aspekter ved livet (Straum 2004). Som hos den øvrige befolkningen, ble også samenes forståelse av virkeligheten delvis endret ved religionsskiftet. I det samiske samfunnet klarte misjonærene å få samene til å omvende seg til kristendommen, der de gamle guder ble erstattet av kristendommens guddom med all makt i himmel og på jord. Men det de

²³ I følge en instruks fra 1711, av amtmann Lorch og prosten Paus, trykt i Hammond (1787), skal en helligdagsvekker være kirkens medhjelper og påse at folk overholder søndagen og andre helligdager i pakt med de forordninger som gjelder. De skulle også påse at samene ikke praktiserte samisk religion. Brudd på reglene kunne medføre straff.

ikke maktet, var å få den samiske befolkningen til å bryte relasjonene til sine avdøde (Rydving 2004).

2.6 Læstadianismen

2.6.1 Vekkelsen oppstår

Læstadianismen har fått sitt navn etter grunnleggeren, den svenske presten Lars Levi Læstadius (1800 – 1861). Læstadianismen er en vekkelsesbevegelse som oppstod i Nord-Sverige på midten av 1800-tallet. Den er en av flere pietistiske trosretninger i Nord-Norge, og foruten en sterk vektlegging av Læstadius' skrifter og prekener, er bevegelsen sterkt forankret i luthersk lære. Dette har medvirket til at læstadianismen aldri har brutt med kirken. I dag har bevegelsen delt seg i flere grupperinger alt etter hvilken fortolkning av læren som vektlegges. Fra sitt kjerneområde på Nordkalotten er vekkelsen spredt til blant annet USA (Kristiansen 2005).

Læstadius var fra Jäkkvik i Nord-Sverige og av samisk ætt. Han vokste opp i fattige kår, og beskriver selv hjemmet som ”ett nybygge under fjällen i en alldeles öde trakt, där endast vargar, fjällrackor [fjellvåk], harar och fjällripor hade sitt tillhåll (Læstadius 1979:12). Læstadius var utdannet teolog og botaniker og virket som prest i svensk Karesuando og senere i Pajala i Nord-Sverige. Han ble gift med Brita Katarina Alstadius og de fikk 15 barn, hvorav 12 vokste opp. Selv om Læstadius var prest, dyrket han sin interesse for botanikk. Han oppdaget planter som i dag har navn etter han, og fikk anledning til å delta på den franske Recherche-ekspedisjonen i 1838 (Posti 2003). Læstadius skrev også om samisk mytologi og folketro. Samfunnsånden tatt i betraktning, var hans syn oppsiktsvekkende for sin tid. Han mente at samenes folketro verken var verre eller bedre enn tilsvarende tro blant svensker og finner (Læstadius 1997a).

Da Læstadius var prest i Karesuando, var ca. tre fjerdedeler av innbyggerne samer, mens den øvrige fjerdeparten var kvener (Kristiansen 2005). Samfunnet er beskrevet som preget av sosialt og moralsk forfall, og Læstadius opplevde at interessen for kirken og kirkelivet var liten i lokalsamfunnet. Læstadius følte at han preket for døve ører, men etter det han betegner som sin åndelige oppvåkning i 1844,

ble han en karismatisk og utrettelig forkynner, som i et folkelig språk og med manende bilder oppfordret menigheten til å slutte med sine moralsk forkastelige liv og vende om og leve som kristne i hverdagslivet. Læstadius hadde inngående kjennskap til samisk levesett og kultur, og kunne derfor ta utgangspunkt i dette når han forkynte (Myrvoll 1999). Innad i vekkelsen kalles læstadianismen for Lappmarkens kristendom, og Kristiansen (2005) mener at betegnelsen viser tilbake på den sentrale betydning samene hadde i vekkelsens første tid. Fra Karesuando spredte vekkelsen seg over hele Nordkalotten på ganske kort tid. Til kysten av Norge kom vekkelsen oftest med reindriftssamer på vei til sommerlandet.

Kristiansen (2005) skriver at organisatorisk er læstadianismen en legmannsbevegelse. I Sverige gjaldt konventikkelplakaten²⁴ helt fram til 1858, noe som ikke direkte berørte Læstadius siden han selv var prest. For læstadianismen som en lekmannsbevegelse ble det derimot problematisk. Konventikkelplakaten i Norge ble opphevet i 1842 og skapte derfor ikke problemer for vekkelsen på norsk side. Dessuten etablerte ikke læstadianerne noen dissentermenigheter; vekkelsens medlemmer forble innenfor statskirken. Læstadius' stilling som prest har nok vært medvirkende til dette. Som vekkelsens leder opprettet Læstadius misjonsskoler. Misjonsskolene kunne drives av folk uten teologisk utdanning og de ble derfor et viktig redskap for bevegelsen:

Andaktene på misjonsskolene dannet mønsteret til de læstadianske forsamlingsmøtene. Verken talerstol eller alter ble brukt – slike ting hørte til kirken, og ikke skolestua. Slik læreren underviste fra sitt kateter, forkynte de læstadianske predikanter fra sin plass bak et vanlig bord i forsamlingsrommet. [...] Måten man forkynner på, er fortsatt preget av misjonsskolens undervisningsform: Predikanten leser et kapittel fra Bibelen og forklarer deretter innholdet vers for vers og setter det inn i en praktisk livssammenheng (Kristiansen 2005:61).

Alle kunne kjenne seg igjen i denne organisasjonsmåten fra sin egen skoletid. Ved å organisere forsamlingens møter etter mønster fra misjonsskolene, ble disse folkenære

²⁴ Konventikkelplakaten, forordning av 13.1.1741 om at *konventikler* (oppbyggelige, religiøse sammenkomster) måtte ha samtykke av sognepresten. (<http://www.caplex.no/Web/ArticleView.aspx?id=9319199>). Fra internett 11.12.2007.

på en helt annen måte enn gudstjenestene i kirken. Forsamlingens uttrykk og innhold ble ”experience near” (Geertz 1993b [1983]:57).

2.6.2 Uenighet og splittelse

Etter Læstadius’ bortgang i 1861, ble Juhan Raattamaa leder for den læstadianske vekkelsen. Han bodde ikke langt fra Karesuando, og Læstadius utnevnte han til kateket. Raattamaa var en dyktig lærer, og var organisator av vekkelsen da Læstadius ble eldre. Da Raattamaa døde i 1899 var det ikke lenger mulig å holde vekkelsen samlet på grunn av interne stridigheter som handlet om hvordan lov (strenghet) og evangelium (mildhet) skulle vektlegges i forkynnelsen (Kristiansen 2005). Etter Raattamaa’s død har bevegelsen splittet seg opp i flere ulike fraksjoner. På norsk side er det tre hovedretninger i til dels overlappende geografiske områder, hvor de førstefødte og Lyngenretningen er de mest tallrike retningene:

- Førstefødt-retningen, med historisk tyngdepunkt i Ofoten og Lofoten
- Lyngenretningen, med størst utbredelse i Nord-Troms
- Alta-retningen, som er mest utbredt i Vest-Finnmark

(Kristiansen 2005:80)

Sivertsen (1955) mener at det var synet på dåpen som førte til indre strid og som til slutt endte i ulike retninger. Predikanten Erik Johnsen i Lyngenretningen hevdet at nyfødte barn er avhengige av dåp for å bli frelst, fordi alle er født med arvesynd. Dette finner ingen støtte i Læstadius’ skrifter (1997b) og det fant heller ikke støtte hos Raattamaa og andre i bevegelsen. Johnsen ble møtt med motargumentet: ”Arvesynden har vi jo ennå i våre lemmer, og den får vi ha til vi dør” (Sivertsen 1955:411).

Selve splittelsen i den læstadianske forsamling kom ved århundreskiftet (1900), ca. 60 år etter at vekkelsen oppstod. Da hadde Læstadius vært død i 40 år og spenningene innen bevegelsen medførte at splittelse ikke var til å unngå (Kristiansen 2005). Allerede under Læstadius’ tid hadde flere predikanter anmodet om at forkynnelsen ikke burde være så hard til de vakte. Læstadius stilte predikantene fritt, selv om han sjøl ikke ville gå med på dette. Denne uenigheten var et av stridsspørsmålene ved splittelsen, nemlig vektlegging av lov (strenghet) og

evangelium (nåde). Kristiansen beskriver forskjellen mellom predikantene hos øst- og vest-læstadianerne slik:

[...] Tornedalens læstadianere [...] var interessert i et godt forhold til kirken og forkynte et evangelisk språk som oppmuntret til tro, i stedet for å provosere med strenge formaninger. Predikantene i vest var mer pågående og strenge i sin forkynnelse. De var også kritiske til kirke og prest, inkludert vekkelsens prestelige aktører (Kristiansen 2005:66).

Etter Raattamaa ble det også strid om lederskapet innen bevegelsen, og hvilken forsamling som skulle ha den øverste autoriteten (Aadnanes 1986). Aadnanes skriver at ”Med støtte i sitat frå Læstadius sjølv og Raattamaa hevda [den vestlege retninga] at forsamlinga i Jiellevårre/Gällivare var ’den førstefødde forsamlinga’, det såkalla ’førstefødd-dogmet’” (Aadnanes 1986:52). Det var ikke Læstadius, men hans arvtaker, Raattamaa, som først brukte begrepet ”de førstefødte”. Det gjorde han med henvisning til Hebr 12:23: ”[...] til menigheten av de førstefødte som er oppskrevet i himmelen.” Den vestlige retningen har etter splittelsen gått under navnet Den førstefødte forsamling. Den østlige retningen har etter dette gjennomlevd flere splittelser.

2.6.3 Pietistisk grunnsyn

Pietismen vokste fram i Tyskland i siste halvdel av 1600-tallet og fikk stor innflytelse innenfor mange lutherske kirker i vest-Europa utover 1700-tallet. Da misjonen overfor samene ble igangsatt på begynnelsen av 1700-tallet, ble den ledet av presten og pietisten Thomas von Westen. Pietismen er et samlenavn for flere ulike vekkelsesbevegelser, haugianismen har vært den mest innflytelsesrike i Norge.

Læstadianismen har de fleste av pietismens kjennetegn. Læstadius utformet vekkelsen både organisatorisk og læremessig som en pietistisk bevegelse (Læstadius 1997b:341-392). Sentralt i Læstadius’ lære er synd og anger, tilgivelse og neste-kjærighet. Han var selv prest innenfor kirken, men la vekt på en aktiv utøvelse av det ”allminnelige prestedømmet”: at lekfolk var predikanter. Han organiserte husmøter som ble ledet av lekfolk og ikke prester. Sentralt i pietismen – og læstadianismen – er at Guds ord skal formidles fra en troende bror og søster til andre brødre og søstre.

Gjennom praksisen med det alminnelige prestedømmet myndiggjorde og selvstendigjorde Læstadius de som ble formidlere av den læstadianske lære.

Læstadianismen legger vekt på omvendelsen (bedringen). Frelsen ligger i syndsforlatelsen som blir gitt ved omvendelsen. Pietismen framhever den radikale omvendelsen og et ”hellig” liv. Man skal bryte med ”verden” og føre en livsstil uten verdslige fornøyer. Det skal være et sterkt åndelig skille mellom de gjenfødte *Guds barn* og de vantro ”*verdens*” barn. Sentralt står individets erfaringer av troen gjennom personlige opplevelser. Pietisten kan steds- og tidsfeste sin omvendelse – det blir en bevisstgjøring av et individuelt valg (Læstadius 1997b:619-641). Den vakte er i dyp sorg over synden, og gjennom omvendelsen og syndsforlatelsen oppleves en gjennomgripende erfaring av Guds frelse og nåde.

Innen pietismen skal troen ha konsekvenser for livsførsel, den skal ikke bare være teoretisk, men også praktisk. Rollemodellen er sentral, de troende skal være forbilder for hverandre. ”Livet skal være en frukt av den levende tro” sa en av de kristne til meg. Troen er en erfaring av syndenes forlatelse og oppreisning til det nye livet i Kristus. Syndsforlatelsen er derfor sentral. Nådens orden hos Læstadius handler om stadiene som et menneske må gjennom før det blir et Guds barn og oppnår frelse: Et menneske går fra å være vantro til vakt, deretter syndsbekjennende og etter syndsforlatelsen frelst. Læstadius mente også at man ikke skulle være for rask til å gi syndenes forlatelse, den angrende synder burde få føle på syndenøden en stund. Raattamaa var ikke like streng og mente at man ikke skulle vente med å gi syndsforlatelse. I læstadianismen er den religiøse erfaringen, vekst i kristenlivet og fromhet viktig, samtidig som innholdet i troslæra står sentralt.

Læstadianismen som en kristen pietistisk bevegelse har i likhet med det øvrige samfunnet gjennomgått endringer i løpet av den tida den har vært virksom. Den begynte som en nærmest ren samisk vekkelse på midten av 1800-tallet på norsk side, men i dag utgjør samene et mindretall (Bolle 2000). For de samene som i dag kun ønsker å trygge og bevare sin samiskhet, vil det sannsynligvis ikke være attraktivt å slutte seg til en læstadiansk forsamling siden pietismen har strenge krav om å leve etter de internt vedtatte verdier. For disse vil tilslutning til en samisk organisasjon sannsynligvis være det mest ønskverdige. Den pietistiske omvendelsen er så gjennomgripende for

enkeltindividet at den kan karakteriseres som en full resosialisering (Berger og Luckmann 2000 [1966]). Det er salighet, og ikke samiskhet, som er motivasjon og begrunnelse for innlemmelse i den læstadianske menighet. Dette står ikke i motsetning til at man der, som på andre arenaer i samfunnet, kan ivareta sin samiskhet.

2.7 Læstadianismen til Tysfjord

Andersen (2007) har skrevet læstadianismens historie i Tysfjord fra 1850 og til andre verdenskrig, og det er hans framstilling som ligger til grunn for dette underkapitlet. Andersen deler opp læstadianismens tilstedeværelse i Tysfjord i dette tidsrommet i tre perioder: 1) da vekkelsen nådde Tysfjord og den første tida, 2) turbulensen rundt de interne stridighetene i bevegelsen og 3) konsolideringen av forsamlingen.

Han skriver at det nomadiske levesettet til reindriftssamene gjorde at læstadianismen hurtig ble spredt til andre deler av Nordkalotten. Reindriftssamene på svensk innland ved Stora Lulevatten hadde sine sommerbeiter på kysten av Norge. Derfor kom de hver vår til Tysfjord hvor de hadde sine sommerboplasser i fjellene. Det var sosiale og kulturelle bånd mellom de nomadiske reindriftssamene og den fastboende samiske befolkningen, og de sto i nær kontakt med hverandre. Andersen sier at "[...] når den læstadianske vekkelsen nådde reinsamene, så nådde den samtidig Tysfjord" (Andersen 2007:9). En av de første reindriftssamene som brakte læstadianismen til Tysfjord, var Mikkel Kuoljok. Det fortelles at der han oppholdt seg på fjellet, hørtes sang og bønn.

Reindriftssamene som brakte vekkelsen til Tysfjord, hadde nær kontakt med misjonsskolen som Johan Raattamaa etablerte i Nattavaara (Jiellevårre/Gällivare sogn i Nord-Sverige) i perioden 1851 til 1853. Det er i samme periode at læstadianismen ble kjent i Tysfjord. Noe over 50 år senere, i 1911, da det var besøk av predikanter fra svensk side, kom det til en stor vekkelse under ei samling på Gidádibme i Hellmofjorden, en av Tysfjords mange samiske bygder. Det fortelles at 80 mennesker ble omvendt på den samlingen (Andersen 2007).

I læstadianismens første tid i Tysfjord spredte vekkelsen seg først og fremst blant samene, og fikk ikke innpass hos den øvrige befolkningen. Det synes som om vekkelsen holdt seg innenfor det sosiale og kulturelle rammeverket som den samiske

befolkningen forvaltet. En årsak kan være at den norske delen av befolkningen heller søkte kirken, en annen årsak kan være språket, som trolig var samisk i forsamlingen. Vekkelsen samlet ikke flere mennesker enn at møtene kunne holdes i private gammer eller ute i det fri. Samlingene ble holdt som samtalemøter – en form som var kjent fra Nattavaara.

Førstefødtretningen ble enerådende i Tysfjord omkring 1905. Selve splittelsen av den læstadianske vekkelsen i henholdsvis det som kalles Førstefødtretningen og Lyngenretningen kom til uttrykk i forsamlingen i Tysfjord som et valg mellom de omstridte predikanter: Erik Johnsen og Peder Olsen Fjelldahl. I Ofoten, hvor begge retninger står sterkt, benevnes ennå tilhengere av Lyngenretningen som erikianere, mens de førstefødte benevnes perianere. På norsk side ledet Johnsen Lyngenretningen og Fjelldahl ledet de førstefødte. Etter en del splid og stridigheter i forsamlingen i Tysfjord ble Fjelldahl tilskrevet, og han ga det råd at tysfjordingene burde be om predikantbesøk fra svensk Lappmark. Slik ble forsamlingen i Tysfjord knyttet til den vestlæstadianske retningen kalt de førstefødte.

Etter vekkelsen i 1911 tok forsamlingen form og ble mer strukturert. Det kom etter hvert også nordmenn med i bevegelsen. Kontakten med Modermenigheten i Jiellevårre/Gällivare kom inn i faste former, og man fikk egne predikanter. Kontakten med forsamlingene i Ofoten og Lofoten ble også intensivert, og i dag er dette området (Ofoten, Lofoten og Tysfjord) et kjerneområde for førstefødtretningen på norsk side (Andersen 2007).

3 MÅSSKE - HJEMSTED OG FORSKNINGSFELT

Dette kapitlet har fokus på Måsske, hjemsted for bygdefolket og feltarbeidssted for meg. Dette gir et tosidig fokus; jeg gjør rede for valg av feltsted og ulike sosiale felt, samt hvilke refleksjoner og metodiske valg jeg har gjort i planlegging og gjennomføring av prosjektet. Videre diskuterer jeg forskning og makt, antropologisk feltarbeid ”hjemme” og kunnskapsposisjoner innen samisk forskning. Både samhandlingsdata og fortellerdata er en del av mitt materiale. Også etiske vurderinger, blant annet knyttet til forskning på tro, blir tatt opp. Først og fremst handler det om møtet mellom folk i Måsske og meg og noen av de sentrale kollektive sosiale felt i lokalsamfunnet.

3.1 *Ei virkelighet med og uten Brad Pitt*

Første gang jeg stakk innom skolen, traff jeg to av ungdomsskolejentene ute i korridoren ved siden av elevenes skap. Skapet til en av jentene sto åpent og jeg gjenkjente filmstjernen på et av bildene på innsiden av skapdøra. Som innledende kommentar sa jeg derfor humoristisk: ”Så dere har Brad Pitt i skapet deres...” Jentene så på meg og responderte spontant: ”Vet du hvem han er?” Reaksjonen kom helt uventet på meg. De var tydeligvis helt uvante med at voksengenerasjonen hadde kjennskap til filmstjerner.

De aller fleste i Måsske inkluderer ikke filmstjerner i sin virkelighet, heller ikke film, teater eller konserter. Forhold som drar fokus bort fra åndelige verdier, tilhører

”verden” og de vantro, motsatsen til Guds barn, de sanne troende. Siden det er voksgenerasjonen som er bærere og formidlere av slike verdier, og jeg er en voksen, er reaksjonen til jentene ganske forståelig. Ungdomsskolejentene hadde funnet strategier for å kunne inkludere ungdomskultur som måtte ekskluderes i hjemmesfæren. Om bildet av Brad Pitt ikke kunne henge på jenterommet, kunne det eksponeres på en alternativ arena der ungdom beveget seg.

3.2 Valg av feltsted

For å kunne se nærmere på virkelighetsforståelse og trosverden innenfor tradisjonell religiøsitet, ønsket jeg å gjennomføre et klassisk antropologisk feltarbeid, reise hjemmefra og bosette meg i et lokalsamfunn i en lengre periode. Prosjektets fokus gjorde at jeg primært ønsket å dra til et samisk lokalsamfunn hvor den læstadianske forsamlingen har stor oppslutning. Min bakgrunnskunnskap om læstadianismen som en kristen pietistisk retning gjorde at jeg hadde forventninger om at bevegelsens tro og lære ville prege verdivalg samt folks verbale og praktiske uttrykk både til hverdag og helg. Gjennom feltarbeidet ønsket jeg å høre hva folk mente om verdier og oppleve hvordan disse verdivalgene fikk konsekvenser for livet i bygda. For meg var det også interessant å se likheter og forskjeller mellom valgene til kristne og vantro, samt hvordan verdiene satte sitt preg på kollektive aktiviteter. Geertz (1993 [1973]) påpeker at studiet av verdier bør fokusere på ”[...] the behaviour of actual people in actual societies living in terms of actual cultures” (Geertz 1993a [1973]:141).

For å finne fram til et slikt lokalsamfunn benyttet jeg meg av min kunnskap om det samiske samfunnet, samt mitt sosiale og faglige nettverk. Min kunnskap om det samiske samfunnet vurderer jeg som god, fordi jeg gjennom oppvekst, studier, yrkeserfaring og organisasjonsengasjement har tilegnet meg kjennskap til samisk historie, språk, kultur og samfunnsliv. Jeg ønsket ikke å dra til et lokalsamfunn hvor jeg hadde vært tidligere og var kjent. Samtidig ønsket jeg å dra til et samisk lokalsamfunn sør for Finnmark og Nord-Troms. Læstadianismen som vekkelse fikk på 1800-tallet fotfeste i befolkningen så langt sør som til Salten. Det avgrenset mitt valg til et samisk lokalsamfunn i Troms eller Nordre Nordland. Etter mange samtaler og mange overveielser sto jeg tilbake med ei veldig kort liste over aktuelle lokalsamfunn.

Måsske sto øverst på denne lista. Jeg hadde aldri vært i bygda og kjente den bare gjennom omtale.

Jeg har valgt å ikke anonymisere feltstedet mitt. Flere av innbyggerne ønsket ikke anonymisering, mens andre uttrykte bekymring for hva jeg kom til å skrive om dem. Det har gjort at jeg har anonymisert på individnivå. I noen enkelttilfeller, hvor det har betydning for personen, men ikke for poenget i fortellingen, har jeg i min framstilling også skiftet kjønn eller alder på informanten. Der navn nevnes, har jeg spurt den enkelte om tillatelse eller jeg har sitert reportasjer i media. Noen personer har offentlige roller, blant annet predikantene og lederen i bygdeutvalget. De lar seg vanskelig anonymisere. Bygdefolket og de øvrige i fjorden vil kunne identifisere personer selv om jeg ikke har navngitt dem. De fleste har vært med i en eller flere av de hendelsene jeg beskriver. Bygdefolket vil for eksempel kunne identifisere hvem som er innskrevet i fortellingen som åpner kapitlet om relasjoner til de underjordiske.

Måsske er ei samisk bygd, og det kan hevdes at ved å bruke det samiske navnet, vil bygda forbli anonym for de fleste leserne. Det er også intensjonen. Derfor følger det heller ingen kart eller bilder med avhandlingen. Samtidig spiller historien en viktig rolle i forståelse av folks praksis, og hvis jeg skal anonymisere lokalsamfunnet, vil jeg ikke kunne gi en bakgrunnspresentasjon av historie, samfunn og religion. Historie forutsetter hendelser, årstall og stedsnavn.

3.3 Forskning og makt

3.3.1 Forskeren er innskrevet i fortid og nåtid

Jeg hadde altså valgt feltsted, ei samisk bygd i Nordland. Jeg hadde også satt meg inn i noen enkle fakta om historie, demografi og næring. Men bygda hadde ikke valgt meg. Hvorfor skulle det være nødvendig, kan man spørre. I *Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap, jus og humaniora (NESH and Kalleberg 2006)* forutsettes det at ethvert informert samtykke inngås på individnivå. Kollektivt samtykke er ikke regulert i retningslinjene. Som forsker kunne jeg ha flyttet til bygda, og henvendt meg til enkeltpersoner med forespørsel om samtaler. Videre kunne jeg vært til stede på alle møtene i den læstadianske forsamlingen. Åpne møter er ikke underlagt noen

restriksjoner med hensyn til særskilt samtykke. Jeg kunne også ha tatt meg lærerjobb i bygda, og ikke fortalt hva mitt egentlige ærende besto av. Så hvorfor skulle det være nødvendig for meg å få et mer kollektivt samtykke fra lokalsamfunnet?

Som sosialantropolog studerer jeg mennesker i sine historiske og kulturelle kontekster. Som feltarbeider er jeg selv en aktør. Min praksis må derfor avspeile den faglige konteksten jeg som antropolog er innskrevet i. Slik kan jeg anvende Ortner's (1989) praksisteori på egen rolle som forsker, og ikke kun på aktørene. Ortner ser praksisteori som en gjensidig påvirkningsprosess mellom interne dynamikker og eksterne faktorer, og hun poengterer viktigheten av den sosiale og kulturelle konteksten for å kunne forstå praksiser hos folk. Som feltarbeider er det derfor ikke tilstrekkelig å være kjent med de samfunnsmessige strukturer eller omgivelser og den kulturelle konteksten til det stedet antropologer kaller felten. Feltarbeideren må også prøve å sette seg inn i hvilken fortid og nåtid forskning som sådan har for folk på stedet, og kanskje også hvilke forskere som har vært før henne i tid og hvilke forskere som er samtidige med henne.

3.3.2 Prosjektet i en fortidig kontekst

At folk har erfaringer med forskere og erfaring med å bli forsket på, gjør at prosjektet kan plasseres i en forskningshistorisk sammenheng. I det øyeblikket en forsker trer inn i folks liv som forsker, vil vedkommende som regel bli skrevet inn i en historisk kontinuitet av forskning og forestillinger om hva forskning er. Jeg opplevde at folks forestillinger om forskere gir seg uttrykk i ei felles fortelling, og denne fortellingen vil forskere bli konfrontert med og måtte ta stilling til.

Evjen (1997) skriver om det som på folkemunne kalles hodeskallemålingen av samene i Måsske: Flere ganger i løpet av mellomkrigstida var to forskere, ekteparet Schreiner, i bygda for å samle inn materiale innen fysisk antropologisk forskning. Prosjektet hadde sitt utspring i ideen om at fysiske særtrekk i et folkeslag holder seg gjennom tidene. For eksempel mente man at hodeskallens form ikke ville endre seg fra en generasjon til de neste. Et fysisk mål av samtidas befolkning ville samtidig være et historisk spor. Forskernes hovedinteresse var forholdene i det nordlige Norge.

Schreiner hevdet at de tre nordligste fylkene stod i ei særstilling i det forholdsvis “raseblandede” Europa og ønsket å utforske de tre folkegruppene som levde i Nord-Norge, samer, kvener og nordmenn, for å fastslå deres typekarakter og klargjøre nedarvingsforholdet. Men undersøkelsen ble begrenset til den samiske befolkningen. Denne type forskning hadde som ideologisk overbygning at den hvite rase var overlegen, noe som blant annet ble “bevist” gjennom at denne rasen var “langskaller”. Samene var i denne forskningstradisjonen som forventet “kortskaller”, altså en underlegen rase (Evjen 1997). Fra bygdefolkets side i dag beskrives denne forskningen som enormt nedverdiggende. Det fortelles om hvordan tvang ble brukt overfor slektninger, og hvordan enkelte som kom trøtte og svette fra fjellet, ble tatt bilde av uten å få anledning til å stille seg. Men det er også knyttet humor til fortellingene, for som en fra fjorden konkluderte: ”Ja, ja, det positive er nå at vi har bilder av forfedrene våre.”

Senere, i begynnelsen av 1970-årene, var to sosiologer på feltarbeid i Måsske. Den ene hadde et lengre feltopphold i bygda, og hun skrev sin hovedfagsavhandling med empiri herfra. Avhandlingen ble klausulert, noe den fremdeles er. Den er derfor utilgjengelig kunnskap for bygdefolket. Evjen (1999) har i en artikkel tatt opp problematikken med publisering - eller mangel på sådan - av forskningsrapporter fra dette området av Nordland, og hun sier at klausulerte resultater begrunnet i personvern, også kan oppfattes som paternalisme. Forskeren ønsker å beskytte lokalbefolkningen mot noe som de mener er for komplisert for dem å forstå. På samme måte kan også rapporter fra dette området som er skrevet på engelsk eller tysk, forstås ut fra forskerens ønske om å formidle til et internasjonalt forskersamfunn, men dette gjør rapportene vanskelig tilgjengelig for bygdefolket. Mangel på tilbakeføring gjør at grobunnen for mytedannelser om innholdet i forskningen vil vokse.

Jeg har aldri vurdert å klausulere forskningsresultatene. Kalleberg (2002) mener at et absolutt krav til forskning er at den publiseres og gjøres tilgjengelig: ”Det er et enhetsvitenskapelig krav at kolleger skal kunne kontrollere hverandre” (Kalleberg 2002:167). Det er ikke bare kolleger som kan – eller vil – lese min avhandling. Kalleberg påpeker at

Når samfunns- og kulturvitere skriver om hendelser under andre verdenskrig, etniske minoriteters og urfolks skikker og levekår, regjeringers disposisjoner [...], så kan disse bidragene også vurderes av dem som har førstehånds kjennskap til disse forholdene, nemlig dem studiene handler om. I kraft av sine særegne kunnskaper på det aktuelle felt er slike grupper en form for eksperter (Kalleberg 2002:168).

Som feltarbeider må jeg være forberedt på å bli konfrontert med folks fortidige erfaringer. Det innebærer at jeg som forsker bør ha klare forestillinger om hva som er etisk forsvarlig forskning i et lokalsamfunn, både i går og i dag. Som forsker vil jeg alltid se verden fra et valgt perspektiv og jeg vil alltid befinne meg i en tids- og stedsmessig kontekst. Forut for meg har det vært andre forskere som gjennom sin forskning har lagt grunnlaget for hvor tillitsvekkende jeg skal framstå for lokalbefolkningen. De omstendighetene jeg skriver meg inn i og blir en del av som forsker, bør jeg derfor være meg bevisst og reflektere over i størst mulig grad. Skepsisen som kan føles tung og urettferdig for en feltarbeider, kan skyldes folks tidligere erfaringer med andre forskere. Skal man ta folks erfaringer på alvor, må det avspeiles i ens atferd. Jeg bestemte meg derfor for at jeg skulle aldri svare annet enn at jeg var forsker hvis noen – innenfor eller utenfor bygda - lurte på hva jeg gjorde der.

Jeg bestemte meg også for å skrive avhandlingen på norsk i stedet for engelsk. Jeg ville ha nådd det internasjonale forskersamfunnet og et større faglig publikum hvis jeg hadde skrevet på engelsk. Samtidig ville avhandlingen vært utilgjengelig for mange av folket i fjorden. Fra et forskningsetisk synspunkt mener jeg det ikke ville vært riktig av meg å avskjære lokalbefolkningen fra å lese hva jeg skriver om dem. Kalleberg (2002) diskuterer hvordan utforskede grupper kan kritisere og korrigere samfunnsforskernes arbeider, og han setter sosialantropologer inn i denne sammenhengen:

Det er vel en delvis ny erfaring for sosialantropologer, etter at de i økende grad har begynt å skrive om grupper i egne samfunn, som både er lese- og skrivekyndige. Dette større, kompetente og kritiske publikum, som også kan lese og skrive om studier som handler om dem, intensiverer det institusjonelle imperativ om vitenskapelig ydmykhet (Kalleberg 2002:168).

Den vitenskapelige ydmykheten som Kalleberg omtaler, handler i mitt tilfelle blant annet om å gjøre avhandlingen tilgjengelig for folk i fjorden.

3.3.3 Prosjektet i en nåtidig kontekst

Også i en nåtidig kulturell og sosial kontekst møter jeg forestillinger om hva forskning er. Ved mitt første besøk i bygda møtte jeg ei nokså entydig fortelling om folks erfaringer med forskere. I den folkelige oppfatningen i Måsske kommer en forsker med mårrabåten og reiser med ettermiddagsbåten. I mellomtiden har vedkommende vært innom enkelte hushold for å gjennomføre sine intervjuer. Enkelte av forskerne overnatter en eller to netter. Rapporten kommer noen måneder senere. Dette besøksmønsteret gjelder også offentlige personer i politikk eller forvaltning - fra lokalt til sentralt nivå. Noen kommer med egen båt slik at de ikke skal være avhengige av å vente noen timer på rutebåten. Alternativet kunne ha vært at ingen kom, og at bygda ikke var synlig i offentlighetens verden - unntatt for Forsvarets F16-fly som jevnlig øver på stupbombing over bygda²⁵. Jeg ble derfor møtt med undring da jeg fortalte at jeg ønsket å bo i bygda til over tyttebærsesongen (midten av september). Reaksjonene var at ”mer enn ei uke kan du umulig trenge på forskningen din; i hvert fall må du ha funnet ut det som er verdt å vite etter 10 dager!” Jeg prøvde å forklare at et feltarbeid med mål å bli kjent med verdiene i et lokalsamfunn, tar lang tid å gjennomføre.

Den nåtidige konteksten handler også om hvordan ei bygd fungerer som kollektiv. Etterkrigshistorien til Måsske er fylt av kollektiv kamp for overlevelse. Dette gjelder kampen for bosetting, næringsliv og offentlig infrastruktur som elektrisitet, innlagt vann og kommunikasjon. Folk i Måsske ønsker å ta del i det moderne samfunnet, men de ønsker ikke å flytte. De ønsker det moderne samfunnet til bygda, fortalte de meg. En slik holdning skaper et sterkt indre samhold blant bygdefolk. De har en bevissthet om at de må stå samlet for å kunne leve det de mener er det gode liv i hjembygda.

Et annet forhold som jeg antok ville ha betydning for hvordan jeg kunne bli mottatt, var mitt valg av prosjekt-tema. Jeg ønsket å se på verdier og religionsutøvelse, og jeg var derfor forberedt på at folk ville være skeptiske til en forsker som skulle observere og skrive om mange av deres religiøse forestillinger og praksiser. Andres framstillinger av læstadiansk tro og praksis har ifølge læstadianerne selv sjelden gjort storsamfunnets forestillinger mer positive og nyanserte, og det kan være vanskelig for

²⁵ Jeg ble fortalt av folk i Måsske at bygda var avmerket som fraflyttet og folketom på NATO's kart.

dem å kjenne seg igjen i beskrivelser av læstadiansk tro og praksis (Bolle 2000). Mitt valg av tema for prosjektet medvirket til at jeg ønsket å presentere meg for bygdefolket forut for feltarbeidet.

3.3.4 Om å bli valgt av feltstedet: Kollektivt samtykke

De overfornevnte forholdene gjorde at jeg anså det som nødvendig med mer enn individuelle samtykker forut for feltarbeidet. Jeg skjønnte at jeg burde presentere prosjektet for bygdefolket før jeg tok den endelige beslutningen om å gjennomføre feltarbeidet i Måsske. Jeg ønsket med andre ord å få tillatelse til feltarbeidet fra bygdefolket. Det finnes ingen formell godkjenningssinstans. Jeg ville likevel ikke komme som forsker til ei lita bygd uten at folk kjente til meg og prosjektet, som de måtte få anledning til å uttale seg om.

Anledningen bød seg da jeg ble invitert til bygdas julemarked. Det var midt i desember da jeg for første gang reiste til lokalsamfunnet som kanskje skulle være mitt hjemsted mesteparten av det neste året. I mørketid med dårlig vær og vinterføre var 400 km langt å kjøre før jeg sto på kaia og ventet på hurtigbåten som skulle ta meg det siste stykket innover i fjorden. Vinden var så sterk at båten ikke kunne legge til kai. Den sto og stampet med baugen mot kaikanten, og så var det å vente til midt mellom to vindrosser før jeg og de andre passasjerene hoppet om bord en for en. En liten halvtime senere så jeg lysene fra Måsske, og jeg ble usigelig glad over å se minst ett kjent ansikt på kaia da jeg gikk i land.

Det ble ingen formell presentasjon av meg i bygda, det gikk mer i retning av at alle kunne se meg, treffe meg og snakke med meg. Jeg var tydeligvis ventet, noen hilste med ordene ”Deg har jeg hørt om. Du er den forskeren som skal komme hit.” Før julemarkedet åpnet om ettermiddagen, hadde jeg vært til stede både på skolegudstjenesten og skolens juleavslutning. Julemarkedet ble holdt i gymsalen på skolen. Det var et rikt utvalg av produkter som ble tilbudt: Matretter, håndlagede stearinlys og mange klassiske håndarbeidsprodukter. En del av gymsalen var innredet til kafé, elevene hadde startet dette som elevbedrift, og der satt jeg til slutt sammen med lederen i lokalutvalget og lederen for næringsutviklingsprosjektet. De ville gjerne vite hva prosjektet mitt gikk ut på. Jeg prøvde å forklare. Det var ganske stille i salen,

det syntes som om alle fulgte med på “intervjuet”. Den ene av ”intervjuerne” lente seg til slutt tilbake i stolen og sa noe slikt som at “Jo da, det er det jeg lenge har sagt - vi trenger også å vite om de verdiene vi har her i bygda - ikke bare hvilken næringsutvikling vi skal ha. Så jeg støtter et slikt prosjekt.” Jeg forstod at jeg hadde et feltsted å vende tilbake til.

At jeg valgte en så grundig prosess som min første metodiske tilnærming til feltet, må også ses i lys av mine egne erfaringer som ”utforsket”. Som mangeårig samepolitiker på den nasjonale og internasjonale arena, og dessuten tidligere byråkrat i samisk politisk forvaltning, opplevde jeg flere ganger å være den ”utforskede” og har derfor personlige erfaringer med forskeres ulike tilnæringsmåter. Dette har bevisstgjort meg om at forskning i det samiske samfunnet og innen samiske samfunnsspørsmål ikke alltid oppleves som positivt.

3.4 De lokale rom

3.4.1 Kjøkkenvindu med utsikt

En måned senere stod jeg på kaia i Måsske og ventet på taxien som skulle frakte meg og all min bagasje til huset jeg skulle bo i. Jeg delte bolig med skolens *giellatjehppe* (språkressursperson) - hun var tre dager hver uke i Måsske. Sammen leide vi et hus i *Stráddugehtje* ved veis ende i sørenden av bygda. Jeg hadde flott utsikt nordover fjorden og over bukta som var omkranset av bebyggelsen. En formiddag opplevde jeg sju ørner som fisket i bukta. Jeg hadde også god utsikt til kaianlegget på andre siden av bukta og kunne derfor følge med all offentlig og privat båttrafikk både på fjorden og til og fra kai. Kikkerten var å anse som standard inventar.

Jeg bodde i Måsske fra midten av januar 1999 og til midten av september samme år, åtte måneder til sammen. Vertsfolket mitt brukte selv huset i *Stráddugehtje* hver sommer. Da skolens sommerferie startet, fikk jeg leie en sokkelleilighet hvor jeg bodde de siste tre månedene av feltarbeidet. Jeg opplevde boforholdene mine som svært gode, jeg hadde det lettvin, romslig og rom for privatliv. Jeg følte meg velkommen til bygda. Det eneste problemet jeg fikk i etableringsfasen, var at Telenor syntes å ha glemt at jeg hadde bestilt linje for telefon og internett-tilkobling. Samtidig

ga det anledning til å snakke med og bli kjent med flere av naboene, ikke minst det husholdet som fungerte som talestasjon i bygda.

3.4.2 Språk i Måsske

Som tidligere sagt er Måsske ei tospråklig samisk – norsk bygd. Daglig var jeg vitne til sosiale samhandlingssituasjoner som var enspråklig samiske. Jeg snakket sjelden samisk, for den norske språkkompetansen står like sterkt som den samiske i bygda. Min samiske språk-kompetanse, spesielt nordsamisk, er tilstrekkelig god til enkle samtaler og for å følge med i samtaler og lese skriftlige tekster. Lulesamisk er ei større utfordring selv om språkområdet grenser opp mot nordsamisk område og derfor ikke er et helt forskjellig språk. Morsfamilien min hører hjemme i det sørligste området av nordsamisk og jeg kjente derfor igjen enkelte begreper, for eksempel Gud: *Jubmel*, tallet sju: *gietjav* og Ha det bra: *Hivás!* Mye er likevel forskjellig. Etter å ha hørt på tolkingen av prekenen til lulesamisk for første gang, ble jeg derfor overrasket over hvor godt jeg forstod hva tolken sa. Det kunne skyldes at predikanten snakket norsk forut for den samiske versjonen, men tolken forklarte meg etter samlingen at han tolket til høyprosa lulesamisk, og det lå nærmere nordsamisk enn det lulesamiske hverdagsspråket.

Alle samlingene jeg deltok i under feltarbeidet, ble tolket til samisk – eller til norsk hvis predikanten snakket samisk. Det religiøse språket med sine særegne uttrykk ble ivaretatt både på samisk og norsk. Samtidig opplevde jeg at tolken tok hensyn til lokale politiske forhold når han tolket: Når predikanten sa *Lappmarken*, oversatte tolken det med *Sáme Ednam* (Sameland). Men når predikanten nevnte *Tysfjord*, sa tolken *Tysfjord'an* i stedet for det samiske navnet *Divtasvuodna*. Slik ble konsekvensene av striden om det samiske navnet på kommunen tydelig for meg der jeg satt i benkene på samlingshuset. *Sáme Ednam* derimot, virket uproblematisk å benytte. Billedliggjøring på norsk og samisk ble også forskjellig. Den gangen predikanten snakket om alle som *snur kappa etter vinden*, syntes jeg at tolken oversatte med alle dem som *vrenger kofta att-fram*. Jeg opplevde aldri at predikant og tolk begynte å diskutere seg i mellom den oversettelsen som ble gitt, tvert i mot syntes det som at predikanter som forstod samisk, ble inspirert av tolkens måte å formidle

prekenen på. Fadervår og velsignelsen ble alltid lest på norsk under samlingene og aldri tolket. De eneste gangene jeg hørte Fadervår på samisk på samlingshuset, var når det var gudstjeneste og presten forrettet. På skolen derimot, ble Fadervår lest på samisk hver morgen.

I dagligtalen var det ikke fullt så enkelt å få med seg alle samiske uttrykk som ble brukt. Samtidig var samtalen tema ofte knyttet til de sosiale situasjonene jeg og bygdefolket befant oss i, og det gjorde det enklere å forstå, for eksempel når blodpannekaker ble betegnet som *dålusj biebbmo* (mat fra gamle dager). Jeg var med da skolen var på en ukes fjelltur i august, og jeg husker at da vi hadde gjort unna den tunge oppstigningen fra fjorden, krysset grensa og så det flate høylandet på svensk side ligge foran oss, hadde en av ungdomskoleguttene og jeg følge et stykke etter stien. Samtalen gikk på samisk og jeg måtte stort sett svare med enstavelsesord eller korte setninger. Turkameraten min på 15-16 år behersket språket mye bedre enn meg.

Jeg fikk også utfordringen med å lære alle de aktuelle samiske uttrykk i duodje da jeg underviste i tekstilforming. Selv om undervisningen foregikk på norsk, brukte jeg samiske betegnelser som for eksempel *snjissjkom* (grindvev), *listto* (det vevde båndet nederst på koftestakken) og *jågåat ja tjalmet* (elver og øyer – betegnelser på mønstervariasjoner i veven). Som vikarlærer i samisk språk krevdes det grundig forberedelse til timene. Til en av disse timene satt jeg hjemme og pugget lulesamiske navn på dyr for å bruke disse i memory-spillet elevene skulle ha som aktivitet.

I Måsske og fjorden forøvrig er de fleste stedsnavn samiske, og mange navn har ikke norsk oversettelse, blant annet hvor jeg bodde: *Stráddugiehtje* (enden av stranden). *Gasskagoahte* og *Rågge* er andre eksempler på gårdsnavn som jeg ikke har hørt på norsk.

3.4.3 Fellesarenaer

Ei lita bygd hvor alle kjenner alle kan oppleves som en eneste stor fellesarena ettersom det meste av bygdas sosiale liv og aktiviteter syntes ganske kjent for de fleste. Jeg har likevel valgt å beskrive bygda som flere arenaer. Som godt voksen opplevde jeg nærheten mellom menneskene som sosial omsorg, men jeg erfarte at ungdom kunne føle "alles blikk" som overveiende sosial kontroll. Jeg kunne selv avgrense min

sosiale deltakelse i bygdas liv, for jeg opplevde en sterk inkluderende holdning fra de aller fleste. Ikke minst gjennom spøkefulle kommentarer om at det et eller annet sted i fjorden burde finnes en livspartner for meg som var alene. Enkelte hadde stor fornøyelse av å fortelle meg hvordan de planla *suoggjo*; en tradisjonell samisk frierferd inn og ut alle fjordene i Tysfjord på mine vegne.

Jeg opplevde at prosjektet ”Å finne en mann til Marit” stadig ble diskutert i sosiale sammenhenger hvor jeg deltok og ”alle” bidro, den ene lånte båten sin til prosjektet, den andre skulle være min talsperson og ”sanger” og den tredje visste hvor unγκarene bodde - kreativiteten var stor. På den ene siden tok jeg den spøkefulle tonen som en vennskapelig uttesting av mine sosiale egenskaper, på den andre siden opplevde jeg interessen som et varmt uttrykk for sosial inkludering. Som Geertz (1993a [1973]:416) sier: ”[...] to be teased is to be accepted.” I en spøkefull tone ble det lagt planer for at jeg skulle bli en sambygding og integrert i lokalsamfunnet. Jeg følte at det var forventet av meg å skulle takle denne kollektive interessen for en partner til meg uten å ta igjen overfor noen av spøkefuglene, som for øvrig selv kunne ha status som enslig. ”Ertingen” minner om den samiske sosiale institusjonen *nárrideapmi*. Balto (1997) beskriver *nárrideapmi* som et viktig element innenfor tradisjonell samisk barneoppdragelse. Gjennom *nárrideapmi* skal barnet lære mestring av ubehagelige sosiale situasjoner, lære å skille mellom spøk og alvor og utvikle selvironi og humoristisk sans. Denne ”herdingen” av barnet er ment å forberede det på ei hard virkelighet og gi trening i det å føle motbør (Balto 1997:91). Balto sier at ”Tematisk konsentrerer *nárrideapmi* seg ofte om kjæresteri og forholdet mellom gutt og jente” (Balto 1997:89). Selv om jeg ikke var et barn som skulle oppdras, så kunne bygdefolkets bruk av spøk overfor meg ses på som at jeg skulle utprøves og herdes for et liv i bygda. I slike situasjoner minnet jeg meg selv om at humor og fleksibilitet er to av de viktigste egenskapene en feltarbeider bør ha med seg. Humor er også en måte for de fastboende å bli kjent med fremmede som kommer til bygda. Å mestre lokale koder for humor innehar et sterkt potensiale for sosial integrasjon (Lien 2001).

Kaia var en viktig fellesarena for bygdefolket. De fleste – jeg selv inkludert – møtte opp hver hverdag når hurtigbåten ankom for å hilse god dag eller adjø til påstigende eller avstigende kjentfolk. Den viktigste årsaken til det faste oppmøtet var

imidlertid at båten hadde posten med. Vi ventet alle inne på postkontoret mens postekspeditøren sorterte og ropte opp de som hadde fått en forsendelse. Post som ikke ble hentet på denne måten, lå på postkontoret til neste dag eller ble plassert i postkassene utenfor døra. Noen postombæring fantes ikke. På tross av lavt innbyggertall ble ikke postkontoret i Måsske nedlagt i Postverkets omfattende sanering av postkontorer i Norge på slutten av 1990-tallet. I ei veiløs bygd må posttjenesten opprettholdes. Postkontoret var dermed også en viktig fellesarena. Protokollen til lokalutvalget lå som tidligere sagt her til gjennomsyn. Postkontoret fungerte også som offentlig valglokale, med avlukke og valglister og annen informasjon. Det var på postkontoret jeg opplevde å bli korrigert i påhør av alle andre som var til stede. Dette var på våren og en av mine sambygdinger hadde sett meg ta snarveien over elva på tur til kaia og postkontoret. Hun sa klart og tydelig i fra at jeg som et voksent menneske burde vite bedre enn å utfordre kreftene i ei flomstor elv. Jeg hadde ingenting å si til mitt forsvar for jeg hadde virkelig strevd med å holde balansen mens jeg hoppet fra stein til stein. Flere andre stemte i med at det var ”galematias” å forsere elva på den måten, og jeg lovte å bruke brua heretter – selv om veien til kai og posthus ble dobbelt så lang.

En annen fellesarena var skolen. Skolen var bygdefolkets arena, og skolen skulle derfor være mest mulig inkluderende og åpen. Første gang jeg kom til skolen, var for å hente en faks jeg hadde fått tilsendt. Faksmaskinen stod på ”bruker-kontoret” som var tilgjengelig for alle i bygda. Skolen var stedet for alle sekulære møter, men den ble også brukt til religiøse møter når forsamlingshuset ble for lite. Den var dessuten lokale for kveldskurs av ulike slag. I sommerferien ble skolen omgjort til sommerhotell. Av og til kom det turister som heller ville bo i skolens lavvo, og det fikk de selvsagt. I tilknytning til sommerhotellet ble det drevet kafé, der mange var samlet til sosialt samvær på kveldstid. Det var ikke få kopper med kaffe som ble omsatt.

Butikken i bygda lignet et av naustene i strandkanten. Den eneste forskjellen var at naustene var malt røde, mens butikken var hvitmalt. *Ramboden*, som den kaltes, var et viktig samlingspunkt for bygdefolket som slapp å dra ut fjorden for å handle dagligvarer. Var det noe man savnet, skaffet butikkeieren varene i løpet av en dag.

Som service overfor sine kunder leverte butikkinnehaveren også melk til alle husstander samme kveld som den ankom med hurtigbåten. Selv om butikken kun var åpen et par timer om dagen, åpnet eieren alltid dørene i et nødstilfelle. Til å være en liten butikk på størrelse med et vanlig naust, var vareutvalget svært variert med alle nødvendige dagligvarer. Ikke bare butikklokalet, men også veien til og fra butikken var en møteplass for bygdefolket. I Inner-Måsske hvor jeg bodde, gikk veien gjennom gammel, åpen kulturmark og det var alltid enkelt å se hvem som til enhver tid beveget seg der.

De aller fleste husstandene var også knyttet sammen i et trådløst kommunikasjonsnettverk. Walkietalkien eller ”walkien” var fast inventar og ble brukt av de fleste selv om alle også hadde fasttelefon. Det var ikke dekning for mobiltelefoni i bygda. Walkien ble for eksempel brukt til å rope ungene hjem til middag eller til å spørre om noen skulle ut fjorden til nærmeste tettsted med egen båt. Som ukjent feltarbeider hørte jeg i begynnelsen stadig noen kalle på ”Tunfisk”, og jeg undret meg over hvilke typer tilnavn folk hadde på hverandre, helt til jeg oppdaget at en av sjarkene het Tunfisk. Siden ble det enkelt også for meg å bestille fersk fisk over walkien. Jeg skjønnte at jeg ble anropt da jeg en kveld hørte fra walkien: ”Jarlehytta, Jarlehytta, Jarlehytta – er du hjemme Jarlehytta?” Huset jeg leide hadde navn etter eieren. En annen kveld hørte jeg en fremmed, svensk stemme på walkien: ”Hallo Måsske! Dette er distriktslegen. Jeg er nå på sykebesøk i bygda. Er det flere som trenger hjelp, må dere si ifra.” Den midlertidige distriktslegen hadde latt seg sjarmere av den tekniske innretningen som han hadde oppdaget under et sykebesøk. Siden det herjet influensa i bygda, tenkte han kanskje at et slikt anrop ville spare han for flere turer med legeskyssbåten.

Det læstadianske forsamlingshuset var den mest sentrale og viktigste fellesarenaen for religiøse møter eller møter i tilknytning til religiøse aktiviteter. Da bygda fikk ny skole, overtok den læstadianske forsamlingen den gamle skolen og gjorde den om til forsamlingshus. Siden skolen også hadde fungert som internat, inneholdt den både kjøkken og andre fasiliteter. Kjøkkenet er viktig siden hver forsamling avsluttes med et felles måltid. Måltidet blir tilberedt på dugnad hvor folk i Ytter-Måsske og Inner-Måsske deltar hver sin gang. Jeg bodde i Inner-Måsske og ble ganske tidlig inkludert i deres kaffelag. Annenhver samling sto jeg derfor sammen

med mange andre på kjøkkenet og forberedte et måltid bestående av smørbrød og kaffe, mens vi over høytaleren kunne følge med i opplesingen av en av Læstadius' prekener. Vi ble alltid ferdige med tilberedningen av mat til hovedprekenen begynte. Da var vi på plass i samlingslokalet. Det var enkelt innredet med et bord foran predikantene og stoler eller benker for tilhørerne. Predikantbordet stod ved den ene kortveggen, og stolradene var oppstilt i to parallelle rekker bakover i lokalet. Veggene var uten noen form for utsmykning.

Jeg hadde tilgang til de viktigste fellesarenaene i bygda i løpet av de åtte månedene som feltoppholdet mitt varte. Andre møtepunkt samlet også bygdas innbyggere, men ikke i like stort omfang. Det kunne være foreldrerådet på skolen, husmorlagets strikkekvelder, spontant gjennomførte kveldsturer opp i dalen eller bursdagskaffe hos en av bygdefolket. Min samhandling med lokalbefolkningen grunnet seg i mitt behov for å være sammen med folk, samtidig som jeg trengte tid til å se hvordan verdier og forestillinger utspant seg gjennom verbal og praktisk handling. Barth (1993) har gjort feltarbeid på Bali og mener at hvis fokus er på mangfoldet og meningene i livene til folk, krever det at feltarbeideren

[...] show how the interpretations of events made by people from their diverse vantage points are aggregated so they converge on shared meanings – i.e., an ethnographically ascertained degree of common reality (Barth 1993:96).

Kaia, posthuset, skolen, forsamlingshuset, butikken, privathus eller veien mellom disse gjorde at samhandling mellom bygdefolket og meg foregikk på mange flere arenaer og berørte andre samfunnsområder enn det som kun gjaldt mitt hovedtema; verdier og religiøsitet.

3.4.4 Å være en del av samfunnet

Et lokalsamfunn som Måsske har ikke rom for mange individualister eller spesialister. Samtidig var romsligheten stor for å inkludere sambygdinger som kanskje ville vært institusjonalisert utenfor bygda. Et eksempel er fortellingen om postranet som skjedde noen år før mitt feltarbeid. En av bygdas yngre menn troppet opp på posthuset, lente seg mot postluka og erklærte at dette var et ran. Postfunksjonæren, som var en av hans

jevnaaldrende sambygdinger og godt kjent med vedkommende, svarte ganske kort og konsist at han måtte slutte å tulle. Mannen insisterte på at situasjonen var et ran, og postfunksjonæren ba han om å *hute seg heim*, men mannen ga seg ikke. Da reiste postfunksjonæren seg, gikk ut i kunderommet, tok ”raneren” i armen og kastet han på dør. Da hendelsen ble kjent for postfunksjonærens distriktssjef, fikk hun en kraftig irettesettelse fordi hun overhodet ikke hadde fulgt sikkerhetsprosedyrene ved ran! Lokalt er forståelsen en helt annen: Mannen var ansett som harmløs, og postfunksjonæren hadde gjort det eneste riktige. Hun hadde dessuten spart samfunnet for store ressurser til anmeldelse, straffeforfølgning, dom og kanskje fengsel. Dessuten hadde mannen det mye bedre i bygda enn i et fengsel.

Når en større arbeidsoppgave skulle utføres, var det ofte på dugnad. Folk møtte opp og tok et tak – enten det dreide seg om bygging og innredning av hus, oppussing, slåttehjelp eller annet. Alle visste at neste gang noen trengte hjelp, kunne det være en sjøl. Den læstadianske storsamlingen på sommeren kan være et eksempel på dugnadsånd: Alle voksne i bygda ble inkludert i ulike arbeidsoppgaver slik at gjennomføringen av samlingen skulle gå smertefritt. Det døgnet Måsske hadde storsamling, vokste folketallet til nesten 300 mennesker som skulle ha skyss, overnatting og bespising. Til middag ble det servert kald sei, som ble fisket av folk med båter hjemmehørende i bygda og så tilberedt av andre. Sjøl hadde jeg fire overnattings-gjester i min sokkelleilighet. En annen begivenhet som samlet mange mennesker, var sommerens fotballcup som ble arrangert en fredag og lørdag i juli. Da overnattet det også folk hos meg fordi sommerhotellets kapasitet med 10 senger ble sprengt nokså fort.

Ulike ferdigheter eller ressurser som fellesskapet hadde behov for, burde ikke forbeholdes bare en sjøl. I dette perspektivet er det forståelig at jeg som utdannet pedagog og erfaren formingslærer ble spurt om å undervise, en oppgave jeg ikke kunne unnså meg. Alternativet var at elevene ikke fikk undervisning i tegne- og tekstilforming dette skoleåret. Jeg underviste for øvrig i flere fag enn forming og dro også på flere skoleturer med elevene, den lengste var en seksdagers fottur fra fjordbotnen til svensk innland. FAU (foreldrenes arbeidsutvalg i skolen) spurte meg om å skrive en utredning om språksituasjonen i bygda, noe jeg også gjorde. Jeg deltok

også på møter og representerte en samisk institusjon i egenskap av styreleder. Både denne rollen, samt rollene som lærer og utreder var posisjoner i tillegg til forskerrollen min. I slike situasjoner forsøkte jeg å holde forskerrollen utenfor, men det var bare mulig til et visst punkt, for også livet på skolen var en del av bygda. Jeg mente at både skoleledelse, foreldre og elever hadde krav på å vite at informasjon om elever og deres hjemmeforhold som ble kjent for meg som lærer, ikke skulle brukes i forskningen. Behovet for meg som lærer i skolen var kontinuerlig til stede både i vår- og høstsemesteret, og jeg kan derfor ikke utelukke at noen foreldre *først* så meg som lærer og *dernest* som forsker. Samtidig samhandlet jeg daglig med foreldrene på de fleste andre sosiale arenaer i bygda. Lærerrollen som i større urbane samfunn handler om et par møter i året mellom lærer og foreldre, hadde ingen gyldighet i bygda. Selv ønsket jeg ikke ”å utnytte meg selv som informant” (Wadel 1991) på bakgrunn av lærerrollen jeg tidvis hadde.

Den viktigste arenaen jeg deltok på, var de læstadianske samlingene, hvor jeg også var aktivt med i et av kaffelagene. Jeg deltok på duodje-kurs²⁶ som ble arrangert og lærte meg å sy en *sliehppa* (brystduk til kofta). Jeg var med på flere strikkekvelder arrangert av husmorlaget i Måsske for å produsere ull-sokker som skulle sendes til Nordvest-Russland. Det ble etter hvert flere turer sammen med andre: Utenom de tre skoleturene, hvor jeg var medarrangør for to, var det fisketurer på fjorden, i elva, og det var hyttetur, bærturer eller andre turer med et rent sosialt siktemål. Det er for øvrig den eneste gangen jeg har vært på blåbærtur med båt. Vi var fire kvinner som dro fra nes til nes i fjorden for å plukke bær. Det var den gangen jeg opplevde at en av de andre kvinnene ble positivt overrasket fordi jeg fortøyde båten med et dobbelt halvstikk. Slik kompetanse hadde hun tydeligvis ikke tillagt ”en forsker fra byen”. At forestillinger og forståelser blir mer nyanserte ved nærmere bekjentskap, gjaldt begge parter, både jeg som forsker og mange av bygdefolket.

Da jeg dro på feltarbeid, hadde jeg en intensjon om å delta så mye som mulig i bygdas liv. Idealet var deltakende observasjon hvor jeg tilstrebet å inngå i bygdas daglige liv uten at det ble oppfattet som unormalt eller kunstig. Derfor gjorde jeg ingen intervjuer, verken strukturerte eller halvstrukturerte. Muntlig informasjon skulle

²⁶ Duodje = (samisk) håndverk

komme gjennom samtaler med folk. Jeg visste hva jeg ønsket å oppnå med prosjektet mitt. Derfor måtte jeg alltid være bevisst på hvilken kunnskap jeg ønsket å tilegne meg. Jeg noterte ikke mens jeg var på forsamlingsmøter, besøk eller turer, men førte dagbok når jeg kom hjem. Unntaket var der Bibelen ble hentet fram mens jeg var på besøk. Da måtte jeg be om penn og papir for å notere hvilke bibelvers jeg ble vist. Jeg opplevde en helt annen feltvirkelighet enn det Howell (2001) ser på som det typiske feltarbeid ”hjemme”. Hun mener at antropologen vil ha vanskeligheter med å skaffe seg en holistisk forståelse av felten på grunn av manglende tilgang til folks privatsfære og manglende kontakt utover selve forskningstemaet. Jeg opplevde å bli inkorporert i lokalbefolkningens privatsfære fra første dag.

Det var ikke vanskelig å komme i kontakt med folk. De aller fleste inviterte meg hjem, og etter hvert tok jeg selv initiativet til besøk. Det kom også stadig besøk til meg. En av verdiene som ble holdt høyt i hevd, var sosial omgang. Ingen skulle behøve å være alene uten å ha valgt det selv. Jeg hadde ulike relasjoner til folk i bygda. For de unge i skolealder var jeg en av voksen- og foreldregenerasjonen, ikke minst fordi jeg i perioder var lærer. Disse barna og ungdommene tilhørte familier hvor foreldrene var på min egen alder, og av den grunn hadde foreldrene og jeg mange felles erfaringer. Mange av disse hadde sine egne foreldre i nærheten, og dermed ble jeg tilhørende mellomgenerasjonen i bygda.

3.4.5 Fortellinger i det lokale rom

Jeg tilbrakte mange kvelder i en sofakrok eller annen godstol, alltid med kaffekoppen i umiddelbar nærhet, mens jeg deltok i samtaler eller lyttet til fortellinger. Den sosiale konteksten ga meg mange assosiasjoner til det Lisbeth Holtedahl skriver fra sitt feltarbeid i en nordnorsk bygd; ”Jeg fikk alltid en kopp kaffe” (1986:33). Jeg var avhengig av at bygdefolket ville dele sine forestillinger om og forståelse av virkeligheten, spesielt når det gjaldt den usynlige verden, enten det handlet om egne eller andres erfaringer med underjordiske eller gjenferd. Dette kunne jeg ikke tilegne meg gjennom samhandlingsdata. Fortellingene ble som oftest fortalt i en privat sosial sammenheng. De omfattet alt fra den hverdagslige muntlige kommentaren ved kjøkkenbordet, løsrevet fra den øvrige samtalen, om at “jeg drømte bryllup i natt”

(Myrvoll 2005a) til lengre fortellinger om for eksempel bygdas politiske overlevelsesstrategier.

Hvis jeg var den eneste som ikke hadde hørt fortellingene, ble hendelsene fortalt primært til meg, men samtidig ble beretningene fylt ut eller bekreftet av andre som var til stede. Personene i fortellingen ble plassert i den historiske demografien i bygda. Fortellingene fungerte dermed som vedlikehold av den felles hukommelsen i lokalsamfunnet (Connerton 1989), og blir en viktig del av hvordan virkelighetsforståelsen fornyes og vedlikeholdes. Dette gjelder både det faktiske innholdet, de fenomener som opptrer, hvordan de opptrer og hvilken kompetanse menneskene må ha for å mestre slike møter. Fortellingene gjengir ikke bare enkeltmenneskets opplevelser og erfaringer, men reflekterer også kulturelle mønstre og kollektive vurderinger (Eriksen og Selberg 2006:166). Spesielle steder langs fjorden, langs stiene i utmarka eller i bygda ga inspirasjon til fortellere når disse stedene var forbundet med en hendelse. Derfor kunne fortellingene bli gjengitt i båten, på bålplassen eller mens man hang over vandringsstaven og tok en pust i bakken.

Jo lenger jeg oppholdt meg på feltarbeid, jo kortere ble mange av fortellingene. Folk forutsatte at jeg kjente omgivelsene, det lokale rommet, og mange fortellinger ble lagt til som nye lag til fortellinger jeg hadde hørt tidligere. Filosofen Greve sier at ”Fortellingen framstiller en kontinuitet i erfaringen som den samtidig forutsetter. Kontinuiteten beror på forholdet til den fysiske omverdenen som vi [...] kan se oss selv som nedfelt i og forbundet med” (Greve 1999:142). Eriksen og Selberg (2006) mener at man kan snakke om to referansepunkter: For det første er det situasjonen der og da når hendelsen fortelles, og for det andre et felles repertoar av minner, assosiasjoner og gamle fortellinger. At fortellingene ikke lenger fortelles i sin fulle bredde har dermed sin begrunnelse i at alle kjenner fortellingen fra før. Fortellingene blir en del av den muntlige samtalen mellom folk i bygda. Dette gjør fortellingene til dynamiske prosesser hvor fortid, nåtid og mulige framtider blir koblet sammen (Ween and Flikke 2009).

3.5 *Etnisitet og kunnskapsproduksjon*

3.5.1 Nærhet og distanse

Hastrup (1992) mener at det etnografiske prosjekt som sådant er forskerens eller etnografens og ikke informantenes prosjekt. Også i mitt tilfelle stemmer dette. Om bygdefolket inkluderte meg i egenskap av forsker i over åtte måneder, var og er dette prosjektet mitt og ikke deres. Forskning innebærer ofte asymmetriske relasjoner mellom forsker og utforskede. Grenersen hevder at

Forskning fremmer et bestemt syn på virkeligheten. Den definerer og avgrenser sitt objekt. All forskning er en form for maktutøvelse. Denne maktutøvelsen må ikke ses på som negativ, men som en del av forskningens vesen (Grenersen 2002:12).

Dette gjelder også for mitt prosjekt. Jeg som forsker må vite at forskerrollen gir makt og derfor et potensial til å utøve mer eller mindre ”vold” eller ”overgrep” mot aktørene som er i mitt forskningsfokus (Hastrup 1992). Også forskerens faglige posisjonering og hennes forhåndskunnskap om det tema som er valgt, spiller inn. Disse forholdene kan også gi konsekvenser for hvordan forskeren blir oppfattet av andre. For meg ble det nødvendig med noen refleksjoner knyttet til egen etnisitet og kunnskapsproduksjon, ikke minst fordi jeg som same skulle gjøre feltarbeid i et samisk lokalsamfunn. Flere i bygda kjente meg fra tidligere, og jeg verken ville eller kunne skjule min samiske tilhørighet eller mitt engasjement som samisk samfunnsborger. Geertz (1993b [1983]) ønsker at forskeren skal søke en størst mulig *inside*-posisjon i sitt feltarbeid. Det er ikke det samme som å akseptere betingelsesløst alt hva folk mener eller hvordan folk handler. McCutcheon (1999) diskuterer innenfra- og utenfra-perspektivet i studiet av religion, og han hevder at et fenomenologisk perspektiv har som intensjon at forskeren skal være empatisk og mest mulig ukritisk i sine beskrivelser. Bare på denne måten kan forskeren tilegne seg en omfattende forståelse av folks intensjoner og meninger (McCutcheon 1999:3). McCutcheon mener imidlertid at innsamlet materiale må underkastes tolkning og gjengivelse i henhold til akademiske standarder.

I mitt tilfelle er jeg en akademiker som har valgt meg det samiske samfunn som forskningsfelt. Jeg er også same. Det gir både sammenfallende og forskjellige utfordringer i forhold til Malinowskis (1932 [1922]:25) oppfordring om at forskeren

må se virkeligheten fra "the native's point of view". Dette kan eksemplifiseres ved noen situasjoner jeg opplevde. Jeg hadde ikke vært lenge i bygda før spørsmålene om hvor jeg kom fra eller hvor mine foreldre kom fra, begynte å melde seg. Ganske snart var det noen som prøvde å finne ut om jeg hadde slektskapsrelasjoner til bygdefolket. Da avbrøt jeg samtalen med å si at hvis jeg var i slekt med noen i bygda, så ville jeg ikke gjøre feltarbeid her – for jeg kunne ikke forske på egen slekt. Dette ble respektert uten videre spørsmål. Kanskje tenkte de som jeg: At forpliktelser overfor slekt er av en slik karakter at nødvendig forsker-integritet kan bli vanskelig å ivareta i forskningen. Tradisjonelt står slektskapsrelasjoner og lojalitet til slekta over mange andre sosiale forhold. Jeg satte grenser for min nærhet til bygda ved å insistere på distanse til eventuelle slektskapsforbindelser, og dette ble respektert. Antropolog og same er ikke to statuskategorier som gjensidig utelukker hverandre, men når bygdefolk begynte å ymte om at jeg som same var kommet hjem (til slekta), måtte jeg av hensyn til feltarbeidet synliggjøre antropolog-statusen som den viktigste.

Den andre situasjonen utspant seg en formiddag på kaia. Jeg skulle med hurtigbåten, og ventet som vanlig til avstigende passasjerer var vel i land. En av bygdefolket stod på kaia for å ta i mot en samfunnsforsker som skulle skrive om en tematikk i tilknytning til Måsske. Jeg ble presentert for vedkommende som forsker og bosatt i bygda. Den tilreisende forskeren opplevde meg som Måsske-væring og utbrøt: "Da burde det jo være deg som skrev om dette emnet!" Han korrigererte seg selv i neste setning: "Nei, det kan du jo ikke. For du er jo ikke objektiv!" Jeg ønsket ikke å stå på kaia og føre en faglig diskusjon med hele bygda som vitne, så jeg svarte: "Det har du rett i. Når det gjelder Måsske, er jeg ikke objektiv." Jeg måtte ta farvel og gå ombord i båten, mens jeg reflekterte over hva jeg nettopp hadde opplevd: Synspunkt fra en ikke-samisk forsker om at jeg umulig kan være objektiv når det gjelder samiske forhold og derfor ikke kan forske i dette feltet, fordi jeg selv er same og forsker. Situasjonen minnet meg om debatten som ble ført på 1980- og 1990-tallet ved universitetet i Tromsø om antropologisk feltarbeid "hjemme" eller "borte". Denne debatten utfordret antropologifaget på perspektiv: posisjonering, objektivitet og refleksivitet. Feltarbeid "hjemme" ble et tema, og for samiske studenter handlet det om feltarbeid i samiske tematikker eller lokalsamfunn. Når antropologen ikke reiser ut i verden, men gjør

feltarbeid i egen kultur, får de utforskede på en helt annen måte enn tidligere tilgang til forskerens produksjon og publisering. Forsker og de utforskede befinner seg på samme arena både når det forskes og i livet i sin alminnelighet – kanskje til og med i samme lokalsamfunn. Forskeren kan ikke reise vekk med resultatene. Maktforholdet mellom utforsker og utforsket er blitt forrykket og dermed forskjellig fra den tida forskeren etter endt feltarbeid aldri mer viste seg for de utforskede, og heller ikke ga dem tilgang til resultatene.

Mitt ståsted som forsker, mitt situerte perspektiv, er som enhver annens – det blir influert av mange ulike forhold, eksempelvis min alder, mitt kjønn, min selvtilskrevne etnisitet og mine erfaringer. Jeg kan som forsker være refleksiv i forhold til mine valg, mine handlinger og hvordan dette sannsynligvis influerer både gjennomføringen og resultatet av mitt arbeid. Som Hastrup uttrykker det: “[...] given the nature of fieldwork, there is no absolute, objective world to be reported (Hastrup 1993:176). Konteksten er allestedsnærværende, og Fish (1979) uttrykker det slik:

We are never not in a situation. [...] A sentence that seems to need no interpretation is already the product of one [...] Consider, as an example, the sentence “I will go.” Depending on the context in which it is uttered, “I will go” can be understood as a promise, a threat, a warning, a report, a prediction, etc., but it will always be understood as one of these, and it will never be an unsituated kernel of pure semantic value. In other words, “I will go” does not have a basic or primary meaning which is then put to various illocutionary uses; rather, “I will go” is known only in its illocutionary lives, and in each of them its meaning will be different (Fish 1979:257).

Eidheim sier i et intervju som er gjort i anledning hans 80-årsdag om objektivitet at det er en misforståelse å tro at antropologer kan være nøytrale. Forskere som er opptatte av spørsmål som angår mennesker, blir sjøl en aktør. Det finnes ingen nøytral grunn eller nøytral stein å stå på i slike situasjoner rent generelt (Hagen og Sørhaug 2005).²⁷ Omskrevet til mitt prosjekt er også jeg en aktør i det feltet jeg forsker i, og avhandlingen jeg skriver blir et innlegg i den diskursen jeg skriver meg inn i.

Geertz’ (1993b [1983]) ideal om nærhet og innside-posisjon i faget gjelder, men ikke uten at en slik posisjon følges av refleksivitet om sammenhengen mellom vitenskapelighet og objektivitet (Hastrup and Ovesen 1985), samt egen forskerrolle. I

²⁷ <http://antropologi.org/?o=-5&n=115> (27.01.2008)

situasjonene som er beskrevet ovenfor, måtte jeg selv distansere meg i det ene tilfellet, og i det andre tilfellet ble min forskerkompetanse devaluert av en annen forsker fordi jeg ble ansett som for nær.

3.5.2 Samiske kunnskapsposisjoner

Som en del av den samepolitiske rettighetskampen, har også retten til utdanning, fra opplæring på morsmålet (samisk) til egne samiske utdannings- og forskningsinstitusjoner, vært kontinuerlig på den politiske dagsorden²⁸. Den første samiske begynneropplæringen i nyere tid i Norge kom i 1967 som en følge av prosessen med endring i grunnskoleloven av 1969 (Myrvoll 2005b). På begynnelsen av 1970-tallet ble det fra samisk hold også argumentert for en samisk forskningsinstitusjon (Stordahl 2008), noe som ble virkeliggjort med opprettelsen av Sámi Instituhtta/Nordisk Samisk Institutt (NSI). Bakgrunn og motivasjon var at kunnskapsproduksjon om samene skulle kontrolleres av dem selv. Tida var forbi da samene skulle være avhengige av forskere fra majoritetsbefolkningen for kunnskapsproduksjon om egen kultur og eget samfunn. Det er i dette perspektivet den samiske akademiker og filosofen Keskitalo innlegg på Nordisk Etnolog-konferanse i Tromsø i 1974 må ses. Keskitalo (1994) holdt innlegget *Research as an Inter-Ethnic Relation* hvor han gikk i rette med maktforholdene innen forskning på minoriteter: Forskning på samiske forhold burde gjøres av samene selv fordi det er forhold i det samiske samfunnet som bare samer selv forstår. Keskitalo argumenterer med andre ord for en kulturspesifikk forskning med en definisjon av samisk forskning der forskerens etnisitet er avgjørende. Dette følger han opp med å argumentere varmt for egne samiske forskningsinstitusjoner. For å forstå Keskitalos innlegg er det viktig å vite at det var nettopp i 1974 at forskningsinstitusjonen Sámi Instituhtta/Nordisk Samisk Institutt (NSI) ble etablert i Kautokeino. Det skjedde ikke uten kamp med det omkringliggende storsamfunnet, og de unge samiske akademikerne som skulle bygge opp NSI hadde behov for å få satt institusjonen på kartet. Samtidig var universitetet i

²⁸ Se for eksempel følgende landsmøteresolusjoner fra Norgga Sámiid Riikasearvi/Norske Samers Riksforbunds fem første ordinære landsmøter: 2-1969, 2-1970, 4-1970, 6-1970, 2-1972, 1-1973, 2-1973, 1-1974, 2-1974, 3-1974 (Norgga Sámiid Riikasearvi/Norske Samers Riksforbund) http://www.nsr.no/files/LM%202008/NSR-resolusjoner_1968-2007.pdf (15.06.2009)

Tromsø ganske nyetablert og der var en av de samfunnsvitenskapelige hoveddisiplinene forskningsgruppa for samiske studier/etniske relasjoner. Det nye universitetet hadde også samisk forskning som et av sine felt, og ble derfor av akademikerne på NSI ansett som en konkurrent i samisk kunnskapsproduksjon (Stordahl 2008). Dette ble starten på en lang debatt mellom det som helst henvises til som Tromsø-miljøet og Kautokeino-miljøet.

Da Universitetet i Tromsø (UiT) utredet behovet for et eget senter for samiske studier i 1989, ble også begrepet samisk forskning omtalt. Med grunnlag i hva de ulike fagmiljøene mente, skilte utredningsutvalget mellom tre ulike måter å definere samisk forskning på; en subjektorientert, en objektorientert og en erkjennelsesmessig definisjon. Utvalget definerte ikke selv hva samisk forskning skulle være (Gaski 1989). Også forskerne ved NSI diskuterte definisjoner på samisk forskning. Det ble avholdt seminarer og publisert artikler om tematikken. Lasko (1992) deler ulike forskerposisjoner og definisjoner av samisk forskning inn i:

- a. Subjektorienterte definisjoner som legger vekt på hvem som forsker
- b. Subjekt- og objektorienterte definisjoner som sier at det er ikke tilstrekkelig at forskeren er same, også det som forskes på skal ha tilknytning til det samiske samfunnet
- c. Objektorienterte definisjoner. Dette er forskning om samiske forhold eller samiskrelatert forskning, uavhengig hvilken etnisitet forskeren kan tilskrives.
- d. Resultatorienterte definisjoner som legger vekt på resultatet av forskningen: Den må oppleves relevant og god av både det samiske samfunnet og den internasjonale forskningsverden. (Lasko 1992)

Lasko påpeker at det ikke er enighet verken blant samiske eller ikke-samiske forskere om hvilken definisjon som skal legges til grunn. Han er for øvrig enig med Helander (1983) som mener at et mangfold av definisjoner innebærer at forskningen på samiske forhold kan ses fra ulike perspektiver.

Stordahl (1996) tok også opp denne problematikken i sin prøveforelesning for doktorgraden i 1994. Hun er i likhet med mange andre samiske akademikere utdannet ved universitetet i Tromsø. Selv om Stordahl stiller seg kritisk til hvordan vestlig antropologiforskning i fjerde verden har foregått, det samiske bosettingsområdet inkludert, har hun ikke sammenfallende perspektiv med Keskitalo. Hun mener at Tromsø-antropologien må innse at den står i spenningsfeltet mellom den vestlige

akademiske verden og den fjerde verdens kunnskapspolitiske kontekst, og anvende dette spenningsfeltet konstruktivt og utvikle de nyere perspektivene innen antropologi til beste for forskning på samiske forhold (Stordahl 1996).

Debatten om hvem som har retten til samisk kunnskapsproduksjon, har de senere år blitt videreført innen samisk akademia som en debatt om metodologier og epistemologier. Den kan minne om en videreføring av argumentet om at samer bør forske på samiske forhold, det Lasko (1992) kaller en subjektorientert definisjon, fordi det argumenteres med forskerens etnisitet og hvilken metodologi som legges til grunn for forskningen. Kuokkanen (2008) og Porsanger (2004, 2005) har begge publisert flere arbeid hvor et eget urfolksparadigme, en egen urfolksepistemologi og en egen urfolksmetodologi innen forskning på samiske forhold blir tatt opp. Argumentene for et eget urfolksparadigme og en egen urfolksmetodologi har hentet inspirasjon fra en likelydende debatt blant urfolkforskere internasjonalt (Stordahl 2008), mer enn fra den debatten som har pågått innenfor samisk-norsk akademia. Sentralt for et slikt perspektiv er at urfolk ikke lenger skal være objekter i forskningen; urfolk skal ikke være de utforskede som står i en asymmetrisk maktrelasjon i forhold til vestlig tradisjonell akademia og vestlige forskere. Porsanger (2005:40-42) setter også opp en ideal-typologi for forskerposisjoner innen urfolkforskning, der oppvekst får betydning for forskerens evne til refleksjon, som igjen medfører konsekvenser for innside-/utside-posisjon i relasjon til de utforskede.

Oskal (2008) går i rette med argumentasjonen om en egen urfolksmetodologi, og mener at det innen samisk forskning i dag ikke er behov for å etablere noen ny ortodoksi, som han kaller det (Oskal 2008:344). Oskal hevder at argumentasjonen om behovet for en egen urfolksmetodologi er gammel vin i nye sekker, på linje med fortidige kulturforskere som alltid har hevdet at ethvert folk har en distinkt og fullstendig kultur forskjellig fra andre folk. Et slikt syn gjør ikke at dagens argumentasjon fra samisk forskerhold blir mer anvendelig eller legitim. I likhet med Oskal mener jeg at et slikt perspektiv avspeiler et spesifikt kultursyn hvor samfunn og kulturer framstilles som isolerte og selvopprettholdende. Det tar ikke i betraktning samhandling med andre og hvordan dette blant annet påvirker selvtilskrevet etnisitet (Barth 1969). Det kan hevdes at argumentasjonen for en egen urfolksmetodologi ikke

er vesensforskjellig fra et krav om større refleksivitet i forskning på urfolkssamfunn, blant annet i relasjon til makt. Størst mulig kunnskap og refleksivitet i relasjon til forskningsfelt er noe enhver forsker bør etterstrebe, men det medfører ikke etter min mening et metodisk skille mellom forskning på urfolks- og minoritetssamfunn på den ene siden og øvrige samfunn på den andre.

3.5.3 Oppdagelser og etikk

At jeg selv er same og oppvokst og sosialisert i samisk kultur, og dessuten har forholdsvis omfattende kunnskap om samisk kultur, samfunn og levevis, gjorde at jeg allerede forut for feltarbeidet var oppmerksom på at deler av samisk virkelighetsforståelse omfatter tro, verdier og en kunnskapstradisjon som ikke er ansett som åpen og allmenn kunnskap (Myrvoll 2000). Jeg stilte spørsmålet om det burde være en grense for min forskning, og i tilfelle hvor den skulle trekkes, for formidling og publisering av data som omhandler tro, tradisjon og ulike kunnskapssystemer. To områder som pekte seg ut var tradisjonell helbredelse, samt feltet om usynlige, men likevel tilstedeværende fenomener i verden. Videre ble utfordringen å kunne forske og drive formidling om disse fenomenene uten å øve ”vold” mot en tradisjon som forvaltes med taushet. Det vil uansett være mitt ansvar som forsker hva jeg publiserer; jeg kan aldri legge ansvaret for etiske grenser på informantenes skuldre.

Å prøve å forutse etiske utfordringer ved å skape seg forestillinger om hvordan feltarbeidet skal forløpe, kan være konstruktivt, men det kan også gjøre at man kan komme til felten med feil ”for-forståelse” om hvordan den lokale virkelighetsforståelsen er konstituert. Som i tidligere feltarbeid (Myrvoll 1996) kunne jeg ikke ta for gitt at bygdefolkets og min virkelighetsforståelse sammenfalt eller overlappet – selv om bygda er samisk og selv om jeg er same. Jeg har erfaring med både læstadianisme og samisk kultur og samfunn, men som feltarbeider måtte jeg være bevisst mine forutinntatte meninger og oppfatninger om innbyggernes virkelighetsoppfatning. Jeg kunne ikke forutsette at jeg hadde samme virkelighetsforståelse som dem. Det måtte bli en oppdagelse i løpet av feltoppholdet ved hjelp av min antropologiske skolering som mitt primære verktøy. Den viktigste oppdagelsen av en overlappende virkelighetsforståelse var det en av bygdefolket som

gjorde. Jeg var på tur hjem en lørdags formiddag da jeg møtte en av kvinnene i bygda. Hun spurte hvor jeg kom fra for hun visste at jeg ikke brukte å vandre rundt i bygda så tidlig på dagen. Jeg svarte som sant var, jeg hadde overnattet i Ytter-Måsske fordi jeg ikke torde å gå hjem sent på kvelden. Jeg hadde hørt så mange livlige fortellinger om ulike dauinger og om underjordiske som holdt til ved brua. Da lo kvinnen godt. Jeg opplevde en helt annen aksept for alle mine spørsmål etter denne hendelsen. For meg var denne hendelsen helt tilfeldig, og jeg ble – i likhet med mange antropologer på feltarbeid - overrasket da det gikk opp for meg hvilken betydning den hadde i mitt forhold til lokalbefolkningen (se for eksempel (Geertz 1993a [1973], Hastrup 1988, Nielsen 1996).

Jeg kunne kjenne meg igjen i forestillinger og praksis knyttet til bygdefolkets forestillinger, og dette gjorde at utfordringen ble en annen: Jeg kunne med bakgrunn i egen kunnskap og forestillinger og med kjennskap til praksis, spørre på en måte som gjorde at jeg fikk større tilgang til kunnskap enn innbyggerne vanligvis ville ha gitt noen som avslørte liten kunnskap om tematikken. Fordi jeg kjente den virkeligheten innbyggerne beskrev, kunne jeg trolig komme over flere ”dørterskler” enn andre. På den andre siden kunne jeg også risikere at informantene tillot meg en så stor sammenfallende virkelighetsforståelse at de ikke anså det nødvendig å forklare alle forhold eksplisitt. Dermed kunne kunnskap og forestillinger bli tilbakeholdt.

Et annet forhold kan også gjøre seg gjeldende når man er forsker og samtidig ansett som in-sider av informantene: Man blir forventet å beherske de kulturelle normene. Helander (2004) kommer inn på dette i forbindelse med en samtale hun hadde med en tradisjonell samisk helbreder. Hun kunne ikke spørre om alle de forhold hun ønsket: “As a Sámi, you do not discuss certain things that have to do with spirituality, shamanism and healing, not even with other Sámi” (Helander 2004:560). Dette ble gjeldende også for meg. På grunn av min kulturbakgrunn visste jeg at i forvaltningen av helbreder-evnene, vil en tradisjonell helbreder aldri svare bekreftende på et direkte spørsmål om vedkommende er helbreder. Jeg måtte tilegne meg informasjon på andre måter. Tradisjonelt er det andre som skal ”bære ordet” om helbrederne, og ved å spørre disse ”andre”, fikk jeg kunnskap om hvem de lokale helbrederne var.

Det var også andre forhold jeg ikke kunne spørre om på individnivå, spesielt om noen var same. I dette forholdet følte jeg meg som del av en lang tradisjon innen samfunnsforskning. Hultkrantz (2000) forteller fra 1940-tallet, da han som ung forsker var i felten, om en episode hvor han agerte uklokt:

Tilsamans med en god vän kom jag cyklande från Flatruet i Härjedalen där vi hade besett de berömda hällmålningarna. Vi for västerut och kom fram till en liten handelsbod nedom fjället i Mittådalens sameby. En ensam sameflicka stod vid disken, någon annan person fanns inte i affären. Nyfiken och naivt frågade jag henne ”är ni lapp?”. Naturligvis var detta en ovis fråga, vilket varje fältforskare borde veta, men jag var en novis som gjorde mina första lärospån. Flickans ansikte stelnade, och blixtnabbt rusade hon baklänges mot affärens hörn (Hultkrantz 2000:111).

I motsetning til Hultkrantz, spurte jeg ingen om de var same. På et av mine aller første kaffebesøk i bygda, kom samtalen inn på den samiske befolkningen i Måsske. Vertskapet mitt forklarte at det bodde flest nordsamer i Måsske, det lulesamiske innslaget var svært lavt. Jeg følte meg forvirret, all den stund jeg visste at jeg var i det lulesamiske kjerneområdet, i bygda med selvtilskrevet identitet som den mest lulesamiske i verden. Etter en stund kom det fram at lulesamer var de med slekt fra Jåhkåmåhke/Jokkmokk på svensk side, mens nordsamer hadde slekt i Jiellevårre/Gällivare som ligger 10 mil nord for Jåhkåmåhke. Lokal kategorisering av den samiske befolkningen i fjorden var ulik det jeg fant i lærebøker.

Andre tematikker jeg ønsket å stille spørsmål om, opplevde jeg å bli aktivt avvist på. Jeg fikk aldri snakket med en eneste predikant om prosjektet mitt. Jeg spurte de fleste om en samtale, og ingen avslo direkte å snakke med meg. Enten hadde de for dårlig tid – ”det får bli en annen gang” - eller så mente de at jeg heller burde oppsøke andre predikanter. I en kort samtale utenfor samlingslokalet framholdt en predikant for meg at så lenge jeg ikke er en kristen (med andre ord en læstadianer innenfor førstefødt-retningen), har jeg ingen mulighet til å forstå kristendommen deres. Og hvis jeg kom til tro, ville jeg ikke lenger være interessert i å skrive en avhandling med tro som tematikk. Ifølge Geertz er et *religiøst perspektiv* det samme over alt i verden: ”[...] he who would know, must first believe” (Geertz 1993a [1973]:110). Jeg fikk aldri anledning til å klargjøre for noen av predikantene at mitt anliggende med feltarbeidet i Måsske aldri hadde vært å forstå eller avsløre troens mysterium. Jeg

ønsket å studere noen aspekter av folks trosverden; tro, verdier, forestillinger og praksis i vid betydning. Å inkludere kristen tro og kristent verdigrunnlag i en slik studie var nødvendig.

Med unntak av ett tilfelle, ble min tro eller heller mangel på sådan, sett fra læstadianernes side, ikke tatt opp med meg av forsamlingsmedlemmer. Saken ble overlatt til predikantene. I løpet av åtte måneder var det bare ved en anledning at jeg ble direkte utfordret om tro og et kristent verdisyn. Under storsamlingen i Måsske var det tilreisende predikanter fra Moderforsamlingen i Jiellevårre/Gällivare til stede. Etter kveldsmaten nærmet jeg meg en av predikantene fra svensk side og spurte om det var mulig å snakke om prosjektet mitt med han. Svaret overrasket meg: ”Jeg er ikke interessert i forskningen din. Men hvordan er ditt forhold til Gud?” Predikanten så meg rett inn i øynene og jeg opplevde at han samtidig var avvisende og inkluderende. Han avviste min forespørsel om en samtale med utgangspunkt i mitt prosjekt og omdefinerte hele situasjonen med et enkelt spørsmål. I spørsmålet lå det implisitt at hans primære rolle i Måsske var predikantens. Plutselig var det jeg som måtte svare på spørsmål om forhold som jeg ikke hadde forutsett. Vi fikk en lang samtale om gudstro, og jeg måtte gi opp mitt ønske om å drøfte prosjektet mitt med han. Jeg ble etterpå fortalt at noen av mine sambygdinger i Måsske hadde oppfattet situasjonen, og av omsorg for meg hadde de plassert seg slik at de kunne gripe inn hvis predikanten ble for pågående i sine spørsmål. Det ble heldigvis ikke nødvendig.

Jeg ønsket å forstå så mye som mulig av feltet jeg studerte, samtidig som jeg var meg bevisst at jeg alltid ville være bygdefolket underlegen i kunnskap og innsikt om forholdene i Måsske (Kalleberg 2002). Kunnskap om samisk kultur og samfunnsliv som jeg hadde før jeg reiste på feltarbeid, gjorde mine muligheter til å være lærling mindre (Wadel 1991:34-36), samt å stille ”dumme spørsmål”, slik mange mener feltarbeideren bør gjøre. Jeg ble tillagt stor kompetanse på det samiske samfunn, og ble dermed underlagt det Lien (2001:71) formulerer som ”Banale spørsmål er farlige å stille, og farligere jo mer hjemlig feltarbeidet er”. Den tilskrevne kompetansen fra bygdefolk forhindret ikke at jeg erfarte at jeg hadde ”blinde flekker” når det gjaldt den lokale kulturen og hverdagslivet. De første ukene av feltarbeidet henviste jeg flere ganger til TV som sannhetskilde. ”Så dere ikke det på fjernsynet?”

kunne jeg spørre. Da så folk på hverandre, ristet på hodet og smilte mens de svarte med et enkelt og langtrukket ”nei”. Jeg skjønnte at jeg (enda en gang) hadde tatt for gitt at min utenbygds sosiale verden også gjaldt dem. Selv om jeg visste at det fantes få fjernsynsapparater i bygda, klarte jeg gang på gang å tillegge alle en praksis med fjernsyns-seing.

Min resosialisering (Nielsen 1996) til bygdas sosiale liv tok sin tid, og jeg forble en fremmed i det minste i egne øyne i hele feltarbeidsperioden selv om jeg ble møtt med gjestfrihet og en stor grad av raushet overfor mine ”dumme spørsmål” og ikke minst overfor mine klønete forsøk på sosial integrering.

3.6 Oppsummering

Mitt feltarbeid var praksis, hvor ikke bare innbyggerne i Måsske, men også jeg, var aktører. Gjennom feltoppholdet ble jeg kjent med de viktigste sosiale fellesarenaene i Måsske, hvor jeg gjennom egen deltakelse kunne oppleve samhandling i hverdagsliv og helligdagsliv og få del i fortellinger som gjenspeiler virkelighetsforståelsen. Frøystad (2003) mener at hvis antropologen skal kunne klare å gjennomføre det hun kaller praktisk holisme i feltarbeidet, må feltarbeideren ”følge sine informanter gjennom flere sosiale felt ved å observere dem i ulike sammenhenger og snakke med dem om emner som ved første øyekast ikke er relaterte” (Frøystad 2003:46). Samtidig som jeg praktiserte dette, lærte jeg folket og bygdelivet å kjenne, og de på sin side ble kjent med meg. Jeg delte hverdagsvirkeligheten med dem, hvor de kunne ”konfrontere meg med holdninger og handlinger” (Berger og Luckmann 2000 [1966]:49) som gjorde at min forforståelse ofte måtte revurderes og endres.

Selve feltarbeidsoppholdet var ingen isolert hendelse, men innskrevet i en omfattende prosess med både planlegging, gjennomføring og etterarbeid. Forut for feltoppholdet satte jeg meg inn i historiske og demografiske fakta om lokalsamfunnet, ikke minst i forhold til tidligere og pågående forskning. Feltarbeidet var heller ingen isolert hendelse i relasjon til det øvrige forskersamfunnet, og det ble nødvendig for meg å reflektere over maktrelasjoner, kunnskapsposisjoner, forskeretnisitet og objektivitetskriterier.

4 FORSAMLINGSHUSETS FELLESSKAP

Dette kapitlet handler om det religiøse livet på samlingshuset og hvordan religiøsiteten ut fra sin egenart innvirker på menneskers liv i lokalsamfunnet. Jeg fokuserer på samlingshuset som et sentrum og den viktigste (offentlige) arena i bygdas religiøse liv. Religiøse møter av ulik karakter strukturerer det kristne fellesskapet og vedlikeholder troen som fellesskapets grunnlag. Læstadianismen bidrar til å konstituere det sosiale og kulturelle fellesskapet i bygda. Gjennom å beskrive forkynnensens stil og innhold, forsamlingsens organisering og ideologi, samt noen aspekter ved det religiøse fellesskapets sosiale uttrykksformer, belyses hvordan brudd og kontinuitet i relasjon til troen, forstås og forklares.

4.1 *Samling*

4.1.1 En samlings søndag

Det var samling i Måsske. Predikanten hadde holdt på ei stund. Prekenteeksten hentet han denne søndagen fra profeten Jesaja der Jesus kalles fredsfyrste og hans komme blir profetert: ”Det folk som vandrer i mørket, får se et stort lys; over dem som bor i skyggelandet, stråler lyset fram” (Jes 9:2). Dette var ei ordentlig vekkellespreken etter mine forestillinger. Predikanten fikk drahjelp av tolken som snakket samisk. Den ene på norsk, den andre på samisk, og begge vedlikeholdt læstadianismens religiøse språk. Predikanten tok opp i prekenen at den siste tids kristendom, ”den sanne kristendom”, ble til blant de som ikke var ansett i samfunnet, samene i Lappmarken. Han

sammenlignet vekkelens begynnelse med omstendighetene rundt Jesu fødsel: Da var det heller ingen med høy sosial status som deltok i begivenheten. De første som fikk budskapet om Jesu fødsel var gjeterne på marken. Jesus ble ikke født i et slott eller hos de store i samfunnet. På samme vis kom den sanne kristendom til fjorden gjennom samene. Det var reindriftssamene som førte den hit til fjordbygdene. Først til Tjierreklukta og Vuodnabahta, og det var i en lavvo på fjellet at de første lovprisningene av Herren ble gjort på norsk side (Andersen 2007). Det var ikke mange vakte sjeler da. Men nå som da, fortsatte predikanten, er det viktig å ha samling ofte, slik at ikke sjelefienden skal få innpass i livene. Det er så lett å falle i synd. Predikanten snakket også om at Jesus ble født i en stall, og det eneste som holdt han varm var kreaturene som varmet Vårherre med sin ånde. Videre prekte han om tilstanden i Karesuando med fyll og horeri før vekkelens start.

I Måsske kunne det gå flere uker mellom hver samling. Det kom først og fremst av at bygda ikke hadde noen egen predikant, så predikantene kom reisende fra nabobygda. En lokal søndagssamling begynte kl 17.00 og ble alltid holdt på samlingshuset. Mens *rustiklaget* (kaffelaget) samlet seg på kjøkkenet for å tilberede maten til det felles måltidet etter samlinga, fant de andre tilstedeværende plassene sine i selve samlingslokalet. Den gamle skolen fungerte fint som samlingshus, ikke minst fordi det hadde vært internat og dermed også kjøkken der. I dag var skolen ombygget, og hadde i tillegg til samlingslokale, også matsal og kjøkken, innlagt vann og innendørs vannklosett, samt lekerom/barnerom, garderobe og predikantrom. Matsalen var i forlengelsen av samlingsrommet og kunne tas i bruk som ekstra samlingslokale hvis det var mange til stede. Da ble benker satt ut.

Samlingsholderen, den som åpnet og avsluttet samlingen samt leste Læstadius' preken, var en av det åndelige lederskapet i bygda. Han ønsket alltid velkommen i Jesu navn. Så kalte han opp en forsanger som ofte var tilreisende i likhet med predikantene. Forsangeren valgte salmer og annonserte dem muntlig for forsamlingen. Det var Landstads reviderte salmebok fra 1926 som ble brukt. Samlingsholderen leste så en preken av Læstadius fra prekensamlingene hans – samlet i tre bind og utgitt på 1980- og 1990-tallet. Så kom en ny salme, før samlingsholderen kalte opp den tilreisende predikanten til predikantbordet, for å "tale til oss de ord som Vårherre legger i din

munnt". Prekenen ble ansett som en direkte tale fra Vårherre. Derfor var det heller ingen som i ettertid kommenterte eller kritiserte prekenen. Vanligvis varte prekenen i nesten to timer siden den ble tolket til samisk. Predikanten avsluttet alltid når en av de troende gikk i rørelse, etterfulgt av mange av de andre tilstedeværende. Etter at forsamlingen var falt til ro i stolradene igjen, ble en ny salme sunget, og Fadervår og velsignelsen opplest. Til slutt samlet alle seg til et felles måltid, oftest bestående av påsmurt brød og kaffe/te og saft.

Måltidet er en del av samlingen. Apelthun (1992) mener at bordfellesskapet som samlingene avsluttes med, skriver seg helt fra vekkelens første tid i Karesuando. Et felles måltid gjorde at samlingstiden ble lenger, og alle fikk anledning til å bli bedre kjent med de andre kristne i forsamlingen. Lange reiseavstander for mange gjorde dessuten behovet for føde nødvendig. I Måsske har bakerste del av samlingslokalet funksjon som matsal. Det kunne skilles fra hovedsalen med ei skyvedør, men som regel sto døra åpen. Etter at siste salmestrofe hadde stilnet, reiste rustik-laget som hadde ansvar for samlingens måltid seg og ordnet langbord, benker og mat på bordet. Maten bestod av brødsiver med pålegg samt kaffe og saft, og den var blitt tilberedt under første del av samlingen mens en av Læstadius sine prekener ble lest opp. Bordet var ikke stort nok til at alle som var til stede kunne sette seg samtidig. Når man fikk plass ved bordet, spiste man og ga deretter plassen sin til en annen. I Måsske hadde de som etter samlingen skulle ut fjorden med båt, enten privat eller rutebåt, førsterett til en plass ved bordet. Etter hvert som lokalet tømtes kunne bygdefolk som ble igjen på samlingshuset, ta det mer med ro rundt bordet. Før dørene ble låst, var det ryddet og vasket både i matsal og på kjøkkenet.

Måltidet er konsekvent gjennomført i enhver forsamling, og har en langt større betydning i et innenfraperspektiv enn jeg som feltarbeider i begynnelsen tilla matfellesskapet. Å dele et måltid har en viktig symbolsk betydning i form av egalitet. Å sitte ved samme bord og forsyne seg av samme fat symboliserer at alle er likeverdige. Ingen skal føle seg for "stor" til å sette seg ved bordet eller være for "liten" til å kunne få plass ved bordet. Det felles måltidet viser hvor sentralt det sosiale fellesskapet står innenfor forsamlingen.

4.1.2 Fra Betlehemsmarkene til Lappmarken

Predikanten sammenliknet den læstadianske vekkelsen, ”den siste tids sanne kristendom”, med kristendommens komme til verden, representert ved Jesu fødsel. Ved å gjøre en slik sammenlikning og trekke en kontinuerlig linje 2000 år tilbake, tror jeg han ønsket å få tilhørerne til å føle at de er midt i ”sannhetens sentrum”, at Lappmarken, som det samiske området eller Nordkalotten kalles på det religiøse språket, er utvalgt av Gud som opphavssted for ”vår tids kristendom”. En slik tolkning bringer læstadianismen til sentrum av kristendommen. Kristiansen (2005) sier:

Fra et læstadiansk perspektiv er vekkelsen et uttrykk for fornyelsen av den opprinnelige kristendom. Der henvises til flere tilsvarende vekkelser opp gjennom historien: den waldensiske vekkelse i Italia på 1200-tallet, vekkelsene knyttet til Johan Hus i Tsjekkia og John Wycliffe i England, den lutherske reformasjonen i Tyskland samt pietismens fremvekst i Nord-Europa på 1600- og 1700-tallet. Læstadianismen anses i et slikt perspektiv som et ledd i en guddommelig plan der Gud har latt en ny vekkelse bryte frem i Lappmarken ved Læstadius’ forkynnelse (Kristiansen 2005:50-51).

Læstadianerne mener at kristendommen har blitt kontinuerlig fornyet, stadig lenger nordover. Siste gang var da den læstadianske vekkelsen oppstod. Ved å dra en forbindelseslinje mellom sauegjeterne på Betlehemsmarkene og reindriftssamene i Lappmarken, viste predikanten hvordan Gud tilgodeser folk som passet sine hjorder og som ikke hadde høy status i samfunnet, med å få del i det himmelske budskapet først av alle. Gjeterne dro for å prise Jesus og spre budskapet om han, mens reindriftssamene som kom med læstadianismen til Tysfjord, var de første av de sanne kristne som priset Gud i en lavvo på fjellet innerst i fjorden. En slik preken framhever det sosiale aspektet innen bevegelsen. Ved å påpeke at det var datidens lavstatusborgere og fattigfolk som ble de første bærere av troen, oppvurderer predikanten samisk kultur og samiske verdier ved å vektlegge at det som ikke har verdi for nabofolkene (nordmenn, svensker og finner), har verdi for Gud. Bjørklunds (1978, 1985) argumentasjon for en rekodifisering av verdier blir gyldig i denne sammenhengen når han hevder at innenfor læstadianismen blir samer og samisk kultur rekodifisert som viktigere enn nabofolkenes.

Predikantens utlegning om at det var samer som var sentrale i spredningen av budskapet, kan oppfattes som et etnisk aspekt ved læstadianismen. ”Den sanne

kristendom” eller ”Lappmarkens kristendom” ble tillagt både identitetstilhørighet til den samiske befolkningen og stedstilhørighet til Nordkalotten. *Samer og Nordkalotten* blir på denne måten en legitimering av hvordan ”den sanne kristendommen” framkommer, og kan anses som et regionalt aspekt ved bevegelsen. Den konkrete kulturelle praksisen og religiøse uttrykk knyttes direkte til kulturell og religiøs meningsdannelse. Mathisen (2000b) mener at ved å henvise til Bibelen, ”insisteres [det] på lokale og regionale meningssammenhenger, og at man på den måten forsøker å utfordre andre og mer hegemoniserende virkelighetsforståelser” (Mathisen 2000b:13). Videre sier Mathisen at ved å skape

[...] analogier til de bibelske skriftene kan den lokale menigheten skrive seg inn i et meningsunivers som finnes i ”de store fortellingene”. Den egne identiteten får betydning i forhold til selve den guddommelige frelseshistorien, og dermed får det lokale mening i lys av den overgripende religiøse fortellingen. Det perifere området lengst mot nord blir Bibelens ørken og ødemark, og det plasseres dermed i sentrum for den kristne verden (Mathisen 2000b:13).

Predikantens utlegning skaper en felles forståelse i forsamlingen der forbindelsen mellom fortid og nåtid, og mellom individ og fellesskap, blir vedlikeholdt og styrket ifølge Mathisen. Til dette knyttes sosiale, etniske og regionale aspekter og til sammen dannes en meningsbærende helhet.

4.2 Det religiøse fellesskap

4.2.1 Grensene til ”verden”

I prekenen gjengitt i begynnelsen av dette kapittelet snakket predikanten om viktigheten av det kristne fellesskapet: ”Det er viktig å ha samling ofte, slik at ikke sjelefienden skal få innpass i livene våre. Det er så lett å falle i synd.” Sjelefienden er alle forhold som trekker fokus vekk fra Gud og stenger for muligheten til et evig liv i salighet. Viktigheten av de kristnes fellesskap viser læstadianernes nære forhold til pietismens kristendomsform. Samlingenes sentrale funksjon er å høre Guds ord bli forkynt: ”det totale innholdet i forkynnelsen betegnes gjerne som lærdommen eller kristendommens lære” (Bolle 2000:139). Samtidig treffer man de andre troende på samling, og det sosiale aspektet ved det religiøse fellesskapet er derfor også sentralt. I fellesskapet

opplever den troende at man ikke er alene, man har trosbrødre og – søstre som både er til hjelp og oppmuntring i vanskelige tider og som man også selv har et ansvar for å hjelpe. Som predikanten påpeker, er fellesskapet et vern mot verdens fristelser, og det å ha fellesskap med andre kristne er å ta felles ansvar for hverandre. For den kristne går det alltid ei grense mellom Guds barn i forsamlingen og de som tilhører ”verden”. Disse grensene er ikke alltid like enkle for ikke-kristne, eller vantro i læstadiansk terminologi, å oppdage. Samtidig er dette grenser som er uten betydning for de som står utenfor den læstadianske forsamling og verdiene som hevdes der. For eksempel vil det for læstadiansk ungdom være vanskelig å delta i aktiviteter innenfor en allment akseptert ungdomskultur, og de vil derfor bli bevisst grensene, mens ungdom utenfor forsamlingen kanskje ikke vil reflektere over at disse grensene eksisterer. For alle utenfor det læstadianske sosiale fellesskap eller uten kjennskap til læstadianismens lære, eksisterer ikke dette skillet som betydningsfullt for livsførsel. For de troende er det derimot svært viktig å opprettholde grensene for å vedlikeholde bruddet med ”verden”.

Grensen mellom forsamlingen og ”verden” er hva Berger og Luckmann kaller ”konfrontasjon mellom alternative symbolske universer” (Berger og Luckmann 2000 [1966]:117). ”Verden” blir for den læstadianske forsamling et alternativt symbolsk univers som det er viktig å ta avstand fra. Berger og Luckmann mener at

Det er viktig å understreke at begrepsapparatene for vedlikehold av universene selv er produkter av sosial aktivitet, på samme måte som alle former for legitimering, og bare sjelden kan forstås uavhengig av de andre aktivitetene i vedkommende kollektiv (Berger og Luckmann 2000 [1966]:117).

Et eksempel på en arena for vedlikehold av de ulike universene, er den uformelle ettermiddagskaffen i et privat hjem når det er storsamlinger med tilreisende predikanter. Ettermiddagskaffen er en arena for samtale og diskusjon. De kristne har anledning til å ta en kaffekopp sammen med predikantene, få svar på spørsmål og lytte til diskusjonen rundt bordet. Samtalen kan dreie seg om ulike spørsmål knyttet til en kristen livsførsel, og alle utfordres til å si sin mening. Predikantene med sin kunnskap om Bibelen og Læstadius’ skrifter, svarer eller foretar utlegninger om trosspørsmål. Et eksempel på diskusjonsemner som ble tatt opp, var hvordan kristne foreldre skulle

forholde seg til at deres hjemmeboende, voksne barn ikke var kristne; at grensen mellom Gud og ”verden” gikk ”midt over stuegolvet”, som en sa. Et annet eksempel er bibelvers som diskuteres og tolkes inn i en nåtidig kontekst. Ved en anledning ble den delen av Jesu bergpreken som omhandler splinten i din nestes øye og bjelken i ditt eget (Matt. 7:3), tatt opp og diskutert med utgangspunkt i hvilke utfordringer Jesu formaninger om ikke å være fordømmende, gir i hverdagslivet for dagens kristne ungdommer.

4.2.2 Menigheten som barn av Den Himmelske Forelder

Familiemetaforen blir ofte benyttet om det kristne fellesskapet innen læstadianismen. Metaforen ble brukt av Læstadius som skildret forholdet mellom Gud og mennesket som et foreldre – barn-forhold (Nilsson 1988). Begrepet ”Guds barn” er kjent fra Bibelen (se for eksempel Rom. 8, 16). Læstadius bruker ikke bare Fader som metafor for Gud, han innførte begrepet *Den himmelske Forelder* som er dekkende for både en far og en mor. Begrepet forekommer ikke i Læstadius’ teologiske hovedarbeid *Dårhusjonet*, men ble først brukt i en preken han holdt våren 1845. Nilsson poengterer at en svensk oversettelse til ”Den Himmelska Förälder” ikke kan yte det finskspråklige begrepet *Taivaallinen Vanhin* full rettferd. Svensk (og norsk, min anmerkning) har grammatisk kjønn, noe finsk (og samisk, min anmerkning) mangler. Hun mener at Læstadius bruk av begrepet er både teologisk nyskapende og radikalt, fordi det finske *Taivaallinen Vanhin* er hevet over og befinner seg bortenfor alle menneskelige begrensninger også i kjønnsmessig sammenheng (Nilsson 1988:113). Like mye som begrepet ”opphever” kjønn, kan det også etter min mening forstås som at Læstadius vektlegger et kvinnelig perspektiv i like stor grad som et mannlige, på Gud. På midten av 1800-tallet må en slik måte å omtale Gud på ha vært radikal og sannsynligvis helt fremmed for kirken.

I en adventspreken fra 1859 bruker han klare morsmetaforer om Gud: ”Den himmelske Forelder vil ennå føde noen barn [...] nye barn i sitt fang som holder om dens hals og suger dens bryst [...]” (Læstadius 1984:28). Med henvisning til Matteusevangeliet sammenlikner Læstadius også Gud med en høne som vil samle kyllingene under sine vinger (Matt 23:37). Forholdet forelder – barn blir utdypet i en

utlegning om hvordan høna oppdrar sine barn: ”De forstår godt hva som er kjærlighetens røst, hva som er fryktens røst og hva som er en advarende røst, hva som er en streng røst, en saktmodig røst og en forskrekkelsens røst” (Læstadius 1984:47). I avskjedsprekenen til menigheten i Karesuando kommer både omsorgen for soknebarna og hans rike metaforiske billedspråk fra hverdagslivet tydelig fram:

Farvel, dere nyfødte barn, som den himmelske Forelder har født med så stor smerte og blodsutgytelse! Farvel, dere nyfødte barn, som ligger og gråter på denne verdens kalde golv! Måtte Forelderen løfte dere opp fra dette kalde golv, vaske dere rene med livets vann, svøpe dere i rene linklær og trykke dere til sitt bryst. Måtte Han²⁹ legge sitt bryst i de skrikende barns munn slik at de kunne holde opp å skrike og med glede se på Ham som fødte dem. Farvel, alle vintermeiser og sommersvaler! Den himmelske Forelder, som gir ramningene føde i en tjenlig tid når disse roper til Ham, måtte Han gi dere melk, smør og honning når dere blir sultne. Måtte Han beskytte dere og bevare alle små meiser fra haukens klør! Lev vel, dere snøtitinger og nattergaler som har sunget og kvitret i det dyrebare tre for den ensomme vandringsmann. Må Gud av sin nåde gi meg å kunne høre snøtitinger og nattergaler kvitre foran Gud og Lammet i himmelens rike og synge den nye sangen i livets tre (Læstadius 1988:81-82).

Slik ordbruk lever videre i predikantenes prekener. Mor og far, foreldre, barn og familie er kjente metaforer som gir tilhørerne assosiasjoner til fellesskap, samhold, trygghet og kjærlighet. For den som ikke har opplevd trygghet og kjærlighet i sin oppvekst og barndom, kan det religiøse fellesskap gi omsorg og trøst. Forsamlingen blir mor og Gud blir far: ”Den som ikke har menigheten til moder på jord, kan heller ikke ha Gud til fader i Himmelen” (Bolle 2000:142). Og akkurat som oppdragelse i form av omsorg og tukt skjer i familien, skjer det i forsamlingen. Bolle hevder at ”alle troende trenger undervisning, formaning, råd og evangeliets trøst for å kunne bevare troen i en god samvittighet og ha et levende håp om evig liv (Bolle 2000:141). Omsorg og ansvar for den enkelte i fellesskapet står sentralt.

Forsamlingen som familie skal samle alle uansett alder. Barn er også med under samlingene. Hvert samlingshus har som regel et barnerom, for det kan bli lenge for små kropper å holde seg i ro gjennom mange timer på ei samling. Mitt inntrykk var at de fleste barna likevel oppholdt seg i samlingslokalet. Av og til kunne det bli støy av

²⁹ I norsk oversettelse er dette blitt til et kjønnnet pronomen, noe som mangler i samisk og finsk.

barn i flokk som gikk ut og inn. Ved ett tilfelle, under ei storsamling i ei av nabobygdene, reiste en av stedets predikanter seg før samlingen og opplyste om praktiske forhold. Han avsluttet med å si på samisk: *”Nágin bágo ietjam fuolkijda”* (noen ord til mitt eget folk), og han fortsatte på samisk: ”Til dere som har barn med dere. Prøv nå å se etter dem under samlinga, for hvis den ene reiser seg og går, følger andre etter og dette virker forstyrrende. Ta vare på ungene under samlinga.” Dette ble aldri oversatt til norsk. Ei storsamling samler kristne fra flere forsamlinger og det er tilreisende predikanter som taler. Det er derfor flere kristne til stede her enn på ei ordinær søndagssamling. Jeg tolket predikantens ord – og særlig siden det ikke ble oversatt – som at han ønsket at stedets (samiske) foreldre skulle utøve såpass autoritet at barna satt mest mulig i ro. Det fungerte overhodet ikke. Det var ikke gått lange stunden før ungene gjorde som de var vant til.

4.2.3 Barn og ungdom i forsamlingen

Barn og ungdom har også et eget tilbud i hverdagsskolen som forsamlingen driver. Formålet med hverdagsskolen er å gi ungene mer kristendoms kunnskap fordi faget ifølge læstadianerne har liten plass i skolen: ”Målet er å gi den oppvoksende slekt undervisning i kristendommens grunnsannheter og lære den å kjenne kristendommens vesen” (Bolle 2000:144). Det er forsamlingen som vedtar å starte hverdagsskole, og som har det økonomiske ansvaret. I hverdagsskolen inngår også ungdomskvelder fordi det er ulike aldersklasser. Ungdomskveld brukes om møtene for barn fra tenårene og eldre. I Måsske ble hverdagsskolen etablert i 1999, samme år som jeg var på feltarbeid, og alle barn og unge i Måsske deltok, uavhengig om foreldrene var medlemmer av forsamlingen eller ikke. Hverdagsskolen og ungdomskveldene ble avholdt om lørdagene samme helg som det var samling på søndagen. Møtene fulgte samme mønster som ei samling med salmesang og bønn. I stedet for prekenen kunne det være foredrag om et aktuelt kristent tema. Det var de unge kristne i forsamlingen som ledet disse møtene.

Det ble også tid til diskusjoner hvor for eksempel spørsmål om ”vandringen”, de kristnes livsvei på jord, ble tatt opp. Som tema på en av ungdomskveldene i Måsske ble det orientert om de ulike kristne skriftene og hvilke av disse som ungdommene

kunne finne på samlingshuset. Kvelden ble avsluttet med et felles måltid. På den første ungdomskvelden som ble avholdt på samlingshuset i Måsske, var 25 personer til stede. Under måltidet i matsalen ble jeg sittende ved et bord sammen med noen voksne ungdommer som diskuterte skapelsen. Den ene ønsket å få gehør for at de seks dagene Gud trengte til skapelsen, ikke gir en konkret beskrivelse, men et bilde av prosessen. Han ble tidd i hjel av de andre ved bordet og visste tydeligvis ikke at han kunne ha brukt et sitat fra Læstadius i sin argumentasjon: ”Om verden tillkommit på en minut, eller på 100.000 år gör väl i det hela intet till saken. Sjelfva undret står dock alltid quar; och är på människans nu varande låga ståndpunkt alldeles ubegripligt” (Læstadius 1997b:663).

Siden den førstefødte forsamling har sitt kjerneområde i Ofoten og Lofoten på norsk side, prøver foreldre som tilhører forsamlingen, å legge til rette for at barna skal kunne ta videregående skole på et sted hvor forsamlingen er aktiv og sterk. På den måten får barna tilknytning til et kristent fellesskap på stedet de flytter til. Selv om barna er til stede på hverdagsskolen, er det forventet at de også skal være til stede på samlingene. Her kan de oppleve direkte tale fra predikanten under prekenen: ”Dere ungdom skal være lydige til deres foreldre og lytte til de råd dere får!” Ungdom som kommer på samling og ikke er kristne, blir oppfordret til å vende om.

I prekenen kan det også fremheves hvor viktig det er å finne en livsledsager innenfor forsamlingen. Begrunnelsen er at det er vanskelig å holde seg til troen og livet i forsamlingen hvis man gifter seg utenfor, det vil si med en vantro. Her ble det henvist til Lukasevangeliet og liknelsen om *Det store gjestebudet* der det skildres hvordan den ene etter den andre unnskylder seg på ulikt vis for at de ikke kan komme til gjestebudet (= bli et Guds barn) (Luk 14:15-24). En av unnskyldningene er: ”Jeg har nettopp giftet meg” (Luk 14:20). Predikanten understreket hvor vanskelig det kan være å forbli et Guds barn i forsamlingen hvis ikke livsledsageren har samme tro.

Også foreldre blir formanet fra predikantbordet om å være gode rollemodeller for barna og for hverandre. Man bør kunne holde tann for tunge, særlig når barna hører på. Predikanten formante foreldre til omtanke: ”Ikke snakk stygt om naboen eller andre i påhør av de små på deres kne.”

4.2.4 De vantro i fellesskapet

Til samlingshuset kom ikke bare bygdas kristne. De aller fleste av bygdefolket var til stede på søndagssamlingene. De var med i et av kaffelagene og deltok på samme måte som de andre i samlingene. Fellesskapet på samlingshuset inkluderer dermed ikke bare de kristne. Også de som var definert som verdens barn eller vantro hadde sin naturlige plass. Predikantene hadde derfor alltid et ”rekrutteringsgrunnlag” for prekenene sine. Predikanten kunne vekselvis snakke til de troende og de vantro i løpet av ei preken. Jeg opplevde at predikantene vanligvis holdt seg til generelle formaninger om å komme til troen før det er for sent. En gang erfarte jeg at det med navns nevning ble oppfordret til omvendelse fra et syndefullt og forferdelig liv. Dette var i sluttordet etter at prekenen var over, i selve prekenene nevntes ikke navn. Hvis predikantene er for harde mot de vantro, vil prekenene virke mot sin hensikt ved at de slutter å komme til samlingene.

I formell forstand tilhører ikke de vantro det religiøse fellesskapet som er så viktig innen pietismen, fordi de ikke er omvendt. Likevel deltok de vantro i bygda på den religiøse arenaen. Samlingshuset konstituerer ikke bare et religiøst fellesskap, det er også en sosial og kulturell arena, hvor alle deltar på lik linje. Prekenene tolkes til samisk. Det flerkulturelle perspektivet kom også klart fram i den lille formeningen fra den samisktalende predikanten under ei storsamling i eksemplet ovenfor. Ved storsamling er det også vanlig at mange kommer i kofte, kristne som vantro. Nystø (1982) hevder at de sosiale feltene religiøsitet og etnisitet vil nesten overlappe hverandre på samlingshuset og kan være vanskelig å skille for et ukjent øye.

Jeg hadde bodd i bygda i nesten åtte måneder, og det var bare fjorten dager til jeg skulle reise hjem, da jeg hadde en samtale med en av de kristne. Det ble uttrykt bekymring over at det var vanskelig å finne lærer til hverdagsskolen, for som vedkommende sa: ”Det er for få kristne her i bygda.” ”For få kristne” svarte jeg overrasket, og fortsatte: ”Stort sett alle er jo kristne her. I hvert fall 80 %.” Det ble straks avkreftet. Vedkommende kunne fortelle at jeg hadde misforstått og snudd tallene på hodet. Bare 20 % av den voksne befolkningen på rundt 65 personer var kristne. Med et slikt tall kunne jeg ikke annet enn å dele hans bekymring. Alle kristne hadde oppgaver nok i forsamlingen. Saken lot seg imidlertid løse og hverdagsskolen

fikk sin lærer, ei av de unge voksne kvinnene i bygda. Dette ble vedtatt på *biednaråde*, et møte som av og til ble holdt i etterfølgelsen av ei samling og som tok opp timelige spørsmål, og hvor alle som var til stede kunne delta.

Jeg derimot, satt igjen med vissheten om at sett fra et læstadiansk kristent perspektiv hadde jeg ikke ”lest” felten riktig. Ved å anta at alle som kom til samling hadde en selvtilskrivning og en tilskrevet status som kristne innenfor forsamlingen, hadde jeg inkludert en mengde vantro i det religiøse fellesskapet. En slik antakelse kaller Hastrup ”the mirror of fieldwork” (Hastrup 1990:266), at feltarbeideren opplever gjenkjennelse i feltarbeids-samfunnet og derfor trekker forhastede konklusjoner. Jeg hadde oversett at bare de som har angret sine synder og fått syndsforlatelse, kan regne seg som kristne i en læstadiansk sammenheng. Samtidig vil jeg hevde at det er flere måter å definere hvem som tilhører forsamlingen. Selv om man ikke i en snever forstand kan ha et tillitsverv innen forsamlingen, er det mange ”vantrø” som føler tilhørighet til det kristne fellesskapet og som er lojale mot verdiene som blir framholdt fra predikantbordet. Skillet mellom kristne og vantro er derfor ikke et skille som blir gjort relevant i de fleste av dagliglivets gjøremål. Likevel, fra et kristent læstadiansk ståsted hadde jeg gjort en feilslutning om antall kristne i bygda.

Jeg snakket med flere av de ”vantrø” om deres deltakelse i samlingene. Noen sa at de deltok på grunn av det sosiale fellesskapet, de følte seg utenfor hvis de ble hjemme en samlings søndag. Andre igjen fremhevet at de trodde på predikantenes ord. De oppdro ungene etter verdiene de hørte fra predikantbordet, og mente at det var slik livet burde leves. En dag i framtida ville de gjøre bedring, en dag før alderdommen tok dem, brukte de å si. Akkurat nå ønsket de ikke å ta konsekvensene av en omvendelse, til det var det sekulære livet utenfor bygda for fristende. Storsamfunnets mange sekulære tilbud ville de ikke unnvære. Hjemme i bygda, derimot, levde de etter normene som gjaldt der. Noen av de vantro som jeg snakket med, bodde ikke fast i bygda, men var hjemme enkelte helger, lengre høgtider og i ferier. De kjente den læstadianske troen like godt som bygdefolket, og når de var i bygda levde de etter det læstadianske verdigrunnlaget. På den måten utfordret de ikke verdiene, men viste respekt for dem så lenge de var hjemme.

4.2.5 Troens ytre kjennetegn

I prekenene blir forsamlingen stadig påminnet og formant når det gjelder den ytre livsførsel (Bolle 2000). Troens kjennetegn er et kristelig liv hvor man overholder Guds bud. Jeg ble også i denne sammenhengen henvist til Bibelens skrift: ”La ikke ytre stas, frisyre, gullkjeder og fine klær være det som pryder dere” (1 Pet 3:3). I et informasjonsskrift som læstadianerne har gitt ut, formuleres det slik: ”Det tales i mot pynt, stas og forfengeligheit i våre samlinger. Dårlige tilbøyeligheter viser seg mange ganger i det ytre” (Apelthun 1992:27). For folk i fjorden viste begrepet ”troens kjennetegn” oftest til klesdrakt, gjerne i forbindelse med samlinger. Flere vantro kvinner mente at det er kvinnene i forsamlingen som i hovedsak blir pålagt å bære troens kjennetegn. Tørkleet og skjørtet er obligatoriske når en kvinne skal i samling. Hovedregelen er at man kler seg pent. Mennene kommer som regel i blazer og uten slips, mens kvinnene kommer i skjørt som vanligvis når til leggen, og sitter med tildekket hode under samlingen. Troens ytre kjennetegn i form av klesdrakt handler også om en kulturell praksis som gjør det mulig for en troende å framstå i ”verden” med forskjellighet. Klesdrakten viser overfor ikke-troende hva som er aksepterte normer innenfor det religiøse fellesskapet.

I læstadianismens tidlige år ble slips et tegn på forfengelig livsførsel ved ikke-samer. Etter hvert ble fravær av slips et av kjennetegnene ved menns klesdrakt. Menn bruker heller ikke slips utenom samlingene. Begrunnelsen for kvinnenes bruk av skaut finnes i et av Paulus’ brev hvor han skriver at kvinnen skal dekke til sitt hode (1 Kor 11:5-10). Tradisjonell klesdrakt står sentralt, og kvinnene bærer alltid skjørt på samling. Mellom hver samling kan kvinnene bruke langbukser og gå uten skaut.

Jeg prøvde å tilpasse meg de lokale kodene for klesdrakt. Derfor tok jeg på meg skaut første gang jeg var på samling i respekt for kleskodene, som det viste seg at jeg ikke behersket. Mitt tettvevde, tunge skaut med ullfrynser skilte seg kraftig fra alle tynne, lette silkesjal som de andre kvinnene bar. Etter samlingen ble jeg mildt og forståelsesfullt fortalt at jeg trengte ikke ta på meg skaut. Det var ikke vanlig at vantro kvinner hadde skaut, og såpass tolerante var de kristne i fjorden at de ikke stilte slike krav, ble det lattermildt tilføyd. Det de ikke sa, var at voksne kvinner uten skaut i forsamlingen uten unntak var ansett som vantro. Dermed fikk predikanten god oversikt

over ”rekrutteringsgrunnlaget” i benkeradene. På alle senere samlinger gikk jeg uten skaut. Da var det de aller yngste jentene og jeg som satt barhodet. Ei mor fortalte hvordan familien en gang hadde vært på tur til samling da datteren på 10-12 år oppdaget at hun hadde glemt skautet. Jenta nektet plent å gjennomføre ei samling uten skaut, slik at de måtte snu og hente klesplagget før hun ble fornøyd.

Selv om jeg ble fritatt fra å bruke skaut, var det ikke samme ”fritak” for skjørt. Ingen kvinne, uansett alder, kom i annet enn skjørt til samlingene. Samlingskjørtet var mitt svarte, lange skjørt fra feltarbeidet i India. Det fungerte godt i samlingene og på andre møter på samlingshuset. En lørdag det var ungdomskveld på samlingshuset opplevde jeg at skjørtet var blitt en selvfølge for meg, som for de troende kvinnene. Jeg kom forbi samlingshuset på tur hjem, og gikk inn for å hjelpe til med maten. Jeg visste at det skulle serveres grøt. Jeg gikk inn kjøkkeninngangen, fant ingen på kjøkkenet og satte derfor en 20-liters kasserolle på ovnen og begynte å koke grøt. Plutselig ble jeg klar over at jeg var kledd i langbukser. Mitt behov for å skifte til skjørt ble så påtrengende at jeg måtte åpne døra til samlingslokalet, vinke på en av ungdommene og be han passe grøten mens jeg dro hjem en tur. Det tok mindre enn ti minutter før jeg var tilbake kledd i skjørt. Følelsen av å ha tråkket over ei grense for høvelig atferd satt lenge i meg.

Som sagt brukte mennene aldri slips, bortsett fra de som bar en eller annen form for uniform i jobb. Da kronprins Haakon Magnus var på besøk i Måsske, flere år etter mitt feltarbeid, ble det arrangert et møte med lokalbefolkningen i en av storlavvoene utenfor skolen. Mens kronprinsen ble traktert med lokale matretter og kaffe, fikk han høre om bygdas historie og samfunnsliv, blant annet om det religiøse livet. Det ble påpekt at fraværet av slips på mennene i bygda ikke skyldtes mangel på respekt for kongehuset. Menn uten slips var et troens kjennetegn for læstadianere. Kronprinsen responderte med å spørre om det var lov for gjester å gå uten slips, noe som ble bekreftet, og straks fjernet kronprinsen slipset og stakk det i lomma. Bygdefolket oppfattet kronprinsens gest som særdeles flott. Som gjest respekterte og tilpasset han seg de lokale skikkene i bygda, noe bygdefolket ikke alltid hadde erfaring for at gjester gjorde.

4.3 Fellesskapets lederskap

Det åndelige lederskapet består av predikantene og de eldste i forsamlingen. Fordi forsamlingen eier og forvalter hus og andre eiendeler, tar et samlingshusstyre ansvar for det verdslige, eller ”veggene” som det ble sagt.

4.3.1 Samlingshusstyret

Samlingshusstyret i Måsske består av tre personer som blir valgt av forsamlingen for tre år. Nyvalg rullerer slik at ikke alle blir byttet ut samtidig. Hvert år blir det medlemmet som har sittet lengst skiftet ut. Husstyret tilsetter vaktmester og rengjøringshjelp for samlingshuset. Styret har også ansvaret for de praktiske oppgavene i forbindelse med samlinger. Kaffelagene går under navnet rustik (= å ordne, forberede), og i Måsske er det to kaffelag; ett for Inner-Måsske og ett for Ytter-Måsske. Lenge var det to medlemmer i forsamlingen som ordnet med maten og alt som trengtes i forbindelse med samlingene, men i dag er dette delegert til butikkinnehaveren. Utgiftene til forsamlingen blir dekket gjennom gaver. Ingen bestemmer hvor mye den enkelte skal gi. Det er ingen regler for dette, og jeg ble fortalt at mange betaler selv om de ikke er kristne. Butikkinnehaveren hadde oversikt over utgiftene for de ordinære samlingene og fordelte summen på den enkelte.

4.3.2 Storsamling

En annen oppgave som er tillagt styret, er forberedelser og gjennomføring av storsamlinger. Ved storsamling kreves større ressurser til planlegging og gjennomføring. Programmet er tett og det er mange mennesker involvert. Både bygdefolket og mange av de tilreisende bidrar med pengegaver. De tilreisende vet at neste gang kan det være deres tur til å ha ansvar for en liknende samling hvor det er middagsservering for flere hundre gjester. Allerede fire måneder forut var storsamlingen diskutert etter ei søndagssamling. Forsamlingen i Måsske ønsket ei todagers samling, men de var også fornøyde med å bli tildelt en dag. Mandag 26. juli var det storsamling i Måsske.

Dette året kom det predikanter fra Moderforsamlingen i Jiellevårre/Gällivare til Måsske for første gang på 12 år. Jeg hørte en av de eldste i forsamlingen uttale at han i sin levetid ikke regnet med å få oppleve flere slike samlinger i hjembygda. Det var lenge siden forrige gang bygda hadde hatt besøk av Moderforsamlingens predikanter, og det var heller ikke forventet av bygdefolket å få besøk ofte. At predikanter fra Moderforsamlingen kommer, gir den lokale forsamling status – i det minste i egne øyne. Besøk viser hvordan Moderforsamlingens predikanter prioriterer de ulike områdene, og er selvsagt motiverende for medlemmene av forsamlingen. Jeg vil hevde at det kan sammenliknes med å få besøk av statsledere. Det handler om å bli anerkjent og sett.

Skolens kroppsøvingssal ble tatt i bruk som samlingslokale, mens samlingshuset gjorde nytte som matsal. Barnehagen i skolens kjelleretasje ble brukt som lekerom for barna, og de som kom tilreisende helt fra USA fikk engelsk tolk i det største klasserommet. For øvrig ble prekenen tolket fra svensk til samisk og finsk i selve samlingslokalet. Det ble et intensivt døgn. Den første samlingen startet kl 12.00, og neste samling var kl 18.00. Middagen ble servert da første samling var slutt, og før andre samling begynte hadde det også vært ettermiddagskaffe i hjemmene. Etter andre samling ble det servert kveldsmat på samlingshuset. Måltidet gikk over i taler og salmesang, blant annet ble det sunget samiske salmer fra ei samisk salmebok med gotisk skrift, utgitt i 1895. Folk brøt ikke opp fra samlingshuset før ved midnatt.

Da storsamlingen ble forberedt i Måsske, ble det nedsatt en egen komité på tre medlemmer, det ble holdt ekstra møter på samlingshuset og det ble satt opp lister med arbeidsoppgaver. Utfordringer som matlaging, overnatting og istandgjøring av møtelokalet ble ordnet på dugnadsbasis. Alle som bodde i bygda ble inkludert på en av listene, også jeg som feltarbeider. Det var lister for ethvert gjøremål, spesielt i forbindelse med bespisning. Alle innbyggerne er nødvendige for at storsamlingen skal kunne gjennomføres. Tanken er også at alle skal være inkluderte i arrangementet selv om det er frivillig om man vil delta. Jeg var satt opp på lista over de som skulle servere, vaske opp og rydde etter middag. Det var 14 personer på den lista. Det skulle serveres fersk sei med grønnsaker og potet til hovedrett og havresuppe til dessert. Menyen var ei utfordring, for fisken skulle serveres fersk etter bygdestandard. Den

skulle også være nykokt og varm når den ble servert. Storsamlingen var på mandag, så lørdag hadde bygdas båter gått ut på fjorden for å fiske, og søndag ble fisken skåret opp, lagt i kasseroller med salt- og eddikvatn og blitt fordelt på husstandene som skulle koke den på mandag. Alle hadde ansvar for at samlingsgjestene skulle like maten. Det gjorde de. Det ble mye skryt, for de aller fleste gjestene visste hvor mye arbeid som ligger bak et slikt menyvalg. Jeg var svett og varm etter min innsats i middagsserveringen, det var så mye å gjøre at jeg ikke kunne prioritere å dra på ettermiddagssamlingen. Til sammen kom det 210 middagsgjester. Det var 180 tilreisende i Måsske det døgnet samlingen ble arrangert, og 110 av disse overnattet i bygda. Alt i alt var det talt 260 mennesker på samling. Jeg satt igjen med stor respekt for arrangørene.

Da det ble klart at jeg fikk tildelt fire overnattingsgjester, kom husvertinna mi med både madrasser og sengetøy som ble til flatsenger. Samlingsdagen ble lang, fra tidlig morgen og til langt på natt. Kvinnene som overnattet var alle over 70 år, men de gikk ikke til sengs før klokka halv to på natta. Jeg var stup trøtt, men tok nattevåkingen som et tegn på at gjestene koste seg. De var tilreisende, og noe som hadde gjort et sterkt inntrykk, var tolkingen til samisk under prekenene og den samiske salmesangen på samlingshuset etter kveldsmaten. ”Tenk at jeg hadde levedager til å oppleve dette!” sa den ene. Samisk språk på samlinger var de ikke lenger vant til i sin hjemmeforsamling, og når de nå fikk oppleve det, kjente de hvor mye de savnet morsmålet.

To av kvinnene hadde et inderlig ønske om å se hele fjorden når de først var kommet til Måsske. Dagen etter reiste jeg sammen med dem på den rutegående hurtigbåten inn til fjordbotnen. Jeg guidet etter beste evne, og da vi var nesten helt sør i fjorden, oppdaget de det enorme sekstallet som var formet i fjellsida. Jeg kunne da videreformidle fortellingen om sekstallet, slik jeg hadde fått den fortalt av bygdefolk: Da Gud skapte jorda, var Tysfjord det siste han gjorde. Gud la hånda si over land, og med fingrene grov han ut de fem fjordene i Tysfjord. Jord og stein som han da fikk i neven, kastet han vestover og det ble til Lofoten. Sekstallet i fjellveggen står som evig bevis på at Tysfjord ble skapt på den sjette dag.

Jeg undret meg over at jeg som en definert vantro fikk ansvaret for flere tilreisende samlingsgjester. Da jeg senere uttrykte forbauselse over dette, fikk jeg ikke

annet svar enn ”Hvorfor ikke?” Da jeg ikke var fornøyd med svaret, ble det utfylt med at jeg bodde i bygda, jeg hadde egen leilighet og jeg var ikke den eneste vantro som hadde samlingsgjester under storsamlingen. Likevel var jeg beæret over at arrangørene innkvarterte enka etter en av forsamlingens storpredikanter hos meg.

4.3.3 Kontakt med kirken

Samlingshusstyret har også som oppgave å holde kontakt med kirken. Det er fire ordinære gudstjenester (med skriftemål og nattverd) i Måsske i løpet av året. I tillegg kommer skolegudstjenesten ved juleavslutningen. Den blir holdt på skolen. De ordinære gudstjenestene holdes på samlingshuset. Presten avklarer alltid om det skal være samling. Da flyttes gudstjenesten til en annen søndag. Til konfirmasjonsgudstjeneste må kirken søke spesielt om å få benytte samlingshuset.

Året etter at jeg hadde reist, oppstod det konflikt mellom forsamlingen og kirken om konfirmasjonen. Det var fire konfirmanter i Måsske og planen var å avholde konfirmasjonen i bygda. Samtidig var det tilsatt en kvinnelig kateket i prestegjeldet. Kateketen er leder for menighetens undervisningsvirksomhet, og har dåps- og konfirmasjonsundervisning, samt voksenundervisning som hovedoppgave.³⁰ Kateketen kan også ha gudstjenestlige funksjoner, spesielt under konfirmasjonsgudstjenester.³¹ Reglene for samlingshuset sier at det ikke kan være kvinnelig liturg. Disse reglene er ikke nedskrevet, men følger av læstadiansk teologi som lærer at kvinner ikke kan være predikanter. Styret håndterte denne saken i tett samarbeid med det åndelige lederskapet. Hos soknepresten fikk de ikke medhold. Presten ønsket ikke å holde konfirmasjon på forsamlingens og samlingshusreglenes premisser. Representanter for konfirmantenes foreldre fikk til slutt et møte med biskopen som ga dem gehør. Saken ble løst ved at en vikarprest kom til Måsske og holdt konfirmasjonsgudstjenesten uten at kateketen var til stede. Spenningen mellom kirken og den læstadianske forsamlingen kom klart fram i denne saken, der læstadianerne hevder et mer konservativt syn på

³⁰ NOU 2000:26 “...til et åpent liv i tro og tillit” Dåpsopplæring i Den norske kirke.
<http://www.regjeringen.no/nb/dep/kud/dok/nouer/2000/nou-2000-26/8.html?id=361489> (25.08.2010)

³¹ Rundskriv nr. 5/2000: Retningslinjer for kateketens og diakonens gudstjenestlige funksjoner.
<http://www.kirken.no/index.cfm?event=doLink&famId=136> (25.08.2010)

kvinnelige liturger enn kirken.³² Kirken, som hadde tilsatt en kvinnelig kateket i soknet, kunne ikke unnskyldes seg med at konflikten kom overraskende på dem, for den læstadianske forsamlings syn på kvinnelige liturger er kjent innenfor kirken.

4.3.4 Det åndelige lederskapet

Det åndelige lederskapet er bygd på tillit fra forsamlingen. Lederne blir ikke valgt på samme måte som samlingshusstyrets medlemmer. Det åndelige lederskapet blir utpekt blant de kristne og inkluderer alltid predikantene i forsamlingen. I Måske bodde det ingen predikanter mens jeg var på feltarbeid. Det åndelige lederskapet besto derfor av to "eldste". Predikanter blir utpekt av Moderforsamlingens predikantråd i Jiellevårre/Gällivare, og dette rådet kan også avsette en predikant. Jeg ble fortalt at kravene til en predikant står å lese i Bibelen:

For en tilsynsmann er Guds forvalter, og det må ikke være noe å utsette på ham. Han må ikke være egenrådig, bråsinnt, drikkfeldig, voldsom eller ute etter skammelig vinning. Han skal være gjestfri, elske det gode, være besindig, rettskaffen og gudfryktig og herre over seg selv. Han må holde seg til det troverdige ord i samsvar med læren, slik at han både er i stand til å rettlede etter den sunne lære og til å gjendrive påstandene til dem som sier imot (Tit 1:5-9).

Ifølge dette bibelverset stilles det strenge krav til en som skal fylle predikantrollen. Predikantene har mange andre oppgaver enn bare å preke på samlingene. En predikant skal være en rollemodell for de kristne i forsamlingen og kunne mekle i mellommenneskelige konflikter. Bibelverset som blir brukt for å underbygge kravene til en predikant, nevner ikke preking før alle andre krav er gjort eksplisitt: "[...] er i stand til å rettlede etter den sunne lære og til å gjendrive påstandene fra dem som sier imot" (Tit 1:9).

Når en "broder" blir kalt opp til predikantbordet av samlingsholderen under ei samling, er det med bønn om å "tale til oss de ord Vårherre legger i din munn". Dermed er situasjonen definert: Predikanten er et talerør for Gud, og Guds ord kritiseres ikke. Ingen ville diskutere prekener med meg. Jeg kunne si min mening om

³² Første kvinnelige prest i Den norske kirke var Ingrid Bjerkås som ble ordinert til prest i Vang kirke 19. mars 1961 (Dalen 2007).

hva som var blitt utlagt ved predikantbordet, men jeg fikk ingen respons. Jeg fikk heller ikke svar på mitt spørsmål om forholdet mellom rørelsens omfang og engasjementet som predikanten klarte å skape gjennom prekenen. Predikanten er uten tvil en autoritet innen forsamlingen. Predikanten rettleder, formaner, korrigerer og trøster i hverdagslige utfordringer, i tillegg til å utlegge Guds ord i sine prekener. Predikantens forvaltning av sin lederrolle kan i en webersk språkdrakt kalles for både tradisjonell og karismatisk (Weber 1971). Dette kommer jeg tilbake til.

”Det viktigste er likevel ikke hva som står skrevet i bibelverset,” forklarte en kristen til meg. ”Det viktigste er at forholdet mellom forsamling og predikant er bygget på tillit. Dette kan ikke understrekes nok fordi en predikant også er en sjelesørger. En slik rolle gir stor innflytelse og krever stor innsikt.” Det er mer tilfeldig om en predikant er leser, mente vedkommende.³³ En annen presiserte at de fleste predikantene er lesere. Han forklarte det med ”for å være predikant må man ha en god porsjon åndelighet og åndelig kraft, og predikantene har på en måte et større reservoar av kraft enn andre. De bilegger konflikter og stridigheter blant folk. Et ord fra en predikant kan lege bitterhet med mer. Ofte er det nok at de er til stede. Det finnes ulike aspekter av helbredelse: Å se er også helbredelse. En unge som skriker og som vil ha trøst, trenger oppmerksomhet. Det er helbredelse i dette.” De to synspunktene gir uttrykk for ulike forståelser av helbredelse. Det siste utsagnet ser helbredelse i et vidt perspektiv som også inkluderer omsorg.

4.3.5 Ingen kvinner i lederskapet

I samtalene om livet på samlingshuset kom jeg også med spørsmål om hvorfor ikke kvinner kunne være predikanter. Ett av svarene var ”jeg vet ikke sikkert hvorfor, men kanskje fordi Jesus bare hadde menn til disipler. Dessuten er Gud ’han’.” Andre var mer opptatte av å forklare hva kvinnene bidro med i det religiøse fellesskapet enn hvilke posisjoner de var utelukket fra. Kvinner kan være sjelesørgere, og min samtalepartner kjente til flere som hadde fungert som gode sjelesørgere, men alle hørte fortida til. Hans utsagn trenger nødvendigvis ikke bety at det ikke finnes kvinnelige

³³ En *leser* er en tradisjonell helbreder.

sjelesørgere i dag. Det ble også gitt eksempler på kvinner som fungerte som samlingsholdere, men bare når det ikke var kristne menn til stede. Dette kvinnesynet står i kontrast til at Læstadius' datter Nora spilte en betydningsfull rolle under vekkelsens første tid. Hun var sjelesørger for de kristne og sin fars hjelper. I tillegg fortelles det at hun deltok og etter alt å dømme var en ledende skikkelse i en gruppe evangelister som besøkte Kautokeino vinteren 1947 (Nilsson 1988:95-99). En annen kvinne som har spilt en sentral rolle for vekkelsens utbredelse i Sør-Troms og Nordland, er samene Karen Nirpi, bedre kjent som Jerpe-Gáddja. Hun sluttet seg til bevegelsen mens hun oppholdt seg i Čohkkeras/Jukkasjärvi i Nord-Sverige for å bli konfirmert. Da hun reiste hjem til Gratangen på norsk side ble hun den første som spredte det læstadianske budskap i området (Kristiansen 2005:76-77). Etter Læstadius' bortgang i 1861 ble det en mer restriktiv holdning overfor kvinners arbeid innen bevegelsen, og da ble det også satt spørsmål ved kvinners rett til å fungere som predikanter (Nilsson 1988:98). Kristiansen skriver at innen den patriarkalske strukturen i bevegelsen blir kvinner omtalt som *vekkelsens fødselshjelpere og mødre*, samt som *vitnende og bekjennende kvinner*, mens predikantene er troens *talende menn* (Kristiansen 2005:78).

I alle samtaler jeg hadde om dette emnet, ble det påpekt at kvinnene hadde makt i forsamlingen, og at de heller ikke var redde for å utøve makt hvis nødvendig. Som eksempel ble det brukt en tenkt situasjon under ei samling der tre kvinner i voksen alder reiste seg og forlot lokalet når de hørte hvem som ble kalt opp til predikantbordet. Da ville sannsynligheten være stor for at denne "broderen" var ferdig med sitt virke som predikant, selv om årsaken aldri ble verbalisert innenfor forsamlingen. De jeg snakket med ønsket å få fram at det åndelige lederskapet er klar over at de forvalter sin makt innenfor tause, men klare regler med utgangspunkt i bibelverset om en Guds tilsynsmann. Hvis lederskapet trår over disse grensene, vil de bli møtt med sanksjoner. Marerittet for en taler må være at alle snur ryggen til vedkommende og går sin vei. Har en predikant ikke skjøttet sin posisjon som forventet, vil han kunne bli fjernet fra predikantbordet. Et for sterkt engasjement i nasjonal politikk vil for eksempel føre til sanksjoner.

4.3.6 Tradisjonell og karismatisk ledelse

Den læstadianske forsamling har etter min mening noen av kjennetegnene til Webers (1971) beskrivelse av det tradisjonelle og karismatiske herredømmet, som er to av ”tre rene typer” av ”det legitime herredømme” (Weber 1971:94-104). Et tradisjonelt herredømme har ifølge Weber et styresett kjennetegnet ved ”troen på at ordningene og den herskermakt som eksisterer fra gammelt av, er hellige.” Weber framholder patriarkatet som det mest genuine tradisjonelle herredømmet hvor autoritetsforholdet er preget av personlige relasjoner, og hvor familien og foreldre – barn-relasjonen framstår som det beste eksempel på hvordan autoritet og legitimitet blir etablert gjennom oppdragelse og tilvenning. Det tradisjonelle herredømmes hersker adlydes fordi tradisjonen gjør vedkommende til en person som i kraft av sin status som leder er verdig og hellig, ifølge Weber. Dette har imidlertid også som konsekvens at lederen er begrenset av tradisjonen. Hvis han selv krenker tradisjonens regler og normer, ville legitimiteten for lederskapet være i fare. Det tradisjonelle herredømmet karakteriseres i tillegg av mangel på et formelt regelverk. I motsetning til det tradisjonelle herredømmet, er det karismatiske herredømmet ifølge Weber

[...] et herredømme i kraft av en affektbestemt hengivelse til herskerens person og hans nådegaver (charisma), og da særlig [...] åndens eller ordets makt. [...] Det er ene og alene føreren rent personlig som adlydes – ikke på grunn av noen lovbestemt stilling eller tradisjonsbetinget verdighet (Weber 1971:98).

Videre sier Weber om dette herredømmet at en av måtene den karismatiske lederen kan utpekes på, er av kvalifiserte innenfor disippelflokken for deretter å bli anerkjent av det religiøse fellesskapet (Weber 1971:102).

Bruken av familie- og foreldre-barn-metaforen er framtreddende i den læstadianske forsamling, blant annet gjennom Læstadius' bruk av begrepet *Den himmelske forelder*. Begrepet Modernenighet, og predikantens henvisning til at den kristne må ha Gud som sin far i himmelen, og forsamlingen som sin mor på jord, er eksempler på at autoritet og legitimitet utøves gjennom familiemetaforer, slik som Weber beskriver det tradisjonelle herredømme. Et annet forhold som likner, er at den læstadianske forsamling ikke fører medlemsregister, ble jeg fortalt. Samlingshusstyret hadde heller ikke noe formelt regelverk da det kom til en konflikt om hvem som skulle

kunne forrette på samlingshuset under en konfirmasjon. Styret rådførte seg med de eldste i forsamlingen. Beslutninger innen de førstefødtes forsamling blir tatt av ledelsen, og viktige beslutninger tas på høyeste nivå: av predikantene i Modermenigheten i Jiellevårre/Gällivare. På denne måten kan de eldste eller predikantrådet sies å ha kjennetegnene til tradisjonell ledelse i webersk forstand.

Predikanten har kjennetegn på både en tradisjonell og en karismatisk leder. Selve utpekingen til predikant skjer av Modermenigheten, men det er den lokale forsamling som godtar predikanten ved å lytte til hans prekener og bruke han som sjelesørger og rådgiver. Ifølge Weber er det slik en karismatisk leder blir utpekt. Samtidig kan predikanten framstå som en tradisjonell leder, begrenset av tradisjonen som han skal ivareta og formidle. Hvis han setter seg ut over det tradisjonelle synet på hvordan en predikants atferd er forventet å være, kan han risikere at forsamlingen reiser seg og forlater samlingshuset når han blir kalt opp til predikantbordet.

4.4 Fellesskapets ideologiske basis

4.4.1 Nådens orden

Grunnlaget for fellesskapet på samlingshuset er læstadianismens troslære som ligger i prekenene. Troslæra blir derfor i all hovedsak forvaltet og formidlet av predikantene. I prekenene relaterer predikanten troslæra til livet, og framholder idealene som en god kristen bør leve etter. Ofte framstilles idealene ved å kontrastere til livet i *verden* og til *død kristendom* eller *gjerningskristendom*. Hvis man er vantro; sorgløs eller nådetyv, kan man ikke oppnå salighet. Veien fra en slik tilstand og til å bli et Guds barn, kaller Læstadius for *Nådens orden*, hvor han beskriver stadiene i et menneskes liv fra sorgløs (vantro) til vakt, så til å bekjenne sine synder. Etter syndsforlatelsen er vedkommende definert som en kristen. I prekenen på allehelgenssøndagen i 1858 tar Læstadius utgangspunkt i Det nye testaments bergpreken når han punktvis forklarer nådens orden for kirkegjengerne:

I dagens evangelium er nådens orden framstilt slik at alle hovedpunkter som hører til saligheten, er nevnt i den rekkefølgen de kristne får erfare dem. Det er: 1. åndelig fattigdom, 2. åndelig sorg, 3. saktmodighet, 4. hunger og tørst etter rettferdighet, 5. barmhjertighet, 6. hjertets renhet, 7. fredsommelighet

og 8. forfølgelse for rettferdighetens skyld. Altså åtte saligheter hvor av ingen må mangle. Den som vil bli salig, må erfare og gjennomleve alle disse (Læstadius 1984:245-246).

Læstadius mener at det skal prekes forskjellig til en sorgløs og en kristen (Kajander 1977). Gjennom forkynnelse av Loven, hva Gud forventer av menneskene og hvilke konsekvenser som medfølger for den som ikke adlyder, vil omvendelsesprosessen begynne å spire ved at den sorgløse angrer sine synder og blir en vakt. Da skal Nåden forkynnes om hvordan Kristus har sonet alle synder for enhver som tror på Ham. Den vakte kan imidlertid ikke få del i nåden uten å bekjenne sine synder og gjøre bot. Det er gjennom syndsbekjennelsen og den påfølgende absolusjonen (syndsforlatelsen) at den vakte blir forløst og gjenfødt til et nytt menneske. Kristiansen sier at ”Kristendomsforståelsen hos læstadianerne er pietistisk i kraft av vektleggingen av den kristne erfaringens betydning” (Kristiansen 2005:86).

Flere år etter avsluttet feltarbeid var jeg til stede på ei samling under et besøk i fjorden, og da opplevde jeg at en av predikantene snakket direkte til en tilstedeværende navngitt person fra predikantbordet etter at prekenen var over. Predikanten snakket samisk som ble tolket til norsk og han formante vedkommende om å gjøre bedring. Dette skjedde under påhør av flere hundre mennesker. Predikanten stoppet ikke med den ene personen, han irettesatte også en kvinne som var til stede, minnet henne på hennes syndige liv og oppfordret til omvendelse. Denne gangen ble det ikke nevnt noe navn. Ut fra det som ble sagt, skjønnte jeg at det var meg det gjaldt. Jeg kjente igjen hva predikanten og jeg hadde snakket om da vi hilste på hverandre før samlingen startet. Da jeg fortalte dette videre, var reaksjonen at predikanten hadde gjort noe helt uvanlig. Det var ikke tradisjon for at personer som ble ansett fremmede i forsamlings-sammenheng, ble tilsnakket fra predikantbordet. Hendelsen ble forklart som at predikanten anså meg for å være en av bygdefolket. Jeg omdefinerte derfor hendelsen til å være inkluderende. Jeg tolket det som at predikanten hadde forkynt Loven til meg, og hensikten hans var at jeg skulle vekkes til syndenød. Dette er helt etter Læstadius' lære, og så lenge en vantro går på forsamlingshuset og dermed oppsøker de troendes ”territorium”, bør slike hendelser ikke komme overraskende. Det viste også at for

predikanten hadde det ingen interesse at jeg var forsker, i hans mandat som predikant er det min sjels frelse han er interessert i.

4.4.2 Dåpens betydning

I løpet av feltarbeidet var jeg på tre gudstjenester i Måsske. To var på samlingshuset. På den ene gudstjenesten var det stadfestelse av dåp. Barnet var hjemmedøpt og bodde ikke i Måsske, men en av foreldrene var derfra. I dag er det ikke like vanlig med hjemmedåp som før, da det kunne være vanskeligere å komme seg til kirke. Samtidig var det viktig å få barnet døpt. Ikke for at det kunne dø udøpt, men fordi ”korsets tegn”, Guds nåde og velsignelse, som barnet får i dåpen, beskytter det mot mange farer i livet. Forståelsen av dåpens funksjon er ett av de forhold som skiller de førstefødte læstadianerne og Lyngen-retningen. De sistnevnte mener at et udøpt barn som dør, ikke oppnår salighet, og dåpen står derfor helt sentralt hos dem (Sivertsen 1955). De førstefødte mener at ethvert barn, også udøpte, er født med Guds nåde og salighet, uavhengig av dåp. Begrunnelsen deres, som jeg fikk høre flere ganger i løpet av feltoppholdet mitt, var følgende: I motsetning til statskirken, lærer de førstefødte at barnet blir *unnfanget* med Guds nåde. Guds sønn kom til verden gjennom å bli unnfanget, og dermed har Kristus ikke bare levd for de fødte, men også for det ufødte liv helt fra unnfangelsens øyeblikk. Dåpen er dermed ingen forutsetning for frelsen, og Læstadius (1997b) hevder at det er kirkefaderen Augustin som begynte med læren om at udøpte barn ikke oppnår salighet, for i urkirken la man ikke vekt på dåpen. Læstadius mener at dåpens funksjon først og fremst er for å berolige foreldrene og tilfredsstille deres behov for velsignelse av barnet sitt (Læstadius 1997b:646). Hvis de ikke tviler på sitt udøpte barns salighet, trenger de ikke døpe barnet, sier Læstadius, i alle fall ikke før barnet er 6 – 7 år gammelt (Læstadius 1997b:649). En renselse som dåpen kan ifølge Læstadius sammenliknes med hvordan ethvert hunddyr slikker avkommet rent etter fødselen for å knytte bånd med det. På samme vis har en mor behov for at barnet blir vasket etter fødselen. Siden mennesket står i samme forhold til sin Skaper som barnet til sine foreldre, innebærer den åndelige renselsen i dåpen et krav fra Guds side om at Hans barn skal vaskes i den nye fødselens bad (Læstadius 1997b:642-643).

De førstefødtes syn på dåpen henger sammen med deres øvrige oppfatning om at syndsforlatelsen er sentral i kristendommen (Sandmæl 1995). Sandmæl har forstått det slik:

Dåpen er ikke stedet for verken gjenfødelse eller utgytelse av Den hellige Ånd, i dåpen finner ingen syndstilgivelse sted, dåpen er derfor heller ikke nødvendig til frelse. [...] Dåpen av de små barna er til styrke og hjelp for menighetens og foreldrenes tro, for barnet er den strengt tatt ikke nødvendig (Sandmæl 1995:24-25).

Raattamaa kjente til Læstadius' dåpssyn. Som leder for vekkelsen etter Læstadius fulgte han Læstadius' syn og prøvde å fjerne enhver tvil om at frelsen ligger i syndsbejennelse og syndsforlatelse, og ikke i dåpen (Sivertsen 1955).

4.4.3 Himmелens løsenøkler/syndsforlatelsen

Uavhengig av dåpen, i læstadiansk lære kan ingen komme til troen uten å bekjenne sin tro og sin synd overfor en annen troende. For Læstadius var dette et absolutt krav. Praksisen i dag er å bekjenne for predikanten. Han kan også gi syndsforlatelse på vegne av forsamlingen og blir den troendes skriftefar. Troen er ifølge læstadianerne en erfaring av syndenes forlatelse og oppreisning til det nye livet i Kristus. Syndsforlatelsen er derfor sentral. Raattamaa som etterfulgte Læstadius som leder av bevegelsen, var mildere enn sin forgjenger når det gjaldt syndsforlatelsen. Han mente at en angrende synder skulle få tilsagt syndsforlatelse straks vedkommende hadde bekjent sine synder.

Det er i forvaltning av syndsforlatelsen og autoriteten til å løse eller fastholde synder at fellesskapet blir særlig framtrødende i læstadianismen. Funksjonen er blitt kalt nøkkelmakten (Boreman 1954) eller "De himmelske løsenøkler", og jeg fikk referert bibelverset hvor Jesus snakker til sin disippel Peter: "Jeg vil gi deg himmelrikets nøkler; det du binder på jorden, skal være bundet i himmelen, og det du løser på jorden, skal være løst i himmelen" (Matt 16:19). Boreman (1954) beskriver hvordan Johan Raattamaa, da han var usikker på om han kunne gi syndenes forlatelse til andre, en kveld kom hjem, slo opp Bibelen og øynene hans falt på et skriftsted hvor Jesus sier: "Ta imot Den Hellige Ånd. Dersom dere tilgir noen deres synder, da er de tilgitt. Dersom dere fastholder dem for noen, da er de fastholdt" (Joh 19:22-23).

Raattamaa var den som først gjorde bruk av nøkkelmakten i den læstadianske bevegelsen, tuftet på det teologiske synet som Læstadius hadde utformet. Kristiansen (2005) sier om dette:

Nøkkelmakten forstås i læstadiansk tradisjon som forsamlingens og de troendes rett til å løse eller fastholde synder. Når synderen angret og bekjenner sin synd, skal nøkkelmakten tas i bruk slik at den angrende kan motta syndenes forlatelse (Kristiansen 2005:87).

Ved at forsamlingen er gitt autoritet til å løse eller fastholde synder, kan ikke en angrende synder få tilgivelse uten tilkjennelse fra en annen troende. Dette gir fellesskapet stor makt over den enkelte. Retten til å fastholde synder er ikke bare å anse som ”riset bak speilet”. Jeg ble fortalt om troende som hadde bedt forsamlingen om tilgivelse flere ganger for samme synd, uten å oppnå tilgivelse. Dette innebærer også ifølge læstadiansk lære at ingen kan komme til troen uten ved hjelp av en annen kristen som tilsier den angrende syndenes forlatelse. ”Ingen kan bli kristen alene bak en stein,” fikk jeg høre. I læstadianismen er enhver troende et anliggende for trosfellesskapet. Dette står i motsetning til Luthers lære hvor menneskets frelse er et anliggende mellom Gud og den enkelte. Luthers (1483 – 1546) kritikk av den katolske kirke, som førte til brudd og reformasjon, handlet om den kirkelige praksisen med avlatshandel og presteskapets rolle som formidler mellom Gud og mennesket. Luther talte til fordel for det alminnelige prestedømmet, og mente at frelsen ikke kan formidles gjennom et presteembete. Den er tilgjengelig for mennesket direkte gjennom evangeliets forkynnelse (Berthelsen et al. 1985:267).

I dag er nøkkelmakten i all hovedsak delegert til predikantene som fungerer som sjalesørgere for forsamlingens medlemmer og dermed de som vanligvis tilsier en angrende troende syndenes forlatelse. I løpet av min tid som ”samlingsgæst” opplevde jeg flere ganger at det ble opplyst fra predikantbordet at noen hadde gjort bedring, det vil si bekjent sine synder for en predikant i enerom. I enkelte tilfeller spurte predikanten om forsamlingen kunne tilsi syndenes forlatelse, og da ble det svart med et unisont ja. I et enkelttilfelle tilsa forsamlingen syndenes forlatelse etter ønske fra den omvendte synder selv. Jeg hørte flere ganger at ”det er en kristenplikt å tilgi.” Begrunnelsen ligger i Jesu ord til sine disipler: ”Dersom din bror gjør en synd, så tal ham til rette, og hvis han angret, skal du tilgi ham. Ja, om han forgår seg mot deg sju

ganger på samme dag og sju ganger kommer til deg og sier: Jeg angrer, så tilgi ham” (Luk 17:3-4).

En av de kristne framhevet for meg at levende kristendom bygger på levende syndserkjennelse og levende tro, og en kristen må vite at synden bor i en selv. Den kan man ikke fri seg fra. For å understreke alvorret, fant vedkommende fram følgende bibelvers:

Vi vet at loven er av Ånden, men jeg er et avmechtig menneske, solgt til synden. For jeg skjønner ikke hva jeg selv gjør. Det jeg vil, gjør jeg ikke, og det jeg avskyr, gjør jeg. Men gjør jeg det jeg ikke vil, da gir jeg loven rett i at den er god. Så er det i virkeligheten ikke jeg som gjør det, men synden som bor i meg (Rom 7:14-17).

Når ”livet skal være en frukt av den levende tro”, blir det en livslang kamp mot synden for den troende. Da trenger man tilgivelse fra sine åndelige brødre og søstre i forsamlingen. Bruddet og omvendelsen fra ”verden” til å bli en troende er ikke tilstrekkelig. Alle er syndere og alle trenger å gjøre bedring, selv om man er en troende. Niemi (2001) har denne beskrivelsen av levende tro: ”En gammel læstadianer-predikant ble en gang spurt hvordan han ville beskrive denne levende troen. Han funderte lenge, og svarte ettertenksomt at det var som å gå i en livslang motbakke” (Niemi 2001:19).

4.4.4 Lijgudis (Rørelsen)

Å bli tilsagt syndenes forlatelse av en annen troende er helt sentralt i læstadianismen. Det ble forklart: ”Vi tror at man må ha en som har den levende tro som kan løse deg fra syndens lenker og djevelen, og preke deg til tro.” Tilgivelse fra de troende til de troende ble aller tydeligst for meg når medlemmer i forsamlingen gikk i rørelse. Det oppsto *lijgudis* eller rørelse i slutten av hver preken. Den begynte med at en av de troende reiste seg og gikk til en predikant eller en annen i forsamlingen for å be om tilgivelse for sine synder, ofte ledsaget av gråt og gråtkvalt tale. Det var imidlertid umulig for meg å høre hva som ble sagt mellom personene som stod og tok omkring hverandre – verken fra den som ba om forlatelse eller den som ga forlatelse. Predikanten sluttet å preke når rørelsen begynte. Jeg oppfattet rørelsen som en del av liturgien, og lærte tidlig at det ble oppfattet som respektløst hvis de vantro gikk ut av lokalet under rørelsen, det var en hellig stund for de kristne. Likevel observerte jeg

mange som forlot når rørelsen begynte. Jeg skjønnte godt at enkelte fikk lyst å forlate forsamlingslokalet. Det var en intens opplevelse å være vitne til rørelsen. Jeg tok meg selv i å tenke at dette er det nærmeste jeg noen gang har vært Det hellige.

Læstadius definerte rørelsen som et nådetegn. Og for den tvilende er nådetegnet ”en röst ifrån himmelen, som säger: Dina synder förlåtas dig!” (Sivertsen 1955:399). Læstadius ble kritisert for å tillate rørelse i kirken, men han imøtegikk kritikken ved å understreke at så lenge det fantes en gnist av levende tro i sognebarnas hjerter, så kunne ingen tie stille om dette. Han forsvarte rørelsen med å framheve at den åndelige dødsstillheten innebar at det hersket en åndelig død, noe som ikke ville skje så lenge en troende kristen fantes (Boreman 1954). Sivertsen (1955) har i sin behandling av rørelsen gjengitt flere prekenutsnitt og beskrevet hvordan rørelsen kunne gi seg utslag i forsamlingen så vel som i kirken.

Som en definert vantro var jeg helt sikker på at jeg aldri ville bli en del av rørelsen. Jeg var derfor fullstendig uforberedt da jeg under ei samling plutselig fikk en av mine sambygdinger rundt halsen. Jeg visste ikke hva jeg skulle gjøre. Jeg ante overhodet ikke hva som ble forventet av meg. Jeg hadde lært i løpet av feltoppholdet at det var en kristenplikt å tilgi, men min status på samlingen var en vantro. Jeg var i en situasjon der jeg skulle tilgi en angrende synder, uten å få vite hva synden mot meg besto i. Nærheten i denne opplevelsen var så sterk at tårene begynte å renne på meg også. Jeg ble dypt følelsesmessig berørt. Men jeg var fremdeles like uforberedt da dette gjentok seg fra en annen sambygding. Min kompetanse som feltarbeider kunne overhodet ikke hjelpe meg. I ettertid ble jeg fortalt av en av de kristne: ”Det er vanlig å be de vantro om tilgivelse!” Og så føyde han til mens han så megetsigende på meg og jeg skjønnte at dette gjaldt meg: ”For øvrig bør alle gjøre bedring!” Dermed fikk han sagt hva han mente om mitt liv og det å leve utenfor det læstadianske trosfellesskapet. Dette var den eneste gangen jeg fikk en formaning om omvendelse fra lekfolk i forsamlingen. De gjorde aldri temaet om min udødelige sjel og konsekvensene av at jeg ikke gjorde bedring, til noe samtaleemne. Sannsynligvis mente de at dette var predikantenes oppgave, enten gjennom prekenene eller i privat samtale.

På senere samlinger gikk jeg heller ikke ut under rørelsen, men etter denne opplevelsen hadde jeg vært nødt å spørre om hva man svarte på bønnen om å forlate

alle synder. Det var ganske enkelt: Under rørelsen sier man: ”Forlat meg mine synder!” Svaret er: ”Alt er forlatt i Jesu navn og blod!” eller: ”Ingenting har festet seg i mitt hjerte!” De kristne forklarte rørelsen med å bli grepet av Den hellige Ånd og dermed innse sine synder. Da får man behov for å bekjenne, og be om tilgivelse hos den eller de man har syndet mot. Som utenforstående til både det religiøse fellesskapet og det permanente sosiale bygdefellesskapet, ble rørelsen for meg også en sosial institusjon med en tydelig konfliktdempende funksjon. Dette er ikke de troendes tolkning av rørelsens årsak og funksjon. For dem er rørelsen et uttrykk for dyp og ektefølt syndenød. At den også kan ha en funksjon som gjør at de troende i små lokalsamfunn lettere kan leve i samme bygd, er helt irrelevant. Uten en levende tro ville ikke rørelsen ha eksistert, for ingen ville gått i rørelse, påpekte de overfor meg. Kristiansen sier det slik: ”Ifølge læstadiansk oppfatning er forsamlingen som en ’mor’ man kan gå til når en mislykkes, for der å motta ordet om syndenes forlatelse og få lettet sin samvittighet (Kristiansen 2000b). Etter hvert som jeg ble kjent med bygda og observerte at det her, så vel som i andre samfunn, var sosiale konflikter, opplevde jeg rørelsen som en verdifull institusjon for å kunne gjenopprette balansen for enkeltmennesket og mellom mennesker. Mange var i slekt eller familie med hverandre, og de sosiale båndene var tette. Vedvarende konflikter kan bli uutholdelige i små samfunn. Rørelsen løste på ingen måte alle konflikter. Folk var uenige i mange forhold, men fordi man lever så tett innpå hverandre, må man ha respekt for andres synspunkter. Konflikthåndtering generelt hadde preg av at man ga ”motparten” tid til å korrigere seg selv ved å bruke tilbaketrekking som strategi (Paine 1988).

Rørelsen tok etter hvert slutt og samlingsholderen tok over fra predikantbordet med å fortelle hvilken salme som skulle synges. Så var det bønn og velsignelse, og også i velsignelsen ble fellesskapet framholdt. Samlingsholderen som framsa velsignelsen, sa ikke Herren velsigne *deg*, Herren bevare *deg* osv. som det gjøres av liturgen i kirken. Samlingsholderen sa Herren velsigne *oss*, Herren bevare *oss* osv. Når presten snur seg fra alteret og står vendt mot menigheten taler hun/han ”på vegne av” Gud og kan derfor si *du*. Samlingsholderen satte seg ikke i en slik posisjon. Han trengte velsignelsen like mye som resten av forsamlingen og gjennom å si *oss*,

identifiserte han seg som en mottaker av velsignelsen, han også. Det ble sunget en siste salme før det var tid for et felles måltid.

4.4.5 Faglige perspektiver på lijgudis

I faglige diskusjoner om hva læstadianismen representerer med hensyn til kontinuitet og brudd i samisk kultur, står rørelsen sentralt for mange. Forskere diskuterer ennå i dag om rørelsen i læstadianismen er å anse som et kulturtrekk fra sjamanistisk praksis. Rørelsen har vært og er et kjennetegn ved læstadianismen som pietistisk kristendom. På midten av 1800-tallet var det flere pietistiske vekkelser som gjorde seg gjeldende i samfunnet og som praktiserte ekstatiske uttrykk. Denne praksisen har ikke blitt gjenstand for analyse om opphav i tidligere religion slik som læstadianismen har blitt.

Verken Boreman (1954) eller Sivertsen (1955) ser likhetstrekk mellom rørelsen og sjamantransen i samisk religion. De ser derimot på hvilken sammenheng rørelse har med ekstase. Sivertsen skriver at i læstadianismens første år er det beskrevet ekstase i form av henrykkelser, syner og drømmer. Hun fortsetter: “Men ekstasen forekom hyppigere utenom rørelsen enn under den, og synes i det hele ikke å være betinget av rørelse” (Sivertsen 1955:395). Også Boreman, med henvisning til pinsebevegelsens tungetale, mener at den læstadianske rørelsen kun er “ett semiextatiskt eller halvmedvetlöst fenomen” (Boreman 1954:58). Min erfaring fra samlingshuset er at de troende som gikk i rørelse var ved full bevissthet og visste nøyaktig hvem de skulle oppsøke. Ved en anledning var det en kvinne som lenge gikk og lette etter sin sønn før hun fant han. En slik atferd ville ikke vært mulig hvis hun hadde vært i fullstendig ekstase. Det vanligste var at de troende oppsøkte en av predikantene under rørelsen, og det var ikke uvanlig at det kunne oppstå kødannelse. Sivertsen mener at rørelse lever videre innenfor læstadianismen fordi den på tross av sin ekstatiskepregede ytringsform ikke har rot i ekstasen, men i det sakramentalt religiøse (Sivertsen 1955:396).

Rørelsen som uttrykk har fått andre forskere til å trekke helt andre konklusjoner enn Sivertsen (1955). Gjessing (1953) hevder at den læstadianske rørelsen har klare tilknytningspunkter til noajddens sjamantranse. Fornorskningen og religionsskiftet gjorde at samisk religion og praksis bare tilsynelatende forsvant – kristendommen var bare et overflatefenomen i motsetning til sjamanismen som et dykkulturelt element:

I all denne tid har samene på det dagsbevisste planet vært kristne; men på de ubevisste og ikke-bevisste plan har den sjamanistiske ekstasen ligget mer eller mindre latent og ventet på den rette stimulus for igjen å komme til åpen utfoldelse (Gjessing 1953:96).

Det var i denne situasjonen at den læstadianske vekkelse oppsto, og Gjessing mener at gjennom rørelsen frigjorde læstadianismen krefter som hadde vært forvist til underbevisstheten hos folk, spesielt fordi det nesten utelukkende er samer, og da særlig kvinner, som går i rørelse. Kristiansen (1993) imøtegår Gjessings teori om rørelsens forbindelse med sjamantransen, og konkluderer slik:

I seg selv kan lihkatus [...] neppe sies å være en ”kristen gjenspeiling av den gamle sjamanismen”. Snarere er den et eksempel på en relativt allmenn religiøs uttrykksform som tillater at mer høylytte og høyst personlige behov leves ut på en sosial akseptabel måte (Kristiansen 1993:20).

Kristiansen ser det problematiske i Gjessings framstilling av samisk religion som et fenomen som overleveres ubevisst fra generasjon til generasjon, for så å bryte fram gjennom den læstadianske rørelsen. I forbindelse med Gjessings argument at det stort sett var samer som gikk i rørelse, kommenterer Kristiansen:

[...] det er neppe nødvendig å postulere at samer mer enn andre folk har behov for å uttrykke seg i religiøs ekstase. Snarere er ekstasen et allment religiøst fenomen som vi kjenner igjen fra mange kulturer, og den gir seg ulike uttrykksformer i forskjellige sammenhenger (Kristiansen 1993:20).

Paine (1965) kaller også rørelsen for ekstase, og han er av samme mening som Kristiansen og advarer mot ”forsøk på å forklare sosial atferd ved å etablere en kjede av historiske årsaker” (Paine 1965:63). Med klar adresse til Gjessing, framholder Paine at den som påstår at rørelsen har samme årsak som sjamantransen, bør også komme opp med en forklaring på samme fenomen hos både pinsevenner og Paulus’ tilhengere rundt Middelhavet. Paine gjør bruk av en allegori og sier videre at ”[ekstasen] ikke forklarer læstadianismen: Den er en særpreget del av husets innredning, men hører ikke til husets fundament” (Paine 1965:63).

Hultkrantz (2000) er også uenig med Gjessing i hans teori. Hultkrantz framholder at den sjamanistiske ekstasen var forbeholdt noajdden og ikke de øvrige tilstedeværende ved en seanse. Han sier videre at transen var nødvendig for at noajdden skulle kunne forvalte de oppgavene som var forventet av han, for eksempel

å se inn i framtida, å finne forsvunne personer eller ting, å lokke viltet fram ved jakt, å helbrede syke og lede avdøde sjeler til dødsriket (Hultkrantz 2000:109). Hultkrantz stiller spørsmål om det er mulig å overføre sjamantransen på den læstadianske forsamling, og svarer med at ”Under alla förhållanden kan inte læstadiansk extas likställas med samisk shamanistisk extas” (Hultkrantz 2000:110). For Hultkrantz er det to kilder til rørelsen. Den ene er det han kaller *arktisk hysteri*, et fenomen som han forklarer gir seg spesielt utslag hos arktiske folk i form av svekket psyke. Ifølge Hultkrantz er årsaken til dette vitaminmangel, kulde og sesongbetont mørketid og lys årstid (Hultkrantz 2000:112). Den andre kilden er *ekstatisk pietisme*, som Hultkrantz fører tilbake til 1700-tallet og framveksten av folkelige pietistiske bevegelser i opposisjon til kirken. Disse religiøse retningene la vekt på ekstatisk uttrykk. Han mener at man må se læstadianismen i lys av disse ekstatisk bevægelsene, samtidig som læstadianismen kan ses på som en samisk bevegelse hvor samer lettere enn andre gikk i transe (Hultkrantz 2000:114). Selv om Hultkrantz ikke er enig med Gjessing om at rørelsen er fra samisk sjamanisme, så ser han den ikke som et allment religiøst fenomen slik som Kristiansen (1993).

Meistad (1994) er enig med Gjessing. Han sier at ”den læstadianske kristendomsforståelsen [lot] seg lettere forene med samisk kultur enn den typisk norske kristendomsforståelsen” (Meistad 1994:19). Videre mener han at ”Den læstadianske rørelsen er med andre ord uttrykk for en ekstatisk glede over Guds nåde og syndenes tilgivelse,” før han slår fast at ”Før den læstadianske vekkelsen var liknende fenomener kjent både fra samisk og kvensk kultur, men særlig hos samene som del av en sjamanistisk preget religionsutøvelse” (Meistad 1994:19).

Paine (1994) ser på form og innhold/mening i analyser av sosiale hendelser og fenomener. Han mener at det er viktig å problematisere hva likhet i form eller utseende kan skjule av ulike meninger: ”Because form and meaning can be independent of each other, one form can host different meanings, and one meaning can be expressed through different forms” (Paine 1994:344-345). Det synes som at rørelsens form har brakt assosiasjoner til enkelte forskere om noajddens transe slik den er beskrevet i historiske kilder, og at man har oversett at meningen ikke er den samme i rørelsen som i sjamantransen. Som Hultkrantz framholder, er funksjonen til

noajddens transe å gjøre han i stand til å utføre sine oppgaver på vegne av kollektivet han er medlem av. Noajdden skulle hente informasjon fra maktene, han var bindeleddet mellom menneskene og gudene. Rørelsen er individuell – det er en relasjon mellom den troende og Den hellige Ånd. Den troende handler ikke på vegne av kollektivet, men kommer i rørelse ut fra egne åndelige behov.

4.6 Troens kontinuum og brudd

I dette kapitlet har fokus vært på hvordan den læstadianske forsamlingens troslære og virksomhet, virker både strukturerende og vedlikeholdende for tro og praksis i det kulturelle og sosiale fellesskapet i bygda. Læstadianismen er en pietistisk bevegelse med mange av pietismens kjennetegn, hvor den bekjennende tro er et av de viktigste. Jeg opplevde at læstadianerne hadde klare forestillinger om hvordan troen deres knyttet bånd bakover i tid og skapte en kontinuitet til nåtida. Like klart var det hvilke områder troen representerte et brudd med.

For de troende representerer læstadianismen et tids- og rommessig kontinuum helt fra Jesu fødsel. Læstadianismen er det (hittil) siste ledd av ”den sanne kristendom” som Gud lar åpenbare fra tid til tid (Kristiansen 2005). Når predikanten gjør sammenlikningen mellom reingjeterne i Lappmarken og hyrdene på markene utenfor Betlehem i Jesu tid, hvor verken reingjetere eller sauegjeterne har sosial status eller makt, men likevel blir utsett av Gud til å vitne om kristendommens komme – henholdsvis til Lappmarken og Israel, da males det et bilde for forsamlingen av kontinuitet og sammenfall. Den læstadianske vekkelsen blir en sentral del av Guds plan for menneskeheten. Slik kan det også oppfattes da Børre Knudsen lot seg vigse til biskop i det utenomkirkelige Strandebarm prosti i 2002 i Kautokeino kirke. Knudsen kom da direkte fra Jerusalem til Kautokeino, noe som framkalte et sterkt bilde: akkurat som kristendommen oppsto i Israel, oppsto en sann kirke midt i Sápmi.

I en emisk forståelse representerer læstadianismen et brudd med en død tro, både på makro- og mikronivå. Vekkelsen oppsto i et samfunn som er beskrevet som preget av moralsk forfall og elendighet, og en kirke som ikke rørte ved hjertene (Boreman 1953). Som lekmannsbevegelse ble vekkelsen et brudd med en dogmatisk kirke og det som ble karakterisert som død kristendom. Det ble trukket et klart skille

mellom de troende og ”verden”. Helt siden vekkelens begynnelse har det blitt advart mot å la seg forføre av *sjelefienden*. Alt som kan tenkes å ta fokuset vekk fra Gud og et liv i tro, blir definert som sjelefiende. Dette har også gjort læstadianismen kulturkonservativ og tilbakeholden med å omfavne alt som det moderne sekulære samfunnet inkorporerer i stadig større tempo. Læstadianerne framhever kontinuitet i egen troslære – hvordan ingenting har endret seg. Bolle (2000) siterer et bibelvers fra Salomos ordspråk når han argumenterer med at kontinuitet i troslæra er viktig og nødvendig: ”Det følger legedom med en trofast budbærer” (Bolle 2000:144).

På individuelt nivå representerer troen også et brudd. Ved omvendelsen går den nyfrelste over fra å være en vantro, en sorgløs og en nådetyv i ”verden” til å bli et Guds barn. Den enkeltes omvendelse er et brudd med ”verden” og en innlemmelse i det religiøse fellesskapet som forsamlingen representerer. Forsamlingen blir mor på jorden mens Gud er far i himmelen. Fellesskapet oppfyller sosiale behov, men er også normgivende. Som en pietistisk bevegelse med en klar troslære om hvem vi og hvem de andre er, vil mennesker utenfor det læstadianske fellesskapet bli vurdert ut fra læstadianismens egen troslære. Dette er ikke spesielt for læstadianismen, de fleste religioner, og ikke minst folkegrupper og samfunn, vurderer og dømmer ut fra egne standarder om rett og galt. Læstadianismens vektlegging av at de troende skal ha et sosialt fellesskap, er i tråd med Klass’ forståelse av religion som blant annet en institusjonalisert samhandlingsprosess innenfor det religiøse fellesskapet (Klass 1995:38). Klass kan forstås i et *vi-og-de-andre*-perspektiv, som i læstadiansk sammenheng blir ”Guds barn” og ”verden”. Videre skiller Klass mellom samhandling innenfor det religiøse fellesskapet og samhandling mellom det religiøse fellesskapet og Guds plan med mennesket i universet. Dette gir mening, sammenheng, kontinuitet og en viss kontroll over tilværelsen.

5 TRADISJONELL HELBREDELSE: ARV OG NÅDEGAVE

Kapittel fem handler om noen aspekter ved feltet tradisjonell helbredelse slik det blir forstått og praktisert i Måsske – både fra utøvernes og brukernes side. Det er spesielt tradisjonen med samiske helbredere og forvaltning av kunnskap det fokuseres på. Kapitlet vil også se på folks bruk av helbredere, og hvilken plass tradisjonell helbredelse har hatt opp gjennom tida i det samiske samfunn. Faglige perspektiver på tradisjonell helbredelse er i hovedsak fra Kleinman (1980), Ingstad (2007) og Mathisen (2000a, 2000b).

I Tysfjord brukes begrepet *lâhkke* om en tradisjonell helbreder. Rett oversatt til norsk blir det *leser*. I andre områder kan det være andre samiske eller norske betegnelser, som for eksempel *guvhllár* og *buorideaddji* eller *kurerer* og *blåser*. I det videre vil jeg benytte betegnelsen *leser* eller (tradisjonell) *helbreder*. Å ha blitt ”lest på” betegner at man har oppsøkt en *leser* for å bli helbredet, enten for en somatisk lidelse eller annen plage. Begrepet *lâhkát* (norsk: å lese), det som leseren gjør, ble sagt å ha sin bakgrunn i at leseren har hemmelige formularer som anvendes. Å kunne tilegne seg nedskrevne formularer er ikke den viktigste egenskapen. En person uten evner kan ikke hjelpe andre, selv med all verdens formularer i sitt eie. En *leser* må også ha ”knekket lesekoden” til den kunnskapen som er utilgjengelig for andre enn de med spesielle evner.

Leseren er nøye med ikke å komme i konkurranseforhold til legestanden. Derfor blir klienten alltid først spurt om vedkommende har vært hos doktoren, eller

oppfordret til å søke legehjelp. Dette må ses i lys av at leserens praksis var kriminalisert i Norge til kvaksalverloven ble opphevet 1. januar 2004 og erstattet med Lov om alternativ behandling av sykdom.³⁴ Da hadde kvaksalverloven vært virksom i 67 år som en spesiell straffelov.

5.1 Tannverk på tur

Den siste kvelden i leiren fikk Therese tannpine. Hun var i teltlaget mitt, og sov sammen med Anita og Mia i eget telt. Den kvelden hun fikk tannpine, la hun seg rett ned, fra seg av smerter. Anita og Eva la seg ned, de også, i ren solidaritet. Ingen ville til ungdoms*sehka*'en³⁵. Jeg spurte Therese om fullt navn og fødselsdato, det var så vidt at hun klarte å svare. Så dro jeg rundt i leiren for å finne folk. De fleste satt i den ene storlávvoen. Jeg ba om råd, og spurte om ikke noen kunne lese på tannverken hennes. Jeg mente at jeg visste om fem personer som var kjente som lesere av dem som var med på fjellet. En av dem nektet – han mente at det var å gjøre jenta en bjørnetjeneste. Det ble diskusjon. Mange mente at dette var en helt spesiell situasjon, vi var midt oppe på fjellet og det var langt til tannlege – hva kunne man ellers gjøre enn å lese vekk verken? Men han ga seg ikke. Han fortalte om tannleger i Nord-Norge som var irriterte og sinte på lesere som tok vekk tannpine slik at tennene råtnet i kjeften på folk. De fikk jo aldri tannpine mer. Men mange kom etter hvert bort til leiren vår, og etter mitt kjennskap var det minst tre personer som leste på tannverken til Therese. Neste morgen var hun bra. Men da kom de samme personene igjen bort til leiren vår og formante henne om å dra til tannlegen så snart hun kom hjem. Det lovte hun å gjøre. Min kunnskap om hvem leserne var, hadde jeg ervervet gjennom feltarbeid. Min bruk av denne kunnskapen oppe på fjellet, og oppfordringen til tilstedeværende lesere om å hjelpe, derimot, ble utløst av at jeg hadde rollen som voksen omsorgsperson. Rollen som feltarbeider ble lagt bort til fordel for aktørrollen fordi jeg opplevde å bli hjelpeløst vitne til at en av jentene i teltlaget hadde sterke smerter.

Tradisjonell helbredelse er i dag i et felt hvor også skolemedisin og alternativ medisin inngår som en del av folks handlingsvalg ved sykdom eller andre plager.

³⁴ <http://www.lovddata.no/all/nl-20030627-064.html> (31.10.2007)

³⁵ En *sehka* er en stor gapahuk. Den er bygd av bjørkestranger.

Samtidig er det en lang og uavbrutt tradisjon innen det samiske samfunnet når det gjelder å lindre og behandle sykdom og lidelser, somatiske så vel som psykiatriske sykdommer (NOU 1998:21). For å forstå dagens bruk og forvaltning av tradisjonell helbredelse mener jeg det er nødvendig å se på den fortidige tradisjonen. Det Ortner (1989) argumenterer for i sin praksisteori, har også aktualitet for feltet tradisjonell helbredelse innenfor det samiske samfunnet. Det har alltid pågått en gjensidig påvirkningsprosess mellom interne dynamikker og eksterne faktorer. Blant annet har religionsskiftet og etter hvert norsk lovgivning bidratt til en endring når det gjelder utvelgelse av helbredere og forvaltning av helbrederens kunnskap.

Therese fikk tannverk i begynnelsen av august da vi var på skoletur og jeg var med som en av voksenpersonene. Hele skolen deltok og til sammen var vi 35 personer; 23 elever og 12 voksne. I seks dager levde vi i fjellet. Bakgrunnen var ønsket om å gi elevene kompetanse i fjell-liv og lære dem å bli glade i naturen. Dessuten skulle de lære om tradisjoner og kulturarv. Det var bokstavelig talt en vandring i historiske spor for å bli kjent med den fjellverdenen som var en del av det landet som formødrene og -fedrene hadde brukt som næringsgrunnlag og til kommunikasjon mellom kyst og innland. Landskapet strakte seg fra kysten av Norge og langt inn på svensk side. Leiren vår ble anlagt ved innsjøen Stora Sjöfallet i Nord-Sverige. De yngste elevene ble kjørt i bil av foreldre til innsjøen. Etter riksveien er turen så lang at de måtte overnatte før de kom fram. Dagen etter tok de båt over vatnet til leirstedet. De eldste elevene – ti i tallet – sammen med fire voksne og en kløvhest, dro fra Måsske med båt til fjordbotnen, og deretter begynte vi på en todagers fottur innover fjellet før vi var framme ved leirstedet på svensk side. Der var vi organisert i flere selvstendige teltlag, selv om aktivitetene på dag- og kveldstid var felles. Vi gikk samme rute hjem igjen. Elevene opplevde og lærte mye. Jentene i teltlaget mitt lærte blant annet at det er nødvendig å ha tilgang til vann og brensel for matlaging i fjellet. Fra tilbaketuren husker jeg spesielt en av samtalene. Da vi kom ovenfor tregrensa, og så langt og vidt omkring oss, utbrøt Anita: ”Det samiske landet er det fineste som er!” Jentene følte tilhørighet til landskapet vi gikk i, det hadde mening for dem. Turen til Stora Sjöfallet hadde vært fylt av fortellinger knyttet til steder langs veien. Fortellingene handlet om personer og hendelser langs vandringsruta, om krigen eller

om landskapet. Det var fortellinger som rektor av og til insisterte på å fortelle på samisk, for som han sa: ”Det finnes ikke norsk språk for å fortelle dette.” I tillegg var alle stedsnavn samiske. Anita mente at de var veldig heldige som fikk oppleve dette, høre fortellinger og gå med noen som kjente veien – som meg. Men hun skjønnte også godt at om noen år ble det hennes tur til å ta tenåringer med i fjellet, og hennes ansvar å lære fortellinger og annen kulturarv videre. Anita, som ikke likte te, men som vennet seg til drikken i løpet av turen. Da vi våknet den siste morgenen i Måskåsj, var det iskaldt og teltet var dekket av rimfrost. Jeg kjente hvor stolt jeg ble av jentene som sto opp uten å kny, hutret stillferdig mens de satt i soveposene og drakk varm, søt te uten protester. Jeg ble varm om hjertet over å oppleve deres mestring av omgivelsene.

Resten av turen klaget ikke Therese på tannpine. Verken var borte. En av de voksne som var med på fjellturen, kommenterte senere at alle burde ha med en ”førstehjelpspakke” til hjelp på tur hvis noe skjer. ”Pakken” måtte også inneholde kompetanse til å takle uønskede hendelser. Helbrederkompetansen besto blant annet av å kunne lindre smerte, for eksempel ved brannså. Dessuten var det helt nødvendig å kunne stoppe blødninger, både store og små. I tillegg burde man kunne *suonav tjadnat* (å binde sene). Det er viktig å kunne helbrede ei strekt sene, for eksempel hvis man trør over og forstuer foten. Hjelpemidler som ullgarn og kniv må derfor være med. Hvordan dette rent praktisk skulle brukes, sa vedkommende ingenting om.

Jeg vet ikke om denne kompetansen var til stede på fjellturen med elevene. Jeg trodde jeg visste, etter å ha bodd i bygda i over et halvt år, hvem som var tradisjonelle helbredere. Jeg spurte aldri direkte om noen kunne helbrede, og ingen kom selv med en slik opplysning. Jeg stilte alltid spørsmål som ”Er det noen i bygda som kan lese?” I svarene sine nevnte de alltid andre, ikke seg selv. På denne måten var det mulig å finne en leser da Therese fikk tannverk, som skal være noe av det vanskeligste å lindre ved lesing.

5.2 Helse og kultur

5.2.1 God helse og godt liv

Oppfatningen av hva som er god helse eller et godt liv, er kulturelt betinget (Olsen and Eide 1999), på samme måte som at perspektiver på andre områder av livet som for eksempel lykke, hell, skjønnhet og rikdom ofte er avhengig av kulturelt ståsted og kontekst. Forståelsen av helse påvirkes av hva som anses som sykdom, og vil derfor variere fra kultur til kultur og fra samfunn til samfunn. Kleinman (1980:49-60) ser på helse som et holistisk kulturelt system og henviser til Berger og Luckmanns (2000 [1966]) perspektiv når han hevder at "Health care systems are socially and culturally constructed. They are forms of social reality" (Kleinman 1980:35). Kleinman mener at på samme måte som det snakkes om religion eller språk eller slektskap som kulturelle systemer, må også medisin anses som et kulturelt system: "A system of symbolic meanings anchored in particular arrangements of social institutions and patterns of interpersonal interactions" (Kleinman 1980:24). Helsefeltet inkluderer ifølge Kleinman folks oppfatning av hva som er sykdom og hvordan sykdommen arter seg, så vel som handlingsmønstre for helbredelse. Forestillingene om helse kan derfor ikke forstås løsrevet fra folks praksis innen dette feltet. Et slikt perspektiv ligger nært opp til Geertz' (1993a [1973]) definisjon av et kulturelt system som "model for" og "model of" atferd, fordi både troen og praksisen konstituerer helsefeltet som et system.

Også i Verdens helseorganisasjon (WHO) sin definisjon av helse gis det uttrykk for en holistisk tilnærming hvor både den fysiske helsen, den mentale helsen og ikke minst de sosiale omgivelsene til et individ er ansett viktige for den totale helsesituasjonen³⁶. Synet på helse som en viktig relasjonell faktor mellom individ og samfunn, gjenspeiles hos urfolk i Australia. The Aboriginal and Torres Strait Islander Health Council har fokus på at helse for de australske urfolk ikke bare handler om fravær av sykdom eller tilgang til leger, sykehus og medisiner. Helse handler i stor grad om å mestre hele tilværelsen, både det fysiske miljøet så vel som egne normer for

³⁶ Preamble to the Constitution of the World Health Organization as adopted by the International Health Conference, New York, 19 June - 22 July 1946; signed on 22 July 1946 by the representatives of 61 States (Official Records of the World Health Organization, no. 2, p. 100) and entered into force on 7 April 1948. <http://www.who.int/suggestions/faq/en/index.html> (Fra internett 31.10.2007)

verdighet, aktelse, selvtillit og rettferdighet. Videre vektlegges et helhetlig kulturelt ståsted i forståelsen av helse, hvor fokus ikke bare må rettes mot fysisk helse, men i like stor grad på åndelig, kulturell, emosjonell og sosial velvære (NATSIHC 2003:3-4).

Synet på det gode liv og spiritualitet/religion henger tett sammen i mange samfunn. Helse og virkelighetsforståelse knyttes sammen og kobles til religiøse forestillinger. Det gode liv har blant annet å gjøre med mestring av situasjoner knyttet til ytre livsbetingelser og indre forestillinger knyttet til virkelighetsforståelse. Religion blir viktig for mange fordi den tilbyr forklaringer om livets gode og dårlige sider ifølge Klass (1995:56-62). Den troende vet, ut fra religiøs overbevisning, hvorfor lidelse og død eksisterer og er derfor ikke opptatt av å forklare disse fakta. Den troende søker derimot forklaringer på enkelttilfeller av lidelse og død: Hvorfor døde broren min? eller Hvorfor har avlinga slått feil i år? Religionen får derfor forsterket betydning for folk som er i krise eller nød. Mestringsdimensjonen står sentralt, og Geertz (1993a [1973]) formulerer det slik:

As a religious problem, the problem of suffering is, paradoxically, not how to avoid suffering but how to suffer, how to make of physical pain, personal loss, worldly defeat, or the helpless contemplation of others' agony something bearable, supportable – something, as we say, sufferable (Geertz 1993a [1973]:104).

Religionen kommer inn som en sentral forklaringsfaktor og tilbyr mening til den som er i nød eller lider på grunn av egen eller andres lidelser. Innholdet i disse forklaringene er forskjellige fra religion til religion, men behovet for å gi mening til tilsynelatende meningsløse situasjoner, synes å være universelt (McGuire 1992).

5.2.2 Tradisjonell medisin

Verdens Helseorganisasjon (WHO) definerer tradisjonell medisin slik:

Traditional Medicine has a long history. It is the sum total of the knowledge, skills, and practices based on the theories, beliefs and experiences indigenous to different cultures, whether explicable or not, used in the maintenance of health as well as in prevention, diagnosis, improvement or treatment of physical and mental illnesses (WHO 2005:1).

Verdens Helseorganisasjon deler de ulike medisinske feltene inn i skolemedisin, alternativ medisin og tradisjonell medisin. Feltene er ikke entydige. De må forstås i et relasjonelt perspektiv ut fra den konteksten der de praktiseres. Eksempelvis vil tradisjonell kinesisk medisin (TCM) bli ansett som alternativ medisin når den praktiseres i Norge. På samme vis vil tradisjonell samisk medisin kunne bli ansett som alternativ medisin når det blir praktisert utenfor sin samiske kontekst. Tradisjonell og alternativ medisin har til felles at de er alternative eller komplementære til vestlig skolemedisin. De har også til felles at de er komplekse felt, slik som tradisjonell medisin i Nord-Norge, med samiske, kvenske og norske folkemedisinske behandlingstradisjoner (Mathisen 2000a).

Opp gjennom historien har den samiske befolkningen utviklet sin egen tradisjonelle medisin eller folkemedisin, kunnskap og erfaringer om hvordan sykdom og lidelser arter seg og hvordan folk kan helbredes (Mathisen 2000a, NOU 1998:21 , Qvigstad 1932, Turi 1965 [1910]). Turi, som er forfatter av den første bok skrevet av en same, *Muittalus Sámiid birra (Fortelling om samene)*, åpner kapittelet om helbredelse med å si at han ikke vil fortelle om alle sykdommer og deres helbredelse, fordi *oahppan hearrat* (lærde herrer) bare vil le av samenes måte å helbrede sykdommer på (Turi 1965 [1910]:74). Turis antakelse grunner seg sannsynligvis i det Mathisen (2000a) omtaler som motsetningen mellom skolemedisin og folkemedisin:

I mye av det som har vært skrevet om folkemedisinen, blir den framstilt som en slags folkelig motsvar til den etablerte medisinen, og den kommer dermed til å bli forbundet med både ufornuft, irrasjonalitet og overtro. Det tradisjonelle plasseres som en motsetning til det moderne, og kommer til å stå for det motsatte av vitenskap og opplysning (Mathisen 2000a:15).

Kleinman (1980) mener at den vestlige biomedisinske modellen ikke tar i betraktning meningsaspektet ved sykdom. Da han utviklet sitt teoretiske rammeverk for en etnomedisinsk modell i helsevesenet, var det fordi han mente at den biomedisinske modellen var alt for dominert av vestlige kulturelle forestillinger. Den var gjennomsyret av et vestlig teoretisk og verdimeslig perspektiv, og tok ingen hensyn til pasientenes perspektiver på helse og sykdom. Modellen tok heller ikke inn over seg eventuelle alternative helbredelsesmetoder i andre samfunn og kulturer. Kleinman

ønsket i stedet å utvikle ”an ethnomedical model that can systematically compare different culturally constituted frameworks for construing sickness” (Kleinman 1980:18). I denne modellen skiller han mellom begrepene illness og disease. Ingstad (2007) har oversatt disse termene til lidelse og diagnose på norsk: ”Illness står for pasientens opplevelse av sine symptomer, mens disease er behandlerens diagnose” (Ingstad 2007:43). I møtet mellom pasient og behandler er det ingen selvfølge at pasienten som beskriver sin lidelse får en diagnose som er forståelig, eller at behandleren har samme kulturelle forståelses- og referanserammer for sykdom som pasienten. Siden vestlig skolemedisin nærmest har hatt monopol på diagnostisering av sykdommer innfor det offentlige helsevesenet, blant annet gjennom lovgivning, er det forståelig at folk velger ut hvilke symptomer som man går til distriktslegen med og hvilke lidelser som behandles innenfor tradisjonell medisin (Ingstad 2007).

Mathisen (2000a) er av samme oppfatning. Han mener at skolemedisinen ser på sykdom som et isolert fysiologisk fenomen, mens tradisjonell medisin forstår og forklarer sykdom i relasjon til sosiale og kulturelle forhold. Dette gjelder også forståelsen av sykdom og lidelse innenfor samisk tradisjonell medisin, som ofte kan være en annen enn den som vestlig skolemedisin har. Blant annet kan årsaken til noen lidelser forklares med påvirkning av krefter utenfor personen selv, likeså opphør eller lindring av lidelsen. Mathisen påpeker at ”I eldre tradisjonsmateriale er det en klar tendens til at sykdom forklares med forskjellige ’krefter’ som kan virke inn på menneskekroppen” (Mathisen 2000a:18). Synet på sykdom må ses i sammenheng med virkelighetsforståelsen. En annen forklaring på årsaker til sykdom eller plager kan ifølge Mathisen være ubalanse i menneskekroppen, og han bruker blødninger som et eksempel. Meget store eller langvarige unormale blødninger må stoppes, ellers vil kroppens balanse ikke kunne gjenopprettes.

Også smerte som forårsakes av for eksempel et operativt inngrep, kan lindres ved hjelp av eksterne krefter. Det er sykehus i Nord-Norge hvor pasienter som ikke ønsker smertestillende etter et inngrep, får direkte spørsmål fra helsepersonalet om de har kontaktet en leser eller helbreder. Erfaringen ved disse institusjonene er at pasienter har mindre eller ingen smerter hvis en helbreder har vært involvert. Pasienten har i slike tilfeller integrert to ulike helsesystemer - skolemedisinen og

tradisjonell medisin – uten at det oppfattes som motstridende eller ulogisk for vedkommende. Når pasienten får spørsmål om bruk av tradisjonelle helbredere, får hun eller han en opplevelse av at det tradisjonelle feltet er synliggjort innenfor det skolemedisinske feltet. Sannsynligvis ønsker sykehuset informasjon om brukeren benytter flere helsesystemer, uten at det endrer medisinsk diagnose og behandling. Samtidig foregår det en prosess hvor skolemedisinske institusjoner ser andre helsesystemer enn bare sitt eget.

5.2.3 Ulike helsesektorer

Jeg fikk høre om helbredelse som ble ansett som eksepsjonell: En godt voksen mann i bygda var på nærmeste sykehus til utredning. Det viste seg at han hadde grå stær. Før han reiste hjem, ble det avtalt at han skulle komme tilbake til operasjon måneden etter. Da måneden hadde gått, og mannen troppet opp på sykehuset, fant ikke legen det minste spor av grå stær. Legen spurte hva som hadde skjedd, men mannen sa at det visste han ikke. Operasjon var ikke lenger nødvendig og mannen reiste hjem til bygda. Det han ikke fortalte legen, var at han hadde laget ei blanding av vademekum og konjakk som han hadde skyllet øynene i. Da andre i bygda hoderistende hadde spurt om det ikke gjorde vondt, var svaret at jo, litt hadde det svidd. Fortellingen ble avsluttet med å poengtere at mannen var leser.

Denne fortellingen illustrerer bruk av flere ulike helsesektorer. Før historien begynner, har mannen sannsynligvis hatt så store problemer med synet at han har vurdert å bringe problemet fra den private sektor til den profesjonelle helsesektoren (Kleinman 1980). Han gikk til lege, som sendte han videre til sykehuset for utredning og diagnose. Vel hjemme igjen foretok mannen en ny vurdering av helseplagene sine. Denne gangen brakte han sykdommen sin fra den profesjonelle til den folkemedisinske helsesektoren. Mannens helbredelsespraksis som fortellingen refererer til, er både uvanlig og dristig, selv i tradisjonell sammenheng. Alle vet at vademekum brukt på sår og byller, svir noe infernalsk – nærmest etsende. Brennevin derimot, renser. Mannen nyttet sin kunnskap om ulike kjente stoffers egenskaper og blandet sammen et stoff som fjerner og et stoff som renser for å bli kvitt sin grå stær. Jeg tror også at hans egenbehandling er motivert av en overbevisning om at man ikke skal ligge

samfunnsfellesskapet til byrde. Det gjorde heller ikke mannen. Etter at han hadde benyttet den profesjonelle helsesektoren for å få en diagnose, behandlet han selv lidelsen innenfor den folkemedisinske sektor. Han kjempet kampen mot grå stær på egen hånd.

Kleinman (1980:49-60) deler helseomsorgen i tre ulike sektorer som delvis overlapper hverandre. Den viktigste sektoren er *The Popular Health Sector* eller den private sektor. De aller fleste lidelser og sykdommer blir behandlet innenfor familien og nærmiljøet uten at profesjonelle behandlere blir kontaktet eller oppsøkt. Det er også her at bestemmelsen blir tatt om andre deler av helseomsorgen skal oppsøkes. Kleinman poengterer at det meste som dreier seg om helse innenfor familien, ikke handler om sykdom, men om forebyggende tiltak (for eksempel å ta en skje tran daglig eller regelmessig mosjon). Den profesjonelle sektoren – *The Professional Sector of Health Care* - omfatter den offentlige helsevirksomheten med dens mange profesjoner, og når det gjelder sykdom er det ofte denne sektoren som har størst anerkjennelse og makt på grunn av sitt naturvitenskapelige fundament (Ingstad 2007). Den tredje sektoren kaller Kleinman for *The Folk Sector of Health Care* – *den folkemedisinske sektor*. Her finner man hele spektret av behandlere innenfor tradisjonell folkemedisin og alternativ medisin, inkludert samiske helbredere. Behandlerne innenfor denne sektoren står ofte pasientene nærmere kulturelt og sosialt når det gjelder forståelse og referanserammer for ulike lidelser.

5.2.4 Åpen og lukket kunnskap

Tradisjonell medisin hos samer blir i Kleinman's terminologi en del av *The Folk Sector of Health Care* – *den folkemedisinske sektor*. Samisk folkemedisin, så vel som andre folkemedisinske tradisjoner i andre samfunn og kulturer, står i en annen kunnskapstradisjon enn den vestlige skolemedisinen. En slik kunnskapstradisjon er ikke bare knyttet til den enkelte helbreder som individ, selv om det er vedkommende som forvalter kunnskapen. Forståelsen av en slik kunnskap blir ivaretatt og brukt av kollektiv og lokalsamfunn. Denne kunnskapen er ikke en åpen og allmenn kunnskap (Myrvoll 2000). Det er utvalgte personer som får innsikt i tradisjonen og ansvar for forvaltning og vedlikehold. Dette er ikke allmennkunnskap som enhver i

lokalsamfunnet har tilgang til. At noen mennesker kan gjøre stor skade hvis de får tilgang til denne type kunnskap, er en vanlig oppfatning.

Selv om leseren/helbrederen er sentral i det folkemedisinske feltet, omfatter samisk tradisjonell medisin flere områder enn helbredelse ved åndelige evner, som synes å ha blitt vedlikeholdt i større grad enn kunnskapen om ulike planter, mineraler og andre stoffer til medisinsk bruk. Når medisiner er tilgjengelig i handelen, vil kanskje kunnskap om naturmedisin ikke være like nødvendig lenger. Urter, kosthold og diverse hjelpemidler/medisiner inngår i feltet. Praksis med kopping og årelating hører også med, men slike metoder fikk jeg ikke informasjon om under feltarbeidet, slik jeg ble fortalt om lesing. Det behøver selvsagt ikke innebære at praksisen er glemt eller opphørt i området. Blant annet Qvigstad (1932), Turi (1965 [1910]) og Steen (1961) har skrevet om ulike planter, mineraler og andre stoffer fra det samiske området, og hvordan de skulle brukes mot sykdommer eller plager.

En av kvinnene i Måsske lærte meg hvordan ull hjalp mot verk. Hun hentet fram ullgarn som hun hadde liggende og viste hvordan det skulle legges mangedobbelt i den lengden man trengte. Så skulle man knytte ulla rundt stedet på kroppen som verket og om nødvendig gå med garnet i flere dager. Jeg ble demonstrasjonsdukke når hun viste hvordan ullgarnet skulle brukes. Hun poengterte at det måtte være 100 % ull – garn med syntetisk innslag gjorde ikke samme nytte. Ullgarn kunne også brukes til å fjerne vorter, fortalte hun. Etter å ha vært knyttet rundt vorta, skulle tråden graves ned et sted hvor man ikke så havet. Slik er det bare, repliserte hun da hun så mine spørrende øyne. Om vinteren når telen ligger tykk kan ei blomsterpotte med jord gjøre nytten. Bruk av ull mot verk er nedtegnet av flere. Turi hevder at det er stor kraft i lammeull fordi Jesus snakket mye om lam i sine lignelser (Turi 1965 [1910]:80). Også Qvigstad (1932) gjengir en fortelling om hvor kraftfull lammeull er. En gammel same fortalte at "*Der Kraft des Lammes Gottes macht es fähig*", til og med så sterkt at det hjelper mot betennelser (Qvigstad 1932:21).

I løpet av feltarbeidet fikk jeg forståelsen av at det gikk et viktig skille innen forvaltning av tradisjonell medisin. Leserens kunnskap var ikke allmenn kunnskap og kunne ikke viderefremmes fritt. Andre deler av tradisjonell medisin kunne derimot læres bort og var ansett som nyttig allmennkunnskap. Når det gjelder hvilken form for

kunnskap som bør brukes på de ulike plagene, har tradisjonen det avgjørende ord. Å fjerne vorter kan læres bort. Det samme gjelder lindring av verk ved hjelp av ullgarn, slik som beskrevet ovenfor. Verken som skal lindres, kan da ikke stamme fra betennelser. Praksisen med å stoppe eller stemme blod, anses å høre inn under en lezers kompetanseområde. Det ble sagt at det burde være en blodstopper i hvert hushold og på hver gård. Selv om det blir ansett som enkelt for en leser å stoppe blod, er praksisen og formularene likevel hemmelig kunnskap. Det innebærer at formularene må gjengis slik de blir overlevert og at leseren må forholde seg til ordene på en alvorlig og respektfull måte. Dette er med på å både bevare og konservere behandlingsmåtene ifølge Mathisen (2000a).

5.3 Fortidig helbredelsespraksis

Moderne legevitenenskap og helsevesen er av ganske ny dato i de samiske områdene, og slike samfunnsendringer har også hatt konsekvenser for helbredere og deres funksjon i det samiske samfunnet. I oppbyggingen av helsevesenet i regionen ble det første sykehuset etablert i Bodø i 1796, men det fikk liten betydning for det øvrige Nordland (Nielssen 1994:365). I Tysfjord ble den første jordmora ansatt i 1870. Den daværende legen syntes nok at jordmora ble tilkalt alt for sjelden; bare 6 – 8 ganger pr. år (Nielssen 1994:368). Folk var sannsynligvis vant til å tilkalle sine egne kyndige fødselshjelpere. Før egne legedistrikter ble opprettet i Nordre Nordland på 1800-tallet, var det ofte prestene som hadde ansvaret for de syke (Nielssen 1994:365). Det har vært en lang tradisjon innenfor kirken å hjelpe og helbrede syke. På begynnelsen av 1700-tallet hadde prestene i Lødingen en egen bygning som ble brukt som hospital ved prestegården (Nielssen 1994:354). At presten som religiøs fagperson også ble tillagt ansvaret for sykdomsdiagnoser og medisinerer, sammenfaller med rollen som noajdden i samisk religion hadde. Kristiansen (2003b) har skrevet om de såkalte svartebokprestene i Nord-Norge. Dette var prester som ble ansett å ha fått kjennskap til hemmelige formularer mens de studerte, og som brukte denne kunnskapen til å hjelpe folk mot plager og sykdom. Til og med Fanden kunne prestene binde, noe som gjorde dem til folkets forsvarere og hjelpere i nød (Kristiansen 2003b:145).

I det førkristne samiske samfunnet var noajdden helbreder, spesielt ved alvorlig sykdom. Dermed ble helse og helbredelse nært knyttet til religion og virkelighetsforståelse. Noajdden hadde ikke bare som sine oppgaver å være religiøs leder og rituell mester, han var også helbreder og sannsiger (Bäckman 1987). Synet på sykdom og andre lidelser var nært knyttet til religion og virkelighetsforståelse, og kan forstås på samme vis som det uttrykkes hos urfolk i Australia, med et holistisk syn hvor helse blir oppfattet som et relasjonelt forhold mellom individ og samfunnskollektiv.

Det var med all sannsynlighet ikke bare noajdden som hadde kunnskap om sykdommer/lidelser og hvordan de kunne helbredes. Han ble koblet inn i de alvorligste tilfellene. Det er flere fortellinger i gamle kildeskrifter om hvordan noajdden ble tilkalt ved alvorlig sykdom. Fra 1723 forteller presten Johan Randulf³⁷ om en ung samegutt som ble alvorlig syk. Alle venter at han skal dø, men faren tilkaller en noajdde. Noajdden gjør ei sjelereise, men kommer ikke til enighet med beboerne av dødsriket, til tross for lovnader om kostbare offergaver. Til slutt foretar noajdden en sjelereise for å rådføre seg med Satan. Å gi et annet menneskeliv som offer viser seg å bli eneste utvei. Faren tar beslutningen om selv å gå i døden for at sønnen skal få leve. Kort tid etter ligger faren for døden, mens sønnen blir frisk (Pollan 2002:69-74). Synet på sykdom avspeiles i denne fortellingen. Årsaken til en alvorlig sykdom, er at noen – og da først og fremst dødsgudinnen Jábbmek-áhkko eller en avdød som oppholder seg i dødsriket – har stjålet sjela til den syke. Kristiansen (2005) sier at

Sykdomsforståelsen henger gjerne sammen med tanken om at menneskets sjel kan mistes eller bli stjålet av makter utenfor mennesket selv. Den kan også bli skadet ved hjelp av fiendtlige objekter som en ondsinnet person har plassert på personen eller i nærheten av denne (Kristiansen 2005:28).

Noajdden har kompetanse til å finne ut hva som er årsaken til sykdommen, og han kan også bevege seg mellom den synlige og den usynlige delen av virkeligheten; både til guddommene og til de avdøde for å forhandle med dem om nødvendig.

Det er ulike syn på om noajdden har ”overlevd” religionsskiftet fra samisk religion til kristendom. Fra et feltarbeid i Øst-Finnmark i 1993 hevder Odner at han

³⁷ Johan Randulf var sogneprest i Nærøy i årene 1718 – 1727. Han var en nær samarbeidspartner til Thomas von Westen og de første lutheranske samemisjonærene (Pollan 2002:69).

fant ”rester” etter tradisjonell sjamanisme så vel som revitalisert sjamanisme (Odner 1995:132). Han mener at: ”Hvis en ser på sjamanisme mer som et sett av ideer enn en institusjon, kan en kanskje si at alle Lakseby-boere over en viss alder, er sjamanister. Jeg hørte aldri noen betvile at drømmer eller helbrederkunnskap ikke var *fakta*” (Odner 1995:133). Han gir han følgende forklaring på hvordan sjamanisme fungerer:

My interpretation of this epistemology is that there are messages from forces unrelated to natural phenomena during the ”extraordinary” state. The accumulated knowledge constitutes the core of shamanistic knowledge. In this perspective dreams and songs as “trails of heaven” [...] would be shamanism (Odner 2000:360).

Odner mener at det sentrale ved sjamanisme kjennetegnes ved en ekstraordinær mental tilstand framfor transe, ekstase eller besettelse. Den ekstraordinære bevissthets-tilstanden gjør at skillene mellom ulike virkelighetsplan blir borte, og dette gir mulighet for å motta kunnskap gjennom for eksempel drøm. Pollan (1993) hevder i motsetning til Odner at den samiske noajdden er borte. Hun mener at kristen misjon var årsaken til at den samiske sjamanismen måtte gi tapt som kulturfenomen: ”[...] det - da som nå - ikke er en enkel sak å finne kulturelt livskraftige løsninger på menneskets mulighet til å integrere og ta i bruk ulike bevissthetsplan (Pollan 1993:18). Odners og Pollans ulike meninger synes å basere seg på ulike perspektiv på hvilken kompetanse og aktivitet som tillegges begrepet sjaman.

Rydving (1987) ser på hvordan begrepet noajdde har endret innhold i takt med kulturelle og religiøse endringer i det samiske samfunn. Etter religionsskiftet var det ifølge Rydving kun bruddstykker av noajddens ansvarsfelt tilbake, for eksempel som helbreder og sannsiger:

This change of reality changed the meaning of the word noaide in Saami consciousness. The new meaning came in accordance with the outside understanding of the meaning of the word, and noaide became, in the postshamanistic terminologies, one term among many for ‘diviner’, ‘sorcerer’ etc (Rydving 1987:203).

Ut fra Rydvings analyse, har begrepet noajdde endret seg i takt med endret praksis, fra først og fremst å være en religiøs mester til å bli helbreder og sannsiger. Også Miller

(2007) hevder dette, og hun viser hvordan begrepet noajdde brukes om tradisjonelle helbredere fra nyere tid i Porsanger.

Jeg tror at Pollan har rett i at den samiske noajddens undergang er knyttet til endring i religiøs tro og praksis. Samtidig har folk hatt behov for helbredere. Misjonering og religionsskiftet skjedde lenge før det var utbygd noe moderne helsevesen i de samiske områdene, og selv om funksjonen som religiøs fagperson og mester ble overtatt av kirkens prester, var det andre funksjoner som ble videreført innenfor samiske lokalsamfunn. Ritualene slik misjonærene har nedtegnet dem, er borte. Det samme er bruken av tromma, bjørnehammen og offerplassene. Statskirkens prester har overtatt som rituelle seremonimestere, men funksjonen som helbreder er fremdeles eksisterende.

Misjonærene hadde som mål å kristne den samiske befolkningen. Alt som de oppfattet som fremmed religion og dermed ikke-kristent, ble djevelens verk. Slik ble den eksisterende samiske religionen demonisert. Noajdden ble sett på som djevelens redskap, og den religiøse praksisen ble oppfattet som ond. Det var selve religionsdyrkelsen, samt noajddens autoritet, som misjonærene ville til livs, og det kan tenkes at helbrederfunksjonen ikke ble tillagt særlig vekt. Thomas von Westens strategi besto blant annet i ”å demonstrere gjennom personlige samtaler med samene at deres guder i realiteten var onde, og at dyrkelsen av dem nødvendigvis ville medføre Guds vrede og straffedom” (Kristiansen 2005:41). Så lenge samene ikke tilkalte sine gamle guder i rituell sammenheng som for eksempel ved ofring, anså man sannsynligvis kristningsarbeidet som vellykket. Dette sammenfaller med hvordan kvinnen som er sitert i første kapittel, forklarer religionsskiftet fra samisk religion til kristendom. Den ”øverste guderekka”, samt den vertikale dimensjonen i virkelighetsforståelsen med himmel, jord og helvete (Hastrup 1990), endret seg som følge av religionsskiftet. For folk måtte det imidlertid ha vært helt avgjørende å ha en ”spesialist” med kompetanse på alvorlige sykdommer og helbredelse i sin midte.

Hvordan selve prosessen med endring fra samisk religion til kristendom har vært når det gjelder tradisjonell medisin, er det ingen beretninger om. Sannsynligvis har dette vært en lengre prosess, og hører sammen med hvordan helbrederen har vært utpekt og brukt i lokalsamfunnene. Helbrederinstitusjonen framstår i dag som en

integreert del av den kristen-kulturelle arven, og vitner om en stor grad av tilpasningsevne og overlevelsessevne fra samisk hold. Det gir også en viss pekepinn om hvor sterkt avhengighetsforholdet mellom lokalsamfunnet og helbrederen må ha vært. Helbrederen så viktigheten av å videreføre sine kunnskaper ned gjennom generasjonene, mens medlemmene av lokalsamfunnet på sin side heget om helbrederinstitusjonen og holdt den i sin midte. Samtidig ble ikke tradisjonene kommunisert utad. Å holde tradisjonene skjult ble også etter hvert nødvendig på grunn av kvaksalverlovgivningen (Myrvoll 2000).

5.4 Tradisjonell helbredelse i dag

5.4.1 Bærere av kunnskap og brukere av kunnskap

Samiske helbredere - uansett tid og sted - kan ikke være behandlere og utøvere av helbredelse uten at det finnes brukere. Folks bruk av helbredere og behovet for helbredelse holder tradisjonen levende. Det gjør den folkelige helsesektoren til en brukerstyrt sektor. Den fortidige noajdden, dagens leser og de samiske ny-sjamanene, har til felles at det er menneskenes behov som ligger til grunn for deres virksomhet (Myrvoll 2000a). Noajdden og de fleste av de kristne leserne har gjennom tida levd i lokalsamfunn hvor de har praktisert sine evner. Noen lesere er kjente langt utover sine lokalsamfunn, og får mange henvendelser om hjelp via telefon. Før hustelefonen ble vanlig, skrev folk brev til helbredere. Eller de kunne komme langveis fra for å søke hjelp for sine lidelser. Mathisen (2000a) har beskrevet praksisen til en kjent helbreder i Salten, Johannes Brateng (1890 – 1967). Han bodde utenfor Fauske, og var rammet av cerebral parese. Brateng var kristen og det fortelles at han hadde opplevd at Gud ga han valget mellom å bli frisk eller å få evnen til å helbrede andre. Han valgte da det siste, og utallige syke mennesker oppsøkte han i hjemmet hans. Det var ikke uvanlig at han behandlet 70 – 80 mennesker i enerom i løpet av en dag (Mathisen 2000a:21).

Et besøk hos en helbreder kan gjøre varig inntrykk. Ei kvinne i bygda fortalte om en opplevelse hun hadde hatt som 9-åring. Foreldrene hadde tatt henne med til en sterk leser for at hun skulle bli kurert for *falske mandler*. Hun husker at leseren hadde en liten nøkkel som han vred rundt utenpå halsen hennes. Han hadde bedt henne om å åpne munnen og for henne som liten jentunge hadde det fortonet seg som at leseren

spyttet inn i munnen hennes. Hun var blitt så fornærmet, husker hun, at da hun kom hjem hadde hun vasket munnen flere ganger. Som voksen skjønte hun at leseren hadde blåst på henne, og at dette var opphavet til misforståelsen og fornærmelsen hun følte. Denne fortellingen beskriver bruk av flere medisinske sektorer. Sannsynligvis hadde foreldrene til kvinnen tatt henne med til distriktslegen (den profesjonelle helsesektoren) og fått stilt diagnosen *falske mandler*. Hva som hadde gjort at foreldrene valgte å oppsøke en leser i stedet for en videre behandling i den offentlige helsesektoren, visste ikke kvinnen. Kanskje var ikke lidelsen tilstrekkelig belastende til å kunne opereres. Foreldrene oppsøkte den folkelige helsesektoren i form av en leser de visste om. Ifølge fortellingen hadde ikke kvinnen noen plager lenger etter leserens behandling.

Slike fortellinger fikk jeg som regel høre på tomannshånd, helst når vi var benket rundt kjøkkenbordet med en kaffekopp eller deltok i felles aktivitet som for eksempel rensking av bær. I slike situasjoner lyttet jeg for det meste uten å stille spørsmål. Folk måtte ha tillit til at jeg ikke skulle misbruke eller videreformidle fortellingene på en negativ måte. Uten en slik tillit var det umulig å få kunnskap om dette. Jeg hadde inntrykk av at folk i bygda mente at tradisjonell helbredelse er sett ned på i storsamfunnet. Lite har endret seg siden Turi skrev om hvordan ”oahppan hearrat” (lærde herrer) latterliggjør samisk helbredelse.

5.4.2 Ulike nådegaver

Helbredelse er ikke et ensartet felt. I enkelte familier kunne slike egenskaper være fordelt i søskenflokket eller søskenbarnflokket; en søster/bror kunne være synsk, en annen sanndrømt, og en tredje en sterk helbreder som i tillegg var synsk og sanndrømt. Jeg erfarte også at enkelte familier ble ansett som mer sentrale bærere av helbredertradisjonene enn andre. Helbrederne kan være sterke eller mindre sterke – i den forstand at alle ikke har like stor evne til å skape lindring eller bedring hos syke mennesker. Noen er ansett gode til ”å ta” betennelser, andre igjen til å lindre tannverk eller smerter. Noen behersker å ”binde” sene eller å stoppe blod. Andre igjen har ord på seg for å være synske eller sanndrømte. Evner som klarsynthet eller sanndrømthet har også berøringspunkter til feltet helbredelse, selv om den som har slike evner, ikke

nødvendigvis er leser. Med slike evner kan man likevel hjelpe andre både praktisk og mentalt. En leser som har alle disse evnene blir gjerne ansett sterk nok til å snu håpløse sykdomstilfeller. Jeg ble fortalt om en leser fra bygda som var så sterk at han kunne vekke personer fra koma. Slik informasjon om ulike helbredere kom som regel i en bisetning mens man snakket om helt andre forhold. Hvis jeg prøvde å ta opp emnet, ble det som regel ledd bort. Det syntes ikke kulturelt akseptabelt å snakke for mye om helbredere som levde og virket i lokalsamfunnet.

De fleste fortellingene om sanndrømthet eller varsler handlet ikke om helbredelse, selv om noen helbredere er ansett så sterke at de også på forhånd vet hvem som oppsøker dem og hva som plager vedkommende. En fortalte om broren som fikk varsler om død gjennom drøm. Hva broren drømte hadde han ingen klare meninger om. En annen berettet følgende fortelling om da han og et familiemedlem var i Jåhkåmáhke (Jokkmokk) på svensk side og bestemte seg for å dra på besøk til en slektning. Det viste seg at kona i huset visste at de skulle komme. Hun hadde gitt beskjed til mannen sin om å ta opp kjøtt fra fryseren fordi hun ventet gjester. Da de kom, ble de hilset med: *”Dáj da lihppe, mán juo idedis javlliv áhttjáj áhtså biergov, munnuj uddni báhti guosse – munnu fuolkke.”* (”Er det dere, jeg sa allerede i morges til far at han skulle hente kjøtt fordi vi kom til å få gjester – min slekt.”)

5.4.3 Leserens egenskaper

Som fortellingen i begynnelsen av kapitlet vitner om, ble jeg kjent med noen av praksisene knyttet til helbredertradisjonen i fjorden. Jeg snakket med mange som ble ansett som helbredere eller å ha spesielle egenskaper, men temaet helbredelse ble sjelden brakt på bane. Min erfaring om feltet har gitt meg innsikt i at det er omtrent umulig å få en helbreder til å omtale egne evner. Jeg opplevde at personer som ble ansett som lesere, kunne trekke seg vekk fra den sosiale arenaen hvis samtalen berørte emnet. Reaksjonen ble en annen hvis man ba en leser om hjelp. Da var man et menneske i nød og anerkjente leserens evner til å hjelpe. Kun en av leserne bosatt i fjorden snakket om sin kompetanse og sin praksis til meg.

En jeg snakket med om helbredelse, mente at ”i utgangspunktet kan en leser lese på alle typer plager og sykdommer. Det er mest vanlig å lese på smerte og

betennelser, dessuten stoppe blod og blodforgiftninger.³⁸ I det siste er det også mer og mer vanlig å lese på folks mentale lidelser som angst. En leser kan for eksempel sende bort skrømt hvis noen er plaget av det. Leseren kan også helbrede hele livet ditt. Og han kan lese beskyttelse for deg eller sende plager bort fra deg.” Ytterligere presiseringer fikk jeg ikke.

Leserens egenskaper blir av folk i fjorden oppfattet å ha to ulike opphav: Det ene er arv og det andre er kristne nådegaver. Som arv går evnen fra foreldre til barn: Fra mor/far til datter/sønn. Evnen kan også hoppe over et slektsledd (fra besteforeldregenerasjonen til barnebarn) eller det kan være en tante eller onkel som gir egenskapene videre til en niese eller nevø. Hvis et barn ikke ønsker å overta egenskapene, vil det ikke bli utsatt for press. Å lære bort til den yngre generasjonen kan være en følge av at en leser ikke skal lære bort til noen som eldre enn seg selv. Da mister han eller hun egne evner, sier tradisjonen.

Kristne nådegaver er omtalt i Bibelen. I samtaler ble det vist til Jesu ord til sine disipler: ”Helbred syke, vekk opp døde, gjør spedalske rene, driv ut onde ånder. For intet har dere fått det, for intet skal dere gi det” (Matt 10:8). I dette bibelverset legitimeres ikke bare videreføringen av tradisjonelle helbredere, men gir også et klart påbud om at en helbreder ikke kan kreve godtgjøring for bruk av sine helbredelsesevner, ikke engang en enkel takk fra pasientene.

I fjorden er det en sterk tradisjon for aldri å takke en leser. Da mister helbredelsen sin kraft. Jeg ble tydelig irettesatt på dette punktet i forbindelse med tannverken til Therese. En av de andre voksne i leiren hørte meg takke en av leserne for at han kom og hjalp henne, og vedkommende sa klart i fra til meg at noe slikt som å takke måtte jeg aldri gjøre igjen. Dette er en absolutt regel som leseren selv kan gi pasienten beskjed om hvis vedkommende er en fremmed og man er usikker på om han/hun kjenner til forbudet mot å takke. Da er det enklere å informere om gjeldende praksis på området. Det er ikke bare fordi folk tror at virkningen forsvinner at man ikke skal takke. Det handler først og fremst om at man ikke skal stå i et avhengighetsforhold til leseren. Helbredelsen er ansett å komme fra Gud, og leseren er

³⁸ Folkelig betegnelse på lymfeåreforgiftning

ikke Gud, bare et redskap for Guds kraft. I etterkant eller til jul kan man gi en oppmerksomhet til leseren, men slike gaver var ikke særlig utbredt lenger.

I en samtale om hvor helbrederkraften kommer fra, ble som vanlig Bibelen hentet fram og det ble henvist til Lukas' evangelium:

De sytti kom glade tilbake og sa: ”Herre, til og med de onde ånder adlyder oss når vi nevner ditt navn!” Han svarte: ”Jeg så Satan falle ned fra himmelen som et lyn. Ja, jeg har gitt dere makt til å trå slanger og skorpioner under fot og makt over alt fiendens velde, og ingenting skal skade dere. Og likevel: Gled dere ikke over at åndene adlyder dere, men gled dere over at dere har fått navnene skrevet i himmelen (Luk 10:17-20).

Her, som flere andre steder i Bibelen, henvises det til ånder som makter utenfor mennesket selv, makter som må adlyde disiplene. Dette er et bilde som i stor grad faller sammen med en virkelighetsforståelse hvor sykdom eller andre plager kan være forårsaket av krefter utenfor mennesket selv. Miller (2007:240-241) skriver fra Porsanger at det innenfor tradisjonell samisk helbredelse brukes begreper som å ”binde” eller ”løse” sykdom eller plager. Dette er begreper som ellers brukes om nøkkelmakten eller syndsforlatelsen i læstadiansk terminologi, og Miller mener at dette viser hvor integrert tradisjonell helbredelse er i læstadianismen.

Sammenhengen mellom Guds nådegaver og leserens helbredelsesevner er generelt akseptert. De kristne i forsamlingen har stor bibelkunnskap og det ble også her henvist til Bibelen og til Paulus' første brev til menigheten i Korint når det gjelder kristne nådegaver. I brevet skriver Paulus:

Det er forskjellige nådegaver, men Ånden er den samme. Det er forskjellige tjenester, men Herren er den samme. Det er forskjellige kraftige virkninger, men Gud er den samme, han som virker alt i alle. Hos hver enkelt gir Ånden seg til kjenne slik at det blir til gagn. Ved Ånden blir det gitt den ene å forkynne visdom, en annen får ved den samme Ånd å meddele kunnskap. En får en særskilt trosoppgave ved den samme Ånd, en annen får den nådegave å helbrede ved den ene og samme Ånd, og en får kraft til å gjøre mektige gjerninger (1 Kor 12:4-10).

Bibelveset legger vekt på at helbrederen innenfor kristendommen utpekes av Gud – akkurat som noajdden i samisk religion utpekes av makter utenfor seg selv. Samtidig blir helbrederen også definert via sin arv – det å være leser er både arv fra foreldre

eller en annen nær slektning og nådegaver fra Gud. Også Mathisen (2000a) skriver om dette:

I de tradisjonelle fortellingene om folk med helbredende evner forklares dette på to parallelle måter. På den ene siden legges det vekt på at disse personene velges ut av maktene selv, og på den andre siden forklares det med arv, dvs. at evnene går i arv innenfor spesielle familier (Mathisen 2000a:20).

En fra bygda som praktiserte som helbreder, fortalte meg at han hadde fått lære noen formularer av faren sin etter at han hadde hatt en opplevelse med å hjelpe en nær slektning. Senere lærte han mer, som for eksempel å beskytte seg mot ondskap. Etter hvert laget han sine egne formularer, og fortalte at han i dag ofte ber mens han mediterer. I tillegg drømmer han varsler om død eller andre dramatiske hendelser. Han hadde ennå ikke opplevd at et varsel slo feil. Han fortalte om sine erfaringer med helbredelse: ”Når jeg tenker på å lese – da kommer de varme hendene. Det handler om konsentrasjon og fokus. Av og til får jeg varme hender uten å vite hva det er – annet enn at noen trenger hjelp. Da ber jeg generelt.” Videre sa han: ”Jeg bruker kniv når jeg skal sende ondskap bort fra et hus eller rom eller sted. De fleste eldre leserne bruker kniv. Ild, stål og gudsord er likeverdige etter min mening. Skrømt og underjordiske er redde for alt dette. Djevelen er mest redd for gudsordet. Når det er ondskap på ferde, er det bare gudsord som duger. Ofte må man lese i flere omganger på samme sted, eller samarbeide med andre lesere.”

5.5 Flere medisinske systemer i bruk

Tradisjonelle helbredere eksisterer på alle kontinenter, det er en universell institusjon. Selv med loven i hånd og med monopol på sykdomsbehandling, har ikke skolemedisinen kunnet endre forståelse og gjøre slutt på all praksis innenfor tradisjonell medisin. Mathisen uttrykker det slik:

Blant representanter for den offisielle, vitenskapelige medisinen har man sett på de uoffisielle behandlingsmetodene som uttrykk for manglende kunnskaper og uvitenhet blant befolkningen. Et resultat av dette er at man mener at den folkelige sykdomsbehandlingen vil dø ut av seg selv når bare opplysningen blir større blant vanlige folk. Dette har man ment nå i snart et par hundre år, men den folkelige sykdomsbehandlingen har vist seg å være

bemerkelsesverdig seiglivet i mange forskjellige lag av befolkningen (Mathisen 2000a:27).

I dag synes det som at tradisjonell medisin har større legitimitet enn bare for noen tiår siden. Det er rask framvekst i bruk av alternative behandlingsformer og alternativ medisin, samt en forståelse av at skolemedisinen har sine begrensninger. Nasjonalt informasjonssenter for alternativ behandling (NIFAB) viser til at ca. halvparten av befolkningen har brukt alternativ behandling i løpet av det siste året (NIFAB 2007:1). Rapporten inkluderer tradisjonell medisin som en del av alternativ medisin i sine konklusjoner. At folk rapporterer i større grad enn før om bruk av andre behandlingsmetoder enn skolemedisinske (Altern 2000), kan i like stor grad tyde på at det er blitt mer legitimt å snakke om folkemedisinsk behandling de senere år enn at antallet brukere har økt.

Forholdet mellom brukere og utøvere innen tradisjonell medisin er i stor grad basert på tillit. Brukeren oppsøker en helbreder i håp om et positivt resultat, ikke for å få kunnskap om hvordan helbrederen oppnår resultatet. En kvinne sa det slik: ”Jeg tror på erfaringen.” Hun kunne ikke noe om skolemedisinsk ”doktorering” eller tradisjonell samisk ”lesing”, men når hun har behov for hjelp, er hun ute etter det som virker – enten det kan defineres som den ene eller andre helsesektoren (Myrvoll 2003:227). Hun anser både det moderne helsevesenet og tradisjonell helbredelse som ekspertsystemer i kunnskap – sammenlignbart med Giddens’ (1990) beskrivelse av abstrakte ekspertsystemer i det moderne samfunnet. Ekspertsystemene er ifølge Giddens et av kjennetegnene ved moderniteten, fordi det er mange av dem og de er store i omfang. Internasjonal flytrafikk kan stå som et eksempel. Flypassasjerer ønsker å komme fra A til B. De har ingen ønsker om eller behov for å sette seg inn i pilotenes kompetanse i å fly store maskiner eller i den omfattende logistikken som ligger bak et rutenett med alle korresponderende fly. Moderne ekspertsystemer er så kompliserte og utilgjengelige for allmennheten at de kan sammenliknes med esoterisk kunnskap. Kvinnen ønsker å bli fri fra sine helseplager når hun oppsøker en medisinsk ekspert – det være seg en utdannet lege eller en tradisjonell helbreder. Hun har ingen intensjon om å tilegne seg detaljert kunnskap om disse systemene, men hun har tillit til at de vil være til hjelp når det trenges, selv om kunnskapssystemet er lukket for henne.

Brukerne av tradisjonelle helbredere er inneforstått med at deres hjelpere forvalter en esoterisk kunnskap som de som brukerne ikke vil få tilgang til.

Altern (2000) påpeker i en diskusjon om kunnskap og verdensbilde at ”Innbakt i våre oppfatninger om hva som kan gjøres for å lindre eller helbrede sykdommer og plager, ligger det også forestillinger om den mer grunnleggende orden i tilværelsen” (Altern 2000:1). I likhet med Berger og Luckmann (2000 [1966]) mener Altern at virkelighetsforståelser ofte tas for gitt. Folk har levd lenge med ulike medisinske systemer som står i stor motsetning til hverandre når det gjelder synet på og fortolkning av sykdommer. Dette gjelder også i Måsske. Jeg fikk ikke inntrykk av at de ulike medisinske systemene skapte noen dilemmaer for folk. Mange medgikk imidlertid at de aldri fortalte distriktslegen at de også oppsøkte en tradisjonell helbreder. Diagnostisering og helbredelse ble lattermildt forklart slik: ”Jeg går til legen for å finne ut hva som feiler meg, og så går jeg til en leser for å bli frisk.” Dette samsvarer med Kleinman’s (1980) distinksjon mellom illness (lidelse) og disease (diagnose), men viser også at helbredelse – ”å bli frisk” – kan være kulturelt betinget. Folk avviser ikke den profesjonelle helsesektoren, men i tillegg benytter de og integrerer den folkelige sektoren aktivt i helbredelsesprosesser. Hvis man for eksempel er plaget med neseblødninger, så er den enkleste behandlingen å oppsøke en leser som kan stoppe dette. Samtidig vet man jo ikke om det kan ligge alvorlig sykdom til grunn for blødningene. Derfor oppsøker man lege ”for å finne ut hva som feiler meg”.

Bygdefolket i Måsske skilte klart mellom tradisjonell og alternativ behandling – så vel som mellom tradisjonell og skolemedisinsk behandling. I tillegg til privat forebygging og behandling av lidelser, omfatter helse og helbredelse tre virksomme systemer i bygda: Skolemedisin, tradisjonell medisin og alternativ medisin. Disse fungerer side om side, og er ikke gjensidig utelukkende. En del av det alternative medisinske feltet er imidlertid ikke ønsket som behandlingsform av bygdefolket. Det gjelder tilbudet som nysjamaner utgjør. En nysjamans religiøse praksis ble av flere gitt merkelappen satanisme, det oppfattes ikke som kristendom og er dermed av det onde. I denne holdningen synliggjøres nærheten mellom helse, helbredelse og religiøse forestillinger. Dette er samme holdning som kirken inntok overfor samisk religion på 1700-tallet med en dualistisk tankegang hvor kristendommen er knyttet til det gode

eller det guddommelige og alt annet til det onde. Det demoniseres (Alver og Selberg 1992).

5.6 Endret legitimering av kontinuerlig praksis

Dette kapitlet har hatt fokus på noen aspekter ved tradisjonell helbredelse, og hvordan det blir forstått og praktisert i Måsske, både som eget medisinsk system og i relasjon til andre medisinske systemer. I sin håndtering av sykdom integrerer bygdefolket flere medisinske systemer, alt etter hva de definerer som sine behov. Opp gjennom tida har samene utviklet sin egen folkemedisin, basert på kunnskap om sykdom og erfaring med hvordan den helbredes. I tillegg til kunnskap om helbredende urter og annen naturmedisin, bruker også folk tradisjonelle helbredere. Kapitlet har i hovedsak fokusert på den samiske tradisjonelle helbrederen, *låhkke*, og hvordan vedkommende legitimeres gjennom utvelgelse og kunnskapsforvaltning.

Tradisjonen med å oppsøke tradisjonelle helbredere er ifølge Mathisen (2000a) avhengig av at verdigrunnet som den folkelige sektoren er innskrevet i, er gyldig innenfor den kulturelle sammenhengen: "Når folk stilles overfor en krisesituasjon som et sykdomstilfelle er, aktualiseres forestillinger og verdier som folk opplever som grunnleggende innenfor en kulturell kontekst" (Mathisen 2000a:28). Altern (2000) sier om den uavbrutte bruken av helbredere at det er brukernes behov som er utslagsgivende i dette feltet. Om tradisjonell helbrederkompetanse har vært forbeholdt de få, har den like fullt vært nødvendig som en del av lokalsamfunnets samlede kunnskap og kompetanse i å mestre sykdom og andre plager i livet. En helbreder har til alle tider fått sitt "kall" fra de åndelige og guddommelige makter. I en kristen kontekst er kallet eller evnene definert å komme direkte fra Gud og blir konkretisert gjennom bibelvers som omtaler nådegaver.

Som predikanten kan også den tradisjonelle helbrederen sies å ha noen av kjennetegnene som Weber (1971) tilskriver den tradisjonelle og karismatiske lederen. Tradisjonell helbredelse synes også svært regelbundet når det gjelder utvelgelse til rollen og i forvaltning av kunnskap. Helbrederen har ikke status som leder, likevel mener jeg at utvelgelsen kan sammenliknes med hvordan den tradisjonelle og karismatiske leder utpekes. Arv og nådegaver peker henholdsvis på tradisjonell og

karismatisk ledelse. Arv gjør at helbrederstatusen følger familielinjer og slekter, mens nådegaver er en karismatisk egenskap ifølge Weber (1971:98). Helbrederen er i sin praksis bundet av tradisjonen. Hvis folk ikke oppfatter at helbrederen har fått evnene sine på en riktig måte etter tradisjonen og forvalter dem rett, vil de slutte å oppsøke helbrederen. Dette ble svært tydelig i samtaler om emnet nysjamaner eller healere. I utgangspunktet tvilte ikke folk på at en nysjaman har helbredelsesevner, men disse evnene blir forvaltet på feil måte, sett i en tradisjonell forståelse (Myrvoll 2000a). For folk i bygda var det slik at hvis en helbreder annonserte i media om sine evner eller på annen måte offentliggjorde sin status som helbreder, og dessuten krevde betaling for helbredelsen, mistet vedkommende legitimitet som helbreder. Da ville han eller hun ha krenket tradisjonen og legitimiteten som helbreder ville ta slutt.

Å være helbreder er en komplisert rolle. En av bygdefolket uttrykte det slik: ”Jeg kjenner ingen som har blitt høy på pæra av å være leser. Hvis du blir det, så bruker ikke folk deg lenger. Det er på en måte selvregulerende.”

6 DØDEN ER DEN ANDRE VERDEN

Dette kapitlet fokuserer på noen relasjoner som folk har til døden som fenomen samt noen av forestillingene om hva som anses som liv og hva som anses som død. Døden er ansett som den ultimale motsetningen til livet, men er likevel tvetydig fordi den også påvirker livet og de levende. Når noen blir rammet av et dødsfall i nær familie eller vennekrets, blir døden en krise som må håndteres. Døden er også nærværende i de levendes liv på en annen måte. Avhengig av kultur, religion og virkelighetsforståelse, vil ulike erfaringer som mennesker gjør, tolkes som nærhet til og innblikk i de dødes verden. Jeg undersøker forestillinger og fortellinger om erfaring og praksis knyttet til disse forholdene. Det handler om hvordan virkelighetsforståelsen blir vedlikeholdt gjennom fortellinger om egne og andres erfaringer med gjengangere, ulike dødsvarsler og det som folk kaller levedager, og hvordan hendelser knyttet til dette blir fortolket innenfor virkelighetsforståelsen. Døden er den ultimale trussel mot en ordnet virkelighet, og er derfor viktig i forståelse og tolkning av hendelser i de levendes hverdagsliv (Berger og Luckmann 2000 [1966]). Mening og mestring står sentralt i menneskets håndtering av dette feltet. En kan si at forestillingene ordner tilværelsen og gjør den meningsfull. Til og med lidelsen blir forståelig (Geertz 1993 [1973]:104).

Jeg erfarte ingen samhandlingssituasjoner mellom folk og fenomener knyttet til døden mens jeg var på feltarbeid. Derimot var det flere fortellinger om død og fenomener i tilknytning til død, noe som gjør at kapitlets empiri er sentrert rundt fortellinger.

6.1 Om den usynlige verden

I dette og neste kapittel som omhandler de underjordiske, vil det fokuseres på fenomener som tilhører den usynlige verden, både de avdøde og de underjordiske. Det kan virke som om disse fenomenene er av samme karakter, men det går et viktig skille i folks forestillinger om og relasjoner til dem. Dette skillet kan illustreres ved hjelp av Hastrups (1990) beskrivelse av den vertikale og horisontale dimensjon av virkeligheten. Døden hører til den vertikale dimensjonen. De avdøde er mennesker, og ritualer knyttet til døden gjelder menneskets statusendring fra levende til død. Den vertikale dimensjonen er irreversibel for dem det gjelder. De underjordiske tilhører den horisontale dimensjonen av virkeligheten og er av en helt annen karakter. Fenomener i denne dimensjonen må ses i relasjon til en evigvarende strid mellom kosmos og kaos. I samiske fortellinger er de underjordiske ikke mennesker, men klassifiseres likevel som et eget folk. Selv om de oppfattes som et speilbilde av menneskets verden, er de ikke mennesker. Bare mennesker kan oppnå salighet og evig liv.

Som omtalt i kap. 1.4.7 bruker Kristiansen (1995) begrepsparet *from og framsynt* for å forklare hvordan folk mestrer den virkeligheten de er en del av. Virkeligheten består av flere sider enn bare kristen forkynnelse, og et menneske må beherske alle uten dermed å dele tilværelsen opp i ulike kategorier. Kompetansen som er nødvendig for å mestre den usynlige verden beskrives som *framsynthet*, i motsetning til fromhet som er å leve som en god kristen slik at man gjør seg fortjent til det evige liv (Kristiansen 1995). Det innebærer ifølge Kristiansen at som menneske må man ta sine forholdsregler når det gjelder den usynlige verden. Det sterkeste vernet er å påkalle Gud og gjøre bruk av kristendommens ytringsformer som bønn eller symbol som korsets tegn. På den måten blir den optimale livsførsel å være både from og framsynt. På den ene siden står troen på kristendommen og hva som kreves for et evig liv i salighet, sterkt. På den andre siden er erkjennelsen av at virkeligheten består av flere dimensjoner enn det som høres fra predikantbordet. Det er fenomener i tilværelsen som folk må lære å kjenne og mestre.

Kristiansen mener at selv om begge dimensjonene i *from og framsynt* tas på alvor, står ikke den ene i motsetning til den andre. I uttrykket ”..å bytte ut øverste guderekke” ligger en forståelse av at det er gjennom gudstroen at mennesket har det

sterkeste vern mot potensielle kaosmakter som for eksempel et gjenferd. Alle jeg snakket med, hadde gudstroen med seg over alt og til alle tidspunkt på døgnet. Det er også gudstroen som er ansett som det sterkeste vern mot den usynlige verdens fenomener og gjenferd av ulik karakter. Rydving (2004) sier om religionsskiftet at misjonærene lyktes i å innføre kristendommen, men det de ikke maktet, var å få den samiske befolkningen til å bryte relasjonene til sine avdøde.

Den usynlige virkeligheten slik den snakkes om i dag, er også kjent fra historisk forskning på samisk religion. Rydving (2003) beskriver hvordan samisk religion satte sitt preg på folks atferd i 1700-tallets Sápmi. Det var ikke tilstrekkelig å bare kunne orientere seg i det synlige landskapet, for bakenfor dette fantes et usynlig, men like reelt landskap:

Människan stod i relation till hela kosmos och särskilt de rituella specialisterna måste ha kunskap om landskapet även i de regioner under jorden där de avlidna förfäderna ansågs leva vidare, inne i de berg där de underjordiska vistades och i de himmelska sfärer där man menade att gudamakter av olika slag hade sina boninger (Rydving 2003:10).

I eventyret *Skarvene på Utrøst* om fiskeren Isak og hans opplevelser av huldrelandet³⁹ er det tydelig at beskrivelsen som Rydving gir av den samiske virkeligheten på 1700-tallet, med en synlig og en usynlig dimensjon i tilværelsen, også eksisterer for fiskeren Isak. Det samme gjelder i dag. I tillegg til den vanlige, synlige verden eller virkelighet som folk beveger seg i til daglig, finnes ”den usynlige verden”. ”Det er ei virkelighet vi mennesker vanligvis ikke har tilgang til”, forklarte en av bygdefolket. Som Rydving påpeker ovenfor, holder de avdøde til i den usynlige verden. Også de underjordiske holder til i denne delen av virkeligheten, uten at de avdødes og de underjordiskes tilholdssteder overlapper hverandre. I kapitlet om døden er begrepet ”den andre verden” benyttet om de avdødes tilholdssted (Mebius 2003). ”Den andre verden” må anses som en avgrenset kategori av den usynlige verden hvor de underjordiske (og andre liknende fenomener) holder til. Mennesket er avhengig av å ha evne til å mestre begge dimensjonene av virkeligheten.

Fenomener som underjordiske og gjengangere inngår som en naturlig del av virkelighetsforståelsen selv om disse ikke er ikke anerkjente av den offisielle

³⁹ Fortellingen er gjengitt i kap. 1.

religionen. Nødvendig kompetanse for å mestre et møte med de underjordiske, så vel som ulike erfaringer med dem, formidles gjennom fortellingen. I vedlikehold av tro og forestillinger står derfor fortellingen sentralt. Flood (1999) mener at fortellinger både fortelles og leves, fortellingene konstrueres, men de konstrueres av levd liv. Det eksisterer ikke noen virkelighet utenfor fortellingen. Han hevder at fortellingen er sentral for å etablere identitet både på et individuelt og et gruppenivå:

Narrative is central to the development of both a sense of personal identity as well as historical or traditional identity and it is through narrative that ethics are linked to the unity or coherence of a particular life. [...] An individual is born into a particular cultural narrative and does not have the option to say 'I don't want to start from here' (Flood 1999:129).

Flood er her i overensstemmelse med Berger og Luckmann (2000 [1966]) og deres vektlegging av menneskets internalisering i den virkeligheten vedkommende er født inn i.

Rosaldo (1986) mener at fortellinger som kulturelt konstruerte uttrykk, er blant de mest universelle måter å organisere og artikulere erfaring på. Han beskriver hvordan Ilongot-jegerer på Filippinene forteller om jakta de har vært på. Fortellingene gjenspeiler både hva som faktisk har skjedd og hvilke erfaringer jegerne mener er nødvendige for framtidig jakt. Fortellingene til Ilongot-jegerne inneholder ikke minst mye mestringskompetanse om ulike aspekter ved landskapet de ferdes i. Nergård (2006) skriver om erfaringer i landskap hos reindriftsutøvere, og om hvordan fortellingene rommer både kunnskap og erfaringer som er til nytte for framtidig reindrift. Ifølge Turner (1986) er fortellingen om erfaringen alltid refleksiv, fordi fortellingen forholder seg til erfaring som fortid, samtidig som den inneholder forventning av hva framtida vil bringe. Å lytte til fortellinger for å få innblikk i folks virkelighetsforståelse, blir dermed underlagt en dobbel hermeneutikk; forskeren tolker hva den fortolkende aktøren forteller (Geertz 1993a [1973]).

6.2 Den avdøde på besøk

Det var et begravelseshus i Måsske hvor en begravelse ble forberedt. Da det ble oppdaget at det manglet kasseroller til å lage mat i, var det en som sa: "Vi må låne av

Tjierrek-Ievár.” Da repliserer en av de andre: ”Han Mikkel (den avdøde) går vel og låner sjøl.” Samtidig hører Ievár at det skramler i bislaget. Han tar lykta og går ut – der ser han Mikkel stå med et par kasseroller i hendene. Da utbryter Ievár: “*Ale diehki boade! Dån i galga majdik viedtjat! Maná dånku gåsi dån galga!*” (Ikke kom hit. Du skal ikke hente noe! Gå dit du skal!). Så slapp Mikkel kasserollene og fór sin vei. Deretter gikk Ievár til begravelshuset og skjente på folket der – de skulle ha hentet kasseroller sjøl og ikke sendt han Mikkel.

Fortellingen er fra en begravelse i Måsske. Selv opplevde jeg ingen dødsfall eller begravelser i bygda i den tida jeg var på feltarbeid. Likevel er bevisstheten om døden og dens konsekvenser levende til stede i folks liv. Dette kommer særlig fram under prekenene på samlingshuset der predikantene maner til omvendelse før det er for sent. Og for sent blir det hvis man dør uten å ha omvendt seg til en kristen (i den førstefødte forsamling) eller uten å ha gjort opp for alle sine synder. Konsekvensen er at man ikke oppnår salighet og får del i det himmelske evige liv. Døden er helt sentral i kristendommen gjennom troen på Jesu oppstandelse 1. påskedag, og likevel er døden som fenomen i svært liten grad forklart i Bibelen. I den apostoliske trosbekjennelsen, som også benyttes av den læstadianske menigheten, sies det at ”Jesus fór ned til dødsriket”. Dermed er den geografiske retningen for den kristne forståelsen av dødsriket gitt. Dette sammenfaller med flere andre religioner, den samiske inkludert, hvor dødsriket også plasseres i underverdenen. Dødsriket, eller den andre verden hvor de døde befinner seg, har dermed beholdt sin geografiske retning etter religionsskiftet.

6.3 Gjenkjenning og mestring

Døden blir som alt annet forstått og fortolket innenfor kulturelle rammer og denne virkelighetsforståelsen videreformidles i fortellingene. Innenfor den muntlige tradisjonen har fortellinger som omhandler hvordan virkeligheten er i relasjon til ulike erfaringer med døden vært formidlet gjennom generasjonene. Mestring er et nøkkelord i håndtering av døden, enten det gjelder et dødsfall eller erfaringer med varsler og gjengangere. Å mestre slike situasjoner på en god måte, innebærer at man har en forståelse av situasjonen. I tillegg må man vite hvordan man skal handle. Akkurat som

ved brann hvor man må gjenkjenne situasjonen som truende og vite hva man skal gjøre for å slokke ilden.

Hvor kan en person risikere å møte fenomener i tilknytning til døden? Og hva kan man risikere? I fortellingene fra Måsske kunne *rávग्ga* (draugen) komme åtte skritt opp fra flomålet, og ennå lenger opp i elver. Ifølge bygdefolket visste jeg dermed hva jeg risikerte hvis jeg en sen kveld la hjemturen langs fjæra. *Rávग्ga* har sin opprinnelse fra en person som har omkommet på havet og ikke blitt funnet, en tradisjon som finnes både i det nordnorske og det samiske samfunn (Andersen 2005b). *Rávग्ga* kan derfor oppstå gang etter gang fordi det omkommer folk på havet ennå i dag. Gjenkjenning av situasjoner der et fenomen som *rávग्ga* eller en annen type gjenganger opptrer, har som sin forutsetning at man behersker de kulturelle kategoriene for fenomenene og gjenkjenner hvordan de kan framtre. Noe kan mestres og noe kan aldri mestres i møte med døden. Mestring innebærer for øvrig også kunnskap om hva som ikke kan mestres, men som likevel må gjennomleves.

Derfor er det viktig at fortellingene også inkluderer kunnskap om mestringsstrategier når det gjelder hvordan mennesket kan overvinne møter som knyttes til døden. Den sentrale delen av et individs sosialisering er å tilegne seg ulike ferdigheter i å mestre livet. Barndommen er ofte en lang øvelse i forberedelse for et best mulig voksenliv. Voksengenerasjonen har ansvar for å formidle sin kunnskap og sine erfaringer videre slik at barn kan være trygge på at de – i likhet med voksengenerasjonen – skal kunne mestre erfaringer med slike fenomener.

I sin gjennomgang av samfunnet som objektiv virkelighet, legger Berger og Luckmann vekt på at den sosialt skapte institusjonelle orden skal fylle menneskenes virkelighet med mening. Når virkeligheten skal videreføres til nye generasjoner, kommer prosessen med ”å forklare og rettferdiggjøre tradisjonens fremtredende elementer” (Berger og Luckmann 2000 [1966]:103). For å mestre sin virkelighet må nye generasjoner få formidlet det symbolske universet på en slik måte at de forstår, gjenkjenner og fortolker de ulike fenomenene. Hallowell (2002 [1960]) omtaler det han kaller ”other-than-humans” i Ojibwa-samfunnet og sier om sosialisering at ”the whole socialization process in Ojibwa culture impresses the young with the concepts of transformation and of power, malign or benevolent, human or demonic” (Hallowell

2002 [1960]:37). Barn og unge må lære om hvordan ulike fenomener kan gjenkjennes og dermed mestres, og i særlig grad å kunne se forskjell på et menneske og det som ikke er menneske, men som framtrer i menneskeskikkelse.

Hallowell (2002 [1960]) hevder at den vestlige kulturs dualisme i *natural* – *supernatural* ikke kan benyttes om Ojibwa'enes virkelighetsforståelse. Også Klass (1995) mener at begrepet naturlig (*natural*) så vel som overnaturlig (*supernatural*) er begreper som har oppstått i Europa og blir forstått i et vestlig akademisk perspektiv. Dermed blir det som ikke kan gjøres til gjenstand for vitenskapelige undersøkelser, uten videre ansett som overnaturlig. Å klassifisere virkeligheten som naturlig eller overnaturlig gjenspeiler ifølge Klass ikke annet enn forskerens egen forståelse av virkeligheten – en forståelse som ikke trenger å sammenfalle med hvordan de utforskede ser på virkeligheten. Dette er sammenfallende med Durkheim som pekte på at skillet mellom naturlig og overnaturlig er et skille som de positivistiske vitenskapene gradvis konstruerte (Durkheim 1995 [1912]:26). Durkheim hevder at for den som tror, vil virksomme religiøse krefter være like naturlige som tyngdekraft eller elektrisitet (Durkheim 1995 [1912]:23-24).

Berger og Luckmann kaller døden for ”individets marginale situasjon par eksellense” og sier at

[...] døden også utgjør den mest skremmende trussel mot de virkeligheter man tar for gitt i hverdagen. For enhver institusjonell orden er det derfor av største betydning at døden integreres innenfor den sosiale eksistensens overordnede virkelighet (Berger og Luckmann 2000 [1966]:110).

Mennesket må gjøres i stand til å leve med kaosfenomenet døden som en del av livet. Begravelsesskikkene er et godt eksempel på ritualer som skaper orden i en situasjon hvor kaos truer. Den muntlige tradisjonen med fortellinger om erfaringer med ulike fenomener knyttet til døden, kan etter min mening også ses på som et rituale som sørger for å vedlikeholde virkelighetsforståelsen. Gjennom fortellinger skildres det hvordan folk har mestret møter eller drømmer hvor varsler eller avdøde personer spiller en rolle. Det handler om hvordan hverdagsvirkeligheten blir penetrert av ”den andre verden” og hvordan slike tilbakevendende hendelser gjør at kunnskapen om at mennesket ikke er alene i verden, blir vedlikeholdt. Når fortellingen framføres får den

tilbakemeldinger og respons fra tilhørerne, og blir dermed etter hvert ”slipt” og formet i tråd med den kollektive virkelighetsforståelsen (Eriksen og Selberg 2006).

6.4 Mellom statuser og verdener

6.4.1 Begravelse og jordfesting

En mann jeg snakket med om begravelse og begravelsesskikker, beskriver en begravelsesuke slik:

”Jeg er ikke vant til at det brukes begravelsesbyrå. Mange har gitt uttrykk for hvordan de vil ha det i sin egen begravelse mens de ennå levde. Det kan handle om hvilke salmer som skal synges, hvem som skal være kistebærere, hva man skal ha av påkledning og hvem av predikantene som skal holde minnetale eller andakt. Hvis noen ønsker at en som ikke er predikant skal holde minnetale, så må predikantene bøye seg for det.

Det er gjerne eldre kvinner som steller den døde. De ”tar kommandoen” og ordner opp. De vet hva som skal gjøres. Kvinnene kler blant annet på liket. Det legges duk over ansiktet til den døde. Hvis ikke øynene er naturlige lukket, legger man en kobbermynt over. Jeg har ikke sett salmebok under haka på noen.

Det er regler for bæring: Man skal alltid bære en avdød med hodet først ut døra slik at de ikke skal gå igjen⁴⁰. Etter at den døde var stelt ble han/ho båret ut i skjåen. Det var bæreandakt dagen etter – eller noen dager etter hvis man ventet langveisfarende. Da ble liket tatt inn i stua og etterpå båret ut igjen. Det er visning på en bestemt dag. Det kan også være en egen visning for langveisfarende. I huset til den avdøde er det fullt av folk hele tida fra dødsfallet og til over begravelsen. Folk kommer gjerne med litt mat eller stikker noen penger til familien. Folk ordner. Kvinnfolk lager mat og mannfolk ordner samlingshuset og andre ting. Når alt er ferdig, blir det stille.

Alle begravelser er på kirkegården på Ájldde, og derfor må man ut fjorden i båt. På begravelsesdagen tar båten en stor runde rundt i Måsske, og den går også innom alle bygdene utover fjorden. Da vinkes det med hvite tørklær både fra båten og fra land. Følgebåten(e) må ikke følge likbåten på ekstrarunden i Måsske eller til

⁴⁰ Iflg. tradisjonen andre steder skal en avdød bæres ut med beina først slik at vedkommende ikke skal se hvor han/hun kommer fra og dermed skal kunne returnere for å plage de levende (Holck 1995).

bygdene. Den bør helst gå utover fjorden før likbåten. Hvis den følger likbåten, betyr det et dødsfall til. Det er hjemmeandakt før man drar til kirke. Ingen blir dømt til helvete av predikantene, men det blir preket til de vantro under andakten; det skal være en vekker. Man får sagt indirekte hva man mente om den døde. Når liket bæres, skal det inn i kirka med beina først. Kista skal snus medsols sånn at liket også bæres ut av kirka med beina først ut. Hvis det er stor slekt, bytter man på å bære; noen inn i kirka, og noen ut. Så overtar presten regien. Som regel er det mange minnetaler. Mange kan ta ordet til minnetale: I kirka og på kirkegården snakker man til den avdøde. På minnestunden snakker man om den avdøde, dessuten prøver man å gi trøst til familien og snakke om gode minner; av og til ei god historie. Alle tar omkring alle, venn som uvenn. Ingen tar konflikter med seg i en begravelse. Man er ikke så lenge på kirkegården; en halvtime eller tre kvarter. Alle er invitert på mat og minnestund (samling) etterpå. Mat betyr middag og måltidet kan ta flere timer. Når siste bordsetting er over, overtar familien: De kan be en predikant si noe og da synges det mye. Jordfestelsen er viktig: Da går de levende tilbake til et normalt liv.”

Det ble poengtert at jordfestingen er viktig. En prest jeg snakket med, sa at det eneste han hadde opplevd at samer mente de trengte prest til, var jordfesting av de avdøde. Jordfestingen er sentral i en kristen begravelse og det har alltid vært en oppgave for prestene. I tidligere tider fikk mange kirker og kapeller i Nord-Norge besøk av presten bare en eller noen få ganger i året. Etter gudstjenesten gikk derfor presten på kirkegården for å jordfeste alle som var begravd siden forrige besøk. Dette gjorde at de avdøde kunne ligge lenge i grava før jordfestelsen ble forrettet. I et tilfelle hadde det gått så lang tid fra siste gang presten hadde besøkt Makkaur på Finnmarkskysten, at da han etter 13 år igjen besøkte stedet i 1822, måtte han jordfeste 40 avdøde (Kristiansen 1994).

Det blir også i dagens samfunn ansett som vesentlig at den avdøde får en begravelse. Det er en av de oppgavene samfunnet utfører hvis det ikke er pårørende som påtar seg ansvaret. Ved drukning eller forsvinning settes det vanligvis inn store ressurser fra samfunnet for å finne den saknede/avdøde slik at vedkommende kan begraves og dermed komme i viet jord. Å bli lagt i viet jord har vært viktig i lang tid fordi kirken fra gammelt av hevdet at utenfor viet jord kunne ikke mennesket oppnå

evig liv. Den gamle kristenretten (Gulatingsloven) påbød at ”Hvert menneske som dør, skal vi føre til kirken og begrave i hellig jord” (Nedkvitne 1997:96). Unntaket var blant annet personer som hadde satt seg utenfor samfunnsfellesskapet på en alvorlig måte, de hadde ingen rett til ei kristen grav. Heller ikke udøpte barn hadde rett til ei grav innenfor kirkegårdsgjerdet (Steinsland 2005). Jeg spurte om hvordan praksis var i Måsske, og fikk til svar at det alltid hadde vært og fremdeles var prest som forrettet begravelser. Folk hadde ingen hukommelse eller fortellinger om begravelser uten prest, noe som kunne være vanlig andre steder langs kysten (Myrvoll 2008).

Det var flere som påpekte viktigheten av å jordfeste den avdøde. Bare slik kan man være sikker på at vedkommende er stedt til evig hvile. Hvis ikke, kan de avdøde opptre som hvileløse skygger og besøke de levende – de døde forblir mellom de levendes og de dødes verden. Fortellingen i begynnelsen av kapitlet om Ievár som får besøk av den nylig avdøde Mikkel, er hva mange vil kategorisere som ei spøkeshistorie. Det er mange typer gjengangere. Felles for dem alle er at de ikke har funnet hvile etter døden, de har ikke kommet til dødsriket. Dette fikk jeg forklart med at den avdøde ikke ennå er jordfestet eller fordi sjela ikke vil forlate de levendes verden. Derfor representerer den avdøde en potensiell kaosmakt for de levende. Det kan være flere grunner til at denne tilstanden oppstår. Enkelte som døde fikk aldri forrettet dødsritualene for seg som død. Eksempelvis vil da en som har omkommet på havet, bli til *rávग्ga*. Et nyfødt barn som i gammel tid ble forlatt i utmarka for å dø, fikk verken navn eller jordfesting og vil derfor skrike inntil noen utfører disse ritualene. Barnet ble en *æbok* (norsk: utbor, utburd).

Døden innebærer større nærhet til uønskede virkeligheter (Berger og Luckmann 2000 [1966]), og jordfestingens oppgave er å markere avstand og lukke portalen mellom de levendes og de dødes verden. Begravelsen er et av de ritualene som betegnes som overgangsrituale og som forklarer og markerer overgangen fra en sosial status til en annen (van Gennep 1960). Van Gennep delte overgangsritualene inn i tre ulike faser; atskillelsesfasen, liminalfasen og integrasjonsfasen. Et menneske som utåndet er i atskillelsesfasen; dets eksisterende situasjon eller status opphører. Deretter inntreffer liminalfasen da vedkommende verken er levende eller død, men på vei fra gammel til ny status. En person som har utåndet, men ikke er begravd/jordfestet, vil

være i denne fasen. Fasen kan ha ulik varighet, blant annet fordi samfunnet har vedtatte regler om hvor lang tid det minimum eller maksimum skal ta før en avdød kan begraves. Begravelsen kan også la vente på seg fordi det tar tid å ordne alt som kreves eller samle familie og slekt, eller fordi det simpelthen ikke er tilstrekkelig mange voksne til stede for å bringe den avdøde til kirkegården, noe som tidligere kunne skje i bygder der de fleste mennene var på sesongfiske. Til slutt kommer integrasjonsfasen hvor man får bekreftet den nye situasjonen eller statusen, den avdøde er nå medlem av de dødes samfunn og de levende kan vende tilbake til sitt dagligliv. I en kristen begravelse er det jordfestingen som avslutter liminalfasen og dermed åpner for integrasjonsfasen (van Gennep 1960).

Det er en ganske utbredt forestilling ennå i dag at de døde som ikke er begravd med skikkelige ritualer, vil opptre som hvileløse skikkelser på jord som hjemsøker de gjenlevende – de forblir i liminalitetens fase. Mange begravelsesskikker og ritualer dreier seg nettopp om å få den døde begravd på tradisjonell måte slik at vedkommende ikke skal bli gjenganger. I et slikt perspektiv blir det forståelig at man i minnetalene i kirken og på kirkegården henvender seg til den avdøde, ofte med navns nevning. Vedkommende er utåndet, men har ikke forlatt de levendes verden. Som i fortellingen i begynnelsen av kapitlet, hvor Ievár snakket direkte til den avdøde Mikkel, snakker de tilstedeværende til den avdøde. Etter jordfestingen, på minnesamværet, snakker man om den avdøde. Nå er vedkommende definitivt i de dødes verden.

Overgangsritualet er også et redskap som gjør det mulig for det symbolske universet å skape orden i livsløpet til et individ. Berger og Luckmann hevder om dette at

Inndelingen av biografien i perioder er på hvert trinn symbolisert med referanse til helheten i menneskets betydninger. Å være barn, ungdom, voksen og så videre – alle disse biografiske fasene legitimeres som en form for eksistens i det symbolske universet (Berger og Luckmann 2000 [1966]:109).

Overgangsritualene trenger ikke nødvendigvis arrangeres i samsvar med en persons biologiske eller sosiale ”overgangsfaser”. Bell (1997) fremhever at overgangsriter kan komme fra et menneskelig behov for å gjøre livets uunngåeligheter, som for eksempel fødsel, kjønnsmodning og død, om til kulturell lovmessighet. På den måten kan

samfunnet utøve en viss kontroll over individuelle livsløp. Dette samsvarer med Berger og Luckmann (2000 [1966]). Begravelsen er et overgangsrituale der natur og kultur sammenfaller. Uansett alder eller sivil status, må begravelseritualer forrettes for en person som dør. Samtidig er det også et stort mangfold i begravelseritualer, og noen ritualer pågår i årevis etter at døden har inntruffet (Bell 1997).

6.4.3 Skåjvve

Jeg opplevde at fortellinger om gjengangere ble delt inn i to hovedkategorier: Fortellinger om en avdød før vedkommende er begravd og jordfestet, og fortellinger om gjengangere etter begravelse og jordfesting. En avdød som gir seg til kjenne for de levende gjennom syn eller hørsel før begravelsen, kan alltid navnfestes. Andre gjengangere kan ha ukjent navn eller opphav. I fortellingene om æbok (utbor) kunne ingen referere til de faktiske hendelsene som ligger til grunn for fortellingene. I Måsske er *skåjvve* det vanligste begrepet på avdøde personer som folk erfarer visuelt eller auditivt i lengre tid etter at de er døde.

Folk i bygda forklarte en gjenganger som en avdød person som ofte ikke har fred i grava og som derfor *går igjen*. Å gå igjen betyr at de levende erfarer den avdøde, enten ved at gjengangeren viser seg eller høres for de levende. De aller fleste tilfeller av gjengangere ble ansett som harmløse selv om det var en skremmende tanke å skulle møte en slik. Det er viktig kunnskap å vite hvordan man skal mestre slike erfaringer eller møter, fordi det sjelden er knyttet gode opplevelser til dem. Aller helst bør man ha kompetanse som gjør at man unngår møter med gjengangere, og i fortellingene om slike møter bør enhver forteller også ha gode råd å gi om mestring.

I likhet med andre fenomener, som de underjordiske, er det de færreste som selv erfarer gjengangere. Forestillingene om gjengangere blir formidlet og dermed vedlikeholdt gjennom fortellingen, og dette anser jeg er som den viktigste årsaken til at forestillingene forblir levende og meningsfulle. Forestillingene finnes innenfor en virkelighetsforståelse der de døde ikke blir borte, men fremdeles eksisterer i en eller annen form. At dette også blir bekreftet gjennom kristendommen, fikk jeg vite da en av lokalbefolkningen hentet Bibelen mens jeg var på besøk. Han fant fram et bibelvers som beskriver hva Jesus gjorde mens han var i dødsriket: "[...] og slik gikk han bort

og forkynte for åndene som var i fangenskap” (1 Pet 3:19). Blant annet dette bibelverset legitimerer at troen på skåjvve kan inkorporeres i kristendommen.

Selv om en avdød har fått forrettet ritualene på korrekt måte, kan vedkommende ”gå igjen” og vise seg som skikkelser eller uroe de levende på annet vis. Dette knyttes ofte til spesielle steder, eksempelvis langs en ferdselsvei, en steinblokk, steinheller eller huset til den avdøde. Alle i bygda hadde hørt om gjengangere i ulike former, og noen hadde også opplevd dette fenomenet selv. Man kunne oppleve *skåjvve* i drømme eller i våken tilstand. Erfaringene var like reelle, om enn forskjellige. Berger og Luckmann (2000 [1966]) kaller den alminnelige våkne tilstand for hverdagsvirkeligheten, og til forskjell fra drømmevirkeligheten, er den første en intersubjektiv virkelighet. I drømmenes verden er personen alene. Hverdagsvirkeligheten deler man med andre. Det gjør at den som forteller om sine drømmeerfaringer må framtre med troverdighet hvis andre skal ta dem på alvor. Et viktig skille som ble gjort når noen fortalte om drømmer, var skillet mellom *å drømme om noen* og *å drømme noen*. Hvis en person for eksempel drømte om sin *áhkko* (bestemor), enten hun levde eller var død, var *áhkko* objekt i drømmen. Hvis drømmeren derimot framstilte drømmen slik: ”Jeg drømte *áhkko* i natt”, betydde det at *áhkko* hadde kommet i drømmen for å kommunisere direkte med den sovende. *Áhkko* var et handlende subjekt.

Det var flere av bygdefolket som fortalte hvordan de pårørende kunne oppleve at den avdøde kom i drømme og hadde ulike ønsker eller budskap til de levende. En fortelling handlet om ei jente som var død og lå på likstrå på låven. Om natta drømte mora at datteren kom til henne og klaget over at hun frøs på hendene. Da stod mora opp, hentet ullvotter og gikk ut på låven for å kle disse på datteren. I forbindelse med denne fortellingen ble det vektlagt at den avdøde ikke måtte fryse. Det var vanlig å sørge for at den avdøde både hadde ullsokker og ei varm dyne.

En annen fortelling om kommunikasjon i drømme mellom avdøde og levende, handlet om en avdød far som lå på likstrå. Ei natt kom han til sønnen i drømme. Faren sa at sønnen skulle gå inn i huset hans, hente pengeboka til faren og lete et spesielt sted i den etter et leserformular. Når han fant formularet, skulle han bruke det. Sønnen

gjorde som den avdøde faren ønsket. Papiret lå i pengeboka på et spesielt sted som ingen kjente til.

Respekten for de døde er stor, og mange fortalte at de som barn var fryktelig reddet hvis det lå lik i bygda. En person sier det på denne måten: ”Som unge var jeg livredd for folk som lå på likstrå – jeg turde knapt å gå ut og slett ikke forbi det stedet vedkommende lå. Den døde skulle ikke nevnes ved navn, man måtte ikke snakke stygt om han eller henne, spøke eller provosere – for da kom den avdøde. Da kunne du høre *gálmma gáma*.⁴¹ Den avdøde kunne bevege seg fritt. Dette vokste vi opp med så vi var livreddet for å si noe. Men vi var mindre redd for barnelik enn voksenlik.” At den avdøde kunne bevege seg fritt, blir illustrert av fortellingen som åpner dette kapitlet.

En annen uttalte at ofte var en liten bemerkning tilstrekkelig for å sette liket i bevegelse, noe han illustrerte med følgende fortelling: En av bygdas menn gjenfortalte hva han hadde fått fortalt om farens barndomsopplevelser med en nylig avdød. Faren var ikke fra bygda, men gikk på skolen i Måsske og bodde derfor annen hver uke på stedets skoleinternat. En kveld akte ungene på snøen i en bakke, det ble skumring og faren hadde sagt: ”*Ep galga tjierastit* (Vi skal ikke ake). *Luovta-Biehtár* ligg på likstrå. Og han kan komme.” Da svarte en av de andre ungene: ”*Ja, diehtá gájt gesi boahdá*” (han vet vel hvem han skal komme til). Da faren, som på det tidspunktet bare var 12 år, hadde lagt seg på guttenes sovesal (alene), hører han *gálmma gáma* komme opp loftstrappa. Døra ble åpnet, månen skinte inn og i månelysen så han *Luovta-Biehtár*. Han ble livredd og skrek til. Bestyrerinnen på internatet kom styrtende inn og hun sendte den avdøde tilbake. Faren fikk sove på jentenes sovesal resten av uka.

Andre folk og samfunn har lignende forestillinger om avdøde personer. Kluckhohn og Leighton (1974 [1946]) beskriver navajoenes tro på at de døde kan returnere til de levendes verden for å plage menneskene. Slike ånder blir oppfattet som den onde substansen av en avdød, og som kan hevne urett begått mot den avdøde. Å høre plystring i nattemørket er alltid tegn på at en avdød ånd er i nærheten. Sykdom eller død kan bli konsekvensen av å ha kontakt med en slik ånd. Kluckhohn og

⁴¹ *Gálmma* = kald, frossen. *Gálmme* = lik. *Gáma* = komager, fottøy. I boka *Kristoffer Sjulssons minnen: om Vapstenlapparna i början af 1800-talet*, opptegnet av Pettersson og redigert av Bäckman og Kjellström (1979), kalles en fortidsgrav for *galmie* og det fortelles om en samisk gravholme; *Galmiesuola* (s. 59). Videre sies det at *galmet* betyr gjennomfrosset (s. 97).

Leighton gjengir ei erfaring som en elev hadde med en avdød skolekamerat: En gutt hadde dødd av skader han hadde fått under en skoleaktivitet, og eleven som hadde senga si ved siden av den forulykkede på skoleinternatet, opplevde at den avdøde gutten kom tilbake hver natt. Eleven som erfarte dette fikk flytte til et annet rom (Kluckhohn and Leighton 1974 [1946] :184 ff).

Skåjvve kunne man også erfare selv om den avdøde hadde fått forrettet begravelseritualet og var jordfestet. Folk kunne treffe på skåjvve både innendørs og utendørs, på havet, på fjellet og andre steder i utmark. Fortellingenes innhold kunne vanligvis lokaliseres til lokalsamfunnet – de var en del av bygdas felles levende historie. Ofte ble slike fortellinger fortalt når jeg var sammen med bygdefolk ulike steder i bygda eller på fjorden – fortellingene tilhørte stedet og landskapet, og av og til også værforholdet eller årstida. I båt nordover fjorden fra Måsske må man passere Langstranda. Når Langstranda kunne ses, ble det ofte fortalt om to fiskere som var på tur sørover fjorden med båten. Da de passerte Langstranda, fikk de skåjvve om bord. De strevde lenge med å bli kvitt den uønskede passasjeren, og langt om lenge – de var nesten hjemme - klarte de å få ”trollskapet” over bord og til havs. Fortellingen inneholdt ingenting om hvordan fiskerne oppdaget skåjvve eller hva de gjorde for å bli kvitt fenomenet. Mestring i et møte med skåjvve ligger i evner til å gjenkjenne at det er en gjenganger, for så å kvitte seg med den. Helst bør man unngå gjengangere. Det kan være vanskelig, og jeg fikk høre flere fortellinger hvor folk var blitt plaget av en gjenganger som var blitt ”sendt” på dem. Da var det om å ha kunnskap til å ”sende” gjengangeren tilbake dit den kom fra. Av og til måtte man ringe til kyndige for å få hjelp. Hvordan hjelpa artet seg, sa fortellingene aldri noe om. Det har sin bakgrunn i at man aldri spør om *hvordan* en kyndig utfører sin hjelpepraksis. I likhet med tradisjonell helbredelse, blir dette sett på som esoterisk kunnskap. Den er forbeholdt utøverne.

Skåjvve som folk erfarer på hav eller fjell, må man som regel hamle opp med alene fordi det er langt til kyndig hjelp. Her, som ellers i møter med skåjvve, gjelder det å ha relevant kompetanse, eller for å si med Kristiansen (1995): man bør være framsynt. Akkurat som helbrederkompetansen bør være nærværende på turer til fjells eller på havet, bør turfolk også ha evner til å unngå eller bli kvitt skåjvve. Det ble

poengtert at alle turvandrere og utmarksbrukere bør be om nattero før man slår leir. Og er man uheldig og får skåjvve etter seg, bør man vite hvordan man blir kvitt fenomenet. En av de vanligste måtene å riste av seg skåjvve, er å krysse vann. Det hjelper å hoppe over en bekk, mer skal ikke til. En gjenganger klarer ikke å komme over vann.

Praksisen med å beskytte seg mot avdøde personer ved å krysse vann har kontinuitet langt tilbake i tid og fortelles fra flere områder enn bare det samiske. I den norrøne Eyrbyggjasagaen finnes fortellingen om Torolf Haltfot som ikke ga de levende fred etter sin død (Espeland 2002). Den døde Torolf gjorde så mye ondt at liket hans til slutt måtte graves opp og flyttes til en odde. På tvers av odden ble det bygd et gjerde, og da holdt liket seg i ro (Espeland 2002:38-39). Liket ble altså ”innmuret” av vann og et gjerde. Luk’jančenko (1985) sier at å begrave sine døde på øyer og holmer er karakteristisk for samene. Troen var at vann er en effektiv barriere for å hindre de døde i å returnere til de levendes verden. Den avdøde sjela kunne ikke vende tilbake over vann. *Jábbmeksuollu* eller gravholmer finnes også i Tysfjord. Utenfor Gásluokta ligger Lappholmen som ble brukt som gravsted til siste halvdel av 1800-tallet (Larssen 1999, 2000, 2001). Også Manker (1945) har beskrevet hvordan holmer i innsjøer har vært i bruk som samiske gravsteder i tidligere tider. I eksemplet ovenfor fra norrøn tid synes det som at det også her var en tro på at vann stoppet den avdøde fra å gå igjen. Det er flere gravholmer i Nord-Norge hvor det er funnet norrøne graver (Evensen 2003).

En type gjengangeri er det som kalles *uro i hus*. Det handler om avdøde personer som går igjen i hus, og ofte er det personer som har bodd eller hatt tilhold i huset. Dører kan gå opp eller lyder høres. Jeg var på besøk hos noen som nylig hadde flyttet inn i et hus hvor de opprinnelige eierne var døde. Uvanlige lyder på et av soverommene ble tolket som at en av de forrige eierne gikk igjen. Men det var ikke noe de brydde seg om, sa de, for de trodde ikke at gjengangeren hadde vond hensikt. Andre fortalte at hvis man ikke kunne leve med uroen som en gjenganger kunne føre med seg, kunne man tilkalle en predikant for å få fred i huset. Forklaringene på et fenomen som dette, er at huset kan være bygd over et gammelt gravsted, eller at noen som har bodd på stedet, ikke ”slipper taket” på jordelivet. *Uro i hus*-fenomenet er for

øvrig en så levende forestilling i landsdelen at Nord-Hålogaland bispedømme har utarbeidet en egen liturgi⁴² som prester kan bruke hvis de blir tilkalt til hus der folk mener at skjåvve eller lignende fenomener forårsaker uro.

6.4.5 Æbok – verken levende eller død

Utbor eller utburd kommer av det norrøne *utburdr* – en som er båret ut (Wangenstein 2005). Det samiske begrepet *æbok* eller *æhpár* har samme forklaring: Det er gjenferdet av et barn som er født i dølgsmål og udøpt gjemt et eller annet sted eller begravet i uinnvidd jord (Nielsen 1932)⁴³. I det norrøne samfunnet ble et barn akseptert som et sosialt individ med slektstilhørighet etter at det var knesatt av faren, gitt navn og overøst med vann (Steinsland 2005). Hvis dette ikke skjedde, ble barnet satt ut i skog eller utmark for å dø. Kristenretten som ble innført i Norge på 1000-1100-tallet, var imot utsetting av uønskede barn (Straum 2004). Det innebærer at denne skikken har vært forbudt ved lov de 1000 siste år. Dette hindret likevel ikke spebarnsmord, og på 1800-tallet var dette den vanligste formen for mord i landet (Espeland 2002:105). Espeland påpeker at fortvilte ungjenter som var blitt forført med eller mot egen vilje, drepte den nyfødte for ikke å få framtida si ødelagt.

Selv om det ikke er mulig å finne noe i skriftlige kilder som tilsvarende beskrivelsene fra norrøne kilder om utsetting av nyfødte barn, er det grunn til å tro at denne skikken også forekom i det gamle samiske samfunnet – ikke minst fordi fenomenet har et samiskspråklig begrep og at den samiske fortellertradisjonen er svært levende når det gjelder æbok. Også i det samiske samfunnet ble navnegivning praktisert som et overgangsrituale for å bli akseptert som et sosialt individ. Samiske navneritualer ble etter hvert erstattet av det kirkelige dåpsritualet. I en overgangsfase mellom samisk og kristen religion holdt man i lulesamisk område fast på de samiske ritualene og utførte dem etter at man var kommet hjem fra den lovpålagte kristne dåpsseremonien (Rydving 1993).

⁴² Liturgien har på norsk tittelen ”Velsignelse av hus og hjem”. Denne liturgien er formelt godkjent som prøveliturgi i mai 2007 av Samisk Kirkeråd (Samisk Kirkeråd 2007).

⁴³ Lulesamisk: *æbok* eller *æhpár*. Nordsamisk: *eahparaš*.

En av dem som fortalte om æbok, sa at han visste ingen historiske hendelser om unger som var blitt satt ut, men tilføyde ”De som forteller om slike erfaringer, traff som regel hele babyen med navlestreng og ’alt’. Alternativt traff man på ei rype eller bare hørte lyder.” I æbok-fortellingene kan utboren vise seg som ei rype. Rypa ble av bygdefolket koblet til gjengangeri i form av *æbok*, og ikke til for eksempel dødsvarsel. Folk trodde likevel ikke at alle ryper som man treffer på er æbok, og de fortalte nokså humoristisk om da en av sambygdingene skulle gå over fjellet til ei nabobygd. Han hadde truffet på flere ryper og hadde for sikkerhets skyld gitt alle navn i tilfelle de var æbok. Æboken har verken fått navne- eller begravelseritualer. I møter med mennesket skriker den derfor etter dette, og fortellingene om æbok handler som regel om hvilken kompetanse man bør ha hvis man opplever dette fenomenet, som i denne fortellingen:

”På Dragslandet var det en æbok som skremte vettet av folk. Så en vinter var det en som ble stoppet av æboken, men vedkommende sa: Stopp ikke meg, men stopp han Oskar Paulsen – han er sterk nok til å jordfeste. Så kom han Oskar Paulsen. Han så og hørte først ei rype, men det gikk over til barnegråt og rypa begynte å sirkle rundt han. Oskar Paulsen sa: Stopp og vis deg! Da stoppa æboken og viste seg. Man kan spørre og intervju æboken helt til den blir grov i målet. Da er det nok, for da kan den hoppe i strupen på deg. Så kan du spørre hvor den ligger og så viser den deg det. Eller du kan gjøre en avtale om å komme igjen senere. Denne æboken sa Okka Pøtten (Oskar Paulsen) – fordi den ikke kunne snakke ordentlig. En unge som ble satt ut for å dø, fikk enten tunga avskjært eller det ble satt nåler i tunga eller puttet en stein i munnen – slik at den ikke skulle avsløre hvem mora var. Oskar strøk ullvotten over tunga til æboken slik at alt av nåler fulgte med og etter det kunne den snakke. Oskar Paulsen fulgte etter den til der den lå, ga den navn og jordfestet den. Etter det ble det stilt.”

Dette er ei vanlig type fortelling om æbok. Den beskriver gjenferdet av et nyfødt barn som verken er levende eller død, og som skaper uro og potensiell kaos i samfunnet siden verken navne- eller begravelseritualene er utført. For å mestre fenomenet nyttes kristendommen – i tilfellet over er det en predikant som må til. Fortellingen likner på beretninger som Qvigstad (1929) samlet inn på begynnelsen av 1900-tallet. Han gjorde et omfattende arbeid med å samle inn samiske eventyr og sagn

fra store deler av det samiske bosettingsområdet. Han gjengir mange ulike fortellinger om gjengangere, deriblant også fortellinger om æbok fra Salten (i lulesamisk område), og fortelleren beretter (på samisk) hvordan æboken ble både døpt og jordfestet: ”Jeg hadde en granne som het Nils Amundsen, og jeg heter Nils Paulsen. Vi gikk på ski og gjætte renene om dagen. Når det begynner å kvelde, skriker en utbor til oss noen ganger. Vi blev brydd. Så tok vi en morgen da vi skulde gå ut i marken, salmebok og abc-bok i barmen. Det var tre unge piker som lo ad oss, da de så at vi stakk salmebok og abc-bok i barmen. De sa, at vi blev gudfryktige. Da det blev kveld, begynte det å skrike; vi ropte den (utboren) frem av tykkskogen. Da viste den sig for oss som et stykke av en fille. Vi spurte efter faren og moren; faren var en gift mann, moren en pike. Da bød vi den gå til hvilestedet. Den gikk inn i tykkskogen og forsvant. Min granne døpte den Johannes. Så tok han mose av en sten og kastet dit hvor den forsvant, og jordfestet den. Derefter hørte vi ikke mer” (Qvigstad 1929:513). Denne fortellingen illustrerer også at kristendommen brukes til beskyttelse og hjelp for å mestre fenomenet æbok. I dette tilfellet synes det på fortellerens framstilling som at verken han eller kameraten var ansett som kristne. Likevel tok de med seg salmebok og abc-bok. Abc-bøkene inneholdt ofte både bønner Fadervår og andre bønner, samt katekismestoff (Skjelbred 2000). Fortelleren, som beretter om ei selvopplevd erfaring, framstår som framsynt fordi han vet hva som skal til for å få fred for æboken.

Disse to fortellingene om æbok fra lulesamisk område, viser hvordan æboken både må navngis og jordfestes før den gir folk fred. I studier av dette fenomenet, som Pentikäinen (1968) kaller den nordiske dødbarntradisjonen, hevder han at det er forskjell i forestillingene øst og vest i Norden. I den vestlige delen av Norden, som omfatter Island, Færøyene, Norge, vestlige deler av Sverige og de vestlige delene av samisk område, mener Pentikäinen at gjenferdet av barnet beror på at det ikke har blitt døpt. I øst derimot, i østlige deler av Sverige, i Finland og de østlige delene av samisk område ”säges det gå igjen därför att det inte begravts i vigd jord” (Pentikäinen 1968:9-10). Lulesamisk område (på norsk side) hører inn under det Pentikäinen (1968) kaller det vestlige området, hvor han mener æboken går igjen fordi den ikke er døpt/fått navn. Det er derfor interessant å merke seg at fortellingene fra Måsske samt Qvigstads innsamlede fortellinger fra lulesamisk område, understreker at en æbok

krever både navn/dåp og jordfesting. I lulesamisk tradisjon er det med andre ord ikke tilstrekkelig å døpe og navngi æboken. For å få fred for gjengangeren må man også jordfeste den. Tidligere forskning som deler tradisjonen i to med navngiving på den ene siden og begravelsesritualer på den andre siden, må derfor utvides med en tredje kategori: Det lulesamiske området hvor begge deler er nødvendige – både navn og jordfesting.

I fortellingene om æboken gjenspeiles viktigheten av både navn og jordfesting i et menneskes liv. Det er av grunnleggende betydning å bli akseptert av samfunnet eller det sosiale fellesskapet et individ tilhører – enten man er levende eller død. Det betyr også at det bokstavelig talt er et spørsmål om liv eller død hvilken definisjon det sosiale fellesskapet har av disse begrepene til en hver tid. Æboken er etter tradisjonell definisjon verken levende eller død. Når et menneske fødes, er vedkommende på vei til de levendes verden, og gjennom navnet blir individet anerkjent som levende og får medlemskap i de levendes samfunn. Selv om kirkens dåp ikke er noen navneseremoni, knyttes barnets navn til dåpen. Dette kan ha sin bakgrunn i at dåpen alltid har vært en viktig sosial hendelse, hvor sosiale bånd til familie og slekt bekreftes og vedlikeholdes gjennom navngiving og fadderskap. I tidligere tider var ritualet i større grad enn i dagens samfunn også integrerende i en videre samfunnssammenheng. Det å være borger var identisk med å være kristen (Bugge Amundsen 1983). Det var ikke noe skille mellom en statsborgelig status og en kirkereligøs status, det ene fulgte det andre, og ifølge Bugge Amundsen "[...] var det et selvsagt krav at ingen i kongens riker kunne ligge udøpt, fordi vedkommende i så fall ville være også uten borgelig status og rettighet" (Bugge Amundsen 1983:24). Rettighetene som kristen gjennom dåpen og rettighetene som borger gjennom navnet ble derfor knyttet sammen, og dåp og navn ble sett i sammenheng.

I kirkens dåp innlemmes barnet i den kristne menighet med prestens følgende formulering i dåpsliturgien: "[...] gjort deg til sitt barn og tatt deg inn i sin troende menighet" (Den Norske Kirke 1992:31). Gjennom overgangsritualet blir barnet/den dømte tatt inn i et religiøst og sosialt fellesskap som er lukket for ikke-dømte. At dåpen ga æboken fred, henspeler ifølge Bugge Amundsen på de kristne sakramenters sentrale stilling i det gamle samfunnet. Siden æboken var født i dølgsmål hadde den

blitt hindret fra innlemmelse i det kristne fellesskapet gjennom dåpen, og hadde dermed heller ikke blitt gravlagt i viet jord. Bugge Amundsen mener at folks forståelse av dåpen har til dels vært mer omfattende enn kirkens lære. Det ene er kirkens lære om sammenhengen mellom dåp og salighet. I folks øyne fungerte dåpen som helt nødvendig for sjelens frelse og salighet. Det andre er at dåpen også hadde en mer instrumentell frelesside. Korsets tegn som barnet fikk i dåpen, gjorde at det bokstavelig talt ble frelst fra makter som ville det ondt (Bugge Amundsen 1983). Dåpen står også i dag sentralt i en religiøs virkelighetsforståelse som favner videre enn kirkens eller Læstadius' lære, og dåpen som symbol er både "models of reality" og "models for reality" (Geertz 1993a [1973]). Dåpen forklarer hva som skjer (models of) – et menneske går fra ufrelst til frelst, både når det gjelder evighetens helvete og jordelivets onde makter. Innenfor kristendommen er dåpen etablert som norm for de kristne, den er "models for" alle med et udøpt barn.

I kristen tro symboliserer både dåp og gravferd overganger fra en status til en annen: fra hedning til kristen og fra usalig død til salig død. Når individet dør, er det på vei til de dødes verden, og begravelseritualene skal sørge for at dette lykkes slik at statusen som levende opphører til fordel for en inkludering i de dødes samfunn. Det er ingen selvsagte svar på spørsmålene om når et menneske er levende eller dødt – det er avhengig av virkelighetsforståelse og menneskesyn fra kultur til kultur og fra samfunn til samfunn. I tillegg endrer dette seg over tid. I dagens samfunn eksisterer mange ulike forestillinger og praksiser side om side, og fortellingene om æbok kan gi inntak til forståelse av kontinuitet i disse forestillingene. Forutsetningen for en begravelse er at noen dør – eller rettere: at noen har vært ansett som levende. Den som ikke har levd, kan heller ikke dø. Og da har man ikke krav på de samme ritualene som en avdød. Endring i synet på død og liv, og tilhørende ritualer og øvrig praksis, også innenfor kirken, ses tydelig når det gjelder dødfødte barn og nyfødte barn som dør like etter fødselen. På midten av 1980-tallet ble det ved en begravelse av et udøpt barn i et nabosokn til Tysfjord ikke ringt med kirkeklokkene og heller ikke ble porten til kirkegården benyttet – de pårørende måtte løfte kista over kirkegårdsgjerdet. Og barnet fikk ingen merket grav, det ble lagt i en annens grav. Med andre ord: Siden barnet ikke hadde navn/var blitt døpt, hadde det ikke krav på en fullverdig begravelse. I dag er

synet og praksisen endret. Gravferdsloven⁴⁴ slår fast at alle har rett til ei grav i Norge. Udøpte har samme rettighet som døpte når det gjelder å få ei grav.

I synet på liv og død som det tradisjonelle samfunnet hevdet, følger det logisk at æboken krever jordfesting etter å ha fått dåp/navn. I dåpen/navngivingen blir barnet anerkjent som et levende menneske. På samme måte som navnet er en forutsetning for en status som levende, blir jordfestingen en forutsetning for en status som død. Som medlem av de levendes samfunn har man krav på begravelsesritualer når man dør. Med en slik tankerekke til grunn, blir forestillingene i det lulesamiske området om æbokens dåp og jordfesting helt nødvendig hvis orden skal gjenopprettes og menneskene få fred fra fenomenet.

6.5 Varsler om død

6.5.1 Kunnskap om framtid

”Jeg drømmer varsler om død. Det klassiske er at jeg drømmer huset eller bygda til den avdøde, minnestunda, samlingshuset eller kirka. Jeg kan ikke se kista med den avdøde i, men det er mange mennesker til stede og det synges gamle samiske salmer. Når jeg drømmer dette, vet jeg at noe kommer til å skje hvis jeg samtidig har følelsen av død. Det er en ekkel følelse.” En av bygdefolket fortalte hvordan det var å ha evne til å forutse dødsfall. Som det går fram av uttalelsen ovenfor, er det ikke en ettertraktet egenskap. I ei lita bygd kan det være tungt å få varsel om at for eksempel en av naboungene kommer til å dø. Ved en annen anledning ble det fortalt om et annet varsel: Ei tid før et dødsfall skjedde, hadde en av naboene sett ei kiste bli synlig bak nova (hushjørnet) til kvinnen som døde.

Disse beretningene inngår i en rekke ulike fortellinger med varsler om dødsfall. Ikke bare ubehagelige drømmer og underlige syn, men også merkelige lys og lyder og unaturlig atferd hos fugler og dyr kan varsle død. Varsler kan også bli gitt av mennesker. Fortellerne assosierer sine opplevelser med varsler om død, og varslene i

⁴⁴ LOV 1996-06-07 nr 32: Lov om kirkegårder, kremasjon og gravferd (gravferdsloven): § 6. Rett til grav. Avdøde personer som ved dødsfallet hadde bopel i kommunen har rett til fri grav på kirkegård her. Det samme gjelder dødfødte barn når moren har bopel i kommunen. (<http://www.lovdatab.no/all/hl-19960607-032.html>) 27.12.2007.

fortellingene blir derfor ikke tilfeldige, men oppfattet logisk i forhold til etterfølgende begivenheter. Fortellingene viser også hvordan folk ser på sammenhengen mellom liv og død: Som menneske råder man ikke over døden, men på ulikt vis kan man forberedes når den rammer. Hvis jeg spurte om hvor kunnskap om framtidige hendelser kommer fra, var som oftest svaret: ”Det er bare sånn det er.” I et slikt perspektiv er det rom for at det eksisterer andre åndelige dimensjoner eller verdener og at mennesket ikke bor alene i verden, selv om man svært sjelden kan få innsyn i de andre delene av virkeligheten. Likevel bør ikke disse dimensjonene av virkeligheten overses. Et menneske som ønsker å mestre hendelser i livet på godt og ondt, er framsynt nok til å tolke varsler. Det er å ta på alvor den dimensjonen i virkeligheten som man ikke uten videre har daglig kontakt med.

Ikke alle hendelser blir ansett som varsler. I likhet med hva Hallowell (2002 [1960]) skriver fra Ojibwa-samfunnet, ser og hører også bygdefolk i Måsske forskjell på en ”varsel-hendelse” og en ordinær hendelse. Det kan være komplisert, for det er mange ulike typer varsler. En av bygdefolket oppsummerte med at varsler er ”alt som er merkelig og uvanlig. Til og med barns atferd kan være et varsel: hvis et barn sier noe uvanlig eller besøker en gamling. Det er også ansett som varsel hvis den som skal dø sier noe uvanlig som kan tolkes dit.” Til syvende og sist kan altså alt som oppleves uvanlig, ses på som varsel. Men det er noen typer varsler som blir ansett som dødsvarsler. Varsler knyttet til syn eller hørsel er vanligst – de oppleves gjennom sansene. Noen får også følelsen av død, eller kjenner lukt av lik.⁴⁵ I tillegg kan personer varsle sin egen død. Varsler kan komme som syn eller visjoner i dagliglivet eller de kan komme som en drøm under søvn. I hvor stor grad det ble snakket om varsler som den enkelte hadde fått, før hendelsene som det varsles om, inntreffer, er vanskelig å gi noe entydig svar på. Man tiet for eksempel om at naboens barn skulle forulykke og dø. Jeg ble også fortalt at enkelte som får slike varsler, oppsøker en helbreder for å få evnen blokkert. Det er for tungt å bære på vissheten om hvilke tragedier framtida vil bringe. Det blir med andre ord ikke sett på som en udelt positiv egenskap å kunne drømme eller ha visjoner om dødsfall. Uttrykket ”Jeg er glad at jeg verken ser eller hører” stadfester ønsket om å være foruten slike egenskaper.

⁴⁵ Odner (2000) skriver fra Øst-Finnmark om å kjenne likstank som dødsvarsel

6.5.2 Ulike varsler

På kaffebesøk rundt i bygda, kunne kommentarer falle om at jeg frisket opp hukommelsen deres med mine spørsmål. I løpet av samtalen mintes vertskapet mitt en hendelse fra sin tidlige barndom: ”Jeg husker da jeg var bare en guttunge. Jeg kunne ha vært omtrent fem år gammel. En dag hørte jeg mange folk som gikk og sang en salme, men jeg så ingen. Det var bare salmen jeg hørte. Et par uker senere var det et dødsfall i bygda. Jeg fikk ikke lov til å være med i båten som gikk ut fjorden til kirkegården med liket. Men da folk dannet likfølge og dro fra gårdene og ned til båten, hørte jeg den samme salmen som to uker tidligere.”

Å møte et likfølge ved å høre lyden av det, er ansett som et dødsvarsel. Det finnes også flere beskrivelser av varsler i samisk tro. 1700-tallets misjonærer la ikke vekt på varsler i sine beskrivelser, men senere har flere beskrevet dette feltet innen samisk tro (se bl.a. Andersen 2005a, 2005b, Drake 1918, Nilsen and Nilsen 2004, Pettersson 1957, Storjord 1991, Storå 1971). Det er som regel dyr og fugler som varsler død. De blir ansett å stå i forbindelse med livet i den andre verden, og fungerer derfor som budbringere for makter som er farlige for mennesker. Over hele verden finnes tro om fugler som varsler, som helbreder, og som er spåkyndige (Østmoe Kostveit 2000). Også dødssyke mennesker anses å kunne varsle død.

En type fuglevarsel i Måsske kalles *guottán*. Fenomenet ble forklart som et entydig dødsvarsel i form av en liten svart fugl, *tjappis laddde* (svart fugl) eller *jábbmek laddde* (dødsfugl), mindre enn ei kråke. Det ble poengtert at dette ikke er noen fugl i ordentlig forstand, men et (lyd)varsel: ”Guottán henter en ting fra en som skal dø og bærer den til kirkegården. Man kan høre stemmen til den som skal dø synge en begravelsessalme – den samme som på begravelsesdagen. Man kan stoppe guottán. Da må man beskytte hodet fordi den angriper, vrir hodet rundt på deg og skader deg. Man kan stå under et tre eller ha ei bøtte over hodet. Man skal rope: Kor du skal? Da slipper den tingen som den har tatt (nål, saks, avve (belte) eller annet). Den må stoppes før den når kirkegården.” Denne fortellingen ble gjengitt av flere og det ble poengtert: ”Hvis man ser eller hører fægð (*guottán*), så må man ta det som fægðet har, for eksempel et avve.”

Guottán er også kjent fra områder utenfor Måsske. Pirak (1993 [1937]) forteller om guottán-forestillinger fra andre deler av lulesamisk område. Pirak levde fra 1873 til 1951 og han beretter blant annet om livet i reindriften, skolevesenet og om folketro. I sin studie av død og dødsriket i samisk religion tar Pettersson (1957) opp fenomenet guottán og sammenlikner det med det han mener er liknende fenomener i Litauen og blant Ziryene i Russland.

I samisk folkereligiøsitet er blant annet spurv, gjøk og forskjellige ugler ansett som varselfugler (Drake 1918, Pettersson 1957, Storå 1971). Hvis fuglene kommer nært inntil hus, pikker på vinduet med nebbet eller galer og skriker på uvanlige tidspunkter, blir det oppfattet som et varsel. På dette området er tradisjonen levende og alle jeg snakket med om dette i Måsske hadde hørt om eller erfart fugler som varsler død ved en spesiell atferd. Det er spesielt småfugler som blir ansett som varslere av død. *Svájgaslátte* (varselsfugler, fegdefugl) er fugler som agerer unaturlig. Noen trodde at småfugler var avdøde sjeler ikledd fugleham og som derfor kunne komme med varsel. Pettersson (1957) nevner spurven⁴⁶ som en av mange fugler som varsler død hos samer. Alle i Måsske hadde hørt om eller selv opplevd at spurven var et dødsvarsel, og det var en felles oppfatning av at ”det er et dødsvarsel når småfugler kommer og pikker på vinduet.” Det ble heller ikke oppfattet positivt hvis en fugl fløy mot vinduet. Flere fortalte at ”gamlingene” gjorde kort prosess hvis det kom en småfugl inn i huset vinterstid: Da tok de den med hendene og hev den rett inn i den brennende ovnen for at ikke varslet skulle ha noen kraft.

Av andre fugler som blir ansett som et varsel på død, ble gjøken nevnt. ”Gjøken skal man aldri jage mot kirkegården,” ble jeg fortalt. Også i andre samiske områder blir gjøken ansett som dødsvarsel (Drake 1918, Pettersson 1957, Storå 1971). Uгла som er sett på som et dødsvarsel flere steder i det samiske området, ble ikke omtalt av noen i Måsske. En fra bygda fortalte at han hadde hørt at folk var redde for uglya, men føyde til at ”vi har ikke mye ugle her i fjorden.” Slutningen hans var at ugler kunne umulig varsle død i Måsske siden de ikke fantes i området.

⁴⁶ Spurven ble i mange land – også Norge – betraktet som en ulykkesfugl. Hvis spurven satt og hakket på vindusruten, var det et sikkert tegn på at noen kom til å dø i nær framtid, og når spurven fløy raskt forbi et vindu, varslet den uvær (Frøstrup 1989). Andre steder mente folk at ”[...] kjem same fuglen att gong på gong og set seg på glaset, er det eit feigdemerke.” [...] ”Når småfuggeln kakker på glase me nebbe, spå de daue,” sa de i Elverum (Østmoe Kostveit 2000).

Mange fortalte om uvanlige lys- eller lydfenomener som ble tolket som varsler. Pettersson (1957) forteller om troen på en blå flamme som viser seg som et dødsvarsel blant Ziryene i Russland. En av bygdefolket i Måsske fortalte om samme type lysvarsel: ”En gang så vi et kraftig lys – det var som en sveiseflamme - i vinduet til et av nabohusene. Vi trodde det var brann. Folk sprang til for å slukke, men det var ingenting.” Også lydvarsler hadde vedkommende erfart: ”Man kan høre et dunk i veggen eller flere dunk i veggen. Man kan også høre fottrinn av *gálmma gáma*.”⁴⁷ *Gálmma gáma* er en frossen komag, med andre ord fottrinn som varsler død.

Det ble også fortalt om flere varsler der den døende selv varsler sin død, enten på forhånd eller i selve dødsøyeblikket. Døde mennesker blir ofte tillagt overnaturlige evner, og mange av skikkene i forbindelse med et dødsfall skal sikre at den avdøde kommer til de dødes verden – at vedkommende ikke blir værende mellom livet og døden og bli en gjenganger. Flere fortalte at man kunne sende sykdom med den døde i grava: ”Hvis man vil sende sykdom med den avdøde, så skal man berøre den avdøde og be om at han/ho tar med seg sykdommen i grava. Man kan også gå med ullgarn rundt en vond plass i noen dager, og så legge det i kista til avdøde.”

En som står ”på dødens terskel” vil av mange oppfattes som å kunne se den verden som til vanlig er lukket for de levende. Flere fortalte enten selvopplevde eller andres erfaringer med at en dag hadde deres gamle syke mor sagt at ”Nu har han pappa kommet” eller ”Nu blir jeg hentet”. Noen dager senere døde mora, og de gjenlevende forsto utsagnet slik at den for lengst avdøde faren var kommet for å hente kona si til de dødes verden. Storå skriver at skoltesamene mente at alle syke personer som til slutt døde, hadde berettet om at de hadde sett døden (Storå 1971:209).

En fra bygda fortalte at hvis et barn sa noe uvanlig eller gjorde noe som ble oppfattet som uvanlig, for eksempel besøkte en gamling på egen hånd, ble det ofte tolket som et varsel om død. Jeg ble også fortalt om pårørende eller venner som blir varslet i dødsøyeblikket av den døende: ”En bygdegutt som jobbet i byen, satt en dag på en av de lokale pubene da han fikk se en god kamerat hjemmefra komme inn døra. Han ble både overrasket og glad over å se kameraten i byen. Men kameraten ble borte for han – og han fikk senere rede på at han hadde dødd akkurat da.” Skjelbred (1994)

⁴⁷ *Gálmma gáma*: en frossen komag, dvs den dødes fottrinn.

skriver at denne type varsel kalles for passive varsler fordi man opplever utenomhverdagslige forhold uten å ha gjort noe for å få slike tegn (Skjelbred 1994:21). Samtidig anses det som helt logisk at man kan få kunnskap hos eller ha kontakt med krefter i tilværelsen eller andre mennesker uten at de er til stede. Disse erfaringene blir gjenkjent som dødsvarsler fordi det er uvanlige opplevelser og ofte spesielle erfaringer. Det er ikke opplevelser som hører til det ordinære hverdagslivet, og derfor undrer man seg over hva opplevelsene vil innebære. I ettertid får man bekreftet varslene.

6.6 Levedager og skjebne

”Når dagen vår er kommet, så er den der,” ble det ofte sagt i samtaler som handlet om hva framtida kan bringe, spesielt i forhold til livslengde og eventuell død. Uttalelsen gjenspeiler troen på at livet er forutbestemt av en ekstern kraft eller makt og at livets begynnelse så vel som slutt, er utenfor menneskelig kontroll. En slik uttalelse innebærer at dødsdagen er forutbestemt som andre viktige hendelser i livet. Hvis man unnslipper, for eksempel ved alvorlige ulykker, er det fordi levedagene ennå ikke er over, men at man trenger hjelp til å overleve. Hjelpen ble omtalt som englevakt og flere forklarte det slik: ”Å ha englevakt er å komme seg unna noe som kunne gått mye verre. Da går det bedre enn man kan forvente.” En annen kommentar var: ”Englevakt er vår beskyttelse. Hvis du er utsatt for ei ulykke, så er det noen som styrer det slik at du overlever. Noen griper inn. Unger har nesten alltid englevakt. Hvis en unge er i fare, så får mora eller faren ofte varsel.” Vedkommende eksemplifiserte dette med følgende fortelling: ”En sønn bodde sørpå. Faren som bor i Måsske drømmer ei natt at sønnen holder på å synke i ei myr. Faren tar i drømmen en stor planke og legger under sønnen slik at han ikke skal synke. Senere forteller sønnen at han hadde vært på fest og hadde drukket for mye. Da han skulle gå hjem, havnet han utpå ei myr. Han sovnet og begynte å synke. Han våknet av at han hadde en planke under seg – slik at han ikke sank lenger ned.” Denne fortellingen ble fortolket slik at sønnen hadde englevakt. Og selv om faren ikke var fysisk til stede ved myra som sønnen holdt på å synke i, handlet faren riktig i drømmen som ble ansett som et varsel.

Skjebne i forbindelse med døden ble ofte uttrykt som at ”våre levedager er talte”. På spørsmål om hvem som teller, var svaret alltid Gud. Det ble også svart bekreftende på at Gud teller helt ned på individnivå, for som det står i Bibelen: ”Ja, hvert hår dere har på hodet, er telt” (Matt 10:30). Troen på talte levedager ble alltid begrunnet med sitater fra Bibelen. ”Det står i den store boka,” fortalte flere meg med overbevisning. Det overordnede synet på syklusen liv – død er at den makt eller kraft som har gitt oss liv, også har makt til å begrense det. Det ble forklart slik: ”*Vuojnedum*; det er sett, det er forutbestemt.” Dette forstås og fortolkes innenfor et kristent livssyn, og den makt som styrer menneskenes liv, er Gud: ”Den tilmålte tida har med kristendommen å gjøre. Det er Gud som bestemmer. Han gir liv og han tar liv. Det står i Bibelen ’lær meg å telle mine dager så jeg får visdom i mitt hjerte’”⁴⁸. Bibelen ble brukt av flere for å underbygge dette synet og det ble henvist blant annet til Salmenes bok i Det gamle testamentet: ”Du så meg den gang jeg var et foster, i din bok ble alt skrevet opp; mine dager ble dannet før en eneste av dem var kommet” (Sal 139:16). En annen bibelsk salme ble også sitert: ”Lær meg, Herre, å kjenne min utgang, mine tilmålte dager, hvor få de er, så jeg kan skjønne hvor forfengelig jeg er. Se, dagene du har gitt meg, er få, min levetid er ingenting i dine øyne” (Sal 39:5-6).

Denne måten å se sammenhengen mellom liv og død på – at Gud har makt, kunnskap og kontroll over menneskets fortid, nåtid og framtid – går som en underliggende strøm i uttalelsene om liv og død. Kristiansen skriver om hvordan den nordlandske skjebnetroen, uttrykt som ”Det va’ nu så laga!” (Kristiansen 1996:47) har blitt møtt med skepsis fra kirkelig hold og forstått som ”et uttrykk for en umoden livsholdning og en barnslig form for religiøsitet” (Kristiansen 1996:48). Fra folkelig religiøst hold er det ingen tilsvarende beskrivelse av kirkens fornektelse av skjebnetro. Skjebnetro har gitt mening i tilværelsen, og er levende på tross av manglende aksept fra offisielt religiøst hold. Kunnskapen om bibelens budskap om livslengde, og det at det alltid var bibelen som ble sitert og brukt som legitimitet for troen på ”talte levedager”, viser hvor viktig og sentralt dette står i folks overbevisning. Skjebne er i dag knyttet til kristendommens gud som en skjebnegud. Dette blir forsterket gjennom bruk av bibelsitater i forklaringen om talte levedager. Dagens skjebnetro synes å være

⁴⁸ Egentlig: ”Lær oss å telle våre dager, så vi kan få visdom i hjertet” (Sal 90:12).

en konsekvens av kristen påvirkning, fordi en finner ikke guddommer som representerer blind eller absolutt skjebne i samisk religion.⁴⁹

Det er ikke bare levedagene som er skjebnebestemt. En av bygdefolket fortalte at alle viktige hendelser i livet er bestemt av skjebnen: ”Det er *Ilmme*⁵⁰ i kombinasjon med Gud. Eller det som noen kaller skjebnen. Noe er bestemt: giftemål, fødsler, antall barn, partner, død, sykdom, om man blir lykkelig, ditt lodd her i livet. Dagliglivet er ikke bestemt, og småtterier som Ilmme ikke bryr seg om. Noe blir velsignet og noe blir ikke velsignet. Hvis du agerer mot Ilmmes vilje, så smuldrer det du ønsket og ville bort – og du må tilbake til utgangspunktet der du slapp. Da var du på et sidespor. *Vuojnedum!* Jeg tror på det. Erfaringsgrunnlaget mitt tilsier det. ’Den drukner ei som henges skal’: Ting er med andre ord forutbestemt.”

Det ble understreket hvilken innstilling man som menneske bør ha: ”En annen faktor kommer inn: Du bør være åpen for Ilmme og Gud og si ’skje din vilje’ – du bør la deg lede. I læstadiansk sammenheng kan man spørre predikanten om råd. Det spiller sammen: Din vilje og Guds vilje/Ilmmes vilje. Jeg tror også at man møter de menneskene man skal møte – helst på godt: det kan få avgjørende betydning for hva du gjør og hvor du skal.” Mennesket og medmennesker kan også skape skjebne: ”Hvis du brenner for noe, så blir dette en egen vilje. Du lager din egen skjebne til en viss grad. Det kan også være noen gamle kloke koner eller menn som sier deg noe som for deg er kryptisk – for eksempel *’Don galga Svierigij mannat’* (Du skal dra til Sverige). Eller *’I galga Svierigij mannat’* (Du skal ikke dra til Sverige). Det blir som et slags tegn fra oven.”

Å se virkeligheten på denne måten, innebærer at mennesket er aktør i en større plan enn bare sin egen. Imidlertid fratrar det ikke mennesket ansvar for livet sitt. Jeg fikk forklart at selv om levedagene er talte, betyr det ikke at man kan kjøre uaktsomt eller ikke ta vare på helsa si. Hvis man røyker, kan man ødelegge helsa, men man må likevel leve ”alle dager.” Konsekvensen er at man får dårlige levedager i stedet for

⁴⁹ I norrøn religion hersket nornene nornene Urd, Skuld og Verdande over menneskets fortid, nåtid og framtid. Disse tre gudinnene representerte absolutt skjebne og mennesket kunne ikke gjøre noe for å påvirke nornene, og det er derfor heller ikke sannsynlig at de har vært gjenstand for ofring.

⁵⁰ Ilmme: universet, verden, luft.

gode. Slik knyttes menneskets vilje sammen med skjebnen – menneskets og Guds vilje spiller sammen. Geertz' sier det slik:

[...] that which is important is what natural relationship the separate elements have to one another, how they must be arranged to strike a chord and to avoid dissonance. And, as in harmony, the ultimately correct relationships are fixed, determinate, and knowable, so religion, like harmony, is ultimately a kind of practical science, producing value out of fact as music is produced out of sound (Geertz 1993a [1973]:129-130).

Det gode liv blir å være i riktig relasjon til det øvrige skaperverket, det er når virkelighetsforståelse og ethos sammenfaller.

6.7 Forestillinger om død

Dette kapitlet har sett på relasjoner som bygdefolket har til døden som fenomen, og hvordan distinksjonen mellom liv og død blir forstått og ivaretatt gjennom blant annet ritualer. Folk hadde ikke døden som fokus i hverdagslivet sitt. Fortellingene om varsler, gjenferd og liknende fenomener kom i sosiale sammenhenger hvor samtalen ble penset inn på emnet. I disse fortellingene ble det tydelig for meg at kompetansen som kan uttrykkes med begrepsparet from og framsynt, er svært viktig for kulturelt vedlikehold av disse forestillingene. I vedlikehold av virkelighetsforståelsen må både gudstroen og ulike forestillinger overføres fra en generasjon til den neste. Det symbolske univers må legitimeres som sannsynlig og realistisk for den oppvoksende slekt. Det er hva Berger og Luckmann kaller ”å forklare og rettferdiggjøre tradisjonens fremtredende elementer” (Berger og Luckmann 2000 [1966]:103). De unge må læres opp til å gjenkjenne hvordan ulike fenomener kan framtre, og de må lære hvordan de kan mestre et møte med dem. En fortelling er alltid personlig i den forstand at den inneholder minst en persons erfaringer, men disse erfaringene blir sett i lys av og tolket inn i en kollektiv forståelse (Alver and Selberg 1992:44) hvor gudsordet og korsmerket er det sterkeste vern mot alt som blir oppfattet som potensielt ondt.

Forestillingene om døden i samisk folkereligiøsitet slik det framkommer i *Måsske*, står heller ikke i motsetning til Bibelens innhold. I Bibelen finnes det fortellinger som bekrefter den samiske virkelighetsforståelsen. Pontius Pilates' hustrus drøm i forbindelse med Jesu rettergang er et godt eksempel på varsel om død gjennom

drøm⁵¹. En annen fortelling er fra Det gamle testamentet. Den jødiske kong Saul forbød sine innbyggere å benytte seg av ånde-medier for å få kontakt med de døde, men selv oppsøker han en kvinne som kan mane fram gjenferd. Kong Saul overtaler henne til å vekke opp den avdøde profeten Samuel slik at han skal få vite utfallet av krigen han fører (1 Sam 28:4-19). Disse to fortellingene illustrerer også dagens forståelse av hvordan mennesket skal forholde seg til ”den andre verden”. Det er ikke akseptabel atferd å oppsøke de avdøde for egen vinnings skyld. Det blir i dag ansett som ukristelig med en aktiv oppsøkende virksomhet blant de avdøde. Som medlem av de levendes samfunn skal man la de døde hvile i fred. I en annen kategori kommer varsler gjennom drøm og syn/hørsel. Da agerer ikke mennesket aktivt, men får syn og varsler i passiv tilstand, selv om det kan hevdes at enkelte personer er mer mottakelige for slike syn og varsler enn andre.

Forestillingene om døden slik de er beskrevet i dette kapitlet står ikke i motsetning til predikantenes taler på samlingshuset om at konsekvensen av synd er evig fortapelse. Himmell, helvete, dommedag og fortapelse forklarte en kristen for meg slik: ”Når en person dør, så forblir vedkommende død til den siste dag da hun eller han skal dømmes til enten evig frelse eller evig pine – til himmel eller helvete: Et evig liv sammen med Gud eller djevelen. Den dagen du dør er din personlige dommedag. Himmel og helvete gjelder fra dødsøyeblikket. Når Jesus kommer tilbake, står alle opp igjen. Jesus dømmer på nytt – til høyre eller venstre. Dette er også læstadiansk teologi.” Forestillingen om himmelen forklarte personen slik: ”I himmelen vet man ingenting om sinn, bevissthet og kropp – alt man opplevde på jord er borte. Det er irrelevant. Himmelen er en total lykketilstand. Tid og rom opphører. Man er ett med Gud og lever i kjærlighet. Det er en salig tilstand sammen med Gud, Jesus og Den hellige ånd og alle andre. Man skal sitte til bords med Abraham, Isak og Jakob.” Motsatsen er fortapelsen hvor man ifølge min samtalepartner er ”bevisst etter døden, man husker alt, har en evig anger, sjela får ikke fred, man er ensom, uten selskap. Og angret at man ikke har gjort bedring.” I en samtale med en annen kristen spurte jeg om det ved bæreandakten ble framholdt at fortapelsen var uunngåelig når den avdøde ikke

⁵¹ Matt 27:19: Mens han satt på dommersetet, sendte hans kone bud til ham og sa: «Ha ikke noe med denne rettferdige mannen å gjøre! Jeg har drømt så vondt i natt for hans skyld.»

var ansett som troende innenfor den læstadianske forsamling. ”Nei,” var svaret, ”da kan vi ingenting annet si enn at vi har gjort alt som vi har kunnet. Nå ligger alt i Guds hender.”

Ved en annen anledning spurte jeg hvor de døde befant seg inntil dommedag. Svaret jeg da fikk, var at ”De døde er ikke i grava, fordi sjela forlater legemet i dødsøyeblikket. Egentlig kan vi ikke vite hvor de døde er, og som mennesker kan vi heller ikke forstå det. Vi kjenner ikke den verden de døde er i.” Samtidig ble det ikke avvist at menneskene kan erfare de avdøde på ulikt vis i sine jordeliv. Disse uttalelsene viser at virkelighetsforståelse, som et kognitivt system, er en kulturell tillært måte å se, tenke og erfare virkeligheten på (Alver and Selberg 1992:160). Personen som sier dette, er ikke opptatt av visuelle konkretiseringer av død og evighet, enten den er god eller ond. Likevel skapes det orden i tilværelsen ved å akseptere ens egne grenser for forståelse. Dødens verden hører inn under den usynlige dimensjonen av virkeligheten, men kan også av og til og på ulikt vis erfares i hverdagsvirkeligheten til de levende.

7 RELASJONER TIL DE UNDERJORDISKE

Fenomenet de underjordiske og deres plass innenfor virkelighetsforståelsen blir omhandlet i dette kapitlet. I forhold til virkelighetsforståelse, ser jeg på hvordan de underjordiske blir oppfattet og forstått, menneskenes relasjoner til fenomenet, og hvordan forestillingene vedlikeholdes og videreformidles. Kapitlet fokuserer med andre ord på noen av folks relasjoner til fenomener i den usynlige virkeligheten. Som i forrige kapittel, er erfaring og fortelling sentrale begreper i vedlikeholdet av troen på de underjordiske, likeså mening og mestring. Det overordnede perspektivet er Berger og Luckmanns (2000 [1966]) legitimering av den institusjonelle orden. Kristiansens (1995) begrepspar from og framsynt er sentralt i relasjon til de underjordiske. Det handler om førkristne forestillinger som blir mestret ved hjelp av kristen tro og kristne symboler. Også Alver og Selberg (1992), Skjelbred (1998) og Paine (1994) nyttes i drøftingen.

Ganij (sg), *gadniha* (pl), er det lulesamiske begrepet for fenomenet som fortellingen nedenfor betegner som hulder, og som på samisk har flere navn, alt etter område: *gadniha*, *ulda*, *haldi* eller *gufihtar*, for å nevne noen. Som norsk fellesbegrep har jeg valgt å bruke *de underjordiske*.

7.1 Et møte i utmarka

En innbygger i ei bygd ca. en dagsmarsj fra Måsske var en ivrig sportsfisker, og en ettermiddag i midten av juli ville han prøve fiskelykken i ei elv i utmarka et stykke fra

bygda. Mens han sto og fisket, kom det ei ung jente gående. Hun var alminnelig kledd og det lyse håret hang i ei lang flette nedover ryggen. Hun stoppet og spurte om han visste om noen steder det gikk an å komme seg over elva. Familien var nemlig på flyttefot til Måsske, og hun og faren gikk gjennom skogen og over fjellet med hesten og geitene. Nå trengte de å krysse elva, og hun var gått i forveien for å finne et høvelig sted. Jo da, mannen visste det, og fortalte at litt lenger oppover elva gikk det godt an å komme seg over. Jenta takket og forsvant i samme retning som hun hadde kommet.

Som folk flest i dag hadde også fiskeren med seg mobiltelefonen til fjells og etter en stund ringte han hjem til kona. Han fortalte om ungjenta som sammen med faren var på flyttefot med hest og geiter over fjellet, og at han hadde fortalt henne hvor det var best å krysse elva. Kona påsto at det måtte være hulder han hadde møtt. Det var ingen som flyttet med dyr i utmark og over fjell lenger; det måtte være hulder han hadde snakket med. Enda så overbevisende “menneskelig” møtet med ungjenta hadde vært, syntes mannen at kona hadde argumentert både rett og rimelig, og han aksepterte at det virkelig var hulder han hadde truffet på i fjellet. Hva annet kunne han tro?

Ja, hva annet kunne fiskeren tro? For han var dette møtet reelt, en hendelse han selv hadde erfart. Det som ikke stemte med hans virkelighet, og som fikk han til å tvile på at det var et menneske han hatt møtt, var ungjentas fortelling om at hun og faren var på flyttefot med hest og geiter. Historien var usannsynlig. For mannen var møtet med hulder mer forståelig og mer i overensstemmelse med den virkeligheten han kjente, enn at noen personer flyttet med husdyr gjennom utmarka.

Fiskerens opplevelser mens han sto i elva og prøvde fiskelykken var ikke over. Etter en times fising, oppdaget mannen at det kom folk etter stien. Ungjenta og faren kom leiende på en hest og tre geiter. De hilste, og vandrerne fortalte hvor de kom fra og hvor de skulle. Og fiskeren utbrøt, tydelig lettet: ”Jeg er så glad for at jeg har truffet dere. Jeg trodde at det var hulder jeg hadde møtt første gangen. Nå kan jeg fortelle kona at det virkelig er folk som ennå flytter med dyrene over fjellet.”

Det andre møtet med ungjenta og faren klarte med andre ord å sannsynliggjøre minst to forhold for fiskeren; for det første at vandrerne faktisk var ordinære mennesker og ikke underjordiske. For det andre det forhold som fiskeren etter telefonsamtalen med kona hadde ansett som totalt usannsynlig: at folk ennå flyttet med

husdyr gjennom utmarka. Likevel er det sannsynlig at fiskeren og kona hans fremdeles mener at hulder er et fenomen som man kan møte på sine turer i utmarka.

Fortellingen ble kjent da familien ankom Måsske etter å ha gått over fjellet med hest og geiter. Hendelsen skjedde på sensommeren mens jeg var på feltarbeid, og den skapte mye munterhet blant bygdefolket. Som en sa: ”Da vi vokste opp her, trodde vi at det kun var vi som trodde på gadniha.” Dette utsagnet ble etterfulgt av ei forklaring om at den forståelsen bygdefolket hadde av den øvrige verden utenfor Måsske, storsamfunnet, var at denne for lengst hadde sluttet å tro på en virkelighet hvor gadniha eksisterer. Og så stemte dette likevel ikke. Gadniha eksisterte på tross av moderniseringsprosesser, ikke bare i bygda, men også andre steder.

Med lokalsamfunnet Måsske som utgangspunkt, deler jeg Latours (1993) synspunkt om at folk i dag *samtidig* er førmoderne (eller tradisjonelle) og moderne. Det er ikke uten videre en selvfølge at primærnæringsutøveren, bonden, fiskeren eller reingjeteren, har endret sin grunnleggende holdning til landskapet, henholdsvis havet og landet, selv om de på grunn av moderne teknologi ikke lenger har sine forfedres kunnskap om navigasjon. Å ta i bruk nyere teknologi trenger ikke å endre den grunnleggende forståelsen av en selv og virkeligheten. Ingold (2000) opplever at vestlig akademias framstilling av “Vesten” som den moderne verden, med troen på rasjonell tenkning, i motsetning til lokale forståelser, vanskelig kan forsvares:

[...] that once we get to know people well – even the inhabitants of nominally Western countries – not one of them turns out to be a full-blooded westerner, or even to be particularly modern in their approach to life; and that the Western tradition of thought, closely examined, is as richly various, multivocal, historically changeable and contest-driven as any other (Ingold 2000:6).

Ingold kan forstås som at folk i tilsynelatende moderne samfunn lever sine liv ut fra virkelighetsforståelser som ikke har endret seg radikalt over tid. Skillet mellom før og nå eller tradisjon og modernitet blir derfor misvisende i mange sammenhenger.

7.2 Mestring og respekt

Den generelle samiske oppfatningen av de underjordiske er at de ikke er mennesker, men likevel et folk. De lever sine liv under jorda slik som menneskene lever over jorda. Deres husdyr eller rein er finere og feitere enn menneskenes. Den som kan sette fast og dermed få i eie de underjordiskes kyr, sauer eller rein ved å kaste knivstålet over dem, har gjort sin lykke. I motsetning til rávgga (draugen) kan de underjordiske komme helt inn i hjemmene til folk.

De underjordiske kan være både synlige og usynlige. Skjelbred forklarer at: ”I navnet hulder, av norrønt huld som betyr skjult, ligger det at det er usynlig folk” (Skjelbred 1998:30). Den samme forklaringen gir folk til fenomenet gadniha. De underjordiske lever i den skjulte verden, og ifølge tradisjonen har de det på alle måter bedre enn menneskene (Thomassen 1999). De kan ses på som levendegjørelsen av menneskets drøm. De har mer av alt enn menneskene har (Alver og Selberg 1992:161). Likevel er de ikke mennesker, men er kategorisert som ”other-than-humans” (Hallowell 2002 [1960]). Skillet mellom mennesker og underjordiske er også et skille mellom det ordnede/kosmos og det som representerer et potensielt kaos, eller for å bruke Douglas’ begreper: rent og urent (Douglas 1997 [1966]). Fortellingene om de underjordiske som viser seg for folk, handler om hvordan mennesker må mestre disse møtene for å ”gjeninnføre orden i tilværelsen og skape samsvar mellom omgivelsene og våre egne idémønstre” (Douglas 1997:21). Å fastholde dette skillet handler om å skape helhet i tilværelsen, ifølge Douglas.

Alver og Selberg (1992) ser på de underjordiske som straffemakter og grensevoktere, og mener at de underjordiske representerer en potensiell kaosmakt og overmakt for mennesker: ”Det finnes et tradisjonelt regelverk for menneskenes omgang med huldrene. Hvis regelverket brytes, straffer huldrene. Men holder man seg til spillereglene eller gjør dem en tjeneste, kan man bli belønnet” (Alver og Selberg 1992:161). Ifølge Alver og Selberg egner forestillingene om de underjordiske seg til å belyse folks forhold til helse, produksjon og reproduksjon. For å opprettholde normer og regler i samfunnet måtte forestillingene om at de underjordiske var reelle straffemakter og grensevoktere, vedlikeholdes:

Helse, produksjon og reproduksjon er sentrale verdier både for det enkelte menneske og for samfunnet. Disse verdiene kan bli truet når en bryter samfunnets orden. Overtrådte mennesker samfunnets grenser ved å bryte normer og regler, ble de straffet på ulike måter. De supranormale straffereaksjoner var en del av den sosiale kontrollen (Alver og Selberg 1992:169).

I likhet med Alver og Selberg, sier Skjelbred (1998:12) at de underjordiske sine roller var som hjelpere eller straffere, de satte grenser, ødela for folk eller var rause med verdifulle gaver. De underjordiske blir med andre ord oppfattet som tvetydige, og de kan være en potensiell kaosmakt for den som ikke mestrer et møte med dem. Dette er i overensstemmelse med hvordan de underjordiske ble beskrevet av folk i Måsske.

Den usynlige verden kom opp som tema i etterkant av samtalen om fiskeren som trodde han hadde møtt underjordiske. En av bygdefolket kom på besøk en ettermiddag til huset jeg leide ved veis ende i sørbygda. Over et traktement som bestod av en kopp kaffe og noen kjeks, tok han seg tid til å forklare hvordan man som menneske må være framsynt og kunnig. Hvis man skulle på fjelltur eller en annen lengre tur på hav eller i utmark, var det nødvendig å ha kompetanse til å mestre den usynlige verden i påkommende tilfeller. Mannen påpekte at man skal ferdes slik at man forstyrrer naturen i minst mulig grad. Dette gjelder over alt og til alle døgnets tider.

Det første han framholdt, var viktigheten av å kunne be om nattero når man slår leir. Dette er helt nødvendig for ikke å bli oppsøkt og forstyrret av ulike fenomener i løpet av natta. Hvis man for eksempel setter teltet opp hvor det går en gammel ferdselsvei, vil en kunne erfare uro og trafikk av ulikt slag. Ved en gammel trekkvei for rein, kan både folk, rein og hunder høres og kanskje ses. Men det er ikke levende folk eller dyr man opplever i en slik situasjon. Uten å ha bedt om nattero, er det derfor sannsynlig at man får ei dårlig natts søvn eller blir holdt fullstendig våken hele natta.

En annen viktig forholdsregel man bør respektere, er hva som må gjøres hvis man går om natta langs vatn eller i ur. Da må man kunne forklare sitt ærend i området til ”innbyggerne” av den usynlige verden. Man må si hvorfor man er nødt til å ferdes i landskapet nattestid. Selv om det er lyst både dag og natt om sommeren, er det likevel natt og helt stille. Fuglene holder også fred på den tida av døgnet. Ei ur kan ofte være

en gammel gravplass, og når man må ta seg gjennom et slikt område, kan det være at man uroer de avdøde unødig. Og man kan bli alvorlig plaget av de døde hvis man uroer dem.

Videre forklarte mannen om lyder i landskapet. Hvis man blir oppmerksom på at noen roper på en, skal man ikke svare før det er ropt tre ganger. Det kan være andre fenomener enn levende mennesker på ferde, for eksempel de underjordiske, som prøver å lokke deg til seg. Tredje gangen man hører rop, er det trygt å svare. Dette skyldes at Jesus var tre dager i dødsriket; siden hadde ikke døden makt over han, avsluttet mannen sin redegjørelse med. Jeg lurte på hvordan mestringskompetansen i de ulike situasjonene skulle praktiseres, og fikk til svar at kniven måtte alltid være med til fjells. Det samme gjaldt gudstroa. Både stål og kors binder uønskede fenomener.

Mens kopp etter kopp med kaffe ble drukket, fortalte den besøkende også om mer bygdenære fenomener som tilhører den usynlige virkeligheten. I Måsske finnes det minst tolv slags skåjvve, forklarte han, de fleste er gjengangere. En av de verste for folk er *rávvgga* (draugen). De fleste fenomener handler om ulike varsler, for eksempel lyder eller lys som varsler død.

Kategorisert som skåjvve, men likevel forskjellig fra for eksempel *gadniha*, er *gobbon*. Den er en liten og gråaktig mannsfigur som varsler katastrofer i hjemmet. Hvis man ser gobbonen forlate huset, bør man komme seg ut. Det samme gjelder for fjøs eller låve. En gang hadde noen i Måsske sett gobbonen forlate et hus mens det raste storm, og like etter ble taket revet av.⁵²

Et annet fenomen vokter skatter som er gjemt i landskapet. En person kan se et lys ute i landskapet ved midnatt på julaften, og dette viser lokaliseringen av en nedgravd skatt. Hvis man da går og graver, blir man plutselig distraheret av hallusinasjoner. Det kan for eksempel være en okse som kommer i rasende fart mot stedet man graver. Det kan også være hallusinasjoner av jord- eller steinras som går der man befinner seg eller det kan være mye vann som flommer rundt beina på en. ”Hvis du ikke blir skremt, finner du skatten,” poengterte fortelleren. Fortellinger om nedgravde og gjemte skatter finnes flere steder i det samiske området. Fortellingenes begrunnelse for at skattene fremdeles ligger begravd og gjemt, er at menneskene ikke

⁵² Se også Storjord (1991) for andre fortellinger om gobbonen.

overvinner utfordringene knyttet til dem. I Måsske er det faktisk funnet en slik skatt. På slutten av 1970-årene ble det oppdaget en sølvskatt under ei steinblokk, i nærheten av huset jeg leide. Sølvsmykkene er datert fra 900/1000- til 1100-tallet e.Kr. (Nielssen 1990:181-184).

Til slutt poengterte min samtalepartner at alle fenomenene som han hadde forklart for meg, er en del av naturen, av Moder Jord. De er derfor en naturlig del av livet. Å ta sine forholdsregler for å mestre utfordringene som de underjordiske eller andre fenomener innebærer for mennesket, er å spille på lag med naturen, med Moder Jord og fenomenene som har sin plass her, avsluttet mannen.

7.3 Fortellinger som legitimerer virkeligheten

Av alle dem som har hørt fortellinger om de underjordiske, er det bare et fåtall som har gjort egne erfaringer. Relasjonene til de underjordiske er derfor først og fremst fortellingene om dem. På den måten blir de underjordiskes eksistens virkelig. De får sin plass innenfor det ordnede univers. Fortellingene blir ”ulike forklaringsystemer som setter en rekke objektive betydninger i relasjon til hverandre” (Berger og Luckmann 2000 [1966]:104). Gjennom fortellingene blir de underjordiske plassert innenfor virkelighetsforståelsen og ordnet i forhold til det øvrige innholdet i verden. Fortellingene fungerer dermed som kognitive strukturer som ordner virkeligheten. Dette får konsekvenser for menneskets forhold til de underjordiske. Fordi de eksisterer, må mennesket være i relasjon til dem, enten man vil eller ikke.

Fortellingene om de underjordiske fungerer på samme måte som mye annen kulturkunnskap som blir formidlet muntlig, de vedlikeholder og bekrefter forestillingene om verden. Den muntlige tradisjonen videreformidles i en sosial situasjon der både forteller og tilhørere er til stede. Fortellinger om erfaringene med de underjordiske blir delt med familie, slekt og venner, og det er gjennom fortellingen at erfaringer, forestillinger og kompetanse til å mestre de underjordiske, videreføres.

En forteller kan også legge vekt på det spennende, det merkelige og det underholdende. Og selv om det ikke er fortellerens hensikt, vil det kunne ligge et moralsk eller oppdragende aspekt i fortellingen. Men fortellingene er ikke bare til for underholdningens skyld eller en framstilling av den faktiske erfaringen. Et stort poeng

er nettopp å vise hvordan mennesker er tilstrekkelige framsynte eller kyndige til å kunne mestre slike erfaringer. Gjennom fortellingen får tilhørerne vite hva som er klokt og uklokt i møter med de underjordiske. Man får også vite hvordan man unngår å møte de underjordiske. Fortellersituasjonen blir dermed også en opplærings situasjon for de yngste tilhørerne. For eksempel vil fortellinger om personer som blir bergtatt av de underjordiske, kunne slutte med at det gang på gang blir gjentatt ”husk å aldri spise noe hvis du blir tatt av de underjordiske! Hvis du spiser, kommer du ikke tilbake mer.” Dette er en gammel og kontinuerlig forestilling som også Læstadius skrev om på midten av 1800-tallet: ”Om någon blir Bergtagen, bör han akta sig noga att icke taga mot någonting som bjuds honom. De underjordiska måste i sådant fall släppa den bergtagne inom 3 dygn” (Læstadius 1997a:72).

Fortellingene om de underjordiske finnes i hele det samiske området, de strekker seg over et langt tidsspenn og kommer fra sørsamisk område til kolasamene i nordøst, fra kyst og innland⁵³. Fortellingene har mange fellestrekk fordi erfaringene med de underjordiske er stort sett de samme fra område til område. Samtidig hører de enkelte fortellingene hjemme i miljøet hvor de fortelles, relatert til lokale landskap og mennesker. Fortellingene rommer mye kunnskap om både det synlige og usynlige landskapet, lokalsamfunnet og menneskene i dette lokalsamfunnet. Derfor er det ofte en forutsetning at også tilhørerne har lokalkunnskap. Erfaringene skjer i det kjente ”rommet”, og fortellingene kan derfor ha begrenset mening for en som ikke er kjent i traktene. I dag vitner stedsnavn om erfaringer med de underjordiske, for eksempel Huldersteinen lenger nord i fjorden. Også begrepet gadniha eller ganij kan etterspores i enkelte stedsnavn, så som Kannfloget.

Lokal kunnskap om både det synlige og det usynlige landskapet ble det implisitte tema for en samtale husvertinna mi og jeg hadde en kveld etter at jeg kom fra en lang dagstur i fjellet. Da jeg satte meg for å hvile før den siste nedstigningen til Måsske, oppfattet jeg stemmer i fjellsida på andre sida av elva. Jeg kunne ikke skjelne ordene, men hørte det jeg mente var en voksen kvinne og et barn som snakket. Jeg antok at det var bærplukkere fra bygda, men da jeg ikke kunne se noen, konkluderte

⁵³ Se for eksempel: (Larsen 1950, Rogstad 1980, Volkov 1996) og (Læstadius 1997a, Qvigstad 1927a, Turi 1965 [1910])

jeg med at det måtte være ekko fra bygda nede ved fjorden. Jeg fortalte husvertinna mi om opplevelsen, og hun reagerte spontant og bestemt: ”Ekko fra bygda, liksom! Det er jo gadniha du må ha hørt! Det går jo ikke folk på den sida av elva.” Min forklaring hadde ingen legitimitet og ble blåst bort som tøvprat. Derimot ble min erfaring satt inn i en helt annen forståelsesramme. Ved å formidle fortellingen min til vertinna ble det satt rammer om min opplevelse av andre enn meg selv (Douglas 1997 [1966]:21). Hennes reaksjon gjorde at fortellingen min ble rammet inn av hennes egen virkelighetsforståelse. Erfaringen jeg formidlet om en individuell hendelse, ble plassert innenfor en større kollektiv forståelse av virkeligheten. Fortellingen inneholdt ingen beskrivelser av terrenget, bare en stedsangivelse. Vertinna mi var meget godt kjent i landskapet rundt Måsske, og ikke bare med det fysiske terrenget, hun visste også i hvilken grad lyd bærer over avstander i dette landskapet. Derfor lo hun da min forklaring om ekko ble framsatt. Alver og Selberg sier at

Et vesentlig spørsmål er hvordan fortellersituasjonen påvirker historiens utforming: tilhørerne vil påvirke både fortellingens innhold og struktur. Den samme fortellingen kan framstå forskjellig i ulike kontekster. Hver versjon blir påvirket av hvem som forteller til hvem og under hvilke omstendigheter (Alver og Selberg 1992:41).

Denne gangen var det jeg som nytilflyttet til lokalsamfunnet, som opplevde å bli korrigert da jeg prøvde å formidle min forståelse av virkeligheten. Jeg var ikke kjent med den usynlige virkeligheten i Måsske, og ble derfor både korrigert og fikk en forklaring på hvordan virkeligheten *egentlig* hang sammen. Reaksjonen til husvertinna mi må også ses i sammenheng med at hun var trygg på at jeg gjorde mitt beste for å forholde meg i størst mulig grad til hvordan virkeligheten ble forstått av bygdefolket. Samtidig, slik Alver og Selberg påpeker, ble historiens utforming endret av den fortellersituasjonen som oppsto. Fortellingen ble endret fra: ”Jeg hørte ekko fra bygda” til: ”Jeg hørte stemmer som jeg oppfattet som ekko, men som noen mener er fra underjordiske.” Den nye versjonen av fortellingen, som er ”vasket” av bygdas kollektive oppfatning, åpner for muligheten til flere enn kun én forståelse av virkeligheten.

Fortellingene slik jeg erfarte dem i løpet av feltarbeidet mitt, relaterer til erfaringer med å være menneske i verden. Med grunnlag i menneskets (utilstrekkelige)

natur prekes det om kristne verdier og kristen praksis. Likeledes er det med grunnlag i erfaringen at man venter seg død når symbolet bryllup dukker opp i drømme. Jeg vil hevde at det først og fremst er i fortellingen at tro og forestillinger vedlikeholdes, spesielt når det gjelder det symbolske univers og metafysiske fenomener. Det er de færreste som har egne erfaringer med slike fenomener, enten det dreier seg om gudevisjoner, gjengangere eller underjordiske. Det er gjennom fortellingen om erfaringen med slike fenomener at forestillingene opprettholdes og videreføres. I fortellingen viderefremmes erfaringer med de underjordiske. I dag kan man lese innsamlede fortellinger som er publiserte,⁵⁴ mens jeg skal fokusere på muntlig tradisjon i Måsske. Jeg tilbrakte mange kvelder i en sofakrok eller annen godstol, alltid med kaffekoppen i umiddelbar nærhet, mens jeg lyttet til fortellinger om ulike erfaringer med underjordiske og andre fenomener. Det var etter en slik kveld, full av livlige og dramatiske fortellinger, den ene mer realistisk enn den andre, at jeg ikke turte gå hjem fordi jeg måtte krysse elva. Fortellerne hadde bokstavelig talt fanget meg inn og jeg opplevde at jeg befant meg i den virkelighetsforståelsen som de ønsket å formidle. At de fleste fortellingene handlet om personer som jeg kjente godt, gjorde fortellingene enda mer realistiske.

Mange av fortellingene jeg hadde hørt i løpet av kvelden handlet om de underjordiske ved brua over Måskejåhkå (Storelva). En av disse fortalte vertskapet mitt slik: ”Det var ennå mens gammelbrua gikk over Måskejåhkå. Det var læstadiansk storsamling i Måsske, og mange samlingsgjester var kommet til bygda. Noen av disse fortalte vertskapet sitt at på tur mellom Inner-Måsske og Ytter-Måsske hadde de møtt et eldre ektepar ved brua. De hadde kommet i snakk med ekteparet, og i løpet av samtalen hadde disse pekt sørvestover mot Hiejtigiedde og forklart at de bodde i den retningen. Vertskapet til samlingsgjesterne kunne da fortelle at det bodde overhodet ingen i den delen av Måsske. Den eneste forklaringen var at det måtte ha vært gadniha samlingsgjesterne hadde truffet på.” Fortellingen ble avsluttet med latter: ”Ja, det kryr av underjordiske ved brua,” en bemerkning som viste tilbake til kveldens øvrige fortellinger om underjordiske på samme sted. Den nye brua var bygd rett overfor der

⁵⁴ Se for eksempel (Larsen 1950, Læstadius 1997a, Qvigstad 1927a, Rogstad 1980, Turi 1965 [1910], Volkov 1996)

gammelbrua hadde vært, og fremdeles kunne man treffe gadniha der, spesielt på sørsida av brua. Besøket mitt varte i flere timer, den ene fortellingen tok den andre, og det ble kveld og mørkt ute før jeg skjønnte at fortellingene om hvordan den usynlige verden som omga menneskene på samme vis som den synlige, hadde fått konsekvenser for meg. Jeg manglet tro på egen kompetanse til å mestre dette fenomenet i tilfelle det kom til å åpenbare seg når jeg krysset brua, og det endte med overnattingsbesøk. Som Hastrup (1988) skriver fra sitt feltarbeid på Island: "[...] den antropologiske forfatter forholder seg inderlig til den virkelighet, der kommer til uttrykk i hans tekst" (Hastrup 1988:17). Hun skiller mellom *writer* og *author*, hvor en *writer* er distansert fra egen tekst, mens en *author* innskriver sin egen relasjon til virkeligheten i teksten (Hastrup 1990:290). I sin diskusjon om prosessen fra feltopphold til ferdig tekst, mener Hastrup at *author* av en etnografisk tekst har internalisert en fremmed (ikke-)virkelighet som vedkommende eksternaliserer ved å gjøre dette tilgjengelig gjennom sine tekster:

"An author, for instance, does not doubt that the Icelandic peasants have a direct first- or second-hand experience of huldufólk, and he does not fear to demonstrate that he himself was present within a space of shared experience in the ethnographic unreality" (Hastrup 1990:292).

I likhet med Hastrup og hennes feltopplevelser, så tvilte jeg ikke på at lokalbefolkningen hadde erfaringer med de underjordiske. Og selv om jeg ikke hadde noen tilsvarende erfaringer, hadde fortellingene jeg fikk høre den kvelden, legitimerende kraft i relasjon til den lokale virkelighetsforståelsen (Berger og Luckmann 2000 [1966]).

7.4 Gadniha i en kristen virkelighetsforståelse

7.4.1 Skapelsen

En ungdom som kom på besøk en ettermiddag kunne i samtalens løp ikke tro at skapelsesberetningen om de underjordiske ikke sto i Bibelen. Hun hadde hørt denne beretningen siden hun var et lite barn, og ingen hadde noen gang sagt at dette ikke sto i Bibelen. Adam, Eva og Gud var jo alle med i fortellingen. Min bibelkunnskap som avkrefte at fortellingen sto i Bibelen, trodde hun ingenting på. Hun ble ikke overbevist

før hun og jeg hadde lest de tre første kapitlene i Bibelens 1. Mosebok sammen. Da hadde vi lest oss gjennom de to skapelsesberetningene som faktisk er nedskrevet, og var kommet langt forbi syndefallet og utvisningen fra Edens hage.

Læstadius (1997a) refererer til at mange samer tror de underjordiske stammer fra Adam. At de underjordiske stammer fra den bibelske skapelsens tid, er en fortelling som ikke bare høres i det samiske området, men over store deler av Europa, og fortellingen kalles for *Evas ulike barn* fordi det er Bibelens Eva som er hovedpersonen (Skjelbred 1998:46). I det samiske området finnes det flere versjoner av den ”bibelske” skapelsesfortellingen om hvordan de underjordiske ble til. Den versjonen som den besøkende ungdommen viste til, har mye til felles med Læstadius’ (1997a) versjon. Bibelens Eva holder på å vaske ungene sine når Vårherre uanmeldt anroper henne. Dermed gjemmer hun de ungene som hun ikke har rukket å vaske, og svarer bekræftende da Vårherre kommer og han spør om det er alle hennes barn hun har med seg. Vårherre sier da ”[...] det du har skjult for Gud, skal også være skjult for mennesker” (Læstadius 1997a:72). I en annen versjon av den samme fortellingen sier Gud: ”De, som nå er skjulte, skal være skjulte” (Thomassen 1999:138).

I begge versjonene ble konsekvensen at Adam og Eva aldri så ungene igjen, de var blitt til underjordiske. Dermed var de usynlige, ikke bare for foreldrene, men for mennesker til alle tider. Flere har kategorisert et fenomen som de underjordiske som ren overtro eller som en del av den førkristne mytologien (bl.a. Thomassen 1999 og Læstadius 1997a). Likevel har de underjordiske fått sin bibelske skapelsesberetning, og gjennom denne plasserer man dem inn i en kristen virkelighetsforståelse og gjør dem til en del av skaperverket fra jordas opprinnelse. Skapelsesberetningen om de underjordiske blir av mange, som ungdommen overfor, ennå oppfattet som en selvfølgelig del av verdens skapelse.

Da kristendommen for alvor slo rot i de samiske områdene, mistet de samiske gudene sin gyldighet og makt, og troen på dem forsvant. Et fenomen som de underjordiske var en så viktig del av den erfarte virkelighet at det måtte inkorporeres i den kristne skapelsestroen, på tross av at de underjordiske det meste av tiden var usynlige, og til tross for at forestillingene aldri ble godtatt som en del av det

kirkereligøse feltet. Kristiansen (1995) belyser forholdet kirken hadde til de underjordiske ved å gjengi ei fortelling fra Salten:

[...] en gammel mann kommer seilende inn fra havet og legger til land i fjæra nedenfor Bodin kirke. Han tar dreggen fra båten og går opp til kirka der det er gudstjeneste. Mannen spør så presten om Utrøst kan få høre inn under Bodin kirke. Presten nøler og ber om betenkningstid, men da lyner det stygt i øynene på kallen som svarer: ”Ja, tenk deg om og tenk deg tom, Utrøst skal ikkje bli oppdaga føre dom.” Så hogger han dreggen i steinmuren der en i lang tid etterpå kunne se merkene etter dreggleggen og to klør (Kristiansen 1995:80).

Kristiansen tolker prestens nøling og usikkerhet i fortellingen som at kirkereligøsiteten ikke ønsker en forening med folkereligøsiteten. Konsekvensen for folk blir derfor at man må forholde seg til begge religiøse felt. Mannen fra Utrøst svarer med tilbaketrekking som strategi, men før han forsvinner til havs igjen, framholder han for presten at det kommer en dag da kirken skal bli nødt å forholde seg til folkereligøsiteten.

7.4.2 Naboskap

I kristendommen er det dualistiske skillet mellom godt og ondt tydelig, hvor en vesentlig del av kirkens forkynnelse handler om kampen mellom det gode og det onde (Skjelbred 1998). Det gode er kirkens egen forkynnelse, og det som faller utenfor vil derfor kunne bli karakterisert som det onde. Noe tilsvarende kan beskrive holdningen til en statskirke-kristen⁵⁵ ikke-same som jeg snakket med i løpet av feltarbeidet. Vedkommende satte troen på de underjordiske opp mot den kristne gudstroen og mente at Gud og de underjordiske utelukker hverandre gjensidig. Dermed demoniserte hun de underjordiske som fenomen. Holdningen er i tråd med kirkens syn, eksemplifisert i fortellingen om Utrøstkaillen. Begrepet tro kan ha mer enn en betydning i norsk språkdrakt, alt etter kontekst. Robbins (2007) skiller også på engelsk mellom *to believe in* og *to believe that*. Folk flest legger ikke samme innhold i begrepet når man snakker om å *tro på Gud* eller å *tro at man har naboer*. Det er heller slik at å tro på de underjordiske, er å sammenlikne med å tro at man har naboer.

⁵⁵ Jeg har brukt dette begrepet for å skille mellom en kristen i den førstefødte forsamling og andre kristne.

Enhver som lever i et stort eller lite samfunn vet at naboene eksisterer selv om man ikke ser dem hver dag. Det kan til og med gå lang tid mellom hver gang man ser naboene – de er ute av syne eller ”usynlige”. Likevel vil de aller fleste ha respekt for naboenes eiendom, buskap og det som tilhører dem. Dette lærer man også sine barn. Bruk av begrepet *tro* på denne måten er etter min mening av en annen karakter enn tro i form av tilbedelse av en guddom.

Gahte på over 70 år trodde at hun hadde naboer, både i form av folk og underjordiske. Hun var den eneste naboen min de første fem månedene av feltarbeidet mens jeg leide et hus som lå helt sør i bygda ved enden av veien og strandlinja, i Stráddugehtje. Gahte og jeg snakket nesten daglig sammen siden det ikke var mer enn 5 -6 meter mellom husene våre. Av og til hjalp jeg henne med snørydding, men mest av alt kokte hun kaffe som ble servert ved kjøkkenbordet i hennes blåmalte hus. Hun fortalte meg flere episoder hun hadde opplevd med *gadniha*. For henne var de en del av tilværelsen, men hun nevnte aldri hvor hun trodde at de egentlig holdt til. De underjordiske var *her*, som en del av nabolaget og bygda, samtidig var de et fenomen hun godt kunne klare seg uten. Hun hadde ikke noen god relasjon til *gadniha*, sa hun. Ifølge henne skapte de bare trøbbel og ekstra arbeid for henne. Fortellingene handlet om noen av de kontroversene hun hadde med dem, blant annet fikk hun ikke ha klesvasken som hang til tørk, i fred. Hun var nokså irritert over atferden til *gadniha*, for hun mente at hun aldri hadde gjort dem noe. For Gahte var de underjordiske reelle erfaringer, på linje med meg som nabo. Hun var medlem av forsamlingen, men jeg hørte aldri at de underjordiske sto i motsetning til hennes tro på gud. De underjordiske var en del av skaperverket.

Da leieforholdet mitt i Stráddugehtje var avsluttet og jeg hadde flyttet til ei leilighet lenger nord i bygda, var det bygdefolk som lurte på om jeg hadde merket noe uvanlig mens jeg bodde i Stráddugehtje. Det var nemlig allment kjent i bygda at *gadniha* holdt til rundt huset og at de til og med kom helt inn i huset. Eiereren hadde flere ganger måtte jage dem på dør. Da jeg responderte med å spørre om hvorfor de ikke hadde sagt noe mens jeg ennå bodde der, var svaret at jeg kanskje hadde flyttet hvis jeg hadde visst dette. Det ville jo ha medført tapte leieinntekter for huseieren. Jeg innså da at jeg ikke hadde fått høre alle fortellingene om de underjordiske i bygda, i

det minste ikke før jeg hadde skiftet bosted. Jeg visste ingenting om at jeg ifølge forestillingene til flere i bygda hadde bodd i ”kollektiv” med gadniha i fem måneder, men skjønnte i ettertid at det var godt kjent i bygda at de underjordiske holdt til i og rundt huset jeg leide. Ikke bare for Gahte, men for de fleste i bygda, var de underjordiske en realitet man måtte forholde seg til. Folk innehadde også kompetanse i hvordan man kunne unngå ”samboerskap” med dem. En mann i bygda forklarte at før man flyttet inn et sted som var fremmed og nytt for en, skulle man gå tre ganger rundt huset. Det gjør at man får fred for de underjordiske. På mitt spørsmål om hvorfor det måtte være tre ganger, var svaret at man gikk rundt huset i ”Faderens, Sønnens og Den hellige Ånds navn.” Geertz (1993a [1973]:100) hevder at folk er avhengige av at verden er forståelig og ordnet. Bare slik holdes kaos på betryggende avstand. Det gir derfor mening å påkalle kristendommens tre-enige guddom for å binde potensielle kaoskrefter. Å gå tre ganger rundt et hus før man flytter inn, gir mening som en forebyggende effekt mot eventuelle uforutsigbare eller uhyggelige hendelser som kan tolkes som tilstedeværelse av underjordiske.

7.4.3 ... tåler ikke korsets tegn

Selv om de underjordiske har fått sin egen bibel-relaterte skapelsesberetning, og den uoffisielle religiøsiteten dermed er blitt inkludert i skaperverket, betyr det ikke at de underjordiske er likestilt med menneskene. I alle fortellinger jeg har lest og hørt i samisk tradisjon, blir de underjordiske aldri mennesker i den forstand at de har muligheten til å få del i Guds frelse og det evige liv. Også i norsk tradisjon går dette forholdet igjen: ”Det eneste de [underjordiske] ikke har, som menneskene har, er håpet om et evig liv” (Alver og Selberg 1992:161). Den viktigste årsaken til at de underjordiske ikke får Guds frelse og et evig liv, ifølge Læstadius, er at de underjordiske ikke tåler korsets tegn. Det er grunnen til at når en kvinne blir tilkalt til de underjordiske for å være barselshjelp, så må hun aldri linde (legge) kledet i kors over det underjordiske nyfødte barnet (Læstadius 1997a:72).

Læstadius var kjent for å bruke et jordnært og forståelig språk i sine prekener. For å framheve og understreke sine poenger, brukte han ofte bilder fra soknebarnas hverdagsliv, fordi han visste hvilken rolle og funksjon de underjordiske hadde i folks

liv (Outakoski 1991). Eksempler fra forestillingene om de underjordiske visste han ville bli forstått, og han bekreftet de underjordiskes eksistens gjennom å bruke dem. Under en skriftemålspreken i 1849 understreket Læstadius sammenhengen mellom de vantro og de underjordiske: ”Jeg har også hørt de gamle fortelle at de underjordiske ikke tillater at noe kors legges på deres barns bryst. Hva hjelper det da at de bøyer sine knær i Jesu navn når de ikke tåler at korsets tegn blir lagt på deres bryst? Uten kors forblir de under jorden, og kommer aldri opp til jordens overflate. Hvordan skulle de kunne komme fra jorden til himmelen når de slett ikke tåler å høre om dette kors som er en rett kristens kjennetegn. Den onde har ikke noe imot at de bøyer sine knær i Jesu navn. Siden de ikke har korsets tegn på brystet, tar den onde og trykker dem enda dypere ned i ulykken, hvorfra de aldri kommer opp. Ve disse ulykkelige underjordiske som ikke vil ta Jesu kors på seg og bære det etter Jesus! De vil aldri slippe opp fra jorden, og de tåler heller ikke å se lyset, for deres gjerninger er onde” (Læstadius 1988:455).

Det er nærliggende å tro at Læstadius bruker de underjordiske som bilder på mennesker som ikke vil omvende seg til kristendommen. Slik setter Læstadius de vantro menneskene på lik linje med de underjordiske, fordi de heller ikke tåler korsets tegn på sitt bryst. På denne måten inkorporerte Læstadius sine soknebarns tro på de underjordiske i sine prekener, samtidig som han gjorde det klart hvem som kunne få del i Guds nåde. Og de underjordiske kan aldri få del i det evige liv.

Jeg hørte aldri at de underjordiske som fenomen ble berørt av predikantene i deres prekener, og min observasjon ble bekreftet av folk som gikk regelmessig på samling. Utelatelsen av emnet kan skyldes predikantenes respekt for Læstadius som de ikke ønsker å motsi. Outakoski (1991) mener at Læstadius aldri satte spørsmålsteget ved de underjordiskes eksistens. Hans mange prekener var fulle av begreper fra samisk mytologi og den overnaturlige verdenen, men ofte i nye kristne betydninger. Som i eksemplet ovenfor, ble de underjordiske omtalt svært negativt av Læstadius, de var en fiende av korset (Outakoski 1991:160). Outakoski forklarer hvorfor predikantene ikke imøtegår Læstadius’ aksept av de underjordiske:

En vanlig respons som jeg opprepade ganger hørt under mitt arbete på fältet bland samerna sedan 1965 – och som man kan få höra ännu i dag – är det

övertygande påståendet som åberopar Læstadius' mange postillor med hans predikan om "maahiset", de underjordiske, och de övriga samiska övernaturliga väsendena: "Detta är absolut sant eftersom t.o.m. Læstadius talade om det" (Outakoski 1991 i Pentikäinen 1997:241-243).

Læstadius skrev også bok om samisk mytologi og troen på og erfaringene med de underjordiske. Da Læstadius jobbet med manuskriptet på 1840-tallet, ville han blant annet vise likheten mellom de samiske, finske og svenske forestillingene om de underjordiske. Tidsånden tatt i betraktning, var Læstadius langt forut for sin tid når han hevder at samisk mytologi bør ses som likeverdig med andre folks mytologiske tradisjoner (Læstadius 1997a). Jeg oppfatter det slik at Læstadius ønsket å vise at den samiske folketroen på de underjordiske ikke var mer enkel eller primitiv enn den troen som nabofolkene hadde.

7.5 Relasjoner til *gadniha*

7.5.1 Å møte *gadniha*

Vanligvis gikk ikke folk i bygda rundt og tenkte på de underjordiske i hverdagen. Det var likevel viktig å vite hvordan man skulle mestre ulike møter med dem. Folk hadde mange ulike relasjoner til de underjordiske. Av alle jeg snakket med om emnet, var det kun en person i bygda som avviste meg med at han overhodet ikke trodde på slikt. De underjordiske var for han fantasi og fantes ikke i virkeligheten.

I en virkelighetsforståelse hvor de underjordiske har sin naturlige plass, kan man risikere å møte dem nesten hvor som helst og når som helst. Da må man ha kompetanse til å mestre en situasjon der man plutselig og uforberedt står ansikt til ansikt med dem. En helt annen situasjon som fordrer en annen type kompetanse er å oppsøke de underjordiske av egen vilje. Den viktigste kunnskapen er uten tvil å vite hva man bør gjøre for å unngå situasjoner hvor man blir utsatt for de underjordiskes handlinger, eller situasjoner der man risikerer et direkte møte eller står i fare for å erte på seg de underjordiske. I den siste situasjonen er det viktig å kunne beskytte seg og sine. Da blir det tydelig at Guds makt står over alt "i himmel og på jord." Kristne symboler, først og fremst korstegnet, er sett på som sterke virkemidler i vern mot de

underjordiske. Ikke bare korssymbolet, men også Guds ord i form av skrift, salmer og bønn kan være vern mot de underjordiske og liknende fenomener.

Jeg ble fortalt at den mor eller far som synes det er problematisk å lære ungen hele bønnen *Fadervår* til vern i slike situasjoner, kan i første omgang nøye seg med to av enkeltbønnene: ”Skje din vilje, og frels oss fra det onde.” Om de underjordiske har eksistert siden før religionsskiftet, må fenomenet i dag bøye seg for kristendommens Gud. Samtidig benytter enkelte stålet som beskyttelse. Stål er tradisjonelt det sterkeste metallet og blir derfor ansett som et sterkt vern mot farer og ondskap. Ild er et annet sterkt vernemiddel, og ei tent fyrstikk kan være tilstrekkelig som vern.

7.6.2 Byttinger

Barn og deres relasjoner til de underjordiske var også tema i flere samtaler. En fra bygda fortalte om en hendelse som hadde foregått en varm sommerdag. Han og en sambygding hadde vært i nærheten da en privat båt la til land. Mye bagasje ble lempet i land og alt dette måtte bæres opp til huset. En baby i vognbag ble også satt i land og den ble forlatt i flomålet mens foreldrene bar bagasjen opp fra båten. Det var da diskusjonen mellom de to tilstedeværende startet. Mens de begge sto og iakttok vognbagen med babyen, lurte den ene på om det var forsvarlig av foreldrene å forlate ungen på en slik måte. Den risikerte jo å bli forbyttet av gadniha. Den andre responderte med å utfordre kameraten i hans kristne overbevisning: Trodde han virkelig at barnet ville bli utsatt for noe slikt? Gud passer alle barn, og Guds makt er sterkere enn gadniha. Det måtte den andre medgi, men de slapp ikke ungen av syne. De ble stående og iakttok vognbagen til foreldrene kom og hentet den.

En av de situasjonene hvor mennesket har størst behov for beskyttelse mot de underjordiske, er som et nyfødt og udøpt barn. Til tradisjonen om de underjordiske hører det mange fortellinger som handler om at de bytter menneskebarn mot en av sine egne gamlinger som legges i barnesenga. Læstadius (1997a) har også fortellinger om byttinger, men som han framhever, siden de underjordiske ikke tåler korstegnet, er faren for å byttes størst før dåpen. For å beskytte et udøpt barn kan man legge stål i form av en kniv eller ei saks, eller gudsord i form av ei salmebok, i vogga. Turi (1965 [1910]:100) forteller om hvordan barna kunne beskyttes ved å legge stål i komsa - til

guttebarn la man en kniv, og til jenter ei ájmme.⁵⁶ Jeg hørte ingen fortellinger om navngitte foreldre som hadde opplevd å få barnet sitt forbyttet med en gani. Kompetansen for å unngå noe slikt, er imidlertid levende. Alle jeg snakket med om dette kunne fortelle at å legge ei salmebok i barnesenga beskyttet ungen mot forbyttning.

Å bli tatt av de underjordiske kunne også skje store unger og voksne. Da gjaldt det å avslå tilbud om mat. Hvis en som er bergtatt spiser de underjordiskes mat, blir vedkommende en av dem og kan ikke komme tilbake til menneskenes verden. Å spise, å dele et måltid, symboliserer egalitet og gjensidig avhengighet. Gjestfrihet handler blant annet om å ikke anse seg selv bedre enn de gjester man får på besøk. Derfor skal gjester alltid trakteres. Resiprositeten viser seg når den som er gjest, tar imot bevertning. Ellers signaliserer gjesten at vertskapet ikke er verdig til å gi henne eller ham mat. Det kristne nattverdsmåltidet er det ultimale måltid – da blir den troende og guddommen ett.

7.6.3 Å oppsøke de underjordiske

Det finnes også situasjoner hvor folk av egen vilje setter seg i en posisjon hvor de ønsker å kommunisere med de underjordiske, for eksempel når man skal bygge hus. Fortellingene er mange om hvordan et inngrep i naturen som å bygge hus, kan komme til å forvolde skade på gadniha sin boplass. Etter tradisjonen skal man derfor be om tillatelse hos de underjordiske før man går i gang med bygging, det gjelder både driftsbygninger og våningshus. Utfordringen er å komme i riktig relasjon til gadniha, slik at man kan få lagt fram sitt anliggende. Tradisjonelt oppnår man dette gjennom drømmer. Drømmen blir et medium for å få tilgang på viktig informasjon som for eksempel å finne en god byggeplass. Å finne en slik byggeplass kan sammenliknes med å finne ut om det er heftelser ved et planlagt kjøp. På samme måte er det *framsynt* å ta seg tid til å sove på en framtidig byggeplass eller i en båt man gjerne vil kjøpe, for å sikre seg at det ikke finnes flere ”heftelser” enn dem som eventuelt er oppført i

⁵⁶ Ájmme: 3-egget nål til skinnsøm

offentlige registre. Sover man drømmeløst, er alt i orden. Blir man plaget i søvnen, og spesielt hvis man drømmer de underjordiske, bør man finne ei annen tomt.

Å spørre om ”byggetillatelse” hos flere enn grunneier og kommune, kan være viktig. Det ble fortalt om en navngitt sauebonde som bodde en times båttur lenger nord i fjorden og hans erfaringer med de underjordiske. Da ny-fjøset hans sto ferdig, drømte han de underjordiske. Det var ganiij-kaillen sjøl som kom i drømmen og sa at det var på hengende håret at det nye fjøset hans gikk klar av huset deres. Men siden det nå var slik at ny-fjøset ikke plaget dem noe særlig, skulle de la være å plage bonden og familien hans.

Slike fortellinger om bonden og ganiij-kaillen holder ved like forestillingene om at de underjordiske er en potensiell kaosmakt som mennesket bør ha gode relasjoner til. Tradisjonen med å sørge for at det er fred på tomta før en bygger, står derfor sterkt også i dag. I Måsske var det kjent at de underjordiske hadde tilhold sør for brua over Måskejåhkå (Storelva). Noen i bygda uttrykte derfor bekymring da det skulle bygges et privathus i området. Husbyggeren fortalte meg dette, men forsikret meg samtidig om at alle forholdsregler var ivaretatt. Før byggingen startet, hadde han kontaktet den personen i bygda som han mente var mest kompetent i ”den slags”. Personen kom og ”gjorde det han skulle” ifølge husbyggeren. Hva det var, visste han ikke. I alle fall var det fred på tomta og i huset som ble bygd, verken stemmer eller andre lyder ble hørt eller drømmer som kunne relateres til de underjordiske. Men familien hadde ikke før flyttet inn, før en av sambygdingene kom på besøk og ville vite om de hadde fred i huset. Det kunne de bekrefte.

Det er ikke bare forholdene på byggeplasser som bør undersøkes. Også ved anskaffelse av for eksempel en båt på en viss størrelse, bør man sjekke alle forhold. I likhet med historien som huseieren ovenfor fortalte, var det en hendelse av ny dato som ble fortalt. To brødre og en svigerbror, alle bosatt i fjorden, skulle kjøpe båt sammen. Båten de hadde sett seg ut, lå imidlertid ved kai i en vestlandsby. Alle tre reiste av sted for å forhandle kjøpet med eieren. Prosjektet gikk bra, og mennene var stort sett sikker i sin sak - båt skulle det bli. Men først var det en oppgave som måtte gjennomføres. De ringte til far/svigerfar sin nord i landet og ba han komme sørover med første fly. Faren hadde ikke reist med fly tidligere, men selvsagt kom han.

Ansvarer som han ble tildelt i kjøpsforhandlingene, var ene og alene den å sove ombord i båten ei natt. Det gjorde han. Dagen etter ble kjøpet kansellert. De reiste hjem alle fire uten båt. Det skyldtes farens drøm om bord i båten.

7.7 Ulike forestillinger og forståelser

Dette kapitlet har sett på hvordan et fenomen som de underjordiske blir forstått og fortolket, og hvordan forestillingene om dem blir innskrevet og videreformidlet innenfor en kollektiv virkelighetsforståelse. I fortellingen om erfaringer med de underjordiske, blir sammenhengen mellom mikro- og makroplan tydelig, mellom et felles kulturelt betydningsunivers og et mikroplan hvor individet befinner seg (Berger og Luckmann 2000 [1966]). Skjelbred (1998) poengterer at hennes forståelse og framstilling av fortellinger om de underjordiske er et uttrykk for et slik samspill. Hun mener at fortellingene om de underjordiske er flertydige, og at ”den enkelte fortelling inngår i et kulturelt og kollektivt repertoar, men aktualiseres i samspill med hver enkelts individuelle repertoar av kunnskap og erfaringer” (Skjelbred 1998:20). Som forsker fritar hun ikke seg selv fra den posisjonen hennes informanter blir tillagt. Hennes boktittel *Fortellinger om huldra - fortellinger om oss* gjenspeiler synet om at det er den enkelte som legger mening inn i fortellingene og plasserer dem inn i sin egen virkelighet (Skjelbred 1998).

Paine (1994) har skrevet om forestillinger om de underjordiske i et sjøsamisk lokalsamfunn slik han opplevde det under et feltarbeid i Vest-Finnmark på 1950-tallet. Ut fra de fortellingene han hørte, tolker han sjøsamenes forestillinger om de underjordiske som en metafor for reindriftssamer. I tillegg tolker han sjøsamenes forestillinger om draugen som en metafor for nordmenn. Paine hevder:

Crucial to an understanding of much that happens in the village is, I maintain, the villagers' living betwixt and between - physically and symbolically - nomadic pastoral Saami culture of the interior and Norwegian culture of the coast. Specifically, I attempt to demonstrate how this is the key to the interpretations that these villagers give - or I suppose that they give - to supernatural presences [...] (Paine 1994:343)

Nøkkelen til forståelse og fortolkning av underjordiske og draug må ifølge Paine ses i sammenheng med hvor og hvordan sjøsamebygda er lokalisert - mellom en norsk

kultur på kysten og en samisk reindriftskultur på innlandet. Den sjøsamiske bosettingen er både reelt og symbolsk lokalisert mellom disse, sjøsamene er verken nordmenn eller reindriftssamer. De lever i en grensesone, og deres livsvilkår og overlevelse er avhengig av at de stadig beveger seg inn på de andres tilsynelatende territorium, enten det er havet eller vidda. Dette forholdet får Paine til å trekke konklusjonen at sjøsamenes forestillinger om underjordiske kommer av deres relasjoner til reindriftssamer, mens sjøsamenes forestillinger om draugen kommer av deres relasjoner til nordmenn. Han konkluderer uten å ha spurt en eneste av bygdefolket om deres mening og forståelse: "I don't know what meanings people gave to the phenomena of the Night Village. I never asked" (Paine 1994:344).

Det kan være verdifullt å få påpekt at meningsinnholdet i fortellingene om underjordiske og draug er avhengige av de etniske og sosiale forhold fortellingene blir fortalt under. Men en alt for sterk understreking av denne avhengigheten kan føre til en sosiologisk reduksjonisme, hvor alle betydningsfenomener reduseres til å være uttrykk for, eller funksjoner av sosio-strukturelle forhold (Hastrup and Ovesen 1985). Der Skjelbred (1998) ser mangfoldet av meninger og tolkninger når det gjelder de underjordiske, synes det som Paine (1994) tolker forestillingene om de underjordiske som et ensidig uttrykk for sjøsamiske demografiske og samfunnsmessige forhold. Folk i Måsske kjente seg overhodet ikke igjen i Paine sin forklaringsmodell hvor mytologien blir en funksjon av samfunnslivet. Selv om de av og til kunne ha et anstrengt forhold både til nordmenn og andre samer, var ikke dette noe som ble omformet til mytologiske forklaringsmodeller. De underjordiske er for dem en realitet, slik Durkheim forstår det: For den som tror, vil virksomme religiøse krefter være like naturlige som tyngdekraft eller elektrisitet (Durkheim 1995 [1912]:23-24).

Det dominante religiøse narrative for folk i fjorden er kristendommen. I deres virkelighetsforståelse er mennesket, kulturen, fenomener som for eksempel underjordiske og skrømt, og all øvrig eksistens underordnet kristendommens gud. Fortellinger om de erfaringene som folk gjør seg med de underjordiske, viser at det ikke er noen motsetning mellom å ha sin kristne tro og kunne beskytte seg mot de underjordiske. Tvert imot, det er nettopp ved å være en from kristen at man har det sterkeste vern mot de underjordiske, troen på Guds ord og korsets makt. Samtidig

krever det at man vet hvordan salmebok, nytestamente, Fadervår eller kors skal brukes for vern i alle situasjoner. Jo mer man har av kunnskap om hvordan de underjordiske kan opptre, jo bedre mestrer man de ulike dimensjonene i virkeligheten og kan beskytte seg og sine.

8 NORMER OG VERDIER I HVERDAGSLIVET

Kapitlet setter fokus på folks verdier i hverdagen og hvordan disse bevisstgjøres gjennom prekener på samlingshuset og får konsekvenser og danner grunnlaget for hverdagspraksis i lokalsamfunnet og hos den enkelte. Kapitlet ser også på noen sider ved ”verdikollisjoner” mellom religion og politikk slik den utspiller seg i en samisk og læstadiansk sammenheng. Alt som tar fokus vekk fra troen er av de kristne ansett som negativt. På den andre siden vil små lokalsamfunn som Måsske ikke kunne overleve uten at innbyggerne sloss for eksistensen til bygda. Både diskursen internt i bygda og med storsamfunnet blir forstått med hovedgrunnlag i Bourdieu’s (1977) diskursanalytiske perspektiv.

8.1 *Hellmocupen*

Det er midt i juli og det regner – et fint duskregn fyller luften mens skyene ligger lavt nede i fjellsidene som omgir Måsske. Gresset er vått og Måskejåhkå (Storelva) dundrer under brua. Hele verden er fuktig. Fra skolens idrettsbane høres det taktfaste heiarop og entusiastisk framførte sanger:

Vi lista oss så stilt på tå
Når vi fær ut og skåra
Vi skåra bærre det vi må
Og det som vi behøver
Nå ligger *Bjørkvik (etc.)* under vann
På laget sover allje mann
Då spreng vi og skåra så fort vi kanj
Både Kalle og Peter og onkel Odd
JA, DET GJØR VI...

Jeg er på Hellmocupen. Arrangør er DoajmmaSiebrre Julev-sábme (DSJ)⁵⁷. Hellmocupen er ei årlig fotballturnering for folk med stedstilhørighet og/eller slekts- og familiebånd i fjorden. I år er det seks fotballag med sju spillere på hvert lag inkludert keeper (pluss et uvisst antall innbyttere). Det stilles både dame- og herrelag. Hellmocupen er årets begivenhet. Her samles nesten hele bygdas befolkning samt mange tilreisende, selv om det i år er færre enn vanlig, fordi lørdag i cuphelga ble det holdt minnestund lenger ut i fjorden over en som var blitt borte på havet for et halvt år siden. ”Måseberget” – en flokk med et flertall av kvinnelige tilskuere – har egenproduserte sanger og kamprop for cupen i et eget hefte. Alle ser ut til å trives, humoristiske replikker flyter og latteren sitter løst. Svært lokale motsetninger konstrueres for at lagene fra nabobygdene skal kunne framstå som motstandere. Kampene spilles på skolens idrettsplass, hvor fotballbanen er merket opp med hvetemel. Sommerhotellet som bruker skolens lokaler i ferien, har åpen kafé og dessuten overnattingsplasser. Sjøl huset jeg to av de tilreisende fordi sommerhotellets 10 sengeplasser var opptatte.

Fra fredag ettermiddag til lørdag ettermiddag blir det spilt fotballkamper. Fredagskvelden samles store og små i stor-lávvoen utenfor skolen. Jeg talte nesten 90 mennesker som ble servert saft, kaffe og tradisjonell, hjemmelaget sáme-gáhkko⁵⁸ i lavvoen. Vi satt tett. En av fjordens lokale trubadurer har kommet med gitaren, og det blir både solosang og allsang. Når den gamle slageren ”Living next door to Alice” synges, er det publikums oppgave å komme inn på riktig sted i sangen med replikken ”Who the hell is Alice??” Jeg var ikke i seng før klokka var halv tre på lørdagsmorgenen.

Hellmocupen er blitt et årvisst arrangement i Måsske. Den begynte som ei forballturnering helt sør i fjorden, men etter noen år ble den flyttet til Måsske. Hellmocupen er valgt som åpningsfortelling på dette kapittelet fordi den belyser noen gjeldende verdier i Måsske, samt hvordan disse verdiene kommer til syne i sosial samhandling.

⁵⁷ DoajmmaSiebrre Julev-sábme er en upolitisk organisasjon som dekker det lulesamiske området. DSJ arbeider med å styrke samiske barn og unges identitet, og har bl.a. arrangert sommerleirer for barn og Hellemo cup i fotball. (http://www.galdu.org/govat/doc/nor_ungdomsorg.pdf (23.mars 2009))

⁵⁸ Norsk: same-kake; klappakake, dvs tradisjonelle flatbakte brød.

En helt vanlig lokal årlig fotballcup: Det er nettopp det Hellmocupen er. Helt vanlig – i Måsske. For noe er forskjellig fra andre fotballcuper. Ikke fordi Hellmocupen er et samisk arrangement i ei samisk bygd. I Måsske preger den læstadianske forsamlingen bygda. Det religiøse verdigrunnlaget blir respektert av fotballcup-arrangørene. Det er på bygdas premisser at cupen arrangeres. Vanligvis underlegger idretten seg ikke andre verdigrunnlag enn sitt eget. Det mest slående er at kampene spilles ferdig på fredag og lørdag. Det var ingen kamper på søndag – dagen respekteres som helligdag, ikke bare i kirketida (kl. 10 – 13), men absolutt hele dagen. At lov om helligdager og helligdagsfred⁵⁹ (2003) åpner for sportsarrangement har ingen betydning. Dessuten er hele arrangementet alkoholfritt, noe som kanskje ikke er uvanlig der ungdom involveres i sport. Det uvanlige, i det minste for meg som nylig hadde vært til stede på et annet idrettsarrangement i et annet samisk område, var at alle som deltok respekterte alkoholforbudet. Det eneste tilløpet til uhøvelig ordbruk jeg hørte under hele cupen, fra spillere og publikum, var replikken i sangen om Alice.

8.2 En troendes livsførsel

I det kristne fellesskapet står den læstadianske tros læra i fokus. En av de kristne uttrykte seg slik: "Livet skal være en frukt av den levende tro." Den som tar sin tro alvorlig, må vise det i sin livsførsel, både i tanke og handling. Den levende tro var definert til å omfatte de førstefødtes tolkning av kristendommen. En levende tro henger sammen med en levende kristendom, som bygger på levende syndsbejennelse, fikk jeg forklart. Hellmocupen er en fritids- og fest-anledning, et avbrekk fra dagliglivet, og skjer bare en gang i året. Det er ikke et kristent arrangement, fotballen og konkurransen står i sentrum og det sosiale samværet er viktig, og har en annen karakter enn fellesskapet under samlingene. Under Hellmocupen viser både arrangørene, deltakerne og publikum respekt for det generelle verdigrunnlaget i bygda.

Det er tydelig at innholdet i prekenene på samlingshuset kan oppfattes som normative for atferden til flere enn de kristne. Det felles religiøse verdigrunnlaget som skal være en rettesnor i hverdagslivet, formidles av predikantene på samlingene.

⁵⁹ Lov om helligdager og helligdagsfred <http://www.lovdatab.no/all/hl-19950224-012.html> (26.10.2007)

Prekenene relateres til hverdagslivet og hverdagslivet relateres til troen og verdigrunnlaget som prekenene formidler. Praktisering av verdiene skjer i den enkeltes hverdagsliv. Den troende er avhengig av predikantenes utlegning og fortolkning av bibeltekstene, mens predikantene er avhengige av tilhørere. Uten enkeltindividets oppslutning om fellesskapet, ville ikke predikantene hatt noen å preke for. Hvis ingen kommer for å lytte og lære om verdigrunnlaget, vil fellesskapets grunnlag falle bort. Slik skapes en gjensidig avhengighet mellom predikant og forsamling.

I alle prekenene jeg hørte, berørte predikanten forhold av moralsk karakter, spesielt områder som ble ansett som ikke-passende eller syndige for en troende. Formaninger og råd om å føre et anstendig liv i tale og gjerning ble ofte tatt opp. En samlings søndag var predikantens gjennomgangstema *Elsk hverandre!* Det ble formant fra predikantbordet om ikke å oppfatte seg selv bedre enn sin nabo og sin neste. Ingen burde tro at man var en bedre kristen enn sin neste og heller ikke holde seg for bedre enn naboen. Predikanten understreket at foreldre og kristne skulle være gode rollemodeller. De måtte tenke over hvordan de snakket om andre mennesker, ikke legge til eller trekke fra i sin omtale av andre, og de måtte huske å holde tann for tunge, særlig når barna hørte på. Predikanten kom med formaninger til foreldrene om å oppdra sine barn mens de ennå hadde dem ”rundt knærne.” De kristne måtte holde sammen, og de måtte elske hverandre. Det ble advart mot aktiviteter som dans, teater og film, samt drikking, bannskap og et usømmelig liv. Predikantene kunne snakke om oppdragelse av barn, valg av ektefelle og valg av venner.

Læstadianismens verdigrunnlag er nedfelt i troslæra som har fått sin utforming gjennom predikantenes preken. Læstadius’ preken er sentrale fordi de beskriver hvordan en troendes livsførsel skal være (Læstadius 1984, 1988, 1993). Denne livsførselen blir kalt *vandringen*, og hver samling begynner med en lesning av ei preken av Læstadius, noe som gjør at forsamlingen stadig blir påmint om sin livsførsel. Predikantene har vedlikeholdt tradisjonen fra Læstadius, og påpeker igjen og igjen hvordan en rett kristens tro skal vises i ytre livsførsel. Rett tro og livsførsel er også et av hovedemnene på hverdagsskolen og ungdomskveldene, hvor lærerne gjør læstadianismens lære relevant i hverdagslivet for barn og ungdom. Predikanten Bolle (2000) trekker paralleller til apostlene som i sine brev påminner de kristne om hvordan

hverdagslivet bør være. Paulus skrev i et av sine brev: ”Og la dere ikke lenger prege av den nåværende verden” (Rom 12:2). Bolle poengterer imidlertid at man må skille mellom troens grunnlag og de troendes livsførsel i dag. Den livsførsel som ble advart om i bevegelsens første tid, er i dag stereotyper om læstadianere. Derimot, sier Bolle, ”i dag advares det mot de nedbrytende krefter som virker via internett og TV, samtidig som det holdes fram at denne teknologien kan benyttes til det som er godt” (Bolle 2000:147).

Kristiansen påpeker at ”I alle læstadianske tradisjoner er der et skarpt skille mellom et troende og et verdslig liv” (Kristiansen 2005:90). Det er Bibelen som brukes som grunnlag for forklaringer på rett tro og livsførsel. Læstadianerne henviser derfor til et bibelvers når deres grense mot det verdslige og sekulariserte samfunnet blir trukket:

Elsk ikke verden, heller ikke det som er i verden! Den som elsker verden, har ikke kjærligheten til Faderen i seg. For alt her i verden – sanselig begjær og øynenes lyst og hovmodig skryt på grunn av rikdom – det er ikke av Faderen, men av verden. Og verden forgår med alt sitt begjær, men den som gjør Guds vilje, blir til evig tid (1 Joh 2:15-17).

Det viktigste skillet går mellom å elske ”verden” eller å elske Gud. Med dette som utgangspunkt skal jeg se på hvordan noen av praksisene preger bygdelivet.

8.3 Diskurs og verdier

Predikanten har ofte som tema for prekenene sine det han kaller forfallet i moral. Han snakker til ungdommen om at de ”må være lydige til sine foreldre” og at de ”må tenke på sin udødelige sjel og vende om.” Ulike synder blir alltid berørt i prekenen, og predikanten framholder for forsamlingen at verdens fristelser, konkretisert som *sjelefienden*, må de holde seg unna: drikking, horing og baksnakking er stadig tema. Samlivets utfordringer blir ofte tatt opp i prekenene, ekteskap med en annen kristen blir holdt fram som idealet, mens samboerskap og skilsmisser er et tegn på moralsk forfall i verden. Kirken blir også kritisert, biskopene og deres forvaltning av kirkens lære er et eksempel på død kristendom eller bibelsk vranglære.

Prekenene oppleves som en kontinuerlig diskurs om moralsk innsikt og verdier. Moralsk innsikt er et av områdene som er viktige innen en virkelighetsforståelse fordi det også omhandler negative verdier eller det ondes problem ifølge Geertz:

Thus, both what a people prizes and what it fears and hates are depicted in its world view, symbolized in its religion, and in turn expressed in the whole quality of its life. Its ethos is distinctive not merely in terms of the sort of nobility it celebrates, but also in terms of the sort of baseness it condemns; its vices are as stylized as its virtues” (Geertz 1993a [1973]:131).

Under hver samling blir læstadianske verdier satt i kontrast til både et statskirkelig og et verdslig verdigrunnlag. Verdiene blir synliggjort i prekenene på samling etter samling. Hele forsamlingen, kristne som ikke-kristne, har stor bevissthet om hvilke verdier som man bør leve etter. Derfor vet de også når de trår feil. Verdiene blir en del av den hverdagsvirkeligheten som man tar for gitt (Berger and Luckmann 2000 [1966]). Man tenker ikke over at man ikke skal banne. Bannskap er simpelthen noe man ikke praktiserer.

Bourdieu’s (1977) begrepspar *doxa* og *opinion* kan belyse diskursen som vedlikeholdes innen en pietistisk bevegelse som læstadianismen. *Opinion*, slik Bourdieu bruker begrepet, er de forholdene i samfunnet som kan gjøres til gjenstand for en diskurs. Disse forholdene utgjør et felt hvor meninger og uenighet er mulig. *Doxa* (eller det doksiske felt) derimot, utgjør de forholdene i et folks kultur og samfunn som ikke er tilgjengelig for refleksjon, kritikk eller debatt. Derfor er heller ikke de fleste av kulturens eller samfunnets medlemmer bevisst alle sine tradisjoner. *Doxa* er dermed de forholdene som blir tatt for gitt – *doxa* diskuteres ikke. Bourdieu uttrykker det slik:

Because the subjective necessity and self-evidence of the commonsense world are validated by the objective consensus on the sense of the world, what is essential *goes without saying because it comes without saying*: The tradition is silent, not least about itself as a tradition [...] (Bourdieu 1977:167-168).

Ifølge Bourdieu oppstår det ofte ei krise når et forhold flyttes fra *doxafeltet* til *opinionsfeltet*. *Opinionsfeltet* er stedet for motstående eller konkurrerende synspunkter, henholdsvis *heterodoxy* og *orthodoxy*. I feltet for *heterodoxy* befinner de

personer seg som ønsker en endring av det bestående. Personer i feltet for orthodoxy har som siktemål å gjenopprette den tidligere orden der doxa atter en gang får samme innhold som før.

Forholdet mellom doxa og opinion er ifølge Bourdieu ikke fastsatt en gang for alle. Mange forsøk på endringer handler om å omgjøre doksiske fakta til opinion. Ifølge Bourdieu er det doksiske felt større enn opinionsfeltet, og dessuten omkranser det opinionsfeltet. Yttergrensene for doxa er ikke kjent. Bourdieu beskriver relasjonen mellom doxa og opinion slik at det bare er når et forhold har etablert seg i opinionsfeltet, man kan bli klar over doxa.

Der det er verdier, er det alltid valg. Konsekvensene av predikantenes påvirkning på forsamlingen, eller sin verden, kan uttrykkes slik Klass (1995) definerer verdier:

A sentiment or principle, noted in and characteristic of a given culture, that reflects or expresses what is generally perceived by the members of the culture as being worthy, desirable, or proper. Such sentiments will be observed to precipitate relative levels of esteem for actions taken or views expressed and therefore serve as guides for, or even determinants of, behaviour (Klass 1995:42).

De religiøse verdiene som ligger nedfelt i læstadianismen og som først og fremst formidles fra predikantbordet, tjener som retningslinjer og er bestemmende for atferd, mening og handling i folks hverdagsliv. I møte med andre verdigrunnlag, som samisk politikk, kan både religionens og samisk politikks verdigrunnlag tre tydeligere fram.

Klass (1995:42) mener at enhver studie av verdier kan enten gjøres ved å observere handlinger eller ved å lytte til folks vurderinger av sine handlinger. Jeg hadde mange samtaler om verdier. De dreide seg som regel om normer og moralitet og om hvordan den troendes liv på jorden skulle leves; hva som er riktig og hva som er galt. Som feltarbeider og midlertidig bosatt i bygda, trådte forskjeller klart fram fordi jeg ikke tilhører noen religiøs bevegelse og mitt primære fellesskap er ikke en pietistisk menighet. Samtidig hadde jeg en for-forståelse av hvilke verdier som blir verdsatt innenfor læstadianismen, og hvordan disse verdiene gir seg utslag som *troens kjennetegn*. Mine erfaringer med bygdefolkets handlinger og deres vurderinger av sine handlinger, kan ikke forstås uavhengig av mitt eget verdisyn og min egen atferd under

feltarbeidet. Det kan derfor tenkes at jeg har unngått negative reaksjoner eller sanksjoner fordi min livsførsel ikke provoserte det rådende verdigrunlaget i bygda.

Jeg fikk etter hvert et omfattende materiale om verdier, ikke minst fordi jeg alltid ble inkludert i det sosiale livet i bygda. Det gjaldt både ”stikk-innom”-besøk, turer, kurs, foreningsvirksomhet og kollektive bygdeaktiviteter. Siden det sjelden gikk en dag uten at jeg var på ”rek”, ble kaffebesøkene mange. Det samme gjaldt bursdagsfeiringer, konfirmasjonsselskaper og dugnadsarbeider i forbindelse med husbygging eller oppussing. Jeg ble også tatt med på flere bærturer, fisketurer og båtturer. Den lengste turen jeg deltok på, var skolens arrangement *Vårreskuvla* (norsk: fjellskole) hvor alle elevene samt småsøsken, foreldre, lærere og en hest var på tur i fjellet på svensk side i ei uke. Jeg var også medarrangør av to andre skoleturer, den ene til kommunens store helleristningsfelt (ca 9000 år gammelt), og den andre til et friluftsområde i kommunens fjellområder. Besøk til nabobygdene ble det også mange av i de åtte månedene jeg bodde i Måsske. Av kollektive ikke-religiøse aktiviteter for voksne i Måsske må nevnes en felles ettermiddagstur til *Hiejtigiedde* utenfor bygda. Det var ikke mer enn 20 minutter å gå, men tilstrekkelig for å komme seg ut av selve bebyggelsen. Det var også felles St.hans-feiring i strandkanten hvor flere generasjoner deltok i bålbrekking, bespisning og leker. I tillegg var jeg tilhører på flere politiske møter, jeg gjennomførte et *duodje*-kurs og som fortellingen i begynnelsen av kapitlet illustrerer, var jeg på årets Helleocup. Jeg hadde med andre ord mange gode anledninger til å observere hvordan verdiene som ble formidlet av predikantene ble synliggjort i ulike samhandlingskontekster.

8.4 Verdier innen læstadianismen

8.4.1 Å være medmenneske

Helleocupen er et idrettsarrangement hvor bygdefolk og tilreisende møtes. Jeg fikk inntrykk av at å treffe andre er minst like viktig som å følge med hva som skjer på fotballbanen. Å være sosial er en høyt verdsatt verdi i Måsske. Man skal ta vare på hverandre, for gjør man ikke det, kan bygda avfolkes nokså raskt. Jeg opplevde bygda som et inkluderende sosialt fellesskap. Folk viste en stor grad av raushet og toleranse

overfor hverandre, både kristne og ikke-kristne. Alle som ønsket, ble innlemmet i sosiale aktiviteter. Det ble sagt at alle burde gå på besøk til alle, for i ei lita bygd skal ingen bli sittende alene. Det var ikke tilstrekkelig å møtes etter veien eller på kaia, man burde også besøke hverandre hjemme. Unntaket var selvsagt de som ikke ønsket besøk.

Siden kaia fungerte som en effektiv portal for hvem som kom eller dro, visste de fleste hvem som befant i bygda til enhver tid, og ingen behøvde å ringe på forhånd hvis de skulle på besøk. Walkietalkie og telefon kunne ikke erstatte det sosiale møtet mellom mennesker. I ei lita bygd hvor folk treffes hver dag på kaia eller postkontoret og går på kaffebesøk til hverandre om søndagene, er det ikke mange forhold det ikke snakkes om. Det lå derfor en kontinuerlig utfordring i å følge predikantens ord: ”Dere som sitter med små ører på deres fang, husk å ikke tale ufordelaktig om andre så disse små ører hører.”

Søndagene var ukas absolutte store sosiale dag. Hverdagene med arbeidsliv og skole begrenset besøkene. Men i helgene, og spesielt om søndagene, når hverdagslige oppgaver ikke skulle utføres, var sosialt liv et annet. Samtidig var det en uttalt regel at søndagene skulle holdes hellige. Ikke bare under Hellmocupen, men året rundt ble helligdagsfreden respektert i Måsske. Begrunnelsen ligger i det tredje bud: ”Kom hviledagen i hu, så du holder den hellig!” (2 Mos 20:8). Jeg opplevde aldri at noen drev med forefallende arbeid på en søndag, ute eller inne, mens jeg bodde i Måsske. Det gjaldt aktiviteter som husvask og klesvask, håndarbeid, bærplukking, sportsfiske, snekring eller forskjellige reparasjoner. Unntaket var en søndag da værmeldinga hadde meldt regn og et fiskebondehushold måtte redde tørrhøyet i hus for at det ikke skulle bli gjennomvått av regn. En nordnorsk sommer med ustadig vær kunne gjøre at høyet råtnet på hesjene.

Ingen dro på bærtur eller fisketur om søndagene. Det var også restriksjoner på aktiviteter for ungene. De fikk ikke sykle rundt i bygda. Jeg spurte hvorfor, og fikk til svar at ungene skulle lære seg at søndagene var annerledes enn hverdagene. Mange foreldre var også restriktive med ungenes pc-spill på søndager. Det handlet ikke om at sykling og pc-spill var synd, ble det forklart. Ungene skulle lære forskjell på hverdag og helligdag. En fortalte også hvordan han av og til måtte si i fra at han ikke jobbet på

søndager fordi det stred mot hans kristne overbevisning. Om et jobbmøte eller liknende ble lagt til en søndag, kunne han ikke delta.

Oppfatter man søndag som en hvilken som helst fridag med rom for mange aktiviteter, kan søndagene i Måsske oppleves nokså stillestående. Slik er det ikke. En ordinær søndag, når det ikke er samling kl 17.00, har jeg beskrevet slik i feltdagboka: ”Jeg må ut i frisk luft. Problemet er at når jeg har gått i 20 minutter, er det alltid en fjellvegg som stenger veien for meg. Iallfall føles det slik. [...] Jeg går likevel tur hver søndag. Jeg klatrer i fjellsidene eller legger turen til Hiejtigiedde og så langt inn i elvedalen jeg klarer å komme. Etter en time eller to er jeg hjemme igjen og setter en musikk-cd i pc'en hvis jeg er alene. Jeg har ikke tatt med ordinær cd-spiller for ikke å provosere læstadianerne. Når klokka begynner å vise tidlig ettermiddag, må jeg ta en beslutning: Skal jeg være hjemme i kveld eller gå på besøk? Hvis jeg drøyer for lenge, kommer det alltid noen innom. Da er det for sent å besøke noen så fremt ikke gjesten(e) og jeg kommer overens om å gå på besøk sammen.”

8.4.2 Avholdenhet

En del av den religiøse praksis innen læstadianismen er å ta avstand til og vise avholdenhet i forhold til det som defineres som ”verdens” fristelser og dermed anses syndefullt. Dette gjelder blant annet alkohol, bannskap, moderne musikk (eller tradisjonell samisk joik), underholdningsprogrammer i radio og TV, og et aktivt seksualliv utenom ekteskapet. Alle disse forholdene regnes for å ta fokus vekk fra Gud og er dermed potensielle syndefristelser for en kristen.

Hellmocupen var et alkoholfritt arrangement. Ikke bare fra arrangørenes side, men så langt jeg erfarte, ble alkoholforbudet også respektert av deltakere og tilskuere. Siden begynnelsen av den læstadianske vekkelse har det vært preket mot alkohol. Læstadius var vitne til alkoholens ødeleggende virkning på enkeltpersoner, familier og lokalsamfunn, og han fordømte all alkoholbruk. Kampen mot det Læstadius kalte *brennevinsdraken*, ble hard, og han forble en ivrig avholdsforkjemper og en svoren fiende til drukkenskapen (Boreman 1953:60). Læstadius mente at kampen mot alkoholmisbruket måtte ses i sammenheng med den kristne virksomheten. Grunlaget for å bannlyse alkoholen var ikke først og fremst av sosial karakter, men av religiøse

årsaker (Aadnanes 1986:41). Hvis man fikk slutt på et umoralsk og syndig liv, ville brennevinsdraken få banesåret. Læstadius sloss mot alkoholmisbruket gjennom prekenene sine, han skjelte ut brennevinshandlere og kro-eiere fra prekestolen og mante fram helvetes pinsler for dem. Han brukte sterke bilder for å få fram hva han mente om alkohol: det var ormegift, drakegift og flytende djevelpiss (Boreman 1953). Da vekkelsen begynte, gikk alkoholforbruket radikalt ned. Boreman sier det slik:

Læstadius [lyckades] vad veterligen ingen annan förmått, nämligen bokstavligen "törrlägga" från alla rusdrycker en hel landsända i trenne riken, där människorna höllo på att "drunkna i sprit" (Boreman 1953:65).

Den læstadianske bevegelsen har alltid hatt et absolutt alkoholforbud (Bolle 2000). Driking syntes derfor å være offisielt "utryddet" i Måsske. St.Hans-feiringen og felles sosiale turer i bygda ble gjennomført uten at alkoholholdige drikker var en del av arrangementene. Folk i bygda som hadde behov for alkohol, reiste ut med båten. De kunne selvsagt nyte alkohol hjemme hos seg selv, men det sosiale fellesskapet ville bli så begrenset at det var mer forlokkende å "ta seg en fest" i en av kommunens større tettsteder.

Da jeg i april hadde vært utenbygds en tur og tok båten tilbake igjen, traff jeg en fra bygda som ikke er kristen. Etter å ha sett seg rundt og forvissnet seg om at det ikke satt noen som kunne se hva han gjorde, viste han meg spritflaska han hadde på innerlomma. Han ville ikke at noen av de fastboende skulle vite at han hadde alkohol med seg til bygda. Han respekterte tydeligvis det rådende avholdssynet i bygda, og ønsket ikke at det skulle bli kjent at han nøt alkohol. Ungdommene i bygda ble ikke eksponert for alkohol før de ble gamle nok til å reise utenbygds, på skole eller arbeid. Ingen foreldre behøvde derfor å engste seg for fyll så lenge barna hadde bygda som eneste fritidsarena.

Likevel fant ungdommer måter å utprøve grenser, selv om det ikke gjaldt alkohol, men nikotin. Det ble en del oppstuss da noen av ungdomsskoleelevene ble tatt i røyking. Jeg klarte ikke helt å dele foreldrenes krisemaksimering, ikke minst fordi de fleste foreldrene røykte selv. Avhengigheten av nikotin var tydelig på samlingene. Det var ingen røykere som klarte å sitte ei hel samling uten å gå ut for å ta seg "en blå". En av de kristne forklarte at alkohol var et avhengighetsmiddel, mens nikotin ble

ansett som et nytelsesmiddel. Flere år senere fikk vedkommende storrøyker erfare kampen mot nikotinen da han forsøkte å slutte å røyke.

Bannskap hørtes ikke i Måsske. Verken ungdom eller voksne bannet i påhør av andre. Sterke uttrykk kunne nok bli brukt, men ingen syndet mot det andre bud: ”Du skal ikke misbruke Herren din Guds navn, for Herren lar ikke den som misbraker hans navn, være skyldfri” (2 Mos 20:7). Jeg fulgte nøye med hva som ble sagt og ropt under fotballkampene i Hellmocupen, uten å høre noen form for bannskap fra spillere eller publikum. Hvis replikken i sangen om Alice hadde vært på norsk, ville den trolig ikke blitt avsungen i lávvoen om kvelden.

Selv opplevde jeg bannskap kun en eneste gang under feltarbeidet. Det var i Várreskuvla-uka og vi var på vandring i fjellet til Stora Sjøfallet nasjonalpark på svensk side av Sápmi. Fotturen hadde startet helt sør i fjordbotnen, og selv om det blir reklamert med at det bare er seks kilometer fra havet til svenskegrensa, er oppstigningen fra fjæra og til høgfjellet både bratt og ulendt. Fjellvandrere må passere over flog der kjettinger boltet ned i fjellet er den eneste hindringen fra å falle utfor. Første kveld ble det slått leir i *Måskåsj* på svensk side. Etter oppvåkning i telt og frokost i det fri, var alle klar for dagens økt i vandring innover i den svenske fjellheimen. Det var denne morgenen jeg hørte det eneste bannordet i hele min tid på feltarbeid. Ryggsekkreimene mine gikk i surr, sekken glapp og jeg satte i et inderlig *faen!* Det ble helt stille rundt meg, alle stoppet opp med sine gjøremål og så på meg. Ingen kommenterte bannskapen min med et eneste ord. Og det var sannsynligvis også den eneste gangen at folk i Måsske hørte bannskap på lange tider.

Ikke bare bannskap, men også joik og moderne musikk, som for eksempel ungdomsmusikk, var fraværende i bygda. Joik var et ikke-tema, mens fravær av ungdomsmusikk ble blant annet synliggjort ved at ingen konfirmanter fikk musikk-anlegg eller CD'er i gave. Dette står i kontrast til at det ble sunget mye i mange hjem. I sosiale sammenhenger, spesielt konfirmasjon eller andre mer høytidelige selskap, ble sangbøker hentet fram. Alle kristne hjem hadde et visst antall sangbøker til bruk i religiøse hjemmemøter og disse ble nyttet til selskap også. Både samisk- og norskspråklige sanger og salmer ble avsungen. Akkurat som på samlingshuset, ble det sunget uten noen form for akkompanjement av musikkinstrumenter.

Også underholdningsbransjen som blir eksponert gjennom radio, TV og internett er potensielle syndefristelser for en kristen. For foreldre som gjerne vil gi barna best mulig anledning til å lære og utvikle samisk språk, er samiske barne-TV-sendinger et godt hjelpemiddel. Internett fungerer også som et læremiddel i mange sammenhenger. På den andre siden kan både TV og internett benyttes til syndefulle aktiviteter. Teknologien skaper derfor ambivalens. Da skolen fikk sitt nye elektroniske klasserom med toveis lyd-bilde-overføring, ble den offisielle åpningen foretatt av varaordføreren. Demonstrasjonen av den nye teknologien skjedde ved at skolen i Måsske ble koblet til Universitetssykehuset i Tromsø hvor en overlege var til stede og via TV-skjermen kunne svare på spørsmål fra elever og lærere i Måsske. Det var sannsynligvis ingen tilfeldighet at rektor hadde avtalt dette, for overlegen er predikant i den førstefødte forsamlingen. Det gjorde at eventuell kritikk fra kristent hold om nedbrytende teknologi, forstummet før den var uttalt.

Læstadianismen lærer at et aktivt seksualliv tilhører ekteskapet. Dette påbudet er ikke alltid like lett å etterleve, og derfor blir det også født barn utenfor ekteskap. Jeg ble fortalt at barn er en gave fra Gud. Det er ikke barnets ansvar hvilken sivil status foreldrene hadde da det ble unnfanget. Konsekvensen er at alle barn blir elsket og tatt vare på. Likevel, den kristne som faller i synd gjennom å ha sex utenfor ekteskapet, selv om man er ugift og uten forpliktelser, bør gjøre bedring. På den andre siden falt en kommentar i en samtale om at seksualdriften er biologisk betinget, noe som gjør den omtrent umulig å styre. Jeg tolket det som at det er en bevissthet om at det er mange kristne (ungdommer) som har et aktivt seksualliv, men dette forblir et taust emne så lenge det ikke resulterer i graviditeter.

Predikantene advarte ofte mot usømmelig atferd og klesdrakt. Vanligvis ble formaningene rettet mot kvinner. En kvinne skal kle seg sømmelig og ikke utfordrende slik at mannens begjær våkner. Dette kan tolkes som at det er kvinnens ansvar at mannen ikke faller i synd. En eneste gang hørte jeg en predikant snakke til menn om deres ansvar i forhold til kjødets lyst: ”En mann har ansvar for kontroll over alle sine lemmer.” Budskapet var ikke til å misforstå: det finnes ingen unnskyldning som for eksempel upassende klesdrakt, for å la sitt seksuelle begjær ta overhånd. Predikantens ord har sin bakgrunn i Læstadius’ store verk Dårhusjonet (Læstadius 1997b). Her

diskuterer Læstadius viljens frihet og påpeker at "[...] viljans positive frihet[...] har makt övfer alla sine lemmar hvilka hon icke bör öfverlemna till urättfärdighetens tjenst" (Læstadius 1997b:223). I tillegg kan predikanten ha hentet inspirasjon fra en av Læstadius sine prekener: "Syndelegemet skal tilintetgjøres på den måten at vi ikke gir synden makt, ikke gir våre dødelige lemmer i syndens tjeneste. [...] Vi er ikke rette kristne om vi én gang er i rørelse og en annen gang driver hor [...] (Læstadius 1993:343). Læstadius var direkte i sin tale om hor og annen synd, men jeg hørte aldri predikantene snakke om dette på en konkret og direkte måte til menn. Som ovenfor, hvor en mann skal ha kontroll over alle sine lemmer, er talen indirekte. Til kvinner ble det derimot snakket direkte om hva som er sømmelig atferd og klesdrakt.

8.4.3 Konflikt-forvaltning

På tross av formaninger og prekener som påpeker hvordan en god kristens liv og atferd skal være, oppstår det konflikter mellom folk. Det er hvordan disse konfliktenes blir forstått og håndtert som viser om læstadianismen har løsninger som gjør det mulig å leve i samme sosiale fellesskap som ei lita bygd er. "Det er en kristenplikt å tilgi" fikk jeg høre flere ganger i samtaler. I et tilfelle ble det humoristisk tilføyd: "...men noen ganger må man tilgi før vedkommende åpner munnen." I ei bygd hvor folk lever tett sammen og omgås daglig, blir man godt kjent med hverandre og den enkeltes ikke altfor flatterende særegenheter.

Rørelsen ble for meg ikke bare en del av det kristne liv, men også en sosial institusjon med en tydelig konfliktdempende funksjon. Rørelsen løste likevel ikke alle konflikter og uenigheter. Et konfliktforebyggende tiltak som bygdefolket hadde stor bevissthet rundt, var hvordan sammensetningen av det kommuneoppnevnte lokalutvalget skulle være. Jeg ble fortalt at lokalutvalgets representanter burde være oppnevnt slik at både kvinner og menn, unge og eldre, samt ulike verdisyn, er representert. Det innebar en visshet om at når lokalutvalget hadde kommet til enighet i en kontroversiell sak, visste bygdefolket at dette var en løsning – i det minste et minste felles multiplum - som alle kunne akseptere.

Konflikthåndtering generelt hadde preg av at man ga "motparten" tid til å korrigere seg selv ved å bruke tilbaketrekking som strategi. Paine (1988) har gjort

feltarbeid i et sjøsamisk lokalsamfunn i Finnmark, og har observert samme måte å håndtere konflikter på. Paine kaller det for *non-involvement*. Jeg opplevde i den tida jeg var på feltarbeid at en konflikt mellom rektor på skolen og foreldrene eskalerte. Saken ble løst etter hvert, men det tok svært lang tid (i mine øyne) før foreldrene lot sin stemme høres og satte saken på dagsorden. Det var tydelig at tilbake-trekking var en strategi i situasjonen. Foreldrene ville ikke bidra til å forsterke konflikten. Til slutt valgte foreldrene konfrontasjon og resultatet ble dramatisk. Rektor sluttet i stillingen og forlot bygda. Saken er et eksempel på hvordan konflikter som får mulighet til å utvikle seg kan bli svært negative for små samfunn. I et slikt perspektiv bidrar rørelsen til at mange potensielle konflikter blir bilagt ved at partene har en etablert sosial institusjon innenfor sitt religiøse fellesskap som kan fungere som en ”nullstiller”.

Tilgivelsen som man er pålagt å gi når en kristen kommer rundt halsen på en, kan også oppfattes som maktutøvelse fra den angrende. Dette kan spesielt oppleves av de som er definerte som vantro i forsamlingsfellesskapet. I en samtale med en av de vantro, som i likhet med de fleste andre vantro, regelmessig gikk i samling, forutså hun at på den kommende samlingen ville hennes mor komme og be om tilgivelse. Den vantro opplevde det som en lettvinnt måte for mora å komme unna en vanskelig og uakseptabel atferd som ble utøvd mellom samlingene. For å unngå en slik situasjon, måtte den vantro holde seg vekk fra samlingene. Det ønsket hun ikke, og som hun sa, det ville medføre spørsmål fra naboer og andre bygdefolk, noe som slett ikke var en ønskverdig situasjon.

8.4.4 Bot og bedring

Hellmocupen er en sosial arena. Mennesker møtes og sannsynligheten er til stede for at læstadianismens forbud mot et seksuelt aktivt liv utenfor ekteskapet ikke er like enkelt å overholde for alle. Problemet ble aldri omtalt i mitt nærvær. En kristen som ikke klarer å overholde de moralske normene, enten det gjelder baksnakking, drikking, banning eller seksuell aktivitet utenfor ekteskapet, har mulighet til å gjøre bedring; angre, bekjenne og få syndsforlatelse. Som oftest er det predikanten som får høre bekjennelser og som gir syndsforlatelse. Bot og bedring som ritualisert tilbakekomst til forsamlingen hører til de kristnes liv, det er ikke noe som vedrører de vantro i bygda.

Det eksisterer mange stereotypier utenfor forsamlingen om hvordan en læstadianer skal leve som en rett kristen. Jeg hørte ved et tilfelle en predikant innenfor en annen pietistisk retning fortelle om sin læstadianske barndom og oppvekst. Han skapte stor munterhet ved å framholde at læstadianere ikke bare har 10 bud, de har 110 bud. Det var tydelig at forsamlingen delte predikantens forestillinger om læstadianske verdier. Læstadianerne kjenner seg som regel ikke igjen i slike beskrivelser. Å bli formant om en riktig livsførsel er ikke det samme som å ha en mengde forbud i hverdagen. Den enkelte velger til syvende og sist selv hvordan vedkommende vil leve. Ei ung mor var svært bevisst dette forholdet i barneoppdragelsen. Hun uttrykte sin mening ved å sitere en kjent salme av Grundtvig: ”Tvang til tro er dårers tale.” På den andre siden opplevde jeg at det finnes mange stereotypier blant læstadianerne om ikke-læstadianernes liv og moralske standarder. En kvinne som hadde kommet til tro som ung voksen og vendt ryggen til et utagerende liv, var overbevist om at alle vantro personer hadde samme livsførsel som hun hadde snudd ryggen til. For øvrig ble det ikke ansett som noen ulempe å komme til tro i voksen alder etter at man hadde gjort erfaringer i den sekulariserte verden. Ved å kjenne verden, behøvde man ikke lenges til den, og jo større synd, desto større nåde, ble det sagt.

8.5 Når verdier kolliderer

8.5.1 Kristne og vantro på samling

Nystø (1982) har skrevet om hvordan religiøsitet og etnisitet – i dette tilfellet læstadianisme og samiskhet – er sosialt innvevd i hverandre og konstitueres som felt, og om hvordan ikke-læstadianere deltar i de læstadianske samlingene. Nystø deler samlingene i backstage og frontstage (Nystø 1982:8). Frontstage er liturgien med preken, salmesang, bønn og rørelse. Backstage er hvor de sosiale aktivitetene utspilles både før, under og etter samlingen. Det er dette feltet som er mest tiltrekkende for de ikke-troende, ifølge Nystø. Han sier videre at for å kunne delta backstage, må den ikke-troende også til en viss grad delta frontstage. Tradisjonelt har jo forsamlingen vært eneste *felles* arena for sosial aktivitet, og dette preger også samlingene i dag. De vantro, eller ikke-troende i Nystøs terminologi, deltar ikke i samlingene bare for å

treffe folk. Flere vantroende fra bygda fortalte meg at de trodde fullt og helt på hva som ble sagt fra prekenbordet. De oppdro ungene i de verdier predikanten la ut hver samlings søndag og ville det ikke annerledes. Det eneste som skilte dem i mine øyne fra forsamlingens medlemmer, er at de ikke har tatt et aktivt standpunkt med hensyn til sin tro. Det gjør at de ikke trenger å svare for konsekvensene ved å gjøre bot og bedring hvis de ikke følger predikantenes ord.

8.5.2 Samiske kulturuttrykk på samling

Selv som en utenforstående kan man ikke unngå å legge merke til den samiske tilstedeværelsen på samlingene, spesielt under påskesamlinger og andre storsamlinger med tilreisende predikanter. Ved disse anledninger kommer det flere samer i kofte. Bruken av kofter har stort sett ikke forandret seg i løpet av det siste århundret. Det har derimot holdningene fra predikantene. På 1930-tallet uttalte en predikant at kofta var å anse som et kristent plagg. Utsagnet står i kontrast til prekener på 1980-tallet hvor det ble hevdet at bruk av samiske klesplagg skapte splittelse i forsamlingen. I dag blir samisk klesdrakt ikke kommentert fra predikantbordet.

”Buorak!” Hender rekkes fram, og det hilses med den ene hånden samtidig som den andre legges rundt skulderen på den man møter. Barna som er i følge med foreldre blir også møtt med hilsen på samisk. Det utveksles hendelser siden sist man møttes, noen blir gratulert med tilvekst i familien mens andre får et trøstens ord fordi sykdom eller død har rammet. Samisk språk høres overalt på samlingene, folk hilser og samtaler på samisk. Prekenen som holdes av en lokal eller tilreisende predikant, blir oversatt til samisk eller norsk – alt etter hvilket språk det prekes på. Slik blir den læstadianske religiøse terminologien vedlikeholdt både på samisk og norsk. På påskesamlingen i nabobygda til Måsske ble prekenen holdt på tre språk; norsk, samisk og finsk. Ved en anledning uttrykte en tilreisende norsk predikant stor glede over å høre samisk språk under samlingene, og han priste samene for å bringe sann kristendom til nordmenn. Også på *biedna-råde*, møtene som av og til blir holdt etter samlingen for å drøfte mer praktiske gjøremål innen forsamlingen, høres det både samisk og norsk. Enhver snakker det språket man ønsker, og ingen oversetter. Forsamlingen er tospråklig.

Som feltarbeider i en avgrenset periode i lokalsamfunnet kunne jeg tro at denne situasjonen hadde vært uendret siden den læstadianske veknelsen kom til fjorden. Det er ikke tilfelle. Det er bare et år siden⁶⁰ at en av de lokale predikantene i fjorden begynte på preke på samisk. Folk fortalte at de før denne hendelsen ikke kunne huske når de sist hadde hørt en preken på samisk. I påska mens jeg var på feltarbeid, ble det fortalt at det var første gangen at samiske salmer hadde blitt sunget på forsamlingshuset i en av nabobygdene til Måsske. Det var heller ikke lenger siden enn sist vinter at prekenene regelmessig ble tolket til samisk. Det synes som at min feltarbeidsperiode kom like etter skiftet i språkpolitikk og språkpraksis innenfor forsamlingen. På sommerens storsamling året før på en av kommunens tettsteder, hadde svenske predikanter fra Moderforsamlingen uttalt at ikke noe språk er overordnet et annet. Dette ble forstått som at tiden med undertrykking av samisk språk var slutt innenfor den førstefødte forsamling. Den utstrakte bruk av samisk som jeg opplevde i løpet av feltarbeidsperioden, synes å være en konsekvens av svensk-predikantenes ord.

8.5.3 Framvekst av en samisk politisk arena

Utsagnet til predikanten fra Moderforsamlingen kan forstås som et siste innlegg i konflikten som oppstod da samepolitiske organisasjoner ble stiftet i kommunen. På begynnelsen av 1970-tallet vokste den politiske mobiliseringen for samiske rettigheter. Den samepolitiske bevegelsen ble ikke bare nasjonal, den ble ganske snart pan-samisk, med utbredelse i Norge, Sverige og Finland. Russiske samer ble ikke tilsluttet den felles samiske organiseringen før på slutten av 1980-tallet. Samebevegelsens krav om kulturelle og politiske rettigheter, og at samisk kultur var å anse som likeverdig med og komplementær til norsk kultur, vant framgang og resulterte i konstitusjonelle rettigheter og etableringen av Sametinget i 1989: Et nasjonalt samisk politisk organ, med samiske politikere valgt av og blant samer.⁶¹

⁶⁰ Jeg var på feltarbeid i 1999, så dette var i 1998.

⁶¹ I Sverige og Finland ble sameting opprettet i henholdsvis 1993 og 1996.

I oktober 1979 ble den samepolitiske bevegelsen for alvor synlig i Tysfjord fordi det ble etablert en lokal samisk organisasjon, Nuortta-Sálto Sámij Sijdda (NSS)⁶² (Nystø 1982). Bakgrunnen var Alta-saken⁶³ og den politiske turbulensen som fulgte. Formålet med den lokale organisasjonen var først og fremst å sikre og fremme samisk kultur og språk. Med ett hadde samisk etnisitet blitt politisert og skapt sin egen arena i fjorden. Nystø påpeker at det tradisjonelt var den læstadianske forsamlingen som hadde organisert nesten alle sosiale felt i det samiske samfunnet i fjorden. Dette hadde skapt et sterkt sammenfall mellom etnisitet og religiøsitet og blitt en del av folks felles kognitive skjema (Strauss and Quinn 1994). Da den samepolitiske mobiliseringen begynte for fullt, var motstanden fra de religiøse lederne stor og kompakt. Det ble fortalt at ordene som falt fra predikantbordet kunne være harde, og det hendte at de som engasjerte seg i samepolitikk ble refset med navns nevning. Predikantene og forsamlingens eldste så på framveksten av det samepolitiske feltet som en konkurrent og dermed en trussel mot læstadiansk lære og læstadianske verdier. Nystø beskriver de harde frontene:

[...] i det læstadianske miljøet i Tysfjord ble det av mange religiøse sagt at NSS ville bli en årsak til en avskalling av ungdom fra samlingen. [...] av enkelte predikanter ble det lagt et sterkt press på de av medlemmene, og særlig på de lederne i NSS som var religiøse for å få disse ut av sitt engasjement. Samepolitisk sett står disse predikantene nærmest på assimilasjonslinjen (Nystø 1982:25).

Senere, da sameloven ble vedtatt i 1987 og det første sametingsvalget skulle avholdes i 1989, kom det et vedtak fra Moderforsamlingens predikantråd i Gällivare om at kristne ikke burde la seg registrere i Sametingets valgmannstall og delta i valget. Dette kan vanskelig forstås på annen måte enn at Moderforsamlingens predikanter prøvde å motarbeide Sametinget og dets virksomhet. Spesielt påfallende blir det siden det ikke har vært noen tilsvarende advarende bestemmelse når det gjelder andre folkevalgte organer som er nedfelt i lovs form i Norge. Moderforsamlingens vedtak handlet ikke

⁶² Nuortta-Sálto Sámij Sijdda (NSS): Nord-Salten Sameforening.

⁶³ Stortinget vedtok i 1978 å bygge ut Alta-Kautokeinovassdraget i Finnmark. Dette møtte sterk samisk motstand, bl.a. ble det argumentert med samiske krav til retten til land og vann. All turbulensen gjorde at norske myndigheter nedsatte bl.a. Samerettsutvalget som resulterte i Sameloven som la grunnlaget for Sametinget. http://www.galdu.org/govat/doc/nor_altasaken.pdf (14.10.2009)

om å stanse et aktivt engasjement innen politikk, men om å få folk fra å benytte sin lovbestemte stemmerett som samer⁶⁴.

Standpunktet om ikke å engasjere seg i politikk har stått lenge innen den læstadianske bevegelsen. I 1906 ble en av bevegelsens predikanter, Petter Bakkejord (1852 - 1925) fra Ofoten, valgt inn på Venstres liste til Stortinget. Der satt han i to perioder, fra 1906 til 1912. Lie (2006) skriver om Bakkejord at

Han var en mann langt forut for sin tid. Han kjempet for de fattiges vilkår, samenes rett til undervisning på eget morsmål, kvinners stemmerett og likelønn, bygging av tuberkulosesanatorium for den nordligste landsdelen, Norge som selvstendig stat etter unionsoppløsningen – og planleggingen av den nye byen Narvik med utvikling av øst – vest-korridor (Lie 2006:62).

Lie skriver at Bakkejord tapte plassen for sin tredje periode på Stortinget på grunn av motstand fra den førstefødte forsamlings ledelse. De var uenige i Bakkejords politiske engasjement på nasjonalt nivå. En samisk predikant ga derimot sin støtte til Bakkejord. På lokalt nivå fortsatte Bakkejord sitt engasjement. Han hadde allerede i flere perioder vært representant i herredsstyret for Ankenes før han ble innvalgt på Stortinget (Lie 2006). Denne saken, nesten 100 år gammel, og som jeg bare fikk referert som ”stortingsmannsaken”, har skapt presedens for politisk engasjement på nasjonalt nivå. Flere i Måsske fortalte at mange år før mitt feltarbeid var deres lokale predikant i bygda blitt avsatt med begrunnelse i at han var for engasjert i samepolitikk. Selv etter ti år ble vedtaket fra predikantrådet opprettholdt. Folk var harme, samtidig som de følte seg avmektige overfor et slikt vedtak.

8.5.4 Lokalt politisk engasjement

Alt som drar fokus vekk fra troen er negativt, noe som medfører restriksjoner for deltakelse i politikk. På den andre siden er små lokalsamfunn som Måsske ofte avhengig av ildsjeler som sloss for eksistensen til bygda si. Det viktigste ”våpenet” bygdefolket har i en slik kamp, er samiskhet. Etnisitet og religion synliggjøres derfor i ulik grad og i ulike kontekster, og politikk blir situasjonell i relasjon til religion. Følgende fortelling kan eksemplifisere dette: Hurtigbåten kom som vanlig på

⁶⁴ I 1989 var det 75 personer i Tysfjord innmeldt i Sametingets valgmanntall (Hætta 1992:77). I 2009 var dette tallet steget til 262 personer (<http://www.sametinget.no> (17.10.2009)), en økning på 250 %.

morgenen en forsommerdag i 1994. Den la til kai og fortøyde. Vanligvis ligger den ikke lengre enn 5 – 10 minutter, alt etter hvor lang tid det tar å slippe passasjerer av og på, og dessuten losse og laste varer. Det sto folk på kaia denne morgenen også. Veldig mange mennesker – faktisk hadde nesten alt bygdefolk møtt fram. Og på de få minuttene anløpet varte, hadde de lenket båten fast til kaia. Den kom seg ingen vei. Vel en time lå den fastlenket før noen av de oppmøtte fjernet kjettingen og båten kunne fortsette på ruta si sørover fjorden.

Denne fortellinga ble gjengitt av flere. Historien ble fortalt i samtaler som handlet om hvordan bygda hadde klart å bevare bosetting på tross av lokale og sentrale myndigheters sentraliseringspolitikk. Lenking av hurtigbåten var likevel en gammel historie for Måsske, og folk sukket oppgitt over at aksjonen ikke hadde resultert i større båt eller flere avganger. Mye nærmere i tid lå en annen aksjon hvor bygdefolket truet med å avvertere bygda for salg. Aksjonen hadde satt bygda på det politiske kartet fra lokalt til sentralt nivå, og medført finansiering av et 3-årig næringsutviklingsprosjekt lokalisert til Måsske med formål å utvikle næringsvirksomhet for stedet. Slike typer lokale politiske aksjoner aggregerer ofte et stort engasjement. Aksjonen ble framstilt for meg som en særdeles vellykket politisk mobilisering, anført av bygdefolk som også er kristne og aktive i forsamlingen. Siden det ikke er generell legitimitet for politisk aktivitet hos forsamlingens kristne, kan det være nærliggende å tro at denne type lokalpolitikk ville blitt sanksjonert av predikantene innen forsamlingen.

De kristne som stilte seg i spissen for å bevare bygda, visste derfor at de kunne møte sanksjoner fra ledere i forsamlingen. Aksjonene medførte ofte en høy medieprofil, og det var ikke mulig med anonymisering for den som stod ”fremst i kampen” for bygda. Derfor var det med lettelse at en av bygdas talspersoner fortalte at han hadde fått anerkjennelse i påhør av andre for sitt politiske engasjement av en predikant under ei samling et annet sted i regionen. Å sloss for bygda var blitt framhevet som positivt. Tanken er at enhver må kunne engasjere seg for å sikre framtida til hjemsted og lokalsamfunn.

8.6 Makt og diskurs

Folk ønsker å bo i Måsske, og det er i dette perspektivet at deres ønske om større båt og flere avganger, at fastlenkingen av hurtigbåten må ses. Som en politisk handling kunne dette ha medført negative reaksjoner i det religiøse feltet fordi det faller inn under forhold hvor Gud ikke står i fokus. Samtidig er det en erkjennelse av at små bygder ikke vil overleve hvis ingen sloss for lokalsamfunnets eksistens. Dermed kan en se en stor grad av pragmatisme i dette fra religiøst hold. Jeg ble fortalt at en politiker er en person som er folkevalgt, noe som gir en formell politikerstatus og retten til samfunnsbeslutninger. Bygdefolk uten formelle politiske posisjoner faller dermed utenfor betegnelsen ”politiker” selv om de agerer politisk.

Kamp handler om makt, og Lukes mener at makt helt enkelt betyr ”the capacity to bring about consequences” (Lukes 1977:4). Bygdefolket definerte ofte den diskursen de sto i som en kamp på liv og død for hjemstedet, og makt vil derfor være sentralt i diskursen som utspiller seg om Måsske-beboernes ønske, vilje og evne til å overleve på tross av norske myndigheters sentraliseringspolitikk og konsekvensene av denne. Diskursen som i utgangspunktet kunne vært lik enhver diskurs som handler om sentrum og periferi, blir forskjellig fordi argumenter som berører etnisitet blir gjort gjeldende. Symbolsk makt og symbolsk kapital (Bourdieu 1977) blir derfor en viktig del av diskursen, så vel som Bourdieu’s (1977) begreper doxa og opinion, heterodoxy og orthodoxy. Om symbolsk makt sier Bourdieu:

Den symbolske makta [...] blir gjennomført i og ved hjelp av ein avgrensa relasjon som skaper ei tru på legitimiteten av dei ord og personar som uttaler dei, og verkar berre i den grad dei som underordnar seg denne relasjonen, anerkjenner dei som utøver han (Bourdieu, Wacquant, and Nicolaysen 1993:133).

Den symbolske makta er ifølge Bourdieu ei makt som søker å ta og beholde definisjonsmakta over virkeligheten, og den er nært knyttet til både økonomisk og politisk makt – også når den brukes i et avmaktsperspektiv. Den blir derfor viktig for å forstå og forklare maktstrukturer i samfunnet. Det blir tydelig i eksemplet om bygdefolket som prøver å holde liv i lokalsamfunnet sitt, og ved å nytte Bourdieu’s begrepspar doxa og opinion kan man bidra til å forklare dynamikken i diskursen som utspiller seg.

Bourdieu's bruk av doxa - de forholdene som blir tatt for gitt i en kultur eller et samfunn - kan likne på etnosentrisme som fenomen; uten refleksjon er ens egen virkelighet den eneste naturlige, og man lever bokstavelig talt i sin egen verden helt til noen – ”de andre” - gjør krav på at man skal etterleve deres definisjoner og bestemmelser på hva som er legitimt og det gode liv – på tvers av hva man selv har ment og praktisert og sett på som det mest naturlige i verden. Det kan minne om reaksjonene i mange lokalsamfunn da landet skulle moderniseres etter siste verdenskrig og sentrale myndigheters vedtak om nedleggelse og fraflytting av hjemstedet ble kjent. Det brakte spørsmålet om lokalsamfunnets berettigelse inn i opinionsfeltet. Befolkningen i små og kanskje avsidesliggende lokalsamfunn, ble tvunget til bevissthet om at det som hadde vært hjemstedet deres gjennom generasjoner, skulle opphøre som lokalsamfunn. Politikernes vedtak om å avfolke ytterdistriktene fordi det ikke var samfunnsøkonomisk lønnsomt å la folk bli boende i små lokalsamfunn i oppbyggingen av velferdsstaten, må ha kommet som en svært ubehagelig overraskelse med etterfølgende krise på veldig mange.

Når det settes spørsmålstegn ved det selvsagte, og ens vante sosiale omgivelser ikke lenger framstår som det naturligste i verden, kan kriser oppstå. Bourdieu (1977:169) mener også at kriser er en av de faktorene som kanskje enklest får konsekvenser for doxa. For folk i små lokalsamfunn innebærer det at myndighetenes eventuelle beslutning om å sentralisere bygda deres vekk ved å legge ned skole, postkontor, offentlige tjenester og kommunikasjoner, vekker bevisstheten om at de bør si i fra. I følge Bourdieu er det denne bevisstheten om hvilken krise de går i møte som har brakt deres ureflekterte forhold om å bo i hjembygda inn i opinionsfeltet, ikke tilstrekkelig for å etablere en diskurs. Det må mer til. Viljen til å etablere en diskurs med politiske beslutningstakere må være til stede, folk må gå fra bevissthet til handling. Til det kreves ofte kunnskap om egen situasjon, spesielt i relasjon til det øvrige samfunnet. Hvis man ”egger” til kamp, bør man vite hvilke ”våpen” man har.

For bygdefolket i Måsske blir diskurs en form for praksis – den blir en del av de tanker og handlinger som må til for å skape det gode liv på hjemstedet. Ved å se på diskurs som en praksis, kan argumentasjonen også bære preg av ikke-verbale utsagn som for eksempel følelsesmessige uttrykk som latter og gråt eller handlinger som å

lenke fast hurtigbåten til kaia. Denne handlingen fikk ingen konsekvenser i form av anmeldelse for selvtækt eller sivil ulydighet, noe som kunne ha skjedd et annet sted fordi offentlige diskurser er preget av nedfelte strukturer om hvordan de skal forløpe.

En av mine første "oppgaver" på feltarbeid, var det som kan kalles kompetanse for at Måske skal bestå. Denne kompetansen kan deles i to; kompetanse i å leve og kompetanse i å overleve. Kompetanse i å overleve må alle som bor i Måske ha. Det handler om å skaffe innkomme til det daglige brød, og annet som inngår i begrepet levevilkår. Men noen må også ha evne til og kompetanse i å forhandle med lokale, regionale og om nødvendig sentrale myndigheter og kreve de midler og tiltak som må til for at det skal kunne leve folk i Måske. Uten en eller flere slike talspersoner eller mellommenn (Paine 1971), og som hele tida sørger for at bygda er i bevisstheten til bevilgende og styrende myndigheter, ville den fort ha blitt glemt. Det er ikke uten grunn at aksjon som politisk virkemiddel er blitt en kreativ "sportsgren" som må vedlikeholdes i små lokalsamfunn.

Synlighet blir derfor et viktig stikkord. For det har ikke vært, og er ikke enkelt å få de politiske beslutningsleddene på lokalt, regionalt og nasjonalt nivå til å huske et lite lokalsamfunn som Måske. Folk i Måske er ikke vant med at tilreisende blir lenge – i alle fall ikke offentlighetspersoner. Noen kommer med egen båt slik at de ikke blir avhengig av å vente på rutebåten. Det er med andre ord ei kontinuerlig utfordring å holde bygda innenfor synsfeltet, både i direkte og i overført betydning, til politiske beslutningstakere.

8.7 Evig kamp for bygda

Måskes samfunnsmessige og kulturelle nåtid er også preget av fortidige hendelser som kan bidra til å forstå bygdefolkets motivasjon og etterfølgende handlinger i kampen for bygda si. Aktørens, eller bygdefolkets, praksis kan derfor ikke unntas fra omgivelsene eller "strukturen" (Ortner 1989).

Bygdefolket var opptatte av hvordan de hadde klart å berge bygda fra avfolkning i hele etterkrigstida, og de var ennå beredt til å utkjempes politiske kamper for hjemstedet sitt. Under et besøk hos lederen i lokalutvalget handlet praten om utkantsamfunn, mangel på arbeidsplasser og påfølgende fraflytting. Han hentet en

perm full av avisutklipp, reportasjer som i hovedsak skildret hvordan Måsskeværingene satte fokus på bygda si med den intensjon å bli boende. Bygdefolket vil ikke bort fra hjemstedet sitt, og de anser infrastruktur og gode vilkår for bosetting og næringsliv som sin rettmessige del av de moderne samfunnsgodene. Det var mange som var opptatte av hvordan de skulle klare å sikre ei trygg framtid for lokalsamfunnet. De følte at de var i konstant kamp mot storsamfunnet, og det var en kontinuerlig utfordring å få myndigheter fra lokalt til sentralt nivå å fatte beslutninger i favør av bosetting og næringsliv i bygda.

8.7.1 Fraflyttingsstempel

Måsske er ikke det eneste lille lokalsamfunnet langs kysten som sloss for bosetting og næringsliv. Det er en kjent utfordring for store deler av bygde-Norge. Det er mange lokalsamfunn som sliter med å overleve, og flere har tapt kampen. Hele etterkrigstida har vært en kamp for innbyggerne i Måsske for å bevare bosetting og næringsliv i hjembygda. Etterkrigstidas samfunnsmodernisering førte blant annet med seg elektrisitet, innlagt vann, kommunikasjonsnett og øvrig infrastruktur. Ikke alle små lokalsamfunn ble tilgodesett, og myndighetenes politikk i etterkrigstida la derfor mangt et lokalsamfunn dødt. Etter krigen begynte utflyttingen fra fjordene og de samiske lokalsamfunnene til mer sentrale strøk av kommunen, ei utflytting som har vart helt til 1990-tallet (Evjen 2001).

I etterkrigstidas modernisering av landet var det sentral tverrpolitisk enighet om at man ikke kunne opprettholde bosettingen over alt. Det ville koste staten mindre å gi tilskudd til fraflytting enn å skulle bygge opp en moderne infrastruktur med vann, vei og elektrisitet i hvert lite og avsidesliggende lokalsamfunn. For de politiske beslutningstakerne handlet dette om å gi befolkningen større materiell velstand og trygghet (Evjen 2001). Fraflyttingsbidrag ble gitt på visse vilkår, og var et effektivt middel for å avfolke småsamfunnene. De som flyttet kunne ikke ombestemme seg og flytte fritt tilbake. De kunne heller ikke selge eller overføre huset sitt til andre fordi eiendommen fikk en urådighetserklæring fra myndighetene, det vil si at eieren ikke fritt rådet over egen eiendom (Evjen 2001). Når den første husstanden som flyttet fikk offentlig fraflyttingsbidrag, hadde bygda fått sitt stempel som fraflyttingsbygd, og da

ble det ikke investert flere offentlige kroner der. Det ble også umulig å få lån til bygging av hus eller driftsbygninger, og til kjøp av båt eller bruk. Innbyggerne i Måsske flyttet ikke, på tross av vedtak og stempel som fraflyttingsbygd fra myndighetene – og på tross av at de ble nektet husbanklån og andre typer banklån. I tillegg til den generelle sentraliseringen, ble det igangsatt en statlig boligaksjon overfor deler av den samiske befolkningen på slutten av 1960-tallet. Mange av de samiske bygdene i Tysfjord ble tømt for helårsbosetting og familiene flyttet til større tettsteder i kommunen.

Men i Måsske flyttet ikke folk fra hjemmene sine på tross av at et kommunalt utvalg i 1962 anbefalte at Måsske ble fraflyttingssted. Innbyggerne hevdet at kommunen ville tvangsflytte dem, og de henvendte seg til staten for hjelp. Bygdefolket mente at i stedet for flytting burde myndighetene bygge vei, gi lån til forbedring av boliger og støtte næringslivstiltak. Protesten førte fram og i 1965 fikk de fjernet fraflyttingsstemplet (Evjen 2001). Likevel ble ikke bygda tilgodesett da linjenettet for elektrisk strøm ble utbygd i samme tidsrom. Bygda måtte klare seg med et strømaggreat fra 1967 til 1971. Først da ble kraftlinjen til Måsske ført fram (Daling 1996).

Bygdefolket har også sloss for å bevare skolen i Måsske, som var internatskole fordi barn fra de indre delene av fjorden soknet til den, og elevene var avhengige av å bo på skolestedet. I 1959 ønsket kommunen å slå sammen skolekretsene Drag og Musken, og et foreldremøte i Måsske gikk i mot dette (Evjen 2001:62). Bygdefolkets strategi ble å kontakte stortingsrepresentanter fra Nordland og endog statsministeren med argumentasjon om både samiske og velferdssamfunnets likhetsidealer (Evjen 2001:62). I 1965 vant Måsske fram, men det var ikke før i 1974 at hele bygget kunne tas i bruk som skole. Internatet var i bruk helt fram til ca. 1970. Bygdefolkets kamp for hjemstedet var ikke over. I siste halvdel av 1980-tallet kunne man lese i avisene at innbyggerne i Måsske sloss for forhold som andre tar som en selvfølgelig del av et moderne samfunns infrastruktur, nemlig kommunal renovasjon med tilhørende tømme plass for søppel. Hellemo Fiskarlag, som var en av pådriverne i saken, fikk ikke svar på sin henvendelse til kommunen og truet med å sende kopi av sitt neste brev til miljøvernminister Rønbeck. Som en følge ble det bevilget

kommunale midler til opparbeiding av en forsvarlig tømme plass for søppel i Måsske, samt at det ble etablert kommunal renovasjon (Fremover 1989).

8.7.2 "Bygda til salgs"-aksjonen

En desemberdag i 1995, året etter at hurtigbåten ble lenket fast, sto det med fete typer på forsida til den største regionavisa: VIL SELGE BYGDA. Under de fete typene var mange av bygdefolket avbildet (Nordlandsposten 7.12.1995). En annen regionavis hadde samme dag et tilsvarende oppslag (Fremover 7.12.1995). Begge avisene brakte flere enkeltstående artikler om saken. Media var dagen før blitt invitert til Måsske og ved ankomst med hurtigbåten hadde journalistene blitt møtt med et stort antall bygdefolk på kaia og en enorm flaggparole hvor det sto LA MÅSSKE LEVE.

Lederen i den selvoppnevnte aksjonskomiteen, Paul Gælok, forklarer til journalistene at bakgrunnen for det drastiske steget å true med å avvertere bygda til salgs, er den svært negative befolknings- og næringsutviklingen som de har opplevd de senere årene. Selv om det koker av fisk, er det store fiskefartøy utenfra som tømmer fjorden og ingen verdier kommer Måsske til gode. I følge Gælok preges bygda av elendige kommunikasjoner, stor arbeidsledighet og stor fraflytting. Elevtallet på skolen synker og både posthus og butikk står i fare for å bli lagt ned. Gælok kaller aksjonen et rop om hjelp, og bruker uttrykk som "å seigpines til døde" og at Måsske er "kommunens bakgård" som ikke får noen av storsamfunnets bevilgninger. I sin uttalelse framhever han Måsske som den reineste samiske bygda i verden, med en befolkning som kan bidra med et rikt språk og mye kultur. Han vektlegger at de som bor i Måsske føler seg trygge på hjemplassen og ønsker på ingen måte å flytte fra nettverket sitt. Gælok minnes flyttingen fra fjordene i Tysfjord på 1960- og 1970-tallet og understreker at en slik tanke skremmer. Også andre i bygda uttrykker at de ønsker å bli boende. Likevel, bedyrer Gælok, er forslaget om å selge Måsske alvorlig ment. Aksjonskomiteen planlegger å legge bygda ut for salg i løpet av januar 1996.

Aksjonskomiteen legger fram et regnestykke som viser at det er nødvendig med totalt 20-30 millioner kroner til investeringer i lokale tiltak hvis bygda skal overleve. De har regnet ut at det vil koste staten 59 millioner kroner hvis bygdefolket kollektivt

søker om utflyttingsbidrag. I tillegg kommer alle kostnader som ikke kan prissettes, blant annet de sosiale, påpeker Gælok til journalistene.

Bygdefolket reiser krav om et grendesenter som kan gi arbeidsplasser for blant annet duodje og lokaliteter for dagligvarebutikk. Videre ønsker de fire kommunale boliger, fire nye fjøs, og eldreboliger med ca. 10 plasser. Dessuten trenges opprustning av den ca 2 km lange veistrekningen i Måsske, og en jordbruksvei til nabobygda som ligger i underkant av en times gange fra Måsske. Ikke minst trenges fiskemottak og tre-fire nye fiskefartøy. Dessuten ønsker bygdefolket et bedre hurtigbåttilbud med flere anløp og en større båt, for, som Gælok sier, veiutløsning for Måsske vil koste 100 millioner kroner og den kommer ikke på denne siden av år 2000. Han sier også at de har lovet kommunen å bidra med en omfattende dugnadsinnsats hvis det blir igangsatt byggeprosjekter. Men først og fremst forlanger aksjonskomiteen at kommunen lager en samlet plan for Måsske.

Regionavisene har også intervjuet ordføreren. Han uttrykker full forståelse for frustrasjonen blant folk i Måsske, og lover at bygda ikke skal avfolkes. Ordføreren hadde vært på møte i Måsske uka før aksjonen, og han forstår den kritikken som aksjonskomiteen kommer med, samtidig som han innrømmer at kommunen ikke har økonomiske muligheter til å innfri alle kravene som stilles. Til avisa sier han at situasjonen for Måsske må bringes opp på et høyere politisk plan, eksempelvis Nordland fylkeskommune og Sametinget. Avisa har innhentet en uttalelse fra politisk hold i Sametinget som i likhet med ordføreren uttrykker full forståelse for den vanskelige situasjonen som Måsske befinner seg i. Aksjonsleder Gælok kommenterer: ”Vi blir møtt med mye forståelse rundt omkring, men forståelse er lite å leve av i lengden” (Nordlandsposten 7.12.95). Da aksjonen ble kjent gjennom media, fulgte bygdefolket opp med å stille seg solidarisk bak kravene til aksjonskomiteen (Sandersen 2005:29).

8.7.3 ”En prat med Kongen”

For ikke å bli glemte, eller for å holde bygda si synlig, fikk aksjonskomiteen gehør for enda en av sine ideer. De hadde søkt om audiens hos kongen, etter at en av bygdas eldre menn for spøk hadde uttalt ”Jeg må vel reise til Oslo for å ta en prat med Kongen

om saken” (Nordlandsposten 8.6.96). 78-årige Peder Pedersen eller Mikkel-Petter som han kalles av sambygdingene, reiste til Oslo for å representere Måsske, og sammen med han reiste også lederen i aksjonskomiteen. Medieoppslagene ble store denne gangen også. Ei avis poengterer i overskrifts form forut for selve audiensen den originale gaven som bygdefolket hadde med til slottet: *Med salt uer til kong Harald* (Fremover 6.2.96). Mikkel-Petter hadde nemlig tatt med seg ei bøtte sjøfisket salt uer som gave til kongen, og kabinettsekretæren på slottet uttalte til media at han hadde aldri hørt om noen som hadde kommet med en tilsvarende gave. Media undersøkte på ingen måte at hensikten bygdefolket hadde med audiensen, var å sette søkelyset på den vanskelige situasjonen for Måsske. Likevel var det Mikkel-Petters person og liv som fikk størst plass i reportasjene: Han var født og oppvokst i gamle i Måsske og hadde livnært seg som småbruker, fisker og jeger hele livet. Skolegangen var så mangelfull at han aldri lærte å lese og skrive. Natur- og fjellkompetansen kom godt med under krigen da han var grenselos for flyktninger. Mikkel-Petter fremhever imidlertid overfor media at situasjonen i Måsske er tatt opp med kongen. I tillegg til audiensen ble Mikkel-Petter og følgesvennen også invitert til lunsj på Stortinget av stortingspresidenten dagen før audiensen, på Samefolkets dag 6. februar.

8.7.4 Fra optimisme til realisme

Tre uker etter medieoppslagene fikk aksjonskomiteen gjennomslag hos kommunen for ett av sine viktigste krav: Utarbeidelse av en utviklingsplan for Hellemofjorden. På nyåret gikk derfor lederen for aksjonskomiteen ut i media og forsikret at Måsske likevel ikke ville bli avertert til salg. Dessuten hadde kommunen lovt midler til ny lærerbolig i bygda, og med den dugnadsinnsatsen som aksjonskomiteen hadde lovt i tilfelle kommunale byggeprosjekter, skulle dette la seg gjennomføre.

For at utviklingsplanen skulle ha best mulige forutsetninger, gjennomførte lokalutvalget (1996) i Måsske et eget utredningsarbeid som de kalte *Utviklingsplan for å sikre bosettingen i Hellemofjorden. Planforutsetninger. Beskrivelse, prinsipper, mål og argumentasjon*. I dette dokumentet gis en beskrivelse av Hellemofjordens topografi, demografi og historie. Lokalutvalget demonstrerer gjennom hele utredningen en svært omfattende kunnskap og høy kompetanse om eget samfunn –

både i fortid og nåtid. Utredningen argumenterer for en hel rekke nye næringsinitiativ, ikke bare for Måsske, men for hele fjorden.

Både i løpet av våren og høsten ble det arrangert flere møter og situasjonen i Måsske ble snudd fra pessimisme til optimisme og framtidstro. Det virket som om makthavere og beslutningstakere sto i kø for å være med og redde Måsske fra avfolkning. Både Sametingsråd, Fylkesutvalg og Stortingets kommunalkomité er på møter i Hellemofjorden. Det kulminerer med at Måsske blir tildelt midler til et 3-årig næringsutviklingsprosjekt, og det ble tilsatt en prosjektkoordinator med Måsske som arbeidssted november 1997. Prosjektet var midt i gjennomføringen mens jeg oppholdt meg i Måsske. Det var leder i aksjonskomiteen og tidligere rektor ved skolen som var engasjert som prosjektkoordinator. Arbeidsstedet var Måsske selv om kommunepolitikere ønsket det til et av kommunens sentra. Plassert på oversiden av skolen i et uthus, som i beste fall kan beskrives som ei anleggsbrakke på 8 – 10 kvadratmeter, hadde næringsprosjektet sin hovedbase.

Næringsprosjektet bidro til at Husbanken åpnet opp igjen for utlån til ny boligbygging i Måsske, og det er bygget flere nye boliger, både private og kommunale, i bygda siden starten på prosjektet. Det ble også investert i til sammen fire fiskebåter, samt bygget en driftsbygning for sauehold. Veien er rustet opp, blant annet er det montert ei ferist ved brua for å hindre ferdsel av husdyr mellom indre og ytre del av bygda. Skolen har fått et elektronisk klasserom, det beste i sitt slag i landet da det ble tatt i bruk i januar 2000. Det mest betydningsfulle i prosjektperioden er uten tvil de to laksekonsesjonene som bygda fikk tildelt. Samtidig ble det også startet skjelloppdrett.

Det var dog flere prosjekter som aldri ble realisert. Det planlagte grendesenteret som lokalutvalget hadde så store visjoner om, kom aldri lenger enn til tegnebrettet. Dermed ble ikke eksempelvis grenselosmuseum og eldresenter som grendesenteret skulle romme, noe av. Andre prosjekter som kun kom til planleggingsstadiet var turistvirksomhet, leirskole, fiskerihavn, samisk språk-, natur- og kulturskole og duodjeverksted (Sandersen 2005). Bygda opplevde heller ikke at det ble satt inn en større hurtigbåt i offentlig kommunikasjon, eller at de ble hørt når de ønsket at samisk kulturminneforvaltning i regionen skulle lokaliseres til Måsske. I januar 1999 nådde frustrasjonen atter en topp i Måsske, og lederen i lokalutvalget gikk ut i media med et

brev han har skrevet til alle politiske nivåer som har vært involvert. Det er langt mellom løfter og konkret handling, konstaterer han og er fremdeles bekymret for framtidig bosetting i bygda (Fremover 6.1.1999).

8.7.5 Symbolsk makt og valg av narrativ

”Stuntet” med å selge bygda kan først og fremst beskrives som en kreativ mediestrategi etter modell fra en tilsvarende aksjon fra et nordnorsk kystsamfunn som på slutten av 1980-tallet avverterte bygda si til salgs i en hovedstadsavis. Intensjonen med en slik strategi handlet sannsynligvis ikke om et reelt salgsframstøt for bygda, men om å få problemene synliggjort på mest mulig iøynefallende måte. På samme vis som at journalister var invitert til bygda den sommerdagen da hurtigbåten ble lenket fast i kaia, var de invitert til Måsske for å dokumentere og publisere bygdefolkets fortvilelse over tilværelsen.

Avhengig av perspektiv, vil aksjonen kunne ses på som vellykket eller mislykket. Hvis det fokuseres utelukkende på hvilke prosjekter som ble planlagt og hvilke som ble realisert, så ikke alle prosjektene dagens lys. Det fantes mange ideer og mange visjoner, og sannsynligvis var ikke alle like gjennomførbare. Hvis man tar et annet perspektiv og ser på hva som ble gjennomført, kan man si at bygdefolket lyktes overmåte godt med aksjonen. Det ble planlagt og realisert mange viktige prosjekter i planperioden på tre år. De viktigste er nevnt ovenfor – fiskebåter, bolighus, driftsbygning og opprustning av den kommunale veien gjennom bygda. Etter at planperioden var over ble det mest prestisjefylte, vanskeligste og viktigste prosjektet gjennomført: Måsske ble tildelt to laksekonsesjoner.

Innbyggerne i Måsske kan i mange henseender sies å være vinnere av diskursen om framtida til hjemstedet. Det som legges til grunn, er hvordan de initierte diskursen og ikke minst hvordan de gjennomførte den. Folk i ei veiløs bygd på under 100 innbyggere har i dag i utgangspunktet ingen sjanse til å bli hørt hvis de mener å ha krav på samme type samfunns-goder som større, urbane steder. Utsiktene for å få gjennomslag for at det skal brukes ressurser på små lokalsamfunn er sjelden til stede. For å kunne komme i posisjon til en diskurs, var det derfor helt nødvendig å bli synlig for offentligheten. Her tok bygdefolket i bruk aksjonsformen, som de har benyttet flere

ganger tidligere, blant annet da de lenket fast hurtigbåten for å understreke sitt argument for en større båt. Da som nå hadde de invitert journalister til bygda. De visste at de var helt avhengige av media for å nå ut med budskapet sitt. Denne gangen gjaldt trusselen å avvertere bygda til salgs.

Argumentene om en negativ befolknings- og næringsutvikling er noe som nesten hvilken som helst avfolkningstruet bygd kunne ha brukt. Mange bygder ville kunne kjent seg igjen i beskrivelsen av å være kommunens bakgård, slik aksjonskomiteen hevder at Måsske er. Aksjonistene har tilleggsargumenter med et samisk fokus. Aksjonslederen beskriver Måsske som den reineste samiske bygda i verden, med en befolkning som kan bidra med et rikt språk og mye kultur. En slik argumentasjon impliserer at hvis myndighetene lar Måsske dø, så dør også noe vesentlig av samisk kultur. Alle politiske beslutningstakere vet hvilken skjebne den samiske befolkningen har lidd på grunn av fornorskningspolitikken. Ved å holde fram Måsske som ei samisk bygd på randen av et være eller ikke-være, har aksjonslederen også manet fram et bilde på relasjonen mellom det norske storsamfunnet og den samiske minoriteten, og hvordan asymmetriske maktforhold har medført samisk kulturdød og fornorskning. Symbolikken blir sterk, og det er ikke til å undres at ingen politikere vil ha som sitt ettermæle at de gikk inn for å legge Måsske øde.

Aksjonslederen og bygdefolket klarte å ta definisjonsmakten over situasjonen, fordi ingen kunne bestride legitimiteten i deres uttalelser – både som samer og som innbyggere i Måsske. De sloss for sin egen, sine barns og lokalsamfunnets framtid som ei samisk framtid, og hvilke politiske beslutningstakere kunne nekte dem det, eller så tvil om at samer ikke har rett til ei samisk framtid. Dermed kan diskursen hvor bygdas symbolmakt settes opp mot myndighetenes formelle beslutningsmakt gå inn som et klassisk eksempel på Bourdieu's definisjon av symbolsk makt: Den kan kun gjennomføres i en avgrenset relasjon som skaper en tro på legitimiteten av talspersoner og deres uttalelser (Bourdieu, Wacquant, and Nicolaysen 1993).

Da Mikkel-Petter dro til kongen i audiens hadde han kofte på og det samme hadde ledsageren hans. Samisk koftebruk blir et entydig symbol på samiskhet i slike kontekster. I tillegg slo media opp historien til Mikkel-Petter som ikke har lært å lese og skrive som følge av svikt i det nasjonale skolesystemet. Mikkel-Petter forteller til

avisa at da kongen hørte det, ble han anbefalt å søke staten om erstatning for tapt skolegang. Igjen blir alle minnet om hvilke overgrep storsamfunnet har gjort overfor samer.

Bruken av samiskhet i diskursen viste også hvilken enorm kraft den symbolske makten hadde da Fiskeridepartementet fravek det vedtatte regelverket for oppdrettskonesjoner, og tildelte to laksekonesjoner på etnisk grunnlag til Måsske i november 2002. Det kommer fram av formålet for konsesjonstildelingen⁶⁵ som vektlegger at tildelingen skal bidra til å styrke det lulesamiske samfunnet i Måsske i Tysfjord kommune.⁶⁶

I utredningen som ble utarbeidet av lokalutvalget i Måsske, blir argumentasjon bygget på samisk samfunn og kultur skriftliggjort. Som tidligere sagt, så demonstrerer utvalget store kunnskaper om forholdene i hjemfjorden sin, både i nåtid og fortid. Som en del av grunnsynet sitt sier de dette:

Og ettersom utvalget i det foregående har beskrevet Hellemofjorden som et samisk bosettingsområde med sine egne tradisjoner, krever dette at man tilkjenne gir et grunnsyn i spørsmål av særlig interesse for en samisk befolkningsgruppe som hellemofolket er (Hellemo Lokalutvalg 1996:10).

Jeg tror at aksjonistene så vel som det øvrige bygdefolket, hadde en visshet om at det ville være særdeles vanskelig for beslutningstakere å overse argumentasjon bygget på samiske forhold.

Bruner (1986) bruker begrepet *dominant narrative* i diskurser om urfolk. Bruner ser på hvordan den etnografiske framstillingen har endret seg opp gjennom tida gjennom ulike etnografiske narrativer om urfolk, deres kulturer og samfunn. Han tar eksempel fra USA hvor han sammenlikner etnografisk litteratur fra 1930-årene og 1970-årene. Den første perioden framstiller urfolkssamfunn som preget av oppløsning

⁶⁵ Ot.prp. nr. 65 (2000 – 2001) Om lov om endring i lov 14. juni 1985 nr. 68 om oppdrett av fisk, skalldyr m.v. , kap 9. <http://www.regjeringen.no/nb/dep/fkd/dok/regpubl/otprp/20002001/otprp-nr-65-2000-2001-.html?id=164980> (24.8.2010)

⁶⁶ Tre år senere hevder imidlertid Fiskeridepartementet at *Tildelingen til Musken i 2002 var ledd i et regionalpolitisk tiltak og ikke med utgangspunkt i en samerettslig problemstilling (Ot.prp.nr.61 (2004 – 2005), kap. 10)*. <http://www.regjeringen.no/nb/dep/fkd/dok/regpubl/otprp/20042005/otprp-nr-61-2004-2005-/10.html?id=398389> (24.8.2010)

i nåtid, mektige og storartede i fortid og med assimilering som framtid. Den andre perioden framstiller urfolks nåtid som en motstandsbevegelse, fortida som utnytting (fra andre) og framtida som etnisk revitalisering og fornyelse (Bruner 1986:139). Bruner mener ikke at dette skiftet i dominant narrativ har skjedd plutselig. Det er heller slik at det foregår gradvis før et nytt syn eller narrativ til slutt dominerer diskursen. Han sier videre at

Narratives are not only structures of meaning but structures of power as well. The assimilation story has been a mask for oppression; the resistance story is a justification for claims of redress for past exploitation (Bruner 1986:144).

Det dominante narrativet i lokalutvalgets utredning kan forstås som at “the present is viewed as a resistance movement, the past as exploitation, and the future as ethnic resurgence” (Bruner 1986:139). Dette synet er i dag også offisiell politikk og dermed myndighetenes dominante narrativ om den samiske befolkningen. Dette narrativet endret seg etter andre verdenskrig, og medførte at politikken overfor samene som folkegruppe også endret seg fra kulturell og samfunnsmessig assimilering til integrering. Det mest overbevisende argumentet for endring av narrativ er grunnlovsendringen av 1988 hvor staten tar et overordnet ansvar for ei samisk framtid⁶⁷. I likhet med hva Bruner (1986) sier om USAs urfolk, så tror jeg at også befolkningen i Måsske vil hevde at de til alle tider har hatt en motstandslinje overfor myndighetenes politikk, enten det gjelder fornorskning eller fraflytting. De vil kunne si at det er myndighetenes narrativ som har endret seg og som nå sammenfaller med den virkeligheten de hele tiden har hevdet. I et slikt skifte av offentlig narrativ åpner det seg et nytt rom for diskurs som ikke ville vært mulig ellers (Bruner 1986). I Norge kan mye av den samepolitiske kampen i etterkrigstida innskriveres i det nye diskursive rommet som ble muliggjort av endring i myndighetenes dominante narrativ. Samtidig kan myndighetenes endrede politikk ses som et resultat av den samepolitiske kampen – med andre ord et dialektisk forhold. Diskurs krever mer enn en part, og det er dialektikken mellom partene som driver diskursen framover. Lokale diskurser som den i Måsske må også ses på bakgrunn av hva det nasjonal-statlige narrativet om samer er.

⁶⁷ Grunnlovens § 110 A: Det paaligger Statens Myndigheter at lægge Forholdene til rette for at den samiske Folkegruppe kan sikre og utvikle sitt Sprog, sin Kultur og sitt Samfunnsliv.

Bygdefolkets sjanse til å nå fram med sine aksjoner muliggjøres av anerkjente narrativer på overlokalt nivå, noe som aksjonistene i Måsske uten tvil er godt kjent med og bevisst benyttet seg av.

Som deltakere i diskursen valgte aksjonistene også hva de ville og ikke ville synliggjøre og benytte som argumenter. Det forhold at Måsske er dominert av verdisynet til den læstadianske forsamling ble aldri en del av diskursen. Det var kun argumenter relatert til samisk historie, samfunn og kultur som ble benyttet overfor myndighetene. Likevel, hvis en går inn og ser på Hellemo lokalutvalgs utredning, så kommer det kristne trosgrunnlaget klart til uttrykk: ”Ethvert tiltak i fjorden skal forankres i den kristne tro” (Hellemo lokalutvalg 1996). Men dette sies kun en eneste gang. Hvis planene sammenliknes med andre lokale planer, kan en se at det for eksempel ikke er skrevet inn egne tilbud til barn og ungdom i form av et klubb-lokale i grendesenteret. Det er heller ingen scene eller felles sal til kino og teater for bygdefolk. Dette er helt i tråd med verdiene som prekes fra samlingshusets predikantbord. Noe annet ville i tilfelle være å legge til rette for og oppmuntre til ”verdens” syndefulle aktiviteter.

8.8 Kampen mot heterodoksien

Dette kapitlet har fokusert på verdier som verbaliseres gjennom prekener på samlingshuset, og hvilken gjennomslagskraft dette har både på individuelt og kollektivt nivå i lokalsamfunnet. Mens noen verdier synes internaliserte og aksepterte, er andre gjenstand for diskurs. For de kristne i forsamlingen er ethvert forhold som tar fokus vekk fra troen, ansett av det onde. Samtidig er det en gjennomgående aksept for nødvendigheten av å agere politisk for at lokalsamfunnet skal ha livets rett. I Læstadius’ prekener er det et gjennomgående tema at læstadianske kristne ikke skal befatte seg med det verdslige samfunnet. Hovedskillet for han går mellom Guds barn og ”verden” (Nilsson 1988). Den kristne som trør over grensa og lar seg friste av ”verdens” livsstil, kan bare komme tilbake til forsamlingen og det religiøse fellesskapet gjennom en ritualisert bot- og bedringsprosess. Diskursen som blir ført mot ”verden”, inkludert kirken, andre trossamfunn og til og med andre læstadianske retninger, blir fra storsamfunnets side ikke gitt spesiell oppmerksomhet eller den blir

ignorert og sett på som en tapt kamp for læstadianerne. Ikke bare folks livsførsel, men også nasjonal lovgivning, gjenspeiler et storsamfunn som blir mer og mer sekularisert og tolerant overfor individuelle valg. Dette gjelder for eksempel seksualpraksis, seksuell legning og samlivsform, helligdagslovgivning, rusmidler og ulike kunst- og kulturuttrykk og -arrangementer.

Den bourdieu'ske heterodoksien vinner terreng ved at stadig flere områder av samfunnslivet liberaliseres. Predikantene har derfor et mangfold av eksempler når de ønsker å vise forsamlingen hvordan en kristens livsførsel ikke skal være. Den læstadianske vekkelsen oppsto som en protest mot en stivnet, ortodoks kirke som forvaltet det Læstadius mente var død kristendom. Han preket om en levende tro som skulle ha konsekvenser for den troendes livsførsel. For å få soknebarna til å omvende seg og vende seg bort fra "verdens" fristelser, brukte han sterke metaforer. For eksempel når han kalte alkohol for djevlepiss. Siden Læstadius' dager har det kontinuerlig vært preket om "verden" og det som oppfattes som et stadig større moralsk og trosmessig forfall.

Barths (1969) perspektiv på grenseprosesser for å vedlikeholde etniske grenser mellom ulike grupper, har Saugestad (1986, 1996) benyttet i en analyse av forholdet mellom to ulike religiøse grupper; den katolske og den protestantiske befolkningen i Nord-Irland. Dette perspektivet kan være nyttig for å forstå hvordan en religiøs pietistisk bevegelse opprettholdes som et eget trossamfunn for sine medlemmer. Det legges vekt på at det nettopp er i møte med de andre at man blir klar over egne verdier. Det er også i møte med andre at forskjellighet oppleves og grenser vedlikeholdes (Barth 1969). For pietister, som læstadianere er, er skillet mellom *Guds barn* og "verdens" barn helt vesentlig. Ikke bare på et kollektivt nivå, men også for den enkelte er vissheten til stede om overgangen fra å tilhøre "verden" til å bli et Guds barn. Å gå fra en identitet som et "verdens" barn til å bli et Guds barn er ikke bare et brudd, det krever også en re-sosialisering. Det religiøse kollektivets normer og verdier skal internaliseres, og ifølge Berger og Luckmann vil

[...] mennesker og ideer som er i uoverensstemmelse med de nye definisjonene av virkeligheten, unngås systematisk.[...] Den gamle virkeligheten, så vel som fellesskapene og de signifikante andre som tidligere formidlet den,

må gjentolkes innenfor den nye virkelighetens legitimeringssystem (Berger og Luckmann 2000 [1966]:161).

Hvis et trosmedlem krysser verdigrensene, eller faller for fristelsen til å leve som et ”verdens” barn igjen, er gjeninntredenen i det religiøse fellesskapet ritualisert. Det sosiale fellesskapet i forsamlingen, hvor alle har samme perspektiv, blir viktig i en pietistisk religiøs bevegelse fordi det er fellesskapet som opprettholder virkelighetens grunnleggende troverdighetsstruktur (Berger og Luckmann 2000 [1966]:160). I et perspektiv der all mening er menneskeskapt innenfor en samfunnskontekst, handler religion og trosretninger også i stor grad om vedlikehold av sosial samhandling og fellesskapets normer.

Da samepolitiske organisasjoner ble etablert i området, oppsto et sterkt spenningsforhold mellom etnisitet uttrykt som samiskhet og kristendom uttrykt som læstadianisme. Samepolitikken bidro til å synliggjøre samisk kultur som et potensielt eget felt, og som en konsekvens ble samiskhet og samiske kulturuttrykk brakt inn i opinionsfeltet av det religiøse lederskapet. Det ble preket mot bruk av språk og kofte og mot et samepolitisk engasjement. Folk sluttet ikke å være samer. I tillegg syntes det som om politiske argumenter for samiskhet kunne bidra til å bevare språk, bosetting og kultur, og gi nye arbeidsplasser. Etter hvert har det læstadianske lederskapet bøyd av og godtatt at samisk språk og kultur også er en del av forsamlingen, ikke minst fordi en av Moderforsamlingens predikanter har uttalt at ingen språk er overlegent et annet.

Samtidig har det ikke vært legitimt for læstadianere å engasjere seg i politikk på nasjonalt nivå (Minde 1998). Alt, politisk aktivitet inkludert, som ikke har Gud som sitt fokus, er en potensiell fristelse til synd. Men hvis folk i små lokalsamfunn ønsker at bygda skal ha ei framtid, er det nødvendig for dem å engasjere seg politisk. Det kan forstås som at det læstadianske ideal om ikke å være av denne verden har møtt sin grense i nødvendig politisk engasjement for lokalsamfunnet. Flere av talspersonene i de ulike lokale aksjonene er også medlemmer av den læstadianske forsamlingen. De bruker ikke religiøs retorikk når de møter myndigheter eller media for å snakke bygdas sak. Da argumenteres og understrekes det at Måsske er ”verdens mest lulesamiske bygd” som har nektet å la seg sluke av storsamfunnet. Alle i bygda, også de kristne,

vet at uten politisk engasjement for bygda, vil den sannsynligvis forsvinne fra den offentlige bevissthet og fra alle offentlige planer og budsjetter. Samtidig må de ta på alvor at det ikke er akseptert for kristne å engasjere seg i politikk. Det har vært flere saker i fjorden der spenningen mellom politikk og religion har vært stor. Skillet synes å gå mellom de som innehar formelle politiske beslutningsposisjoner og de som ikke søker slike posisjoner. Uten en formell politisk posisjon driver man ikke politikk, kan det hevdes. Folk i Måsske går ikke på barrikadene som kristne, men som samer og bygdefolk. I politiske kamper blir deres kristne verdier usynliggjort og underkommunisert, mens verdier tilhørende samiskhet blir overkommunisert, mer enn det å tilhøre et samfunnsmessig utkantstrøk. I andre sammenhenger, og da innen forsamlingsfellesskapet, kan det argumenteres med at samiske kulturuttrykk som språk og kofte hører hjemme der fordi det snakkes og brukes av samer som tilhører forsamlingen. Siden politikk er problematisk innen det religiøse feltet, må derfor samiskhet avpolitiseres innen forsamlingen for å kunne godtas. I det politiske feltet brukes samiskhet som politisk argument, men da synliggjøres ikke det kristne engasjementet. Det kan forstås som at folk oppfatter seg som samer uansett kontekst, og at det er den aktuelle arenaen – politiske eller religiøse – som avgjør hvordan samiskhet framstår.

I relasjon til Bourdieu's modell står predikantene på ortodoksiens side. De advarer i sine prekener om hva som vil skje hvis medlemmene av forsamlingen går over til heterodoksiens side i livet. Derfor holder de også diskursen om verdier kontinuerlig ved like. Predikantenes utlegning av den læstadianske tro og lære er også en strategi for å vedlikeholde virkeligheten slik de kristne ser den. Det ordnede, kosmos, er ønskverdig, mens verdens fristelser blir representanter for kaos. Kosmos innebærer forutsigbarhet og bevaring av det bestående. Kaos er til syvende og sist i en kristen sammenheng et evig liv uten salighet. For de kristne er troen på en endetid hvor Gud selv skal dømme levende og døde til himmel eller helvete, et doksisk faktum. Det er en av de fundamentale antakelser som pietistisk kristendom hviler på. Det er noe alle troende vet, sett i et innenfraperspektiv (Klass 1995). For å kvalifisere seg til salighet er konsekvensen at forsamlingens verdier må etterleves og praktiseres slik at ”Livet er en frukt av den levende tro.”

9 VIRKELIGHET OG VEDLIKEHOLD

9.1 *Tilnærming*

I denne avhandlingen har oppmerksomheten vært rettet mot religiøsitet i vid forstand, både kirkereligiøsitet (offisiell religion) og folkelig religiøsitet (uoffisiell religion). Det empiriske materialet har preget undersøkelsen, som tar utgangspunkt i utsagnet ”Det eneste vi har byttet ut, er øverste guderekke.” Dette utsagnet viser til den figurative framstillingen av kosmos i samisk religion, malt på noajddens tromme, og hvilke prosesser av kontinuitet og brudd et religionsskifte har medført i området jeg gjorde feltarbeid. Jeg har tematisert hvordan den trosmessige virkelighetsforståelsen konstitueres og vedlikeholdes gjennom å favne ulike felter av tro, forestillinger og praksiser i lokalsamfunnet Måsske. Hovedspørsmålet har vært: *I hvilken forstand preger kontinuitet og brudd folks trosmessige virkelighetsforståelse i lokalsamfunnet Måsske i dag?* Jeg har også vært opptatt av hva som gir mening og er viktig for folk, og hvordan tro får konsekvenser, ofte synlig gjennom praksis, i det daglige liv.

For å besvare disse spørsmålene, har jeg valgt et faglig perspektiv som legger til grunn at tro og religioner er en del av kulturen i feltarbeidsområdet. Jeg har med andre ord valgt bort et perspektiv som studerer tro og religioner som egne, atskilte felt. *Trosmessig virkelighetsforståelse* er et begrep som etter min mening favner både kirkereligiøsitet og folkereligiøsitet, og jeg har nyttet Berger og Luckmanns (2000 [1966]) og Geertz’ (1993a [1973]) perspektiver på henholdsvis *reality* og *world view* som faglig grunnlag i min behandling av empirien. Berger og Luckmann og Geertz vektlegger menings- og symbolaspektet, noe som gjør at også folkereligiøsitet kan

inkluderes i perspektivet, selv om deres perspektiver ikke legger spesifikt til grunn sameksistens av flere religiøse trostradisjoner og praksiser. Denne studien, med et perspektiv på tro og religiøsitet som en del av kultur og samfunn, har dratt nytte av faglige perspektiver hvor både troens logiske sammenhenger, motsetninger og truende situasjoner søkes forklart innenfor en og samme virkelighetsforståelse.

Jeg har ikke hatt som mål å beskrive alle aspekter ved det trosmessige feltet av virkelighetsforståelsen, heller ikke ved livet i lokalsamfunnet. Mitt anliggende har ikke vært dagliglivets mange gjøremål i form av arbeid, utdanning, barneoppdragelse, familie- og naborelasjoner eller identitet – annet enn når disse forholdene synliggjør troens konsekvenser. Dette gjelder både kirkereligiøsitet representert ved den læstadianske førstefødte forsamling og noen av folkereligiøsitetens trosaspekter.

9.2 Å bytte ut øverste guderekke

Historisk har det samiske samfunn gjennomlevd et religionsskifte fra samisk til kristen tro. Dette skiftet var ikke noe "rent" brudd fra den ene religionen til den andre. Det skjedde ikke plutselig, tvert imot var det en lang prosess før kristendommen ble den rådende (Rydving 1993). Som analytisk tilnærming for å forklare hvordan dagens samiske virkelighetsforståelse framstår etter religionsskiftet, har jeg etter inspirasjon fra Hastrup (1990), differensiert mellom to dimensjoner, en vertikal og en horisontal. Hastrup mener at det i hovedsak er den vertikale dimensjonen som fikk endret meningsinnhold etter religionsskiftet på Island. De norrøne trosforstillingene om Valhall, Midtgard og Helheim ble byttet ut med kristne begreper som himmel, jord og helvete. Den grunnleggende strukturen i den vertikale dimensjonen hvor de udødelige, de dødelige og de døde oppholdt seg, ble imidlertid ikke endret. Den horisontale dimensjonen, med menneskenes bosted i Midtgard, omkranset av Utgard hvor kaoskreftene er lokalisert, har derimot bevart både innhold og struktur.

I dagens virkelighetsforståelse er kristendommen representert gjennom den vertikale dimensjonen. Min undersøkelse har vist at den kristne tro er både grunnleggende og sentral i bygdefolkets tolkning av livsmening. Det er kristendommens gud som er altomfattende, øverste og mektigste makt i deres virkelighets-

forståelse. Dette standpunktet blir derfor styrende for hvordan både det *nære nå* og *evighetens komme* skal mestres eller forberedes. Med Hastrups (1990) modell som grunnlag, har det skjedd et brudd med gudeverdenen innenfor samisk religion. De samiske gudene eksisterer ikke lenger, verken som herskere over den øverste verden, den midterste verden eller dødsriket. Utsagnet som innledet denne avhandlingen “Det eneste vi har byttet ut, er øverste guderekke,” peker på et brudd i ”øverste guderekke,” som betegner religionsskiftet fra samisk religion til kristendom. Den nye religionen var en statsreligion, og statsoverhodene bygde kirker og knyttet undersåttene til seg gjennom lovverk. Dåp og andre ritualer som betegnet sosiale statusoverganger ble forvaltet av kirken. Men også den nye religionen har gjennomgått ulike brudd eller endringer. Under reformasjonen i 1536 gikk Danmark-Norge over fra katolisismen til protestantismen. Da misjonen ble intensivert overfor den samiske befolkningen på begynnelsen av 1700-tallet, ble det endelige resultatet et religionsskifte.

Ifølge læstadiansk troslære vil kristendommen fornyes med ujevne mellomrom (Kristiansen 2005). Det siste omfattende bruddet innen kristen tro, slik forsamlingen oppfatter det, kom med den pietistiske vekkelsen som ble startet av Læstadius på midten av 1800-tallet i Nord-Sverige. Som prest brøt ikke Læstadius med kirken, men han prekte mot ”den døde tro”, innsatte lekpredikanter og etablerte forsamlinger utenfor kirkens kontroll. Kravet til tilhørerne var at de måtte bryte med ”verden” og bli et Guds barn hvis de ønsket del i den evige salighet. Det individuelle bruddet handlet om at den angrende synder forpliktet seg til å vende ”verden” ryggen og leve i tråd med den læstadianske lære. Denne læren har vært praktisert siden vekkelsens begynnelse, og enhver kristen i den læstadianske forsamling kan gjøre rede for når og hvor vedkommende kom til tro. Bruddet med ”verden” som de kristne har forpliktet seg til, blir de minnet på i predikantenes prekener hvor ”verdens” fristelser og konsekvensene av disse blir levendegjort for forsamlingen. Predikantenes prekener blir ei felles fortelling og ei felles oppfatning om hva som er rett og galt, godt og ondt. Predikantene tar opp verdispørsmål og bevisstgjør forsamlingen om hva som er god og verdig praksis i hverdagslivet. Slik blir lære og verdier kjent for alle – kristne som ikke-kristne. Prekenenes innhold får konsekvenser for de aller fleste i form av store eller små individuelle valg.

Også den læstadianske bevegelsen har opplevd flere brudd som har sitt opphav i uenighet om troslæra. Splittelsen ved århundreskiftet (1900) resulterte i to fraksjoner, den førstefødte forsamling og Lyngen-retningen. Bruddet med det som i dag er Lyngen-retningen, blir av de førstefødte forstått som et brudd med vranglære hvor det først og fremst var ulik tolkning av dåpens betydning som resulterte i et slikt utfall. Det blir dermed forstått som en nødvendig hendelse for å videreføre en kontinuitet av Læstadius' lære, tatt vare på og forvaltet innenfor den førstefødte forsamling. Det som fortoner seg som et brudd for Lyngen-retningen, kan dermed bli forstått som ei "avskalling" hos de førstefødte. I et innenfraperspektiv i den førstefødte forsamlingens forståelse har derfor ikke den læstadianske troslæra endret seg.

9.3 Salighet og samiskhet

Å bytte ut "øverste guderekke" innebærer at det øvrige kosmos fremdeles kan oppleves som gjenkjennelig og tro, forestillinger og verdier manifesterer seg gjennom "natur" og "kultur." Kontinuitet knyttes derfor til samisk identitet, kultur og samfunnsliv. Under en samtale om kristendommen i bygda, forsøkte jeg å differensiere mellom samiskhet og kristenliv, men jeg ble straks korrigert. Mine samtalepartnere understreket at det var meningsløst å skille mellom det samiske livet og det kristne livet. En kvinne påpekte at hun ikke trodde jeg ville ha spurt folk i ei norsk bygd hvor det norske slutter og kristendommen begynner. Denne samtalen viste at forsøk på faglige kategoriseringer har sine begrensninger, og at tro inngår i felt som er større og videre enn seg selv. Tro må forstås som kulturelle systemer, som hos Berger og Luckmann (2000 [1966]) og Geertz (1993a [1973]).

Selv om det ikke alltid har vært en selvfølge med samisk språk på samlingene, og fornorskningen har tatt hardt på, utelukker ikke samisk kultur og kristen tro hverandre, hevdet bygdefolket. Det fjerde bud skaper legitimering for å holde samiske tradisjoner i hevd: "Du skal hedre din far og din mor" (2 Mos 20:12), noe som innebærer vedlikehold av samisk språk, samfunnsliv og kultur. Samisk språk er en integrert del av kristenlivet. Det høres både fra predikantbordet på samlingshuset hver gang det er samling, og i uformelle sammenhenger under samlingene.

Innbyggerne definerer Måsske som samisk, og det er en selvfølge for dem at de er samer. Derimot er det ingen selvfølge å være en god kristen. Det er et valg den enkelte må være seg bevisst og streve mot hver eneste dag. De vektla at det imperative i livet til en kristen var å oppnå salighet. Hvilken etnisk identitet man hadde, var underordnet, selv om det var en selvfølge for dem som samer å leve det de kalte et samisk liv.

Som jeg har prøvd å vise, mener de kristne i bygda at deres samiske identitet og kulturelle praksis er omhegnet av og innskrevet i deres kristne liv. En av bygdefolket fortalte at for bare noen tiår siden var læstadianisme og samisk kultur og samfunn så tett knyttet sammen i fjorden at hvis en kristen forlot forsamlingen til fordel for ”verden”, ble vedkommende omtalt som láddáduvvat: ”sån la láddáduvvam” – ”han er blitt norsk.” ”Verden” ble definert til å være det norske samfunnet: ”[...] slik ble den kulturelle og sosiale avstand mellom samene og ikke-samene ennå større” (Andersen 2007:40).

Selv om de kristne i bygda hevder det meningsløse i å snakke om hvor det samiske livet slutter og det kristne livet begynner, er det situasjoner hvor det ikke er innlysende for utenforstående at det dominerende verdisynet i bygda er bygd på et kristent grunnlag. I politiske kamper for å bevare næringsliv og bosetting i bygda, er rollen til den førstefødte forsamlingen ikke åpenbar og synlig. I samtaler om framtidig næringsutvikling i form av laksekonsesjoner til bygda, ble det nevnt at aktuelle søkere kunne forplikte seg til å renovere forsamlingshuset hvis konsesjonen ble en realitet. På den ene siden hevder de kristne i Måsske at man ikke kan skille mellom å være same og kristen. På den andre siden er det situasjoner hvor religiøsiteten anses som irrelevant eller hvor den ikke synliggjøres. Dette gjelder spesielt i politiske sammenhenger hvor innbyggerne i Måsske sloss for næringsliv, skole, barnehage, kommunal infrastruktur eller bedre kommunikasjoner. I Måsske mobiliserer man ikke politisk på grunn av læstadianske fellesinteresser slik det blant annet er gjort i et kystsamisk lokalsamfunn i Nord-Troms (Steinlien 1999). Innbyggerne i Måsske mobiliserer politisk med grunnlag i felles interesse for framtidig bosetting. De bruker argumenter som de vet blir sett og hørt – for eksempel at myndighetene har forpliktelser overfor den samiske befolkning, og dermed for Måsskes innbyggere.

Samisk kultur er dermed ikke uløselig knyttet til læstadianismen i Måsske. Faglige perspektiver som setter likhetstegn mellom samisk kultur og læstadianisme (se for eksempel Falkenberg 1941, Paine 1988, Nergård 2000, 2006), ser bort fra de samepolitiske kamper som blir ført uten at religiøs tilhørighet blir gjort relevant – også der de profilerte politikerne er læstadianere.

På den annen side kan faglige perspektiver som legger til grunn at læstadianismen ikke har noe med samisk kultur og samfunn å gjøre, bli for snevre. Læstadianismen har ikke *bare* med samisk kultur å gjøre, all den tid samene i dag bare utgjør et mindretall i forsamlingen de fleste steder, men læstadianismen har *også* med samisk kultur å gjøre. Religiøse bevegelser, læstadianismen inkludert, kan ikke separeres fra tid og sted. Vekkelsen oppsto i et lokalsamfunn hvor samene tilhørte flertallsbefolkningen (Kristiansen 2005). Utbredelsen fra Tornedalen og til kysten av Norge tok ikke lang tid fordi nomadiserende samer brakte Læstadius' budskap med seg under sesong-flyttingene sine. Derfor er det ikke overraskende at læstadianismen fikk rotfeste i samiske kystsamfunn tidlig i bevegelsens historie. Andersen (2007) sier at da læstadianismen kom til fjorden, ble den utbredt kun blant den samiske befolkningen. Samisk språk og kulturelle verdier ble derfor en integrert del av den læstadianske praksis. For de kristne i Måsske gjelder dette fremdeles. Salighet har å gjøre med kristen tro og en livsvandring i henholdfølge læstadianismens lære. Men dette livet leves innenfor en samisk kulturell kontekst. Det ble tydeliggjort under prekenene som blir holdt på samisk eller tolket til samisk. Det samiske religiøse språket blir tatt vare på og vedlikeholdt på forsamlingshuset. I dagliglivet, når "livet skal være en frukt av den levende tro", er Måsske det primære sosiale og kulturelle rammeverk; lokalsamfunnet som innbyggerne hevder er verdens mest lulesamiske bygd. I så måte har de kristne i Måsske rett i at det samiske livet og det kristne livet ikke kan skilles.

9.4 From og framsynt

Jeg har gjort bruk av begrepsparet *from og framsynt* (Kristiansen 1995) som en samlende betegnelse for menneskelig atferd og mestringssevne i relasjon til den usynlige/andre verden. Begrepet *from* er nyttet for å beskrive hvordan folk innretter livene sine i forhold til de makter som formidles gjennom prekener og andre kristne uttrykksformer på forsamlingshuset. Religiøs identitet handler i følge Kristiansen om å oppnå et evig liv i salighet, samtidig som man er knyttet til et religiøst fellesskap på jord. Som menneske må man også forholde seg til makter av en annen karakter enn de himmelske. Skal man kunne mestre relasjonen til disse kreftene, må man være *framsynt*. Å være *from* og å være *framsynt* står ikke i opposisjon til hverandre, for det er gjennom gudstroen at man har det beste vernet mot skåjvve og gadniha. Innen folkereligiositeten er det ikke noen absolutt avgrensning mot kirkereligiositeten, men heller en fullstendig tro på kristendommen, ifølge Skjelbred (1995). Man oppfatter derimot at kristendom som offisiell religion setter grenser mot folkereligiositeten (Kristiansen 1995).

Fenomener som skåjvve og gadniha er potensielle kaosmakter, og det er gjennom erfaringer og fortelling om erfaringer at mennesket kan tilegne seg tilstrekkelig framsynthet til å håndtere slike krefter. Fortellingene spiller en avgjørende rolle for å vedlikeholde kontinuiteten av tro og forestillinger. Berger og Luckmann (2000 [1966]) hevder at samtalen er det viktigste redskapet for å vedlikeholde forståelse av virkeligheten. Gjennom fortellingen blir erfaringene fortalt videre og gjort til kollektiv hukommelse. Den enkeltes liv og erfaringer blir forstått og forklart i relasjon til kollektivets fortelling, og den "lille" fortellingen får sin logiske plass innenfor den "store" fortellingen. Virkeligheten videreformidles, legitimeres gjennom flere stadier og framstår som objektiv realitet. Også situasjoner som virker truende på sammenhengen i virkelighetsforståelsen, som en marginal situasjon som døden, blir gjort forståelig og innordnet en logisk sammenheng (Berger og Luckmann 2000 [1966]).

Mange felt representerer potensielle kaosmakter hvis mennesket ikke følger og respekterer sosiale regler for atferd. Da er framsynthet nødvendig mestringskompetanse. På havet, i en sjark med topp moderne navigasjonsutstyr, kan man oppleve

å få skåjvve om bord. Tradisjonelle helbredere kontaktes av fødende kvinner på vei til sykehusets fødeavdeling selv om alle vet at sykehuset har moderne utstyr og medisinsk kompetanse. I disse eksemplene opptrer det som betegnes som henholdsvis tradisjon og modernitet i samme situasjon. Fiskeren må klare å bli kvitt skåjvve, mens den fødende kvinnen har erfart eller hørt at hun må kontakte en helbreder som har evner til å hjelpe i situasjonen. For bygdefolket er det ingen motsetning mellom å chatte via pc'n en ettermiddag, for så å sikre seg for ikke å treffe gadniha på en sen kveldstur til naboen. Det handler om at flere forhold ved virkeligheten kan erfares samtidig. Enkelte forestillinger og praksiser har endret seg, til dels ganske omfattende, mens andre igjen kjennetegnes av lang kontinuitet og liten eller ingen endring.

9.5 "Bare gudsordet duger"

Min undersøkelse har i tillegg til tradisjonell helbredelse og relasjoner til den usynlige/andre verden, også omfattet tro, verdier og handlingsrom innen den læstadianske førstefødte forsamling. Alle aspektene av virkelighetsforståelsen, ikke bare den kristne pietismen i form av læstadianisme, forholder seg til kristendommens gud. Mange fenomener i tilværelsen som kan spores til tida før kristendommen fikk fotfeste, er i dag gått inn i en virkelighetsforståelse hvor kristendommens gud har all makt. Det sterkeste vernet mot disse potensielle kaosmaktene er derfor å finne innenfor kristendommens lære. Kristne bønner, ritualer og symboler er det fremste hjelpemiddelet for å mestre fenomener som gjengangere eller underjordiske.

Eksempelvis er gjengangere og "talte levedager" omtalt i Bibelen. Folk henviste ofte til bibeltekster for å legitimere sin tro på disse fenomenene. Omtalen i Bibelen viser for øvrig at liknende fenomener eksisterer på tvers av kulturer. I samtaler hvor "talte levedager" ble nevnt, ble det sitert bibelvers som skulle bekrefte at deres tro var riktig. Det ble også henvist til Bibelen for å legitimere troen på og forvaltningen av leserens eller den tradisjonelle helbrederens evner. Da er det Bibelens omtale av nådegaver fra Gud som blir nyttet som forklaring og legitimitet. Samtidig ble det framholdt at leserens evner også er et spørsmål om arv. Leseren må utpekes og velges av en eldre leser. For legitimering av virkeligheten, kommer Bibelens viktighet

tydeligst fram i skapelsesberetningen om gadniha. Bibelen blir brukt som kilde selv om beretningen om de underjordiske faktisk ikke finnes nedskrevet. Innenfor forsamlingen har Bibelen naturlig nok avgjørende betydning for utforming av hverdagslivets normer. Siden utformingen vanligvis skjer muntlig fra predikantbordet, hører alle tilstedeværende, både kristne og vantro, på predikantens utlegninger. Nesten alle i bygda, både kristne og ikke-kristne, slutter opp om samlingene og andre aktiviteter på forsamlingshuset og blir sosialisert i samme verdigrunnlag.

Bibelens beretninger gir med andre ord legitimitet til tro på fenomener som befolker den usynlige verden, og til tradisjonell helbredelse. Selv om de fleste er klar over at slike fenomener ikke har sin opprinnelse i kristen tro, er de i dag en del av kristen kultur og inngår under en "sacred canopy" som gir mening til virkeligheten (Berger 1993). Det innebærer at disse fenomenene blir ansett som underlagt kristendommens Gud og inngår i en kristen virkelighetsforståelse, forvaltet og videreført innenfor en trosverden hvor Gud er enerådende. Eksempler på dette er fortellingene om hvordan man tilkaller predikant eller prest for å bli kvitt uro i hus, eller hvordan en æbok blir stedt til hvile gjennom jordfesting.

Mine funn understøtter Skjelbred (1995) som mener at folkereligiøsiteten uttrykker en fullstendig tro på kristendommen og hvordan kristne elementer hjelper mennesket i jordelivet (Skjelbred 1995:68). Empirien min står derfor i motsetning til Nergård (2006:107) som mener at kristendom (læstadianisme) og samisk religion (den gamle naturreligion) lever side om side i mange samiske samfunn, og at de utgjør et nærmest polyteistisk religiøst system. Jeg vil hevde at i den trosmessige virkelighetsforståelsen i området for min undersøkelse, er monoteismen enerådende. Tro på og forestillinger om fenomener fra før religionsskiftet, er underordnet kristendommens gud som er plassert øverst i makthierarkiet. Dette gjelder både tradisjonell samisk helbredelse (arv og nådegaver), erfaringer med avdøde eller dødsvarsler (liv etter døden) og erfaringer med de underjordiske (skapelsesberetning, korstegn).

Folkereligiøsiteten, som jeg ikke hørte predikantene nevne i sine prekener på forsamlingshuset, hører med i den totale virkelighetsforståelsen. Individuelle erfaringer blir gjennom fortellinger til felles hukommelse og viser sammenhengen

mellom et mikroskopisk og makroskopisk betydningsunivers (Berger og Luckmann (2000 [1966])). Fortellinger om erfaringene viser at mennesket må forholde seg til krefter som ikke uten videre betegnes som kristne, men som man kan mestre ved hjelp av både kristen tro og egne erfaringer (Kristiansen 1995, Skjelbred 1995). Dette gjelder enten kreftene oppleves i bygda, på fjellet eller på havet. ”Bare gudsordet duger,” uttalte en fra bygda om hvordan gjenferd skulle mestres. Utsagnet viser at det som betegnes som kirkereligiøsitet og folkereligiøsitet inngår i samme trosmessige virkelighetsforståelse hvor kristendommens gud er allmektig, og gudsordet er det sterkeste vern mot potensielle kaosmakter og ondskap. Folk tenker ikke om dette som brudd eller kontinuitet innenfor tro og praksis. Den trosmessige virkelighetsforståelsen er en helhet (”a sacred canopy”) som skaper mening, forutsigbarhet og orden i den virkelighet mennesket selv er en del av.

LITTERATUR

- Aadnanes, P. M. 1986. *Læstadianismen i Nord-Noreg*. Oslo: TANO.
- Altern, I. 2000. "Innledning," i *Samisk folkemedisin i dagens Norge*, vol. 9. I. Altern and G.-T. Minde (red), pp. IV, 103 s. Tromsø: Senter for samiske studier, Universitetet i Tromsø.
- Alver, B. G. 2008. *Mellem mennesker og magter: magi i hekseforfølgelsesernes tid*. Oslo: Scandinavian Academic Press.
- Alver, B. G., and T. Selberg. 1992. *Det er mer mellom himmel og jord -: folks forståelse av virkeligheten ut fra forestillinger om sykdom og behandling*. Sandvika: Vett & Viten.
- Andersen, K. T. 2007. *Den læstadianske vekkelsen i Tysfjord fra 1850 til andre verdenskrig: Báhko, Árran - julevsáme guovdásj*.
- Andersen, O. 2005a. Máddo. *Bárjås: Diedalásj ájggetjála. Árran - julevsáme guovdásj*.
- Andersen, O. 2005b. Rávग्ga og gubbon - mytiske vesener i det maritime miljøet. *Bárjås: Diedalásj ájggetjála. Árran - julevsáme guovdásj*.
- Apelthun, F. 1992. *Av tro til tro: læstadianismen: informasjon*. Fjell: Appell forlag.
- Asad, T. 1983. Anthropological Concepts of Religion: Reflections on Geertz. *Man (N.S.)* 18.
- Balto, A. 1997. *Samisk barneoppdragelse i endring*. Oslo: Ad notam Gyldendal.
- Barth, F. 1969. *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Barth, F. 1993. *Balinese worlds*. Chicago; London: University of Chicago Press.
- Barth, F. 1994. *Manifestasjon og prosess*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bell, C. 1997. *Ritual: perspectives and dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Berg, B. A. 1994. *Reindriftsloven av 1933. Om den første reindriftsloven som omfattet hele Norge: Bakgrunn, forhistorie og innhold*. Vol. 4/1994. *Diedut*. Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta.
- Berger, P. L. 1993 [1967]. *Religion, samfund og virkelighet: elementer til en sociologisk religionsteori*. Oslo: Vidarforlaget.
- Berger, P. L., and T. Luckmann. 2000 [1966]. *Den samfunnsskapte virkelighet*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Berthelsen, J. T., M. Böss, B. Møhlhave, F. Stefansson, and A. Sørensen. 1985. *Religion - en grundbok i livsanskuelser*. Danmark: Gyldendal Uddannelse.
- Bibelen. 1985. Oslo: Det norske bibelselskap.
- Bjørklund, I. 1978. Kvæn - same - norsk: en sosial-antropologisk analyse av "De tre stammers møte", Universitetet i Tromsø.
- Bjørklund, I. 1985. *Fjordfolket i Kvæningen: fra samisk samfunn til norsk utkant 1550-1980*. Tromsø: Universitetsforlaget.
- Bolle, R. 2000. "Læstadianismen i det moderne samfunnet," i *Vekkelse og vitenskap: Lars Levi Læstadius 200 år, Ravnetrykk*. Ø. Norderval and S. Nettet (red). Tromsø: Universitetsbiblioteket i Tromsø.

- Boreman, P. 1953. *Læstadianismen: Fennoskandiens mærkeligste vækkelse og dess forholdende till kyrkan*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag.
- Bourdieu, P. 1977. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P., L. J. D. Wacquant, and B. K. Nicolaysen. 1993. *Den kritiske ettertanke: grunnlag for samfunnsanalyse*. Oslo: Samlaget.
- Bowie, F. 2000. *The anthropology of religion*. Oxford: Blackwell.
- Bruner, E. M. 1986. "Ethnography as Narrative," i *The Anthropology of experience*. V. W. Turner and E. M. Bruner (red), pp. 391 s. Urbana, Ill.: University of Illinois Press.
- Bugge Amundsen, A. 1983. *Dåp og tradisjon: dåpstro og dåpspraksis i noen Østfolddistrikter på 1700- og 1800-tallet*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bäckman, L. 1975. *Sájva: Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna*, Stockholm studies in comparative religion.
- Bäckman, L. 1978. The Dead as Helpers? Conceptions of Death among the Saamit (Lapps). *Temenos. Studies in comparative religion* 14.
- Bäckman, L. 1987. "The noaidie, the Sami shaman," i *Kalevala et traditions orales du Monde. Colloques Internationaux du CNRS*. M.M. Jocelyne Fernandez-Vest (red). Paris: CNRS.
- Cannell, F. 2006. *The Anthropology of Christianity* Durham, N.C.: Duke University Press.
- Comaroff, J., and J. Comaroff. 2002 [1989]. "The Colonization of Consciousness.," i *A Reader in the anthropology of religion*. M. Lambek (red). Malden, Mass.: Blackwell.
- Connerton, P. 1989. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dalen, A. 2007. "Norsk kvinnelig teologforening og kvinnelige prester." *Seminarrekke: Milepæler i 1970-årenes kvinnekamp. Til kamp for likestilling i kirken*. 31.10, 2007.
- Daling, U. K. 1996. *Nord-Saltens største sak: Nord-Salten kraftlag A/L 1946-1996*. Ulvsvåg: Nord-Salten Kraftlag.
- Den Norske Kirke. 1992. *Gudstjenestebok for Den Norske kirke. Del II Kirkelige handlinger*. Oslo: Verbum.
- Douglas, M. 1997 [1966]. *Rent og urent: en analyse av forestillinger omkring urenheter og tabu*. Oslo: Pax.
- Drake, S. 1918. *Västerbottenslapparna under förra hälften av 1800-talet: etnografiska studier*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Durkheim, É. 1995 [1912]. *The elementary forms of religious life*. New York: Free Press.
- Edbom, G. 2003. *Kulturhistorisk kunskapsöversikt för Lapponia*. Åjtte, Svenskt Fjäll- och Samemuseum. Duottar- ja Sámemusea.
- Eliade, M. 1998 [1951]. *Sjamanisme: Henrykkelsens og ekstasens eldgamle kunst*. Oslo: Pax.
- Eriksen, A. 1993. Folkelig religiøsitet - forsøk til en avklaring. *Tradisjon - tidsskrift for folkloristikk* nr. 23.

- Eriksen, A., and T. Selberg. 2006. *Tradisjon og fortelling: en innføring i folkloristikk*. Oslo: Pax.
- Espeland, V. 2002. *Spøkelse!: Hvileløse gjengangere i tradisjon og historie*. Oslo: Humanist forlaget.
- Evans-Pritchard, E. E. 1956. *Nuer religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Evensen, B. 2003. Gravholmer: gravlokalisering og samfunn i jernalder i Vesterålen, Universitetet i Tromsø.
- Evjen, B. 1997. Measuring heads: physical anthropological research in North Norway. *Acta Borealia* 14(1997)no. 2.
- Evjen, B. 1998. *Et sammensatt fellesskap: Tysfjord kommune 1869-1950*: Tysfjord kommune.
- Evjen, B. 1999. Fra eksotiske forskningsobjekter til aktive forskere. *Bårjås: Diedalassj åjggetjåla. Árran - julevsáme guovdásj*.
- Evjen, B. 2001. *Velferd og mangfold: Tysfjord kommune 1950-2000*: Tysfjord kommune.
- Falkenberg, J. 1941. *Bosetningen ved Indre Laksefjord i Finnmark: optegnelser fra 1938. Bidrag til finnernes bygdehistorie og etnografi, 1. Nordnorske samlinger*. Oslo: Etnografisk museum.
- Fish, S. 1979. "Normal Circumstances, Literal Language, Direct Speech Acts, the Ordinary, the Everyday, the Obvious, What goes without saying, and other Special Cases," i *Interpretive Social Science - A Reader*. P. Rainbow and W. M. Sullivan (red). California: University of California Press.
- Flood, G. 1999. *Beyond phenomenology: rethinking the study of religion*. London: Cassell.
- Frazer, J. G. 1993 [1922]. *The Golden Bough: a study in magic and religion*. Hertfordshire: Wordsworth Reference.
- Frøstrup, J. C. 1989. *Dyr i tro og overtro*. Oslo: Grøndahl.
- Frøystad, K. 2003. "Forestillingen om det "ordentlige" feltarbeid og dets umulighet i Norge," i *Nære steder, nye rom: utfordringer i antropologiske studier i Norge*. M. Rugkåsa and K. T. Thorsen (red). Oslo: Gyldendal akademisk.
- Furseth, I., and P. Repstad. 2003. *Innføring i religions sosiologi*. Oslo: Universitetsforl.
- Gaski, H. m. f. 1989. *Samisk forskning og undervisning ved Universitetet i Tromsø. Utredning*. Universitetet i Tromsø.
- Geertz, C. 1986. "Making Experiences, Authoring Selves," i *The Anthropology of experience*. V. W. Turner and E. M. Bruner (red), pp. 391 s. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Geertz, C. 1993a [1973]. *The interpretation of cultures: selected essays*. London: Fontana.
- Geertz, C. 1993b [1983]. *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*. London: Fontana Press.
- Giddens, A. 1990. *The consequences of modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Gilhus, I. S., and L. Mikaelsson. 2001. *Nytt blikk på religion: studiet av religion i dag*. Oslo: Pax.
- Gjessing, G. 1953. "Sjamanistisk og læstadiansk ekstase hos samene," i *Liber saecularis in honorem J. Qvigstadii: d IV aprilis A.D. MCMLIII editus, Pars II*. J. Qvigstad (red). Oslo: Aschehoug.

- Greneren, G. 2002. *Ved forskningens grenser: historien om et forskningsprosjekt i det samiske Nord-Norge*. Oslo: Spartacus.
- Greve, A. 1999. Å tenke med fortellinger. *Norsk Litteraturvitenskapelig Tidsskrift* 2/1999.
- Hallowell, A. I. 2002 [1960]. "Ojibwa ontology, behaviour and world view," i *Readings in Indigenous Religions*. G. Harvey (red). London New York: Continuum.
- Hammond, H. 1787. *Den Nordiske Missions-historie i Nordlandene, Finmarken og Trundhiems Amt til Lappers og Finners Omvendelse, fra første Begyndelse indtil hen udi Aaret 1727, da Lappernes og Finnernes Apostel Thomas von Westen døde, tilligemed denne udødelige Mands Levnetsbeskrivelse: samt Anhang om de første Missionariis og andre Missionens Medhielpere*. København: Gyldendal.
- Hansen, L. I., and B. Olsen. 2004. *Samenes historie fram til 1750*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Harvey, G. 2000. *Indigenous religions: a companion*. London: Cassell.
- Hastrup, K. 1988. "Etnografiens utfordring. Fortellingen om det anderledes," i *Feltarbejde: Oplevelse og metode i etnografien*. K. Hastrup and K. Ramløv (red). København: Akademisk Forlag.
- Hastrup, K. 1990. *Island of anthropology: studies in past and present Iceland*. Odense: Odense University Press.
- Hastrup, K. 1992. *Det antropologiske projekt: om forbløffelse*. Copenhagen: Gyldendal.
- Hastrup, K. 1993. The native voice - and the anthropological vision. *Social Anthropology. The Journal of the European Association of Social Anthropologists*:s. 173-186.
- Hastrup, K., and J. Ovesen. 1985. *Etnografisk grundbog: metoder, teorier, resultater*. Copenhagen: Gyldendal.
- Helander, E. 1983. "Jurdagat sápmelaš dutkama birra," i *Lasta. SaDS áigecála 1*. Umeå: Samiska forskarsamfundet.
- Helander, E. 2004. "Myths, shamans and epistemologies from an indigenous vantage point," i *Snowscapes, dreamscapes: snowchange book on community voices of change*. E. Helander and T. Mustonen (red). Tampere: Tampere Polytechnic.
- Hellemo Lokalutvalg. 1996. *Utviklingsplan for å sikre bosettingen i Hellemofjorden. Planforutsetninger. Beskrivelse, prinsipper, mål og argumentasjon*.
- Hobsbawm, E. J. 1979. "Millenarianism," i *Reader in comparative religion: an anthropological approach*. E. Z. Vogt and W. A. Lessa (red). New York: HarperCollinsPublishers.
- Holck, P. 1995. *Livets høytider: skikker og overtro fra vugge til grav*. Oslo: Cappelen.
- Holtedahl, L. 1986. *Hva mutter gjør er alltid viktig: om å være kvinne og mann i en nordnorsk bygd i 1970-årene*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Howell, S. 2001. Feltarbeid i vår egen bakgård. *Norsk antropologisk tidsskrift* 1-2/2001.
- Hultkrantz, Å. 2000. "Lars Levi Læstadius och samisk schamanism," i *Lars Levi Læstadius: botaniker, lingvist, etnograf, teolog*. B. Jonsell, I. Nordal, and H. Rydving (red), pp. S. 107-116. Oslo: Novus forlag.

- Hylland Eriksen, T. 1993. *Små steder - store spørsmål: innføring i sosialantropologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hætta, O. M. 1992. *Sametinget i navn og tall: høsten 1989 - høsten 1993*. Karasjok: Sametinget.
- Ingold, T. 2000. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Ingstad, B. 2007. *Medisinsk antropologi: en innføring*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Jochim, C. 1986. *Chinese religions: a cultural perspective*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
- Kajander, B. 1977. Frelsesvissheten hos Ofotenlæstadianerne ("de førstefødte"): en undersøkelse av nådens orden hos Ofotenlæstadianerne sett i forhold til den lutherske bekjennelse, Det Teologiske Menighetsfakultet.
- Kalleberg, R. 2002. "Om vitenskapelig ydmykhet," i *Samisk forskning og forskningsetikk*, vol. 2. De nasjonale forskningsetiske komiteer (red), pp. S. 151-185. Oslo: De nasjonale forskningsetiske komiteer.
- Kalstad, J. A. 1997. "Slutten på trommetida - og tida etter," i *Ottar nr. 217 - Noaidier og trommer: samiske religiøse tradisjoner fra vår nære fortid*. I. Bjørklund and J. A. Kalstad (red): Tromsø museum, Universitetet i Tromsø.
- Keskitalo, A. I. 1994. *Research as an inter-ethnic relation: paper delivered at the Seventh Meeting of Nordic Ethnographers held at Tromsø Museum in Tromsø, Norway 29 August 1974*. Sámi Instituhtta og Arctic Centre, University of Lapland.
- Kintel, A. 2003. *Báhkogirje. Båddåsašj almodibme/midlertidig utgave*. Ájluokta: Sámedikke áhpadusássudahka.
- Klass, M. 1995. *Ordered universes: approaches to the anthropology of religion*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Kleinman, A. 1980. *Patients and healers in the context of culture: an exploration of the borderland between anthropology, medicine, and psychiatry*. Berkeley: University of California Press.
- Kluckhohn, C., and D. Leighton. 1974 [1946] *The Navaho*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Kraft, S. E. 2002. "To mix or not to mix": Syncretism/anti-syncretism in the history of Theosophy. *Numen* 49.
- Kraft, S. E. 2007. Natur, spiritualitet og tradisjon. Om akademisk romatisering og feilslåtte primitivismeoppgjør. *DIN. Tidsskrift for religion og kultur*. 1-2007.
- Kristiansen, R. 1993. Samisk religion og læstadianismen. *Prismet* 1/1993.
- Kristiansen, R. 1994. "Kirken i det nordnorske lokalsamfunn," i *Nordnorsk kulturhistorie*. E.-A. Drivenes, M. A. Hauan, and H. Wold (red). Oslo: Gyldendal.
- Kristiansen, R. 1995. "Om å være from og framsynt," i *Mellom sagn og virkelighet i nordnorsk tradisjon*. M. A. Hauan and A. H. B. Skjelbred (red), pp. 128 s. Stabekk: Vett & viten.
- Kristiansen, R. 1996. *Religion i kontekst: bidrag til en nordnorsk teologi*. Oslo: Norges forskningsråd.

- Kristiansen, R. 2000a. "Åndelig og materiell uttrykksform i læstadiansk forsamlingskultur," i *Kulturens materialisering: identitet og uttrykk*. S. R. Mathisen (red). Bergen: Høyskoleforlaget.
- Kristiansen, R. 2000b. *Læstadianismen - en tro på vandring*. Tromsø: Troms fylkesbibliotek.
- Kristiansen, R. 2000c. "Åndelige sanger under vandringen i nord," i *Vekkelse og vitenskap: Lars Levi Læstadius 200 år, Ravnetrykk*. Ø. Norderval and S. Nesset (red). Tromsø: Universitetsbiblioteket i Tromsø.
- Kristiansen, R. 2003a. "Gudelæren i L. L. Læstadius' *Fragmenter i Lappska Mythologien*," i *Fragmenter i Lappska Mythologien. Gudelæren*. N. M. Knutsen and P. Posti (red). Tromsø: Angelica Forlag AS.
- Kristiansen, R. 2003b. "De gjenstridige prestene. Svartebokpresten som tricksterfigur," i *Det gjenstridige. Edmund Edvardsen 60 år*. J.-I. Nergård and S. Nesset (red). Vallset: Oplandske Bokforlag.
- Kristiansen, R. 2005. *Samisk religion og læstadianisme*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Kuokkanen, R. 2008. "Sami higher education and research: toward building a vision for future," i *Indigenous peoples: self-determination, knowledge, indigeneity*. H. Minde (red). Delft: Eburon.
- Lambek, M. 2008. *A Reader in the anthropology of religion*. Malden, Mass.: Blackwell.
- Larsen, A. 1950. *Om sjøsamene*. Tromsø: Tromsø museum.
- Larssen, E. 1999. "Lappholmen," i *Årbok for Tysfjord*. Tysfjord Lokalhistorielag (red). Kjøpsvik: Lokalhistorielaget.
- Larssen, E. 2000. "Lappholmen," i *Årbok for Tysfjord*. Tysfjord Lokalhistorielag (red). Kjøpsvik: Lokalhistorielaget.
- Larssen, E. 2001. "Lappholmen - gravskikker m.m.," i *Årbok for Tysfjord*. Tysfjord Lokalhistorielag (red). Kjøpsvik: Lokalhistorielaget.
- Lasko, L.-N. 1992. *Definisioner av samisk forskning. Diedut 2/1992*. Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta.
- Latour, B. 1993. *We have never been modern*. New York: Harvester Wheatsheaf.
- Leem, K. 1775 [1767]. *Beskrivelse over Finmarkens lapper*. København: Rosenkilde og Bagger International Boghandel og Forlag.
- Lie, A. L. 2006. "Petter Pedersen Bakkejord fra Herjangen," i *Årbok 2006 - fra bane, bygd og by*. Museum Nord and Ofoten Museum (red). Narvik.
- Lien, M. 2001. "Latter og troverdighet": Om antropologi i hjemlige egne. *Norsk antropologisk tidsskrift* 1-2, 2001.
- Lienhardt, G. 2002 [1961]. "The Control of Experience: Symbolic Action," i *A Reader in the anthropology of religion*. M. Lambek (red). Malden, Mass.: Blackwell Publisher.
- Lilienskiold, H. H. 1998. *Trolldom og ugudelighet i 1600-tallets Finnmark*. Tromsø: Universitetsbiblioteket i Tromsø.
- Luk'jančenko, T. V. 1985. "The burial customs of the Kola Saamis," i *Saami pre-Christian religion: studies on the oldest traces of religion among the Saamis*. L. Bäckman and Å. Hultkrantz (red), pp. S. 201-210. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

- Lund, S. 2003. *Samisk skole eller Norsk standard?: reformene i det norske skoleverket og samisk opplæring*. Karasjok: Davvi girji.
- Læstadius, L. L. 1979. *Tidskriften Ens ropandes röst i öknen: åren 1852-54*. Bromma: S.W. Wettainen.
- Læstadius, L. L. 1984. *Prekensamling I*. Narvik: Læstadiusforlaget.
- Læstadius, L. L. 1988. *Prekensamling II*. Narvik: Læstadiusforlaget.
- Læstadius, L. L. 1993. *Prekensamling III*. Narvik: Læstadiusforlaget.
- Læstadius, L. L. 1997a. *Fragmenter i lappska mythologien*. Åbo: NIF.
- Læstadius, L. L. 1997b. *Dårhushjonet: en blick i nådens ordning: systematiskt framställd under form af betraktelser öfwer själens egenskaper och tillstånd*. Skellefteå: Artos.
- Læstadius, L. L. 2003. "Fragmenter i Lappska Mythologien - Del 1, Gudalära," i *Fragmenter i Lappska Mythologien: Gudalära*. N. M. Knutsen and P. Posti (red). Tromsø: Angelica.
- Malinowski, B. 1932 [1922]. *Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*. New York: E.P. Dutton & Co.
- Malinowski, B. 1992 [1948]. *Magic, science and religion and other essays*. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.
- Manker, E. 1945. *Lapparnas dödholmar och sommargravar. Norrbottens museum årsbok*. Luleå: Norrbottens läns hembygdsförening och Norrbottens museum.
- Manker, E. 1965. *Nåidkonst: trolltrummans bildvärld*. Stockholm: LTs förlag.
- Mathisen, S. R. 2000a. "Folkemedisinen i Nord-Norge: kulturelt fellesskap og etniske skiller," i *Samisk folkemedisin i dagens Norge*, vol. 9. I. Altern and G.-T. Minde (red), pp. S. 15-33. Tromsø: Senter for samiske studier, Universitetet i Tromsø.
- Mathisen, S. R. 2000b. "Kulturens materialisering: en innledning," i *Kulturens materialisering: identitet og uttrykk*. S. R. Mathisen (red), pp. S. 9-24. Bergen: Høyskoleforlaget.
- McCutcheon, R. T. 1999. *The Insider/outsider problem in the study of religion: a reader*. London: Cassell.
- McGuire, M. B. 1992. *Religion: the social context*. Belmont, California: Wadsworth Thomson Learning.
- Mebius, H. 2003. *Bissie: studier i samisk religionshistoria*. Östersund: Jengel.
- Meistad, T. 1994. *Nordnorsk religiøsitet og identitet*. Alta: Alta lærerhøgskole.
- Miller, B. H. 2007. *Connecting and correcting: a case study of Sami healers in Porsanger*, Research School CNWS, Universiteit Leiden.
- Minde, H. 2000. *Diktning og historie om samene på Stuoranjárga. Dieđut 4/2000*. Guovdageaidnu: Sámi instituhtta i samarbeid med Sámi dutkamiid guovddáš, Universitetet i Tromsø.
- Morris, B. 2006. *Religion and anthropology: a critical introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moxnes, H. 1998. "Forord - Skapte steder," i *Å finne sted: rommets dimensjon i religiøse ritualer*. J. Z. Smith (red), pp. 151 s. Oslo: Pax.
- Myrvoll, M. 1996. "- I et framtidig, fritt Tibet": H.H. Dalai Lamas politiske demokratiseringsprosess i det eksiltibetanske samfunn, Universitetet i Tromsø.

- Myrvoll, M. 1999. *Samene: ett folk i fire land: samisk innhold i læreplanverket - en ressursbok for lærere i grunnskolen*. Guovdageaidnu: Sámi Oahpahusráddi/Samisk Utdanningsråd.
- Myrvoll, M. 2000. "Kunnskapstradisjon og samiske helbredere," i *Samisk folkemedisin i dagens Norge*, vol. 9. I. Altern and G.-T. Minde (red), pp. S. 35-46. Tromsø: Senter for samiske studier, Universitetet i Tromsø.
- Myrvoll, M. 2003. "Old Age eller New Age: nyreligiøsitet i det samiske samfunnet," i *Forankring eller frikobling? Kulturperspektiver på religiøst liv i dag*. T. Lund-Olsen and P. Repstad (red). Bergen: Høgskoleforlaget.
- Myrvoll, M. 2005a. "Drömvarsel," i *Efter förfädernas sed: Om samisk religion*. Å. V. Kroik (red). Göteborg: Boska - Föreningen för bevarande av samisk kultur och medicin.
- Myrvoll, M. 2005b. *Samisk begynneropplæring: Evaluering*. Kárášjohka: Sametinget, Høgskolen i Tromsø.
- Myrvoll, M. 2008. "Forestillinger og praksis knyttet til døden," i *Nordlands kulturelle mangfold. Etniske relasjoner i historisk perspektiv*. B. Evjen and L.-I. Hansen (red). Oslo: Pax forlag.
- Nedkvitne, A. 1997. *Møtet med døden i norrøn middelalder: en mentalitetshistorisk studie*. Oslo: Cappelen akademisk forlag.
- Nergård, J.-I. 1994. *Det skjulte Nord-Norge*. Oslo: Ad notam Gyldendal.
- Nergård, J.-I. 2000. "Læstadianismen - kristendom i et samisk kulturlandskap," i *Vekkelse og vitenskap: Lars Levi Læstadius 200 år, Ravnetrykk*. Ø. Norderval and S. Nettet (red), pp. S. 207-223. Tromsø: Universitetsbiblioteket i Tromsø.
- Nergård, J.-I. 2006. *Den levende erfaring: en studie i samisk kunnskapstradisjon*. Oslo: Cappelen akademisk.
- NESH, and R. Kalleberg. 2006. *Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap, humaniora, juss og teologi*. Oslo: Forskningsetiske komiteer.
- Nielsen, F. S. 1996. *Nærmere kommer du ikke... Håndbok i antropologisk feltarbeid*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Nielsen, K. 1932. *Lappisk ordbok: grunnet på dialektene i Polmak, Karasjok og Kautokeino*. Oslo: Aschehoug.
- Nielssen, A. R. 1990. *Fra steinalderen til 1700-tallet: Lødingen, Tjeldsund og Tysfjord kommuner*.
- Nielssen, A. R. 1994. *Fra vidstrakt prestegjeld til storkommune: Lødingen, Tjeldsund og Tysfjord kommuner*.
- Niemi, M. 2001. *Populærmusikk fra Vittula*. Oslo: Pax.
- Nilsen, J. E., and S. Nilsen. 2004. *Draugen i Flatvika og andre fortellinger: muntlig tradisjonsmateriale fra Porsanger, Kvalsund og Revsbotn*. Russenes: Smørfjord bygdelag.
- Nilsson, K. 1988. *Den himmelska föräldern: ett studium av kvinnans betydelse i och för Lars Levi Laestadius' teologi och förkunnelse*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Norgga Sámiid Riikasearvi/Norske Samers Riksforbund. "Landsmøteresolusjoner 1969, 1970, 1971, 1972, 1973, 1974," NSR. http://www.nsr.no/files/LM%202008/NSR-resolusjoner_1968-2007.pdf.

- NOU 1998:21. "Alternativ medisin." S.-o. helsedepartementet Edited by S.-o. helsedepartementet.
- NOU 2000:3. "Samisk lærerutdanning - mellom ulike kunnskapstradisjoner," Kirkeutdannings- og forskningsdepartementet, Statens forvaltningstjeneste.
- Nystø, S.-R. 1982. *Etnisitet og religiøsitet: to uforenlige statuskategorier i etnopolitisk mobilisering?: et casestudium av Nuortta-Sáltto Sámiij Sijdda*. Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Odner, K. 1995. Samisk identitet. *Norsk antropologisk tidsskrift* 6 (1995) nr 2.
- Odner, K. 2000. *Tradition and transmission: Bantu, Indo-European, and circumpolar great traditions*. Bergen: Distributed by: Studia.
- Olsen, T., and A. K. Eide. 1999. "Med ei klype salt": håndtering av helse og identitet i en flerkulturell sammenheng. Bodø: Nordlandsforskning.
- Ortner, S. B. 1989. *High religion: a cultural and political history of Sherpa Buddhism*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Oskal, N. 2008. "The question of methodology in indigenous research: a philosophical exposition," i *Indigenous peoples: self-determination, knowledge, indigeneity*. H. Minde (red). Delft: Eburon.
- Outakoski, N. 1991. *Lars Levi Laestadiuksen saarnojen maahiskuva: verrattuna Kaaresuvannon nomadien maahiskäsiin. Scripta historica: acta Societatis historicae Ouluensis*. Oulu: Oulun historiaseura.
- Paine, R. 1965. Læstadianismen og samfunnet: en studie fra Nord-Norge. *Tidsskrift for samfunnsforskning* (1965) nr 1.
- Paine, R. 1971. *Patrons and brokers in the East Arctic. Newfoundland social and economic papers*. St. John's: The University.
- Paine, R. 1988. Grace out of Stigma. The Cultural Self-Management of a Saami Congregation. *Ethnologia Europaea* XVIII.
- Paine, R. 1994. Night Village and the Coming of Men of the Word: The Supernatural as a Source of Meaning among the Coastal Saami. *Journal of American Folklore* 107 (425).
- Pentikäinen, J. 1968. *The Nordic dead-child tradition: Nordic dead-child beings: a study in comparative religion*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Pentikäinen, J. 1995. "Folketro og samisk identitet," i *Bassi čála: en katalog til Universitetsbibliotekets utstilling av samiske religiøse skrifter 13.10. - 10.11.1995*. S. Nettet and H. Salvesen (red). Tromsø: Universitetsbiblioteket i Tromsø.
- Pentikäinen, J. 1997. "Lars Levi Læstadius som samisk mytolog och mytograf," i *Fragmenter i lappska mytologien*. L. L. Læstadius (red). Åbo: NIF.
- Pettersson, O. 1957. *Jabmek and Jabmeaimo: a comparative study of the dead and the realm of the dead in Lappish religion*. Lund: Gleerup.
- Pettersson, O. P., L. Bäckman, and R. Kjellström. 1979. *Kristoffer Sjulssons minnen: om Vapstenlapparna i början af 1800-talet. Acta Lapponica*. Stockholm: Nordiska museet.
- Pike, K. 1967. *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*. Vol. *Janua linguarum Series maior* 24: The Hague: Mouton.
- Pirak, A. 1993 [1937]. *Jáhtte sáme viessom*. Kristiansund: Th. Blaasværs forlag.
- Pollan, B. 1993. *Samiske sjamaner: religion og helbredelse*. Oslo: Gyldendal.

- Pollan, B. 2002. *Noaidier: historier om samiske sjamaner*. Oslo: De norske bokklubbene.
- Porsanger, J. 2004. "An essay about indigenous methodology," *Nordlit. Special issue on Northern minorities*. Tromsø: Faculty of Humanities, University of Tromsø.
- Porsanger, J. 2005. "Bassejoga čáhci": Gáldut nuortasámiid eamioskkoldaga birra álgoálbmotmetodologijaid olis, Romssa universitehta, Universitetet i Tromsø
- Posti, P. 2003. "Lars Levi Læstadius' samiske mytologi - manuskriptets tilblivelse og dets forunderlige historie," i *Fragmenter i lappska mythologien: gudalära*. N. M. Knutsen and P. Posti (red), pp. 184 s. Tromsø: Angelica.
- Qvigstad, J. 1927a. *Lappiske eventyr og sagn*. Oslo: Aschehoug.
- Qvigstad, J. 1927b. *Lappiske eventyr og sagn fra Varanger. Instituttet for sammenlignende kulturforskning, Serie B, Skrifter*. Oslo: Aschehoug.
- Qvigstad, J. 1929. *Lappiske eventyr og sagn fra Lyngen (2) og fra Nordland. Instituttet for sammenlignende kulturforskning, Serie B, Skrifter*. Oslo: Aschehoug.
- Qvigstad, J. 1932. *Lappische Heilkunde*. Oslo: Aschehoug.
- Qvigstad, J. 1938. *De lappiske stedsnavn i Finnmark og Nordland fylker*. Oslo: Aschehoug.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1965. *Structure and function in primitive society: essays and addresses*. New York: Free Press.
- Rogstad, K. G. 1980. *Streif i sør-samenes saga*. Trondheim: Rune.
- Rosaldo, R. 1986. "Ilongot Hunting as Story and Experience," i *The Anthropology of experience*. V. W. Turner and E. M. Bruner (red), pp. 391 s. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Rydving, H. 1987. Shamanistic and postshamanistic terminologies in Saami (Lappish). *Saami religion: based on papers read at the Symposium on Saami Religion held at Åbo, Finland, on the 16th-18th of August 1984*:S. 185-207.
- Rydving, H. 1993. The end of drum-time: religious change among the Lule Saami, 1670s-1740s, Distributed by Almqvist & Wiksell International.
- Rydving, H. 1995. *Samisk religionshistoria: några källkritiska problem*. Stockholm: Distribueras av: Almqvist & Wiksell International.
- Rydving, H. 2002. "Synliga och usynliga landskap. Några samiska exempel," i *Ting og tekst*. A. Ågotnes and E. Mundal (red), pp. 158 s. Bergen: Bryggens museum.
- Rydving, H. 2003. "Traditionell nordsamisk religion omkring år 1700," i *Mytisk landskap: ved dansende skog og susende fjell*. A. Sveen (red). Stamsund: Orkana.
- Rydving, H. 2004. "Samisk førkristen religion," i *Konferansen Flerkulturalitet i eit nord-norsk perspektiv. Arr.: KRL-nettverket* Tromsø.
- Samisk Kirkeråd. 2007. "Velsignelse av hus og hjem," i *Prøveliturgi vedtatt av Samisk kirkeråd*.
- Sandersen, H. T. 2005. *Fjordfolk på konsesjonsjakt: evaluering av tildelingen av laksekonsesjoner til den lulesamiske bygda Musken i Tysfjord. NF-rapport*. Bodø: Nordlandsforskning.
- Sandmæl, K. 1995. Framstilling og vurdering av dåpssynet til "De førstefødtes forsamling" av den læstadianske bevegelse, Det teologiske Menighetsfakultet.
- Saugestad, S. 1986. "Om forholdet mellom katolikker og protestanter i Nord-Irland," i *Identitet og livsutfoldelse: en artikkelsamling om flerfolkelige samfunn med vekt*

- på samenes situasjon*. R. Erke and A. Høgmo (red), pp. 140 s. Tromsø, Oslo, Bergen, Stavanger: Universitetsforlaget.
- Saugestad, S. 1996. Lokalsamfunnsforskning - fra tema til teori. *Norsk antropologisk tidsskrift* 4/96.
- Schefferus, J. 1956 [1673]. *Lappland*. Uppsala: Gebers.
- Seymour-Smith, C. 1986. *Macmillan dictionary of anthropology*. London: Macmillan.
- Sharp, L. 1952. Steel Axes for Stone-Age Australians. *Human organization* vol. 11.
- Sivertsen, D. 1955. *Læstadianismen i Norge*. Oslo: Land og kirke.
- Skjelbred, A. H. B. 1994. "Døden i tegn - Varsler om døden," i *I dødens skygge: tradisjoner ved livets slutt*. B. G. Alver and A. H. B. Skjelbred (red). Stabekk: Vett&Viten A/S.
- Skjelbred, A. H. B. 1995. Troens grenser. *Tradisjon - tidsskrift for folkloristikk* nr. 25.
- Skjelbred, A. H. B. 1998. *Fortellinger om huldra - fortellinger om oss*. Oslo: Tano Aschehoug.
- Skjelbred, D. 2000. *Norske ABC-bøker 1777-1997. Rapport*. Tønsberg: Høgskolen i Vestfold.
- Smart, N. 1989. *The world's religions: old traditions and modern transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Snorre, S. 2003a. *Snorres kongesagaer I*. Oslo: Gyldendal.
- Snorre, S. 2003b. *Snorres kongesagaer II*. Oslo: Gyldendal.
- Solbakk, J. T. 2004. *Samene: en håndbok*. Karasjok: Davvi girji.
- Solem, E. 1970 [1933]. *Lappiske rettsstudier*. Oslo: Universitetsforlaget.
- St.meld. nr. 33 (2001 - 2002). "Tilleggsmelding til St.meld. nr. 55 (2000 - 2001) Om samepolitikken."
- St.meld. nr. 55 (2000 - 2001). "Om samepolitikken."
- Steen, A. 1954. *Samenes kristning og finnemisjonen til 1888*. Oslo: Egede Instituttet. Forlaget Land og Kirke.
- Steen, A. 1961. "Samenes folkemedisin," i *Sommersete*, vol. 5. K. Kolsrud and A. Steen (red). Oslo: Samiske samlinger. Norsk Folkemuseum.
- Steinlien, Ø. 1999. Kulturell endring og etnisk kontinuitet: læstadianisme som politisk samlingsverdi i en samisk kystbygd, Senter for samiske studier, Universitetet i Tromsø.
- Steinsland, G. 2005. *Norrøn religion: myter, riter, samfunn*. Oslo: Pax.
- Stewart, C. 1994. "Syncretism as a dimension of nationalist discourse in modern Greece," i *Syncretism/anti-syncretism: the politics of religious synthesis*. C. Stewart and R. Shaw (red). London: Routledge.
- Stewart, C. 1999. Syncretism and its synonyms. Reflections on cultural mixtures. *Diacritics* vol. 29.
- Stewart, C., and R. Shaw. 1994. *Syncretism/anti-syncretism: the politics of religious synthesis*. London: Routledge.
- Stordahl, V. 1996. Antropologi i den fjerde verden. *Norsk Antropologisk Tidsskrift* 3/1996.
- Stordahl, V. 2008. "Nation building through knowledge building: the discourse of sami higher education and research in Norway," i *Indigenous peoples: self-determination, knowledge, indigeneity*. H. Minde (red). Delft: Eburon.
- Storjord, T. 1991. *Lulesamiske eventyr og sagn*. Bodø: Bodø lærerhøgskole.

- Storjord, T. 1998. *Tysfjord/Divtasvuodna: Samiske og norske stadnamn*. Drag: Árran julevsáme guovdásj.
- Storå, N. 1971. *Burial customs of the Skolt Lapps*. FF communications Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia
- Straum, O. K. 2004. *Norrøn tro og kristningen av Norge: kristningen av Norge - en religionshistorisk innføring til perioden 800-1050*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Strauss, C., and N. Quinn. 1994. "A Cognitive/Cultural Anthropology," i *Assessing cultural anthropology*. R. Borofsky (red), pp. XIX, 566 s. New York: McGraw-Hill.
- Sørum, A. 2000. "Sosialantropologiens grunnvoller," i *Mellom himmel og jord: tradisjoner, teorier og tendenser i sosialantropologien*. F. S. Nielsen and O. H. Smedal (red). Bergen: Fagbokforlaget.
- Taussig, M. 2002 [1977]. "The genesis of capitalism amongst a South American peasantry: Devil's labor and the Baptism of Money," i *A Reader in the anthropology of religion*. M. Lambek (red). Malden, Mass.: Blackwell.
- Thomassen, O. 1999. *Lappenes forhold*. Gáivuona: Sámi giellaguovddáš, Gáivuona suohkan.
- Turi, J. 1965 [1910]. *Mui'talus sámiid birra*. Stockholm: Skolöverstyrelsen.
- Turner, F. 1986. "Reflexivity as Evolution in Thoreau's *Walden*," i *The Anthropology of experience*. V. W. Turner and E. M. Bruner (red), pp. 391 s. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Tylor, E. B. 1994 [1871]. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. Vol. Bd III. London: Routledge/Thoemmes Press.
- van Gennep, A. 1960. *The rites of passage*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Volkov, N. N. 1996. *The Russian Sami: Historical-Ethnographic Essays by N.N. Volkov. : Lars-Nila Lasko and Chuner Taksami (red)*. Diedut 2/1996. Guovdageaidnu: Nordic Sami Institute.
- Vorren, Ø., and E. Manker. 1976. *Samekulturen: en kulturhistorisk oversikt*. Tromsø: Universitetsforlaget.
- Wadel, C. 1991. *Feltarbeid i egen kultur: en innføring i kvalitativt orientert samfunnsforskning*. Flekkefjord: SEEK.
- Wangensteen, B. 2005. *Bokmålsordboka: definisjons- og rettskrivningsordbok*. Oslo: Kunnskapsforlaget.
- Weber, M. 1971. *Makt og byråkrati: essays om politikk og klasse, samfunnsforskning og verdier*. Oslo: Gyldendal.
- Ween, G., and R. Flikke. 2009. Naturen som praksiser: Natur i nyere norsk antropologi. *Norsk antropologisk tidsskrift* 1/2009.
- WHO. 2005. *National policy on traditional medicine and regulation of herbal medicines: report of a WHO global survey*. World Health Organization.
- Zorgdrager, N. 1997. *De rettferdiges strid: Kautokeino 1852: samisk motstand mot norsk kolonialisme*. Nesbru: Vett & viten i samarbeid med Norsk folkemuseum.
- Østmoe Kostveit, Å. 2000. *Fuglen i folkekulturen*. Oslo: Landbruksforlaget.

Nettressurser

- Alta-saken http://www.galdu.org/govat/doc/nor_altasaken.pdf (Fra internett 14.10.2009)
- Doajmmasiebrre Julev-sábme http://www.galdu.org/govat/doc/nor_ungdomsorg.pdf (Fra internett 23.03.2009)
- Folkehøgskolebevegelsen <http://www.folkehogskole.no/nf/historie.html> (Fra internett 07.10.2009)
- Grunnlovens § 110 A <http://www.lovdato.no/all/tl-18140517-000-006.html#110a> (Fra internett 24.08.2010)
- Hagen og Sørhaug. 2005. <http://antropologi.org/?o=-5&n=115> (Fra internett 27.01.2008)
- ILO-konvensjon nr. 169
<http://www.regjeringen.no/nb/dep/fad/tema/samepolitikk/midtspalte/ilokonvensjon-nr-169-om-urbefolkninger-o.html?id=451312> (Fra internett 24.08.2010)
- Konventikkelplakaten
<http://www.caplex.no/Web/ArticleView.aspx?id=9319199> (Fra internett 11.12.2007)
- Lov om alternativ behandling av sykdom
<http://www.lovdato.no/all/nl-20030627-064.html> (Fra internett 31.10.2007)
- Lov om helligdager og helligdagsfred
<http://www.lovdato.no/all/hl-19950224-012.html> (Fra internett 26.10.2007)
- Lov om kirkegårder, kremasjon og gravferd (gravferdsloven).
<http://www.lovdato.no/all/hl-19960607-032.html> (Fra internett 27.12.2007)
- Lov om Sametinget og andre samiske rettsforhold (sameloven)
http://www.lovdato.no/cgi-wift/wiftldes?doc=/app/gratis/www/docroot/all/nl-19870612-056.html&emne=samelov*&& (Fra internett 24.08.2010)
- NATSIHC: The Aboriginal and Torres Strait Islander Health Council. 2003. *National Strategic Framework for Aboriginal and Torres Strait Islander Health*. Forberedt for The Australian Health Ministers' Conference i 2003.
<http://www.health.gov.au/internet/wcms/publishing.nsf/Content/health-oatsih-pubs-healthstrategy.htm> (Fra internett 02.01.2008)
- Nasjonalt informasjonssenter for alternativ behandling (NIFAB 2007:1). 2007. *Rapport*.
http://www.nifab.no/nyheter/nyheter_fra_nifab/halve_norge_bruker_alternativ_behandling (Fra internett 31.10.2007)
- NOU 2000:26 "...til et åpent liv i tro og tillit" Dåpsopplæring i Den norske kirke.
<http://www.regjeringen.no/nb/dep/kud/dok/nouer/2000/nou-2000-26/8.html?id=361489> (Fra internett 25.08.2010)
- Ot.prp. nr. 65 (2000 – 2001) Om lov om endring i lov 14. juni 1985 nr. 68 om oppdrett av fisk, skalldyr m.v.
<http://www.regjeringen.no/nb/dep/fkd/dok/regpubl/otprp/20002001/otprp-nr-65-2000-2001-.html?id=164980> (Fra internett 24.8.2010)
- Ot.prp.nr.61 (2004 – 2005) Om lov om akvakultur (akvakulturloven)
<http://www.regjeringen.no/nb/dep/fkd/dok/regpubl/otprp/20042005/otprp-nr-61-2004-2005-/10.html?id=398389> (Fra internett 24.8.2010)
- Rundskriv nr. 5/2000: Retningslinjer for kateketens og diakonens gudstjenestlige

funksjoner. <http://www.kirken.no/index.cfm?event=doLink&famId=136> (Fra internett 25.08.2010)

Sametinget. Samisk utviklingsfond (SUF)

<http://www.samediggi.no/artikkel.aspx?Aid=113&back=1&Mid1=5&Mid2=132&Mid3=158&sprak=norsk>. (Fra internett 18.11.07)

Sametingets valgmanntall <http://www.sametinget.no> (Fra internett 17.10.2009)

Verdens helseorganisasjon (WHO).

Preamble to the Constitution of the World Health Organization as adopted by the International Health Conference, New York, 19 June - 22 July 1946; signed on 22 July 1946 by the representatives of 61 States (Official Records of the World Health Organization, no. 2, p. 100) and entered into force on 7 April 1948.

<http://www.who.int/suggestions/faq/en/index.html> (Fra internett 31.10.2007)

Aviser

Fremover 7.12.1995, 6.2.1996,
Nordlandsposten 7.12.1995, 8.6.1996,



ISBN xxx-xx-xxxx-xxx-x