"Snart må man ha stempel under kommagene for å dra på fjellet!"

Utnyttelse av utmarksressurser; endringer i samhandlingsmønstre og kulturell betydning

Hovedfagsoppgave
Planlegging og lokalsamfunnsforskning

Institutt for Samfunnsvitenskap

Våren 1993

Lina Gaski

"Snart må man ha stempel under kommagene for å dra på fjellet!"

Utnyttelse av utmarksressurser; endringer i samhandlingsmønstre og kulturell betydning

Hovedfagsoppgave
Planlegging og lokalsamfunnsforskning

Institutt for Samfunnsvitenskap

Våren 1993

Lina Gaski

Forord

Det er mange som fortjener en takk for på ulike måter å ha bidratt underveis:
Svein Jentoft har vært en faglig inspirerende og kritisk veileder, som har gjort en grundig jobb.
"Prosjektgruppa" på sosialantropologi/samiske studier, med Trond Thuen og Per Mathiesen i spissen, har vært en viktig støttespiller under deler av dette arbeidet.
Uten alle informantene hadde denne oppgaven vært umulig, og deres velvilligheit gjorde arbeidet lettere.
Trond Martin har bidratt med ubegrenset moralsk støtte, og også gitt oppgaven et representativt utseende.
Gode venner som har vært der underveis fortjener også en varm takk, ikke minst for sosialt press: Tusen takk Aasa, Inger, Eivind, Hilde, Kari, Marit og alle dere andre, og velkommen etter - følelsen er ubeskrivelig!

Nå kan jeg endelig lene meg tilbake og bare vite....(sitat, Tove).

Tromsø 17.5.93.

Lina Gaski

INNHOLDSFORTEGNELSE:

KAPITTEL 1: INNLEDNING ..... s. 1

1.1 Presentasjon av tema ..... s. 1

1.2 Presentasjon av lokalsamfunnet ..... s. 3

1.3 Om metode, feltarbeid og kulturelle barrierer ..... s. 7

1.4 Leserveiledning ..... s. 11

KAPITTEL 2: TEORETISK TILNÆRMING ..... s. 13

2.1 Teoretisk utgangspunkt ..... s. 13

2.2 Ressurser og kunnskap ..... s. 15

2.3 Samhandlingsmønstre: mennesker og ressurser - ulike forklaringer. s. 18

2.4 Begreper og modeller for analyse av meningsaspektet ved kultur .. s. 27

2.5 Oppsummering ..... s. 38

KAPITTEL 3: TRADISJONELL RESSURSUTNYTTELSE ..... s. 40

3.1 Næringstilpasning og ressursbruk i historien ..... s. 41

3.2 Småbrukere og utmarkshøstere ..... s. 43

3.3 Bruken av de ulike ressursene ..... s. 45

3.4 En institusjonalisert resursforvaltning? ..... s. 48

3.5 "Vi tilhører området" - eller området tilhører oss? ..... s. 53

3.6 Ressursområde eller ressurssteder? ..... s. 55

3.7 Var det uformelle systemet ressursbevarende? ..... s. 56

3.8 Oppsummering ..... s. 58

KAPITTEL 4: NATUREN SOM KULTURELL KONSTRUKSJON .... s. 59

4.1 Tilhørighet gjennom å ha naturen som felles erfaringsverden ..... s. 61

4.2 Naturen skal brukes - ikke bare oppleves ..... s. 63

4.3 Naturen skal brukes på bestemte måter ..... s. 66

4.4 Innvielse i kunnskap ..... s. 67

4.5 Oppsummering ..... s. 70

KAPITTEL 5: FRA LOKAL TIL OFFENTLIG FORVALTNING. ..... s. 72

5.1 Større konkurranse om ressursene. ..... s. 72

5.2 Natur - fra kunnskap og kultur til marked. ..... s. 75

5.3 Bygdas nærområder - allmenning og/eller spiskammers?. ..... s. 79

5.4 Forvaltningsapparatet og lokalbefolkninga - ulike kulturer? ..... s. 81

5.5 Allmenningens tragedie på tross av offentlig forvaltning? ..... s. 83

5.6 Oppsummering ..... s. 86

KAPITTEL 6: KULTURFORSTERKING GJENNOM SYMBOL-MANIPULERING ..... s. 87

6.1 Når verden ikke lengre er slik den burde være ..... s. 87

6.2 Endring i opportunitetssituasjonen ..... s. 92

6.3 Strategiske profeter formulerer stereotypiske symboler. ..... s. 94

6.4 Kollektiv forståelse av felles fortid ..... s. 97

KAPITTEL 7: AVSLUTNING ..... s. 102

7.1 Ressurshøsting - en integrert del av en livsform ..... s. 102

7.2 Endringer i trekk ved ressursbrukens sosiale organisering ..... s. 104

7.3 Ressurshøstingens kulturelle dimensjon ..... s. 111

7.4 Hva er en egnet planleggingsmodell for forholdet mellom mennesker og ressurser - to dilemmaer ..... s. 113

7.5 Avslutning ..... s. 119

REFERANSELISTE ..... s. 121

landet
er annleis
der du har budd
vandra

sveitta
frose

sett sola
dale stige
kverve og komma att

landet er annleis
når du veit
her er
røter
forfedrar

Nils-Aslak Valkeapää
BEAIVI, ÁHČÁŽAN
SOLEN, MIN FAR

KAPITTEL 1: INNLEDNING

1.1 PRESENTASJON AV TEMA

"Bygdefolket har gjennom uminnelige generasjoner utviklet en sunn måte å bruke og fordele bruken av sine nærområder på. Det første og største bud i denne kulturen er at ressursområdene skal brukes, men ikke forbrukes. Våre forfedre har lært oss at man ikke skulle overbelaste naturen, men høste så mye av naturens gaver at ressursene stadig fikk fornye seg. Denne økologiske balanse er kanskje den mest betydningsfulle del av den samiske kulturarv fra våre forfedre."

Slik uttrykker folk[1] i en liten bygd i Indre Finnmark hvordan de selv mener deres forhold til naturen **har vært**, og også hvordan de mener det **bør være**. Dette er bare et av mange lignende utspill som i det siste har kommet fra tilsvarende lokalsamfunn, og påstander som dette framsettes ofte i sammenhenger der det også uttrykkes misnøye med myndighetenes ressursforvaltning. I dette tilfellet er det snakk om forvaltningen av utmarksressurser som vilt, bær og innlandsfisk, men utspillet kunne like gjerne kommet fra en fjordbygd og omhandlet fiskeressursene i fjorden.

Dette utsagnet er derfor også en god introduksjon til temaet i denne hovedoppgaven, nemlig en lokalbefolknings bruk av sitt nærområde og ressursene der, og de konflikter som utspilles mellom lokalbefolkninga og andre som også har interesser i disse ressursene. I følge lokalbefolkninga har bruken av ressursene endret seg fra det de selv betegner som en økologisk fornuftig bruk, til en situasjon der noe som kan ligne på "allmenningens

[1] Dette er en del av en uttalelse fra bygdelaget, der de protesterte på det de mente var "ville turistplaner" i deres nærområder. Uttalelsen ble blant annet sendt til Samerettsutvalget, miljøvernavdelinga hos fylkesmannen, jordsalgskontoret og til kommunen.

tragedie" utspiller seg.
Mange vil hevde at disse endringene er en naturlig følge av moderne teknologi, befolkningsøkning og bedret framkommelighet, og at det samme ville ha skjedd tidligere hvis man bare hadde hatt det samme utstyret og de samme hjelpemidlene som man har i dag. Vår antagelse er at forklaringen er mer kompleks, og at det også er andre faktorer som kan ha påvirket folks handlingsmønstre når det gjelder ressurshøsting.
Ved å fokusere på hvordan **den sosiale organiseringen** av tradisjonell ressursbruk har vært innad i lokalsamfunnet - om det har eksistert et uformelt system for fordeling og bruk av ressurser - og sammenligne det vi kan kalle "tradisjonell ressurshøsting" med dagens situasjon, tror vi at vi kan finne faktorer som kan bidra til å forklare denne endringen.

Men den sosiale organiseringen av ressurshøstingen er bare **en** analytisk dimensjon i denne problemstillingen. Et annet like viktig spørsmål er hvilken **kulturell betydning** bygdas nærområder og ressursene der har for lokalbefolkninga, og om denne har endret seg. Utmarksressursenes økonomiske betydning har minket kraftig de siste 30 årene, allikevel viser bygdefolk et kraftig engasjement i spørsmål som angår bruk og forvaltning av dette området. Det kan derfor se ut som om forholdet til nærområdene er viktig for identitet og tilhørighet, og at dette får en større symbolsk betydning jo større press lokalsamfunnet opplever på disse ressursene.

Dette er ikke bare et tema som er aktuelt lokalt. Det er også en del av en global diskusjon om hvordan fellesressurser skal forvaltes, der det underliggende spørsmålet er **hvordan man skal kunne mobilisere til handling som er bærekraftig.**
Ved å fokusere på de to grunnleggende dimensjonene **sosial struktur** og **kultur** når vi analyserer forholdet mellom en gruppe mennesker og de ressursene de utnytter i sitt nærområde, vil vi kunne komme fram til forutsetninger som i dette tilfellet vil være vesentlige for å oppnå en ressursforvaltning som er bærekraftig, ikke bare økologisk, men også kulturelt og sosialt.

1.2 PRESENTASJON AV LOKALSAMFUNNET

Kommunen - rammen omkring lokalsamfunnet

Kommunen som denne bygda hører under, ligger i et dalføre i det samiske kjerneområdet i Finnmark, og har omlag 3200 innbyggere. Det er en langstrakt kommune, som strekker seg ca.150km fra fjorden i nord, og sør sør-vest langs en av Norges største elver. Fra der elva dreier sørover danner den riksgrense med Finland.
Bosettingen er spredt på småsteder langs elvebredden og langs fjorden. Ute ved fjorden har folketallet falt forholdsvis sterkt fra 1960, mens det har vært en positiv befolknings-utvikling i kommunesenteret og også lengst sør i kommunen. Det befolkningsmessige tyngdepunktet har forskjøvet seg fra tidligere å være i kystområdene, til i dag å ligge lengre oppover langs elva.

Tidligere var de områdene kommunen dekker fordelt på to større kommuner. I 1964 ble områdene slått sammen, og den nye kommuneadministrasjonen ble plassert i det geografiske sentrum i kommunen. For 30 år siden hadde dette som skulle bli kommune-senteret ingen bosetning, men i dag har det blitt det største tettstedet i kommunen. Her finnes hotell og campingplass, kulturhus, forretninger, bank, postkontor, bedrifter innenfor bygg og anlegg, jordbruks- og verkstedindustri, meieri m.m. Mange av innbyggerne på dette tettstedet er innflyttere fra andre deler i kommunen, og fra de andre småstedene i kommunen er det mange som dagpendler på arbeid hit.
Kommunesenteret er også kommunikasjonsmessig et sentrum i kommunen, og er knutepunktet for vegnettet i Øst-Finnmark.

Dette er en av de viktigste jordbrukskommunene i Finnmark, og jordbruket er også den viktigste næringen i kommunen. Men perioden fra 1960 har vært preget av en stor tilbakegang i antall sysselsatte i primærnæringene. Både innenfor fiske og jordbruk har tilbakegangen vært stor.
Innenfor primærnæringene finnes det klare etniske forskjeller i tilpasningene. Det er

dobbelt så mange samer som nordmenn som driver det Gjerde/Mosli (1985) betegner en "åpen lokal lavkapitalisert" tilpasning. Dette er en tilpasning som representerer ulike former for yrkeskombinasjoner: den klassiske med en kombinasjon av ulike primærnæringer, eller den mer moderne, der primærnæringen utgjør en vesentlig andel av yrkeskombinasjonen (f.eks. jordbruk/snekker). Tilsvarende er det dobbelt så mange nordmenn som samer driver en "åpen lokal høykapitalisert" tilpasning, dvs. som har gjort store investeringer i kapitalkrevende fiskebåter eller utbyggingsbruk.
Arbeidsplasser i offentlig sektor innehas også i større grad av nordmenn enn samer, og det er en større andel pendlere blant den samiske befolkning enn den norske (op.cit.).

Lokalsamfunnet

Det lokalsamfunnet vi skal studere, og som vi her skal kalle Jalkkas, ligger sør i kommunen, langs elvas vestre bredd. På andre siden av elva ligger Finland. Bosetninga som består av 46 hushold, ligger langs en forholdsvis smal stripe dyrkbart land på elvebredden, mellom elva og fjellsiden. Her oppe er dalen trangere enn lengre nede, og på elvebredden ligger gårdene på rekke og rad.
Ovenfor Jalkkas, i fjellsiden er det bjørkeskog opp til 200-250moh. Over skoggrensa ligger flate fjellpartier som har karakter av høyfjellsvidde, dette er et av de bedre viddeområdene i Finnmark mht. fiske. I tillegg har området også godt jaktterreng, store myområder med moltebær og også områder med andre bærressurser. I tillegg til utmarksressursene har bygda også elva og laksen som en betydelig ressurs (Varsi 1992:6).

Etnisitet

Dette er et samisk lokalsamfunn.[2] Ved folketellingen i 1900 var det 97,4% av befolkninga

[2] Et "samisk lokalsamfunn" er et avgrenset lokalsamfunn hvor flertallet av befolkningen er samisk, og hvor den tradisjonelle økonomiske tilpasningsform er eller har vært reindrift og/eller kombinasjon av ulike næringer som fjordfiske, jordbruk og utmarksnæring (Gjerde og Mosli 1985)

som betegnet seg som samisk, og 1970 var det 88,9% som hadde samisk som første språk.[3]

Det innslaget av nordmenn som finnes, er enkelte av lærerne, og noen kvinner utenfra som har giftet seg med menn fra bygda. De fleste kvinner som er "giftet inn" kommer imidlertid fra samiske bygder i regionen.

Befolkningen omtaler seg selv som samer, og oppfyller kravene som gir rett til innskrivning i samemantallet. For å kunne skrive seg inn må man oppfylle et "subjektivt" og et "objektivt" kriterium. Førstnevnte er at man oppfatter seg selv som same, det andre er at man snakker samisk eller at en av foreldrene eller besteforeldrene snakker samisk.

Selv om tilnærmet alle i Jalkkas ser på seg selv som samer, var det allikevel mange som unnlot å skrive seg inn i manntallet og stemme ved det første Sametingsvalget i 1989. Årsaken kan blant annet være at det å skrive seg inn i manntallet av mange ble sett på som mer enn en stadfesting av identitet: det ble betraktet som en manifestasjon av et bestemt politisk syn som de ikke ville identifisere seg med (Gaski 1989).

Det tydeligste beviset på den sterke stillingen samisk har i denne bygda finner man kanskje i skolen og barnehagen. Skolen har etterhvert fått forholdsvis stabile lærerkrefter. Mange av lærerne er fra bygda, og tilnærmet alle snakker samisk. På skolen er det både en norsk og en samisk avdeling, men det er ingen rekruttering lengre til den norske delen. I barnehagen var det for ti år siden bare et av elleve barn i den samiske avdelingen. I dag går alle der, og ingen i den norske.

Næringstilpasning

Jalkkas ligger 5 mil fra administrasjonssentrumet i kommunen. Noen få pendler daglig til kommunesenteret på arbeid, men de fleste har arbeid i bygda.

Den viktigste næringa her er jordbruk. For bare 40 år siden hadde jordbruket karakter av naturalhusholdning (Dikkanen 1958), der budskapen bestod av noen få kyr, 7-8 sauer og kanskje en hest. Men etter at Jalkkas midt på 60-tallet fikk veiforbindelse, og det ble

[3] Pga. det harde fornorskningspresset fra de norske myndigheter er imidlertid tellingen fra 1970 omfattet med stor usikkerhet. Se også Aubert 1978.

muligheter for å levere melk på meieriet, ekspanderte jordbruket. Dette skjedde både gjennom utvidelse av jordbruksarealet og økning av bruksstørrelsen, og gjennom en overgang til mer moderne, rasjonell og intensiv drift.
Av småbrukene er det noen få sauefjøs igjen, de drives alle av eldre mennesker, og det finnes et stort sauebruk. Fem hushold driver med reindrift.
En betydelig del av innbyggerne er ansatt i offentlig sektor. Jalkkas har 9-årig grunnskole, med både en samisk og en norsk del. Det er også barnehage her, og fordi skolen og barnehagen sysselsetter forholdsvis mange, utgjør de ansatte her en stor del av de yrkesaktive.

Hvis vi betrakter husholdene som enheter, er det mange av disse som kombinerer tradisjonelle primærnæringsyrker med "nyere" yrker, slik at vi finner husholdskombinasjoner som er tilpasset det lokale ressursgrunnlag og arbeidsmarked. Det finnes to maskinentrepenører, en dagligvarehandel, postbud, en drosjeeier og noen ufaglærte snekkere, mange av disse driver med dette i kombinasjon med en form for primær-næring. Flere kvinner driver med duodji (samisk husflid) ved siden av gårdsarbeid eller reindrift, eller kombinerer reindrift med annet arbeid. Eksempler på slike kombinasjoner innenfor et hushold kan være drosjeeier, gårdbruker og utmarksnæringsutøver, eller maskinentreprenør, postbud og gårdbruker. De som bryter med dette mønsteret er de som har fulltidsjobber innenfor det offentlige, som i skolen eller innenfor annen kommunal tjenesteyting.[4]

Til gårdene hører også retten til å drive stengselsfiske og drivgarnsfiske etter laks. Nesten alle mennene, og også et par kvinner, driver laksefiske. Men i forhold til inntektene fra fast arbeid/gårdsbruk utgjør ikke inntektene fra laksefisket en like stor del som tidligere.

Det er registrert to utmarkslag i Jalkkas. Uten unntak driver alle en form for høsting i utmarka, men bare to lag er registrerte som utmarksnæringsutøvere, dvs. at de leverer

[4] Lignende sysselsettingsmønstre der kombinasjons-prinsippene som har ligget til grunn for den reint ressursbaserte økonomien, også legges til grunn for den nye "blandingsøkonomien", er velkjente i Nord Norge. Se Nilsen(1990).

opplysninger om fangsten og betaler skatt av inntektene de har. Ved å registrere seg som utmarksnæringsutøver kan man gjennom Samisk Utviklingsfond få investeringsstøtte til kjøp av utstyr, og fraktstøtte. Som utmarksnæringsutøver er man også berettiget dispensasjoner i forhold til motorisert ferdsel i utmark til nødvendig transport.

Fritid/kultur

Av fritidstilbud er det idrettslaget som samler flest medlemmer, og det finnes både lysløype og fotballbane. I tillegg har bygda et grendehus som er bygget på dugnad. I Jalkkas er det også et bygdelag og et lokallag av Samenes Landsforbund(SLF). SLF har et moderat etnopolitisk program[5] i forhold til Norske Samers Riksforbund(NSR).

1.3 OM METODE, FELTARBEID OG KULTURELLE BARRIERER

Å forklare den sosiale organiseringen og de kulturelle verdier som knyttet til bruk av naturen, er en problemstilling som krever det Rossvær(1990) har kalt et "innenfrabilde". Innenfrabildene er folks egne oppfatninger av den virkeligheten de lever i, mens utenfrabildene er f.eks. byråkraters og politikeres bilder av folks hverdag. Å gi et innenfrabilde innebærer at man forsøker å "løse kodene" (Barth 1981), eller gi det Geertz har kalt "thick description" (Geertz 1973), dvs. å prøve å forstå folks handlinger ved hjelp av deres egne kategorier.

[5] SLF ble stiftet i 1979, som en reaksjon på uenigheten med den radikale samepolitikken til NSR. For SLF står markeringen av tilhørigheten til den norske stat sentralt, og forbundets samepolitiske målsetninger er underordnet denne dimensjonen(Hansen 1993). Dette har blant annet kommet til uttrykk gjennom sterk motstand mot opprettelsen av Sametinget. I ettertid har imidlertid SLF vedtatt å delta ved sametingsvalget 1994 gjennom politiske partier. SLF's interesse har vært viet bygdenæringer, og deres moderate etnopolitiske program har gjort det mulig for mange samer som ellers ville ha forholdt seg passive, å komme med i etnopolitisk arbeid (Høgmo 1989).

Å gi et "sant" innenfrabilde bør vel først og fremst oppfattes som et ideal. Som Clifford(1986) sier det i sitt essay "Partial Truths": "*In cultural studies at least, we can no longer know the whole truth, or even claim to approach it.*" (Op. cit.:25).
Som et eksempel på at ikke engang det å formidle sannheten om sitt eget liv er enkelt, er Cree-indianeren som kom til Montreal for å vitne i en rettsak som gjaldt konsekvenser av en utbygging i hans jaktområder. Da han skulle avlegge ed nølte han og sa "Jeg vet ikke om jeg kan fortelle sannheten. Jeg kan bare fortelle det jeg vet".

De samme forbehold må også en forsker som vil si noe om andre menneskers liv ta, om hun befinner seg i egen eller en fremmed kultur. For det første vil den virkelighet som hvert menneske lever i preges på grunnleggende måter av deres egen forståelse, og denne vil igjen bestemme hva de vil oppfatte og være klar over i sine omgivelser - og derved også **hva som er der, for dem** (Barth 1991:9). For det andre vil det enkeltmennesker formidler i tillegg bli preget av forskerens egen ubevisste kulturelle kunnskap, det vil si at en forsker **fortolker andres fortolkninger** (Geertz 1973).
Derfor er det er en illusjon å tro at en forsker kan oppfatte og forstå det samme som hennes informanter forstår, men det er mulig å **forstå det informantene forstår med eller ved hjelp av** (Geertz 1983).

Av det som innledningsvis er sagt om temaet for denne hovedoppgaven, ser vi at målet er **å forklare hva som genererer endring i sosial form, og å forstå kulturelle prosesser og endringer i disse.** Dette er aggregerte mønstre, men som Brox understreker: disse kan bare manifestere seg og studeres gjennom menneskelige handlinger og kategoriseringer, og vi må derfor alltid "finne aktører" (Brox 1989).

Å forstå prosesser som er knyttet til aktørers valg og handlinger, krever en prosessanalytisk tenkemåte. Dette virker styrende på valg av metode. Jeg har derfor valgt en kvalitativ orientert tilnærming som metode for datainnsamlingen, det vil si at jeg har gjort "feltarbeid blant de jeg har studert i deres naturlige omgivelser" (Wadel 1991). Men med noen små forbehold; et slikt feltarbeid krever strengt tatt at man deltar i så mye av den samhandlingen som finner sted som overhodet mulig (op. cit.). Tiden man i dag har til

rådighet på et hovedfagsarbeid gjør dette nærmest umulig. Jeg har besøkt bygda fire ganger i løpet av dette hovedfagsarbeidet, hver gang har oppholdet hatt mellom en og to ukers varighet. I løpet av disse oppholdene har jeg gjort det Wadel betegner som "samtaleintervjuer" i omlag halvparten av husholdene i bygda. Disse intervjuene hadde en varighet på en til tre timer, og jeg gjentok også besøket hos mange av informantene. I tillegg har jeg tidligere arbeidet i denne bygda som lærer. Fra denne tiden hadde jeg kunnskaper basert på usystematiske observasjoner, som ikke ble tolket eller betraktet som data før jeg begynte med dette arbeidet.

Fordi ingen forskning er upåvirket av forskerens egen kultur, skal jeg gjøre eksplisitt mine egne relasjoner til dette lokalsamfunnet og menneskene der. Her er først og fremst spørsmålet om man forsker i "egen" eller "andres" kultur viktig.
Jeg har selv vokst opp i denne kommunen, men i en bygd som på mange måter er svært ulik dette lokalsamfunnet, ikke minst mht. etnisk sammensetning av befolkninga: I det lokalsamfunnet vi her skal studere er tilnærmet hele befolkningen samisk, med noen få innslag av kvænsk og norsk, mens min bakgrunn kan karakteriseres som en blanding av alle disse tre.
Allikevel velger jeg å karakterisere dette som feltarbeid i egen kultur, men i en virkelighet som ikke helt er min egen. Dette innebærer at det finnes gjensidig felles-kunnskap som jeg deler med de jeg studerer, og deler av denne har jeg brukt som kilde til kunnskap om forholdene jeg har studert. At en kan benytte det repertoar av kunnskap en har om egen kultur, er en av de fordelene man har når man "studerer seg selv".
Allikevel kan det være vanskelig å få tak i forhold ved ens egen kultur fordi nærheten til forholdene gjør dem usynlige; det vi tar for gitt er vanskelig å oppdage og sette ord på, og dermed blir de heller ikke problematiserte.
Samtidig er det også problematisk å basere samhandling i en "forsker-informant situasjon" på et rolle-repertoar der premissene er kulturell likhet. Når jeg f.eks. presenterte meg for informanter jeg ikke kjente, spesielt hvis det var eldre mennesker, sa jeg alltid hvem sin datter jeg var, og hvor jeg kom fra, og spilte på denne rollen, istedenfor å insistere på at jeg var student fra Tromsø. Dette mente jeg ville gjøre informantene tryggere, og min adgang lettere. Men dette gjorde det samtidig vanskelig for meg å bryte de regler for

samhandling som gjelder i en slik situasjon. Det ble vanskelig å stille "naive" spørsmål, om forhold som for informantene syntes opplagte, (og som de derfor også mente var opplagte for meg!). Som voksen deltaker i egen kultur befinner man seg **ikke** i en læringssituasjon, og dette ble følgelig en begrensning i noen av samtalene.

En annen begrensning ligger i at deler av datamaterialet er historiske data som ikke har vært nedskrevet, men som har framkommet av det eldre mennesker har fortalt. Begrensningene i dette ligner forsåvidt det vi har vært inne på foran; selv om man har intensjoner om å gi et riktig bilde av "gamle dager", hviler også en slik erindring av hendelser på fortolkning. Som den britiske antropologen Antony Cohen sier det: "*For most people...the past is transmitted only selectively according to contemporary purposes, and recalled selectively without historiographical rigour....History is wonderfully malleable, whether in hands of academic historians or of laymen.*" (Cohen 1985:101).

Dette har blitt en oppgave som hovedsaklig handler om menn. I utgangspunktet tenkte jeg ikke på bruken av utmarka som en spesiell manns- eller kvinnearena, men etterhvert som arbeidet skred fram oppdaget jeg at selv om jeg ikke oppfordret til det, ble det alltid forventet at jeg skulle snakke med mannen i huset hvis de var hjemme begge to. Så mens hun satte på kaffen eller vasket opp, satte han seg ned for å prate med meg. Det er ikke så uventet når man tenker på at utmarka først og fremst har vært mennenes arena, og at de selv derfor mener at spørsmål som dette angår dem mer enn kvinnene. Men i dag er kvinnene i større grad deltakere også på denne arenaen, så jeg ønsket selvfølgelig også å snakke med dem. Når jeg hadde gjort denne naive oppdagelsen, var det ikke vanskelig å få kvinnene i tale, og omlag halvparten av informantene mine er kvinner. Kjønnsdimensjonen kunne utvilsomt problematiseres, blant annet viste det seg at selv om bygda framsto som "enhetlig" utad, og kvinnene i de fleste sammenhenger ga uttrykk for de samme meninger som sine menn angående bruk og forvaltning av utmarka, fantes det konflikter innad i familiene som bunnet i at kvinnene opplevde den friheten menn var vant til å ha når det gjaldt **å leve utmarksliv** som en stor begrensning i forhold til deres muligheter til å organisere hverdagen. Men denne dimensjonen har fått ligge denne gangen, selv om den er viktig nok!

Feltarbeid er en personlig prosess der man involveres i andres liv, kanskje ofte i større grad enn man i utgangspunktet hadde ønske om. Dette krever en balansegang mellom ulike roller, som ofte kan være hårfin. Fordi en slik prosess er så krevende, er det oftest vanskelig å komme i gang, og til å begynne med er det ikke fritt for at man føler seg litt som en inntrenger. Desto hyggeligere blir overraskelsen når man gang på gang møtes med åpenhet og omsorg, kaffe og kaker, og mennesker som velvillig deler sine erfaringer og tanker med deg.

1.4 LESERVEILEDNING

I **kapittel 1** er temaet for denne oppgaven presentert, og vi har også berørt problemstillingen. Lokalsamfunnet har blitt beskrevet, og vi har problematisert noen sentrale metodiske spørsmål.

I **kapittel 2** presenteres de teorier og begreper som vi vil trenge for å forstå de prosessene som er beskrevet foran. Den teoretiske tilnærminga er todelt, og på slutten av hver av disse to delene presiseres også problemstilling og hypoteser.

Kapittel 3 handler om "tradisjonell ressursutnyttelse". Her gjøres rede for hvordan samhandlingen omkring ressursbruk har vært tidligere, hvordan aksess til ressursene har vært fordelt innad blant lokalbefolkninga og hva slags "eiendomsforhold" de føler i forhold til bygdas nærområder.

Kapittel 4 omhandler naturens kulturelle betydning på to plan: Som en felles erfaringsverden som gir tilhørighet og kontinuitet, og som en arena for identitetsforvaltning der symbolske grenser konstrueres.

I **kapittel 5** beskrives dagens situasjon i bygdas nærområde; hvordan ytre press på ressursene og myndighetenes ressursforvaltning oppleves av lokalbefolkninga, og hvordan dette er med på å påvirke "ressursmoral" og handlingsmønstre.

Kapittel 6 viser hvordan "tradisjonell ressursbruk" reifiseres og tas i bruk som et symbol i det som lokalbefolkninga opplever som "kampen om ressursene", og hvordan dette symbolet er med på å forsterke både lokalsamfunns- og etnisk identitet.

I **kapittel 7** oppsummerer vi de kulturelle og sosiale dimensjonene som er vesentlige i det forholdet lokalbefolkninga har til sine nærområder og ressursene der, og stiller spørsmålet om disse kan integreres i den "formelle" ressursforvaltninga.

KAPITTEL 2: TEORETISK TILNÆRMING

2.1 TEORETISK UTGANGSPUNKT

Slik det ble skissert innledningsvis er temaet en lokalbefolknings forhold til sine nærområder og bruken og forvaltninga av ressursene der - men sett fra to ulike perspektiver.

For det første skal vi se på den "synlige" formen denne ressursbruken har og har hatt. Foruten å gi en beskrivelse av denne, er vi her interesserte i å finne ut hva som kjennetegnet ressursbruken tidligere: Om det fantes noen faste **samhandlingsmønstre** for utnyttelsen av disse ressursene innad i bygda, hvordan disse artet seg, hvilke endringer som har skjedd, og hvordan ressursbruken foregår i dag.
For det andre skal vi nærme oss ressursbruken sett som en **kulturell konstruksjon**, for å avdekke hvordan bruk av naturen gis mening og verdi, og er en del av folks selv-oppfatning.
For begge disse tilnærmingsmåtene trenger vi et analyseverktøy som både er relasjonelt og prosessuelt. Vi leter etter **relasjonelle** forklaringer som gjør oss i stand til å gripe samspillet mellom de ulike aktørenes forhold til hverandre og til deres omgivelser. Samtidig må begrepene være **prosessuelle**[1] så de kan hjelpe oss til å fange de endringene som har skjedd over tid.

Analytisk skal vi gjøre et overordnet skille mellom to ulike tilnærminger, som tar utgangspunkt i begrepene **sosial struktur** og **kultur**. Dette er begreper som i følge Geertz (1973) kan betraktes som to ulike teoretiske abstraksjoner fra et og samme fenomen:

[1] Om relasjonelle og prosessuelle forklaringer, se Wadel (1991).

> *One of the more useful ways - but far from the only one- of distinguishing between culture and social system is to see the former as an ordered system of meanings and of symbols, in terms of which social interaction takes place; and to see the latter as the pattern of social interaction itself. On the one level there is the framework of beliefs, expressive symbols, and values in terms of which individuals define their world, express their feelings, and make their judgements; on the other level there is the ongoing process of interactive behaviour, whose persistent form we call social structure. Culture and social structure are then but different abstractions from the same phenomena* (op.cit.:144).

Dette er altså ikke tilnærminger som utelukker hverandre, heller utfyller de hverandre, og er to forskjellige måter å nærme seg den samme virkeligheten på. Ved å skille analytisk mellom kultur og sosial struktur blir vi også i stand til å studere dynamikken mellom disse to; hvordan kulturelle verdier gir premisser for handling og samhandling, og hvordan handling og samhandling skaper, vedlikeholder og endrer kulturelle verdier (Wadel 1988). Gjennom å konstruere et teoretisk rammeverk omkring disse begrepene, kan vi seinere betrakte ressursbruk med to par ulike analytiske "briller".

Selv om vi her presenterer det teoretiske rammeverket for seg selv, kan vi som Wadel (1991) karakterisere samspillet mellom teori, metode og data som en **runddans**. Særlig har teori og hypoteser blitt endret underveis, dette vil komme til syne ved at det i analysen vil bli brukt noe teori som ikke har blitt presentert på forhånd.

Etter analysekapitlene skal vi med utgangspunkt i den forståelsen vi har ervervet oss om ressursbrukens sosiale og kulturelle dimensjoner, stille spørsmålet om nødvendigheten av at disse "dimensjonene" integreres i resursforvaltningen, og på hvilken måte det kan gjøres.

Før de to teoretiske tilnærmingsmåtene drøftes, skal vi klargjøre en del av begrepene mht. ressurser og kunnskaper om disse.

2.2 RESSURSER OG KUNNSKAP

Hva er en ressurs?

Naturressurser deles oftest inn i fornybare og ikke-fornybare ressurser. Ikke-fornybare naturressurser finnes det en bestemt mengde av, som man kan bruke opp, f.eks kull, olje og mineraler. Fornybare ressurser kan utnyttes så de kontinuerlig er bærekraftige og gir avkastning, men for de fleste av disse er det slik at man gjennom utnyttelsen av en ressurs påvirker mengden som finnes av denne. Ved f.eks. bestanden av fisk eller vilt finnes det en kritisk minimumsstørrelse av ressursen, og hvis bestanden reduseres til en slik minimumsstørrelse er det fare for at bestanden utryddes (Gibbs/Bromley 1989). Når vi i denne oppgaven snakker om naturressurser, så er det fornybare ressurser det dreier seg om.

Det finnes flere måter å definere "ressurs" på. I den "smaleste" definisjonen sees ressurser kun som økonomiske midler. Her betraktes disse i et kortsiktig nytte-perspektiv, og verdien av en ressurs er orientert mot markedet, og det som kan omsettes der. I følge dette synet er ressurser produksjonsfaktorer som ikke er verdifulle i seg selv, men som midler for å nå et mål. De er verdifulle bare i den grad de kan brukes til å skape varer og tjenester for menneskene[2]; "ressurser er ikke, de blir" (Grima/Berkes 1989).

Å vektlegge en naturressurs' økonomiske verdi, mens man overser dens økologiske betydning, har lange tradisjoner i vestlig tenkemåte. Men hvis vi går tilbake til ordenes opprinnelige betydning, så ser vi at de er nært knyttet til hverandre. Økonomi betydde "styring av husholdet", mens med økologi forstod man "kunnskap om husholdet" (Roots 1981).

---

[2] I marxistisk teori blir dette framhevet som et av de mest særpregede trekkene ved kapitalismen: Alle produkter blir gjort til en handelsvare der **bytteverdien**, dvs. hvor mye et produkt kan selges for, skilles fra **nytteverdien** produktet har. Dette i motsetning til tidligere da varer ble produsert og verdsatt på grunnlag av nytte og bruksverdi. Under kapitalismen vil nytten et produkt har, alltid være underordnet bytteverdien (Perdue 1986).

Grima og Berkes (1989) har derfor et viktig poeng når de argumenter for at et bredere perspektiv må inkluderes i definisjonen av en ressurs: En ressurs kan ha en økologisk funksjon selv om dens funksjon sett fra et "markedsståsted" ikke er verdifull. Et markedsperspektiv vil heller ikke fange opp den langsiktige verdien en ressurs kan ha, fordi det vil være opptatt av kortsiktig nytte og verdi (op.cit.). I tillegg kan det også ligge viktige sosiale verdier i ressurser og bruken av disse, som ikke kan måles i penger (Roots 1981).

Selv om en ressurs finnes i et område vil det ikke nødvendigvis bety at den blir utnyttet. Hva som til en hver tid betraktes som ressurser er **kulturelt betinget:** En ressurs kan ikke betraktes isolert, tatt ut fra den sammenheng den befinner seg i. Omgivelsene er viktige; både de **teknologiske** og **institusjonelle** ordninger som finnes for å utnytte denne. (Gibbs/Bromley 1989). De teknologiske omgivelsene gir redskapene og kunnskapen som definerer hvordan en ressurs kan brukes. Denne kunnskapen vil i tradisjonelle samfunn finnes som nedarvet kunnskap fra tidligere generasjoner. Hvilke institusjonelle ordninger som finnes er med på å definere hvem som kan kontrollere ressursen, og hvordan teknologien blir brukt.

Jeg skal derfor i det følgende legge en videre definisjon til grunn for hva en ressurs er, der også fornybare naturressurser som ikke umiddelbart kan gis en kommersiell verdi vil bli betraktet som ressurser: Ressurser er både de naturkomponenter som kan realiseres kommersielt, og de som også kan betraktes som en del av rikdommen i naturen - som er verdifulle i et økologisk system, og som av mennesker betraktes som verdifulle selv om de ikke kan kjøpes/selges.

I vår sammenheng dreier det seg om utmarksressursene som finnes i nærområdene til en innlandsbygd. En del av den konflikten som utspilles mellom lokalbefolkninga og andre brukere av disse ressursene, bunner nettopp i spørsmålet om hva slags betydning disse ressursene egentlig har. Fordi ressursenes økonomiske betydning antas å ha minket kraftig, er det vanskelig for lokalbefolkninga å forklare hva bygdas nærområder og ressursene der betyr for dem. Samtidig er det tilsvarende enkelt f.eks. for turistnæringen å rettferdiggjøre

sin tilstedeværelse i bygdas nærområder, fordi ressursene er viktige for dem, sett fra et markedsståsted, og har betydning for skaping av sårt tiltrengte arbeidsplasser. Vi vil i denne oppgaven være opptatt av å prøve og sette ord på den verdien bygdas nærområde og ressursene der har for lokalsamfunnets medlemmer. Ikke sett fra et markedssynspunkt, men ut fra hva slags sosiale og kulturelle verdier som ligger i bruken av dette nærområdet og utnyttelsen av ressursene der. Vi vil også prøve å finne årsaken til at lokalbefolkninga reagerer så sterkt på å få organisert turisttrafikk i sine nærområder. De har jo selv alltid solgt noen av de ressursene de har høstet, så grunnen til at de opptrer proteksjonistisk i forhold til disse ressursene kan ikke være fordi de reagerer på at utmarka utnyttes kommersielt. Det må derfor finnes andre årsaker enn økonomiske, til at lokalbefolkninga er så opptatt av å beskytte disse områdene.

Kunnskaper om ressurser

Kulturer er ulike, men i alle kulturer skapes strukturer av kunnskap og praksis som gir orden. Denne kunnskapen læres, deles og reproduseres i sosiale grupper. Herunder kommer også kunnskap om ressurser og ressursbruk. En slik kunnskap læres og akkumuleres gjennom mange generasjoners tilpasning til et bestemt naturmiljø, og kan betegnes som **tradisjonell, erfaringsbasert, lokal kunnskap.**

Innenfor antropologien er det flere som har forsøkt å karakterisere denne type kunnskap. Johannes (1991) introduserer fire perspektiver på det han kaller "TEKMS": "Traditional Ecological Knowledge and Management Systems", som en måte å systematisk samle og organisere slik kunnskap på for at den skal kunne brukes og integreres med allerede eksisterende kunnskap om emnet.

1. **Taksonomi:** Språk, lokale ord og uttrykk. Lokal betydning av ressursen.
2. **Den romlige dimensjon:** Lokalitet; utbredelsen av ressursene. Hvor de finnes.
3. **Tidsaspektet:** Tidfesting av viktige biologiske begivenheter. Årstider og høstingsperioder.

4. Det sosiale: Læring, overføring av kunnskap. Bruk av ressurser. Lokalt forvaltnings- og styringssystem. Normer og regler for ressursbruk.

Om denne kunnskapen slik den er kategorisert her, finnes i Jalkkas, er et empirisk spørsmål. Det vil være naturlig å anta at en slik kunnskap finnes fordi dette lokalsamfunnet helt fram til 60-tallet var uten veiforbindelse, og derfor avhengig av både ressursene og dermed også kunnskapene om dem for å skape seg et livsgrunnlag. Imidlertid er det ikke den økologiske kunnskapen vi er mest interesserte i, men det som Johannes (1991) betegner som det sosiale perspektivet på slik kunnskap.

Denne kunnskapen skiller seg på mange måter fra vitenskapsbasert kunnskap, bl.a. gjennom hvordan kunnskapen akkumuleres og overføres (Freeman 1985). Lokal kunnskap er holistisk, dvs. at det ikke er et skille mellom sosial og økologisk kunnskap, i motsetning til vitenskapsbasert kunnskap som er oppdelt i disipliner (Feit 1988). Denne kunnskapen kjennetegnes også ved å være marginal i forhold til hva som i den formelle forvaltning av ressurser aksepteres som legitim kunnskap (Eythorsson, forelesning 21.02.1992).

2.3 SAMHANDLINGSMØNSTRE: MENNESKER OG RESSURSER - ULIKE FORKLARINGER

For å forklare forholdet mellom grupper av mennesker og ressurser kan man gjøre et grovt skille mellom i hovedsak to typer forklaringer. Bak disse kan man gjenkjenne to ulike samfunnsvitenskapelige teorier om menneskelig handling: På den ene siden står teorien om allmenningens tragedie som forutsetter nyttemaksimerende aktører som kun handler i egeninteresse. Som en motsats har vi aktørene som kan samarbeide og som også lar seg styre av fellesskapets normer.
Her skal vi se litt nærmere på disse to ulike forklaringstypene som begge har blitt brukt for å forklare aktørers forhold til ressurser.

Begge disse forklaringsmodellene sier noe om hva slags type **sosiale struktur** som etableres omkring bruk av ressurser.

Sosial struktur kan defineres som *"de typiske og varige mønstre av samhandling som er basert på rollefordelingen i et sosialt system og de regelmessige handlingsvalgene den utløser"* (Martinussen 1984:104). Som vi skal se er det to ulike samhandlingsmønstre disse to teoriene foreskriver.

Fellesressurser og allmenningens tragedie

For 25 år siden presenterte Hardin (1968) en modell for hvordan det er uunngåelig at fellesressurser[3] blir drevet rovdrift på, gjennom å vise hva som vil skje med et fellesbeite hvis hver gjeter øker antallet dyr i flokken sin: Fordi hver gjeter har som mål å maksimere sitt utbytte, vil den enkelte gjeter vinne mer på å øke antallet dyr, enn han vil tape på overbeiting, fordi dette er en kostnad som alle må bære. Når så noen øker sitt antall dyr, blir de andre også tvunget til å gjøre det samme, med det uunngåelige resultat at beiteressursene blir ødelagte.

> *"Each man is locked into a system that compels him to increase his herd without limit - in a world that is limited. Ruin is the destination toward which all men rush, each pursuing his own best interest in a society that believes in freedom of the commons. Freedom in a commons brings ruin to all" (op.cit.:1244).*

Gjennom dette eksemplet belyses dilemmaet mellom kollektiv og individuell rasjonalitet. Individuelle og kollektive interesser kommer i en uunngåelig konflikt, der hver enkelt handler rasjonelt, men der resultatet blir at alle kommer ut som tapere. Denne teorien har av mange blitt betraktet som den endelige innsikt om forholdet mellom mennesker og ressurser, og Hardins modell la grunnlaget for det som skulle bli en utbredt og akseptert

[3] "Commons"-begrepet, slik det brukes av Hardin, betyr åpne ressurser uten veldefinerte eiere. Dette oversettes ofte til allmenningsressurser, men vi skal heretter bruke begrepet **fellesressurser** om disse ressursene. Dette for ikke å blande det med betydningen av slik ordet **allmenning** brukes på norsk. I bygde- og statsallmenninger er eiendoms og bruksrett felles for en identifiserbar gruppe mennesker, i motsetning til felleseide ressurser som kan høstes av hvem som helst.

oppfatning av hva som er årsaken til rovdrift på naturressursene.

Som en løsning på dette dilemmaet fremsetter Hardin at fellesressurser enten må privatiseres eller gjøres statlige for at de skal kunne bevares. Derfor har modellen også fått sin praktiske anvendelse, i og med at den har blitt lagt til grunn for hvordan utnyttelsen av disse ressursene skal styres (Berkes og Farvar 1989).

Kritikk mot modellen

Hardins modell har inspirert mye forskning omkring temaet, og etterhvert ble modellen også møtt med mye kritikk. Forskere har vist at Hardins konklusjoner om en uunngåelig tragedie bygger på bestemte forutsetninger som sjelden opptrer på en gang i det virkelige liv (Feeny et al.:1990)[4] .

Teorien forutsetter at aktørene ikke kan samarbeide om felles interesser uten at dette er styrt utenfra. Det vil si at de grunnleggende antagelser om menneskers natur[5] er at de er strategiske og profittmaksimerende, og at relasjonene mellom mennesker preges av konkurranse. Ideen om samfunn og fellesskap forsvinner i dette perspektivet, og modellen tar ikke hensyn til at aktørene også kan være normstyrte, moralske aktører, som tar hensyn til fellesskapet. Hardin overser at det innenfor sosiale grupper kan oppstå institusjonelle ordninger som regulerer aksess og ressursbruk. For Hardin eksisterer kun individuell rasjonalitet, frivillig samarbeid er umulig.

Her kan man gjenkjenne et av de mest varige - og kanskje kunstige - skillelinjer i samfunnsvitenskapen, det som går mellom "homo economicus" og "homo sociologicus".

---

[4] "Hardins conclusions of unavoidable tragedy follows from his assumptions of open access, lack of constraints of individual behaviour, conditions in which demands exeeds supply, and resource users who are incapable of altering the rules." (Feeny et al.1990:12).

[5] Slike forutsetninger om "den egentlige menneskelige natur", og også om "hva som gjør samfunn mulig", ligger under alle samfunnsvitenskapelige teorier. Disse forutsetningene er som regel uuttalte, men har betydning for hva man vektlegger når man skal analysere mennesker og samfunn (Perdue 1986).

Teorien om allmenningens tragedie kan plasseres innenfor det økonomisk-utilitaristiske forklaringsparadigmet i samfunnsvitenskapen. Et paradigme som forsøker å anvende vestlig økonomisk teori om transaksjoner og rasjonell handling for å forstå samhandling.

Kritikken mot teorien går også ut på at som en konsekvens av aktørforutsetningene, usynliggjøres alternative løsninger for å unngå allmenningens tragedie. Berkes hevder at vestlige økologer, biologer og økonomer gjensidig har påvirket hverandre, og lånt hverandres ideer, og at røttene til modellen om "allmenningens tragedie" finnes i Charles Darwins påstander om "the survival of the fittest", som igjen stammer fra Adam Smiths økonomiske teorier. Derfor mener Berkes at konkurranse har blitt vektlagt for mye når det gjelder grupper av aktørers forhold til ressurser, mens deres evne til å samarbeide har blitt undervurdert (Berkes 1989).

Det har også blitt reist innvendinger mot virkemidlene teorien foreskriver: Suksess i regulering av bruk og brukere følger ikke automatisk av at ressursene privatiseres eller settes under statlig administrasjon:

> "*In order to understand the outcome, one needs to know the nature of the resource, the whole array of decision-making arrangements, including the property-rights regime, and the nature of the interactions among users and regulators*" (Feeny et al.1990:13).

Som en del av kritikken mot dette paradigmet har det etterhvert kommet en økende mengde internasjonal dokumentasjon som viser hvordan samfunn som høster av - og lever av - fellesressurser har forvaltet disse på en bærekraftig måte. Gjennom **lokale, uformelle institusjoner**, og ved hjelp av lokal kunnskap - verdier og praksis, har disse samfunnene vist at man kan oppnå en vellykket styring av ressurser uten nødvendigvis å privatisere ressursene eller legge dem under statlig kontroll slik som Hardin foreskriver (Freeman 1985, Berkes 1989, Feit 1988). Berge (1991) viser til at noe av denne kritikken skyldes begrepsforvirring: Hardins modell bygger på fullstendig åpne ressurser, mens der antropologene fant sosiale institusjoner som regulerte bruken av ressursene, dreide det seg ofte om **felleseide** ressurser.

Brox (1988) hevder også at modellen har vært misforstått mht. hva den egentlig representerer. Han påpeker at den ikke er en beskrivelse av empiriske lovmessigheter, men må betraktes som en idealtype som kan brukes som et analytisk verktøy.

Det problematiske eiendomsbegrepet

I Finnmark er staten ansett som eier av 96% av all grunn, og utmarksressursene er formelt sett eid av staten. Finnmark er derfor i en spesiell eiendomsrettslig situasjon, helt forskjellig fra resten av landet, og statens opptreden som grunneier er derfor mye viktigere i Finnmark enn i andre fylker (Nasjonalatlas for Norge:8). Regler om aksess og bruk er utledet av dette eiendomsforholdet, og alle innbyggerne innen landets grenser betraktes som likeverdige brukere, med tilnærmet like rettigheter.
Dette er imidlertid ikke et uproblematisk eierforhold. Slik eiendomsbegrepet vanligvis brukes i vår kultur i dag er eiendom enten privat eller statlig, og ressurser som ikke er privateide blir dermed sett på som fellesressurser: ingen eier de, dermed tilhører de alle, og de er til fri utnyttelse for enhver (Berkes/Farvar 1989). I følge en slik tankegang er det lett å overse de ulike typer **hevdvunnet bruksrett** som kan eksistere i et område, når de som identifiserer seg med denne bruksretten ikke har formell eiendomsrett til dette området.

I denne sammenhengen vil det være relevant å se på hva slags rettsoppfatninger lokalbefolkninga har i forhold til sitt nærområde og ressursene der, samt **hva som kjennetegner denne rettsoppfatningen.** Ligner den på vår private form for eiendomsrett, eller har den en annen form? Ingold (1986) beskriver det vi kan betegne "hevdvunnen bruksrett" (tenure) hos jegere og samlere, og ser denne som et aspekt ved sosiale relasjoner. Det vil si at en tilegnelse av en slik bruksrett bare kan oppnås gjennom medlemskap i et kollektiv, fordi det bare er i kraft av å være medlem i et samfunn at personer kan oppnå og vedlikeholde relasjoner som gjør at de kan ha en bruksrett til et område.

For å finne ut noe om en slik bruksrett trenger man som Ingold uttrykker: " *..a complete biography of each (person) in their mutual relations...Every person is his past,..in short, to*

understand persons, social relations and hence tenure we must adopt a perspective that is holistic and processual" (op.cit.:137).

For oss vil det også være naturlig å anta at sosiale relasjoner vil være viktige som bestemmende for den formen for "eiendomsforhold" lokalbefolkninga føler i forhold til dette området. Det spørsmålet som da følger er om den oppfattelsen av ressursene som åpne og frie, som staten bygger sin forvaltning på, stemmer overens med lokalbefolkningens oppfattelse av dette ressursområdets status mht. eiendomsforhold og bruksrett.

Lokale uformelle ressursforvaltningsinstitusjoner

Noe av kritikken mot modellen for "allmenningens tragedie" er basert på studier som har vist hvordan grupper av mennesker har etablert uformelle bærekraftige forvaltningssystemer for høsting av fornybare ressurser. I disse studiene har synet på mennesket kun som "predator" ikke vært tilstrekkelig for å gripe forholdet mellom mennesker og naturressurser. Tilpasningen til naturen har hatt flere funksjoner enn kun det å skaffe seg mat eller inntekter:

> *"...it is part of a comprehensive systemic relationship that relates the individual to family and community, to a system of values and beliefs encompassing the sacred as well as the secular, that involves emotional and psychological, as well as physical/material needs and satisfactions, and that ensures reinforced attachment to a worthwhile past, as well as to an uncertain present and future".* (Freeman 1985:276).

For å vite hvordan lokale uformelle forvaltningsinstitusjoner kan oppstå og vedlikeholdes, skal vi se nærmere på teorien om institusjonalisering.
Berger og Luckmann (1966) betrakter den sosiale orden som en kontinuerlig menneskelig produksjon, og for å forstå årsakene til at denne sosiale orden skapes, vedlikeholdes og overføres, framsetter de en teori om institusjonalisering.

For å forstå hva en institusjon er må man forstå den historiske prosessen den ble skapt under. Alle handlinger som gjentas ofte vil etterhvert bli innpasset i et mønster og bli til en vane. Mellom mennesker som samhandler vil det vokse fram en samforståelse for hva som er den riktige måten å handle på. Vanedannelsen gir stabile handlingsbetingelser for lignende situasjoner, og gjør det unødvendig å definere hver handlingssituasjon på nytt. Institusjonalisering betyr at det skapes sammenhengende normer for hvordan en slik varig samhandling skal foregå, og at denne samhandlingen underlegges sosial kontroll (op.cit.).

> *"En sosial institusjon er et integrert sett sanksjonerte normer omkring en sentral oppgave eller overordnet verdi i samfunnet."*(Martinussen 1984:179).

At verdier er institusjonaliserte betyr at:

1. Normer i form av lover, tradisjon, hevd, praksis, skikk og bruk osv. påbyr, tillater eller forbyr visse handlinger.
2. Det eksisterer roller eller system som forvalter og anvender sanksjonene. (op.cit.:180)

Institusjonalisering er en form for **objektiviseringsprosess**: De institusjoner som skapes blir etterhvert oppfattet som om de har en egen eksistens utenfor individet; de blir ytre kjennsgjerninger man forholder seg til. Det er viktig å huske på at dette er en menneskeskapt objektivitet, men dette menneskeskapte produktet virker også tilbake på produsenten.

> *"Nu begynder vi igjen " blir til "Sådan gør man nu en gang" En verden der betragtes på denne måde, bliver fast afgrænset i ens bevidsthed, dens virkelighed bliver stadig mer tungtvejende, og den er ikke lengere letforanderlig."* (op.cit.:77).

I den første fasen av institusjonaliseringen er legitimering av institusjonen unødvendig, fordi den betraktes som selvfølgelig av alle de involverte. Men når institusjonen skal overføres til nye generasjoner oppstår et legitimeringsproblem. Legitimeringens funksjon er å forklare og "rettferdiggjøre" institusjonen, og det gjøres ved å tillegge den normative

verdier. Kunnskap er også knyttet til denne prosessen, legitimeringen forteller ikke bare hvorfor man bør utføre en handling slik og slik, men også hvorfor ting er som de er. Kunnskap er en uunnværlig del av en institusjon, og en av drivkreftene bak institusjonalisert atferd. Verdir og kunnskap overføres gjennom sosialiseringen; læres som en objektiv sannhet og internaliseres til å bli subjektiv virkelighet.

Det vil være et empirisk spørsmål om en slik forvaltningsinstitusjon har eksistert i dette lokalsamfunnet, eller om vi finner en situasjon som ligner mer på det som foran var beskrevet som "allmenningens tragedie". Men man kan også tenke seg kombinasjoner av disse to, der en situasjon som allmenningens tragedie kan oppstå selv om et uformelt system for forvaltning finnes. Dette kan f.eks. skje der det uformelle systemet ikke er sterkt nok til å møte endringer - og ikke greier sanksjonere uønsket atferd f.eks. i form av ytre press - eller gjennom at det finnes et uformelt system for fordeling som har oppstått i en tid med rikelige ressurser, og derfor ikke legger føringer som begrenser uttaket av ressurser.

Presisering av problemstilling og hypoteser

Her har vi presentert en del av den teorien som vi skal bygge på videre i oppgaven. Poenget med teorier og begreper er foruten å gjøre teoretiske antagelser eksplisitt, at de skal kunne være en hjelp til å stille presise spørsmål og utvikle hypoteser.
Ved hjelp av det analytiske perspektivet vi her har presentert, kan vi da formulere følgende hypoteser:

Ut i fra de forskningsresultater som foreligger fra andre samfunn om ressursforvaltning, må vi kunne anta at det også i Jalkkas har eksistert **uformelle sosiale ordninger** som har virket inn på måten ressursene har blitt brukt på. Slike systemer har vist seg å være lite motstandsdyktige mot endringer i omgivelsene, så når vi i dag har en situasjon som ligner mere på det som beskrives som "allmenningens tragedie", der "ressursmoralen" ser ut til å forsvinne, er det sannsynlig at vi vil kunne finne noe av årsaken til dette i **endringer som har skjedd i omgivelsene. Disse endringene vil det være rimelig å anta påvirker hvordan**

lokalsamfunnsmedlemmene handler i forhold til sine nærområder.

Videre er det sannsynlig at den type uformelle forvaltningssystem som har eksistert tidligere i denne bygda har **trekk som skiller seg vesentlig fra dagens formelle forvaltningssystem.** Ved å avdekke egenskapene ved det "tradisjonelle systemet" og sammenligne disse med dagens forvaltningsapparat, vil vi kunne finne noen av årsakene til mistilliten lokalbefolkninga føler ovenfor dagens forvaltningsapparat. Herunder kommer også en antagelse om at noe av årsaken til konflikten mellom lokalbefolkninga og andre brukere av disse ressursene bunner i en ulik oppfatning av hva slags status dette ressursområdet har: hvordan rettigheter oppnås i dette området, og dermed hvem som skal ha fortrinnsrett til ressursene her. En kan anta at lokalbefolkningens begreper om eiendomsforhold henger sammen med prosesser som er knyttet til sosiale relasjoner mellom medlemmene i bygda, i motsetning til det eiendomsbegrepet det formelle forvaltningsapparatet bygger sin forvaltning på, der ressursene betraktes som frie og åpne.

2.4 BEGREPER OG MODELLER FOR ANALYSE AV MENINGSASPEKTET VED KULTUR

Her skal vi presentere den andre analytiske tilnærmingsmåten til dette temaet: Det teoretiske verktøyet vi trenger for å forstå den kulturelle betydningen som ligger i - og tillegges - bruken av bygdas nærområde og ressursene der.

Kulturbegrepet

Aller først skal vi gjøre rede for hva vi legger i begrepet kultur. For å først gjøre en grovsortering kan man si at det finnes to ulike måter å bruke kulturbegrepet på. På den ene siden har vi det vi kan kalle det **verdiorienterte** kulturbegrepet, som brukes i dagligtalen om en sektor i samfunnet, det andre er det **beskrivende** kulturbegrepet som brukes innenfor samfunnsvitenskapene.[1]

Det verdiorienterte kulturbegrepet blir brukt synonymt med kunst; billedkunst, litteratur, musikk, teater. Denne måten å bruke begrepet på forutsetter en verdiskala som forteller hva som er av stor og hva som er av liten verdi. Mange har oppfattet dette som svært snevert og har innført det "utvidede kulturbegrep", som i tillegg til "finkultur" også omfatter det vi kan kalle "folkekultur".

Det antropologiske kulturbegrepet brukes løsrevet fra denne verdimålestokken. Her har begrepet svært mange ulike betydninger og kan brukes om en menneskegruppes livsform og de verdier, ideer, regler og normer som et menneske overtar fra den forrige generasjon, og bringer videre, oftest noe endret, til neste generasjon.
Det antropologiske kulturbegrepet har vært en av de viktigste og mest innflytelsesrike

[1] Haugen (1986) bruker den samme inndelingen, men istedenfor "verdiorientert" bruker hun betegnelsen "tradisjonell".

ideene i det tyvende århundrets tenking (Keesing 1981). Innenfor antropologien er det laget mange definisjoner på hva kultur er, og det har blitt brukt mye tid og energi på å drøfte de ulike kulturbegrepene for å prøve komme fram til mere presise analytiske redskaper.

En av de mest kjente, og oftest siterte definisjonene forklarer kultur som "*That complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society*"(Tylor 1871).

Dette er et vidt kulturbegrep, og mye av antropologien har dreid seg om forsøk på å begrense, spesifisere og klargjøre innholdet, fordi et slikt begrep viste seg å være for omfattende til at det kunne brukes som et presist analyseredskap. Spesielt har kritikken vært rettet mot denne og lignende definisjoner som omfatter både mønstre **for** og **av** handling ("patterns **for** and **of** behaviour"). Med andre ord, det skilles ikke mellom de **observerte atferdsmønstre** som karakteriserer en bestemt gruppe mennesker og de **tankemønstre** som en gruppes medlemmer ordner sine aktiviteter etter (Goodenough 1961).

"Patterns of behaviour" refererer til observerbare fenomen og handlinger. "Patterns for behaviour" brukes om idéverdenen; et organisert system av kunnskap, tro og normer som mennesker strukturerer sine erfaringer og sanseinntrykk gjennom, som hjelper menneskene til å formulere tanker og velge mellom alternativer (Keesing 1981).

Geertz (1973) bygger sitt kulturbegrep på denne siste måten å se kultur på; som en ideverden, og tar dermed vare på skillet mellom mønstre **av** og mønstre **for** handling:

> *"Man is an animal suspended i webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analyses of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning."* (op.cit.:5).

Her er kultur noe som ligger bak handlinger. Selve handlingen er ikke kulturen, men en manifestasjon av, et uttrykk for et folks kultur. Kulturen blir dermed noe som ikke kan

observeres direkte, men danner en referanseramme som observert atferd kan tolkes ved hjelp av.
Geertz viser dette ved å skille mellom to måter å beskrive menneskelig handling på; "thick description" og "thin description". Et velkjent eksempel som kan illustrere dette henter Geertz fra Gilbert Ryle: det henspeiler til forskjellen mellom det å bevisst blunke til noen - og det å ha en ufrivillig "rykning" i øyet. Ved å beskrive disse kun som fysiske hendelser vil de ikke skille seg fra hverandre. Det vil iflg. Geertz være å gi en "thin description". Men hvis man vil forklare **betydningen** av disse to, så har de et helt ulikt meningsinnhold. Det ene er et signal til andre med en helt bestemt mening bak, det andre er ikke det. Ved å si noe om det som er meningen med blunkingen har man gitt en "thick description"(op.cit.).

Videre sier Geertz at kultur er systemer av delte meninger, og at kultur er offentlig, ikke privat. Men selv om kultur er offentlig må det ikke forståes dithen at kultur er en slags overindividuell virkelighet som lever et liv for seg selv, og virker determinerende på menneskers atferd. **Kultur er noe som skapes, og kontinuerlig gjenskapes av mennesker gjennom sosial interaksjon.**

Lokalsamfunn

Vi er på jakt etter kulturtrekk som deles av menneskene i et bestemt lokalsamfunn[2]. Derfor trenger vi analytiske begreper som kan hjelpe oss til å avdekke slike fellestrekk, og som samtidig tar vare på den forståelsen vi har av hva kultur er.

Diskusjonen om hva som kjennetegner et "lokalsamfunn" har lenge vært gjenstand for debatt innenfor samfunnsvitenskapen, og i tillegg har begrepet også en ideologisk og praktisk betydning for folk flest.
I Thuen og Wadels diskusjon omkring begrepet, er geografisk avstand en fundamental variabel, men ikke en garanti for at et lokalsamfunn skal oppstå. Det må også eksistere

[2] Dette trenger ikke bety at disse fellestrekkene bare finnes her.

gjensidige samhandlingsformer lokalt. Lokale samfunn må betraktes som sosiale felt, og forskning omkring dette må ha sin basis i generell samhandlingsteori. De framhever Barths generative prosessanalyse som egnet til dette (op.cit.:1978).

Samhandling mellom aktører som velger mellom ulike handlingsalternativer for å oppnå sine interesser er også et tema for oss, men her er vi i første rekke på jakt etter **meningsaspektet** i denne samhandlingen, og ikke den sosiale form denne har.
Cohen (1985) stiller spørsmål ved den betydningen som tillegges de stukturelle formene når vi studerer samfunn. Istedenfor bør vi lete etter meningene folk tillegger disse formene: vi må behandle dem som **symbolske** former. I følge Cohen skaper strukturene i seg sjøl ikke mening, og han definerer derfor ikke lokalsamfunn som en bestemt type sosial organisasjon.

I lokalsamfunnet mottar man kultur. Det fungerer som et symbolsk fellesskap der man "lærer å bli sosial". Noe av det som karakteriserer et lokalsamfunn er at medlemmene har en felles kultur i form av symboler. Cohen ser altså lokalsamfunnet som symbolsk konstruert; et system av verdier, normer, moralkoder og vurderingsstandarder som igjen er en kilde for meningsdannelse og identitet.

Mennesker blir først bevisst sin egen kultur og identitet gjennom møtet med andres kulturer. Dette kommer til uttrykk gjennom det Cohen kaller "boundaries", grenser:

> *"We are not aware of the distinctiveness and the circumscription of our own behaviour until we meet its normative boundaries in the scope of an alternative form".* (op.cit.:4).

Det er altså i grensesonen mellom ulike grupper det gir mening å snakke om identitet. Det gjelder ikke bare etnisk identitet, men all sosial identifisering. Disse grensene er ikke absolutte, men relasjonelle, de kommer til syne i kontrast til andre samfunn. Grensene markerer "*the beginning and end of community*"(Cohen 1985:12).

Disse grensene kan være synlige og fysiske, som f.eks. grensene til en nasjonalstat. Men

de kan også eksistere i folks bevissthet i en symbolsk form. Når grensene eksisterer som symbolske former kan de oppfattes ulikt både av de som står på hver sin side av disse grensene, og også av de som står på samme side. Å dele symboler er ikke det samme som å dele mening. Symboler har ikke nødvendigvis det samme innholdet for alle, men gir alle en mulighet til å skape mening.

På samme måte som Geertz, understreker også Cohen at mennesker ikke forholder seg passive i forhold til sin kultur:

> *"The notion that communities will be transformed by the dominant structural logic of their host societies, rendering them more alike, ignores the indegenous creativity with which communities work on externally imposed change"*. (op.cit.:37).

Denne kraften og muligheten til kontinuerlig å skape sin egen kultur ligger i symbolene som folk deler: "*Symbols do not tell us what to mean, but give us the capacity to make meaning*"(op.cit.:16). For å sette dette på spissen kan vi si at en kulturs levedyktighet, om det dreier seg om en etnisk gruppe eller et lokalsamfunn, ikke er avhengig av at den materielle basisen for denne kulturen forblir uforanderlig, eller at de sosiale strukturene overlever endring. Viktigere blir det om et samfunns medlemmer greier å konstruere samfunnet symbolsk: å gi materielle strukturer mening som kan brukes som referanse for identitetstilskriving.

Vi har her vektlagt den symbolske siden ved kulturbegrepet, og klargjort hva vi legger i lokalsamfunnsbegrepet, gjennom å ta utgangspunkt i meningsaspektet ved kultur, og ikke i struktur eller form. Hvis vi forfølger denne tankegangen inn i det som er vårt tema, vil antagelsen være at folks forhold til naturen - og gjennom dette også møtet med andres måte å bruke naturen på - være en mulig arena for "grensegenerering": Naturen fungerer som et symbol for lokalbefolkninga, men den bestemte mening som de tilskriver sin bruk av naturen, deles ikke nødvendigvis av andre, og trenger heller ikke være den samme innad i lokalsamfunnet. I kontrasten mellom slik lokalbefolkninga ser seg selv bruke naturen, og slik de opplever andres bruk, kan identitet og tilhørighet konstitueres.

Symboler

Fordi vi leter etter grenser i form av symboler, skal vi gjøre rede for hva symboler er, og hva som kjennetegner disse.

> *"Symboler er gjenstander, handlinger, relasjoner eller lingvistiske formasjoner som står tvetydig for et mangfold av mening, som framkaller følelser og driver folk til handling"* (Cohen 1974:forordet).

Symboler er metaforiske. Ofte består metaforisk assosiasjon i at et ord eller uttrykk anvendes i "overført" betydning, gjerne med en beskrivende virkning, der denne overførte betydningen er kjent, men ikke følger logisk. En due som symbol på fred er et eksempel på dette: det finnes ingen opplagte relasjoner mellom "due" og "fred" som skulle tilsi at det ene har blitt et symbol for det andre. Allikevel forstår vi betydningen av due som symbol. Det er denne metaforiske assosiasjonen som gir symboler deres spesielle meningsfylde.

Billedkunst, musikk og ritualer er symbolske uttrykk som har sitt eget "språk" å formidle et budskap gjennom. Dette budskapet kan fortolkes ved hjelp av språket som medium, men kan aldri fullstendig oversettes med ord. Det man i løpet av et øyeblikk kan forstå gjennom å se på et bilde, kan man samtidig bruke utallige ord på å forsøke forklare, uten å lykkes helt. Symboler kan derfor vanskelig oversettes direkte, de "*glipper per definisjon unna oversettelse til et ikke-symbolsk presist og entydig språk*" (Gullestad 1989a:42).

Det samme gjelder verbal symbolbruk. Den er både tvetydig og forutsetter sin egen polaritet, derfor må symboler sees i sammenheng med den konteksten de framstår i, og gis det Geertz (1973) ville kalt "thick description".

Den symbolske betydningen av et objekt hviler ikke bare på symbolet selv og dette mediums koder (f.eks dikt/billedkunst), men hviler også på konteksten og hvordan aktøren tolker symbolet. F.eks. vil en forkjemper for indianernes rettigheter i Guatemala se på

Colombus jubileet på en annen måte enn en representant fra den spanske overklassen i Guatemala City. Symboler vil alltid opptre, og bli forstått, på bakgrunn av implisitt og underforstått, delt kunnskap - felles for medlemmene i en kulturell tradisjon.
Denne underforståtte kunnskapen består blant annet av de ikke-tematiserte motpartene til sentrale symboler (Gullestad 1989a:43). Hvert symbol, ved sin blotte eksistens, impliserer sin egen motsetning, eller sine motsetninger, siden et symbol kan bety flere ting: Hvis en gruppe mennesker bruker symboler til å understreke og få fram viktigheten av å beholde en ren natur kan de ikke unngå å gi oppmerksomhet til det umoralske ved å forurense.

> *"Mostly, symbolic activity attempts to neutralize the potentially seductive power of the disfavoured half of a polarity by investing it with a heavy negative charge"* (Martin 1981:37).

Symbolsystemer er derfor i sin natur uunngåelig dobbeltsidige. En hoved funksjon til symbolsystemer i alle samfunn er å legitimere og forsterke status quo, både eksistensen av det sosiale og de spesielle fordelingene av roller, verdier, identiteter, privilegier og så videre - i sted og tid (op.cit.:37).

Symboler har som vi har vært inne på tidligere, i utgangspunktet ingen gitt betydning, tvert imot er deres iboende egenskap at de er mangetydige og varierer med den konteksten de opptrer i:

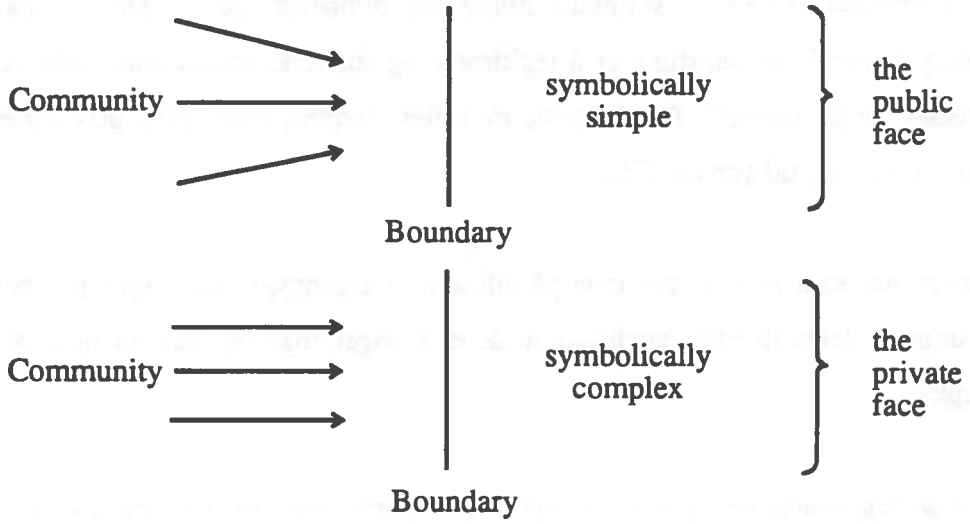
> *"Man experiences ambiguity, searches to create order and certainity and does so with cultural tools which are themselves shot through with ambiguity."* (op.cit.:35).

Derfor må man bevege seg bak symbolene og avdekke hvordan de produseres, og hvilken mening enkeltpersoner legger i symbolene. Det er bak dette bildet mennesker konstruerer sin virkelighet, og legger mening til symboler.
Gjennom symboler skapes det orden av kaos, og mening av forvirring. Samtidig blir erfaringenes grunnleggende tvetydighet både reflektert i og forstørret av symbolsk kommunikasjon (Gullestad 1989a).

Et symbols styrke kan knyttes til det spennet i tvetydighet som ligger i det, til avstanden mellom de ulike ideer som er assosiert med det. Dette gir symboler evne til å gripe, formulere og kommunisere i kondensert form et mangfold av mening. På den måten kan symboler få den egenskap at de utvider, utvikler og styrker et felles syn på verden. En slik felles forståelse kan virke politisk mobiliserende. Politisk kraftfulle symboler er ofte de som skjuler og forener motsetninger i samfunnet i ett begrep, og som i tillegg bidrar til integrasjon i hele det politiske systemet (op.cit.).

Cohen framstiller dette slik:

Fig. 1.



(Cohen 1985:74).

Det som et samfunn presenterer offentlig som det vi tidligere omtalte som grenser (boundaries), blir utad presentert som enkle, stereotypiske trekk, hvor variasjon forsvinner. Men denne masken representerer ikke det folk ser seg selv som. I den interne diskursen som foregår over f.eks. identitet og livsformer, er symbolene mye mer komplekse. For å forklare symboler er det derfor nødvendig med det vi tidligere omtalte som "thick description".

Selv om den økonomiske betydningen av ressurshøstingen har minsket, og bygdefolket i dag opplever et press på sitt nærområde der de føler at deres egen bruk av ressursene er truet, er det ikke sikkert at dette fører til at betydningen som tillegges ressursutnyttelsen minker. Tvert i mot kan det hende at den **symbolske betydningen** av denne ressursutnyttelsen forsterkes gjennom at den tillegges et nytt og endret meningsinnhold. Hvis dette er tilfellet vil det være viktig å avdekke hva slags mening som legges i dette symbolet, og om dette er en prosess som forsterker og legitimerer egen kultur.

Hvordan skapes symboler?

Nå har vi sett på hva som kjennetegner symboler, men utover dette trenger vi også en forståelse av hvordan symboler skapes. Her skal vi bruke kultursosiologen Pierre Bourdieu's begreper om doxa og opinion for å forklare dette.
Når det er et sammenfall mellom den objektive orden - den virkelige verden - og aktørenes subjektive modell for denne organiseringen, vil vi ha og gjøre med en situasjon med lite konflikter. Doxa er det ubestridte, udiskutable univers, den underforståtte delen av kulturen som ikke gjøres til gjenstand for debatt. Universet for Opinion er det motsatte av det doxiske univers. Opinionen er den delen av kulturen som diskuteres.
Grensene mellom disse to universene er ikke statiske. I opinionen foregår det hele tiden en kamp for å definere virkeligheten. Det tvetydige i representasjonen av virkeligheten, og det tvetydige i symbolers meningsinnhold åpner for en symbolsk kamp mellom rette, legitime opinioner på den ene siden og sekter av urette blasfemiske opinioner på den andre siden (Bourdieu 1977).

I grensefeltet mellom doxa og opinion er det en kamp for å få aksept for "egen" virkelighetstolking. I følge Bourdieu er det de til enhver tid dominerende grupper som får aksept for sin posisjon og sitt verdensbilde. De må sloss på det symbolske planet for å opprettholde og utvide de doxiske feltene og for å reise skiller mot heterodoksi. Heterodoxi er Bourdieu's betegnelse på et felt der debatter **ikke** begrenses, og uenighet aksepteres. På denne arenaen finnes konkurrerende virkelighetsoppfatninger som er likeverdige.
Hvis det stilles spørsmålstegn ved doxa - det gitte, underforståtte - vil de dominerende ved hjelp av indirekte maktmidler forsøke å etablere ortodoxi. En ortodoxi er en tilstand der det bare finnes **en** gyldig sannhet, og der andre meninger stemples som "illegitime og blasfemiske" for å bringes til taushet. Dette gjøres for å unngå debatt, og i siste instans for å beholde den dominerende maktposisjon.

Gullestad hevder i tråd med dette at symbolsystemene i et samfunn er av avgjørende betydning for både hva som i det hele tatt kan diskuteres, og hvordan diskusjonen foregår, ved at symbolsystemene strukturerer og legitimerer opplevelse av verden og ulikeverdige maktforhold (Gullestad 1989a).
Debatten om "retten til land og vann" i de samiske områder kan analyseres som nettopp en slik symbolkamp der det er om å gjøre og få aksept for egen virkelighetstolkning. Vi skal bruke Bourdieu's modell som et utgangspunkt[3] for å analysere denne prosessen. Men der Bourdieu snakker om **et** doxisk univers, og en symbolkamp mellom de dominerende og de dominerte mht. dette ene handlingsfeltet, finnes det i vår sammenheng **to doxiske univers** som begge framstår som naturlige - på hver sine arenaer. For det første vil vi anta at lokalbefolkningens bruk av nærområdene sine er et doxisk felt; måten de har organisert seg på mht. bruken av ressursene - den "tradisjonelle ressursbruken" - har vært selvsagt og udiskutabel i bygda.
Like selvsagt har også det offentlige forvaltningsapparatet etterhvert betraktet sin rett til å forvalte det samme området og de samme ressursene. Disse to ulike oppfatningene om

[3] Modellen brukes "fritt etter Bourdieu", dvs. ikke på samme måte som han selv benytter den, men som et utgangspunkt til å forstå en prosess der to parter gjennom symbolbruk forsøker fremstille sin egen praksis som den mest legitime.

hvem som har mest rett til å forvalte bygdas nærområder er våre to doxiske univers. Når vi skal analysere disse to prosessene som finner sted parallelt, kan vi anta at det i begge handlingsfeltene vil finne sted et forsøk på legitimering av egen praksis. Spørsmålet er hvem som greier produsere de mest legitime symbolene.

Presisering av problemstilling og hypoteser

En vektlegging av meningsaspektet ved kultur, betyr at en bestemt side ved et fenomen fokuseres, og at vi i denne sammenhengen er opptatt av å beskrive hva slags mening lokalbefolkninga legger i bruken av naturen, heller enn samhandlingsmønstre og sosial form, som vil bli nærmere drøftet i andre deler av oppgaven.

Ut fra det som innledningsvis er sagt om temaet for oppgaven, og det som her er presentert som et teoretisk rammeverk, vil det være naturlig med en todeling av problemstillingen. Det teoretiske perspektivet på kultur og lokalsamfunn som vi har presentert, gir oss muligheten til å stille spørsmål om både **kontinuitet og endring**, og temaet her er **hvilken kulturell betydning lokalbefolkningens forhold til nærområdet har, og hvordan dette endrer seg.**

Dette skal vi presisere nærmere i del-hypoteser:
Den første hypotesen går ut på at lokalbefolkningens relasjoner til naturen er med på å skape en felles erfaringsverden som er med på å gi en kulturell kontinuitet for befolkningen i dette lokalsamfunnet. Denne arenaen vil være egnet for grensegenerering og dermed konstituering av identitet. Vi leter etter det Cohen kaller "*peoples attachment to community...their experience and the meanings they attach to community*" (Cohen 1985:38).

For det andre har vi en hypotese om at befolkningens forhold til naturen endrer seg; Vi antar at dess større press dette lokalsamfunnet opplever på naturressursene i sitt nærområde, jo sterkere symbolsk betydning får disse ved at de tillegges et utvidet meningsinnhold - der det som betegnes som den "tradisjonelle ressursutnyttelsen"

reifiseres[4] og brukes eksplisitt som et strategisk symbol i det som lokalbefolkninga oppfatter som "kampen om utmarksressursene". Denne prosessen vil vi også kunne anta fungerer grensegenererende, og påvirker egen sjølbevissthet.

Den tredje hypotesen dreier seg om maktforhold, og om hvem som gjennom produksjon av symboler greier skape de mest legitime argumentene for hvem som bør ha kontrollen over dette området og ressursene der. Vi vil anta at de endringer i "minoritetsklimaet" har gitt en opportunitetssituasjon for lokalbefolkninga som gjør at de er i stand til å produsere legitime argumenter, som ikke lenger kan avfeies som "urette blasfemiske opinioner".

2.5 OPPSUMMERING

Vi skal kort oppsummere den analytiske tilnærmingen vi her har redegjort for. I avsnitt 2.2 og 2.3, har det blitt presentert to ulike "analytiske briller", med tilhørende del-problemstillinger og hypoteser. Det teoretiske skillet vi her har gjort mellom sosial struktur og kultur, skal vi også opprettholde videre i oppgaven. Dette er et abstrakt, analytisk skille, mellom to ulike dimensjoner ved menneskelig virksomhet. Disse to dimensjonene forutsetter hverandre - kulturelle verdier gir premisser for handling, og handling og samhandling vedlikeholder og endrer kulturelle verdier. Wadel (1988) understreker nødvendigheten av at en studie av sosial organisasjon også inneholder en referanse til kulturelle verdier, og at en enhver studie av kultur også har en referanse til konkret atferd. Målet her er å kunne gripe begge disse dimensjonene.

Som det framkommer av hypotesene for hver av disse to del-problemstillingene, impliserer begge **prosesser over tid**.

[4] Uttrykket reifisering av kultur brukes her i betydningen å isolere deler eller aspekter ved en kultur, og tingliggjøre denne gjennom å gjøre den om til en ny tradisjonsytring (se også Keesing 1981). Wagner (1981) mener at reifisering av kultur er en nødvendig forutsetning for både kontinuitet og innovasjon.

Det ene perspektivet fokuserer hovedsaklig på endringene i samhandlingsmønstre mht. ressursutnyttelse, og det andre på endring i ressursutnyttelsens kulturelle betydning. Denne tidsdimensjonen kan vi kombinere med de to analytiske dimensjonene, og lage en firefeltstabell for å tydelliggjøre gangen i oppgaven:

	Tradisjonell ressursutnyttelse	**Dagens situasjon**
Sosial struktur	**KAP. 3** **Tradisjonell ressurshøsting.** * Samhandlingsmønstre * Tilegnelse av bruksrett	**KAP. 5** **Fra lokal til offentlig forvaltning.** * Konsekvenser av endret opportunitetssituasjon * Allmenningens tragedie?
Kultur	**KAP. 4** **Naturen som kulturell konstruksjon.** * Grensegenerering * Identitetskonstituering	**KAP. 6** **Kulturforsterking gjennom symbolmanipulering.** * Kulturreifisering * Symbolkamp

KAPITTEL 3: TRADISJONELL RESSURSUTNYTTELSE

Dette kapitlet handler om tradisjonell ressursutnyttelse slik den har vært i "manns minne". Her skal vi beskrive de ressurser som finnes i Jalkkas' nærområder, og hvordan bygdefolket har brukt disse ressursene. Denne bakgrunnskunnskapen vil også være viktig i seinere kapitler, der vi skal komme inn på hvordan lokalbefolkninga ser på dagens forvaltning av disse ressursene, og der det historiske tilbakeblikket vi her skal gjøre utgjør lokalbefolkningens referanseramme i denne forbindelse.

For å klargjøre relasjonene mellom menneskene i Jalkkas og dette territoriet, skal vi bruke to ulike analytiske tilnærminger.
For det første er det viktigste her ikke hvilke ressurser som brukes, men **hva som kjennetegner samhandlingen mellom medlemmene i lokalsamfunnet når det gjelder utnyttelse av dette ressursområdet.** Er bruken av ressursene preget av konkurranse eller gjensidig samarbeid, og er ressursene og rettighetene til disse fordelt på en bestemt måte? I kapittel to stilte vi spørsmålet om den tidligere utnyttelsen av ressursene best kan karakteriseres som en situasjon som ligner "allmenningens tragedie", eller om vi kunne forvente å finne det vi kalte et "uformelt ressurs-forvaltningsregime". Vår antagelse var at vi ville finne en form for **institusjonalisert bruk av ressursene.**

For det andre skal vi som en naturlig forlengelse av dette spørsmålet, også klargjøre **hva slags råderett lokalbefolkninga har over ressursene**, og hvordan dette påvirker den rettsoppfatningen de har om sitt nærområde. Hva kjennetegner denne relasjonen - betrakter de seg selv som en slags "eiere" av nærområdet sitt? Hvis ikke, hvordan kan vi karakterisere dette forholdet? Vi vil analysere den prosessen Ingold (1986) beskriver som "*..a mode of appropriation, by which persons exert claims over resources dispersed in space*" (op.cit.133).

Disse to tilnærmingsmåtene til den tradisjonelle ressursutnyttelsen - å analysere

samhandlingsmønstre, og å forklare hvordan man gjennom sosiale relasjoner oppnår bruksrettigheter - svarer til en viss grad til Ingold's (1986) begrepspar om "territorialitet" og "hevdvunnen bruksrett"(tenure). Ingold påpeker viktigheten av å skille "*the appropriation of nature by social persons (tenure) from the patterns of associative interaction that are generated between individuals in the course of this appropriative movement*"(op.cit.:135). Disse samhandlingsmønstrene har en rein instrumentell funksjon, relaterer individer til hverandre som objekter og manifesteres i en eller annen form for samarbeid. Dette aspektet ved sosial organisasjon kaller Ingold territorialitet, og målet med denne prosessen er "en tilegnelse av natur". Motsetningen mellom begrepene "tenure" og "territoriality" svarer til motsetningen mellom den sosiale og den materielle dimensjonen ved den menneskelige eksistens:

> *"Tenure engages nature in a system of social relations, territoriality engages society in a system of natural relations"*(op.cit.:136).

Vi vil her prøve å forklare begge disse prosessene.

3.1 NÆRINGSTILPASNING OG RESSURSBRUK I HISTORIEN

Først skal det gis en kort historisk oversikt, for å kunne sette dagens næringstilpasning i et perspektiv, og for å vise endringene i økonomisk og økologisk tilpasning. Dette er også nødvendig for bedre å kunne forstå hvilke tradisjoner som ligger bak ressursforvaltningen i dag.

De eldste spor etter mennesker på Finnmarksvidda er fra ca. år 5000 f.Kr. Disse funnene vitner om en veidekultur; et fangst og jaktsamfunn med et mobilt bosetningsmønster med sesongmessig flytting (NOU 1978:18A). Tilpasningen til landskapet og ressursene bestemte bosetningen. Vassdragene var sentrale i veidesamfunnenes områder, og dens

økonomiske basis var ressursene i skog, kyst og fjellområdene.
Det gamle samiske lokalsamfunn heter på samisk "siida", og siidaområdene er siidaens bruksområde. Innenfor siidaen var det regler for fordeling av land og ressurser, og siidagrensene og de interne reguleringene måtte respekteres av alle medlemmene.
Denne livsformen eksisterte fram til slutten av den perioden man kaller samisk jernalder - 1500-1600 e.Kr. - da skjedde det en differensiering av tilpasningsformer fra fangst og jakt av ville dyr til reinsdyrnomadisme. Villreinen ble gradvis utryddet og tamreinflokkene ble større og en fikk en utvikling til reinsdyrnomadisme. Reindriftsnomadene flyttet mellom innlandet og kysten på tvers av siidagrensene.

I de gamle siida-områdene var det tre grupper av folk som fortsatte ressursutnyttingen:

- De gamle veidesamefamiliene som ikke gikk over i nomadismen
- De som ikke lyktes med nomadismen, og slo seg ned i forfedrenes siida-områder
- Finnlendere som brakte med seg feavlen (NOU 1978:18A).

Den første faste bosetninga i det området det her dreier seg om, kom på 17-1800 tallet. Selv om ressurser som fisk, vilt og reinbeite i indre Finnmark hadde vært utnyttet i mange hundreår tidligere, var det først etter at finnlendere hadde innvandret og startet opp med jordbruk, at grunnlaget ble lagt for en bofast elvesamekultur. Etter at finnlenderne hadde slått seg ned og begynte drive jordbruk ved siden av jakt og fiske, kopierte den samiske befolkningen dette jordbruket. Samtidig tok finnlenderne til seg det samiske språket, samisk klesdrakt og bruksformer innen jakt og fangst, og ved hjelp av inngifte og sterk tilflytting var det i løpet av hundre år samene som dominerte området etnisk sett (NOU 1978:18A).

Området dette lokalsamfunnet ligger i danner den øverste del av et større dalføre i Finnmark. Det rike laksefisket kan man anta var en av hovedgrunnene til at det var attraktivt å slå seg ned her; hvor man kunne kombinere både fiske, fangst og jordbruk (Eidheim 1958). Dette gjorde det naturlig at mange flyttsamer søkte seg hit for å skape seg et nytt eksistensgrunnlag. De som slo seg ned bosatte seg på elvebredden der det var dyrkbar jord og grasmark. Slik ligger bosetninga fremdeles. Enkelte steder er elvebredden

så smal at det bare er plass til en gård i bredden, mens det noen steder er plass til et par. Slik oppstod det en ny samisk kulturform av mer bofast karakter, men som allikevel inneholdt mange av elementene fra veidekulturens livsform, og utfra dette har ressursutnyttinga og livsformen utviklet seg til slik vi ser den i dag.

3.2 SMÅBRUKERE OG UTMARKSHØSTERE

Så langt tilbake eldre folk i Jalkkas minnes, har jordbruk, reindrift og utmarkshøsting vært livsgrunnlaget til menneskene her. De fastboende familiene hadde småbruk som oftest bestod av 3-4 kyr, en okse, noen sauer, og enkelte hadde også en hest. Både kvinnene og mennene deltok i arbeidet både på småbruket og i utmarka, men på ulike områder. Mennenes arbeid var i større grad ute, og lengre fra boplassen, mens kvinnene arbeidet inne og i nærheten av boplassen. Mennene oppholdt seg på fjellet i lengre perioder i deler av året, og hvis det var nødvendig dro mennene også utover til fiskeværene, for å arbeide der.

For at mennene skulle ha muligheter til å ligge i ukesvis på rypefangst inne på fjellet, dra ut til fiskeværene[1] eller delta i drivgarnsfisket måtte noen være hjemme å ta seg av gården, barna og de eldre. Det var kvinnenes jobb. Saugestad (1980) har innført begrepet "omsorgsbonde", om kvinnene som styrte hus og hjem mens mannen var på havet. Det samme forholdet gjør seg gjeldende her[2]. Kvinnene hadde hovedansvaret for gårdsdriften, deres arbeid var å mate og melke kyr og sauer, ta seg av barn og eldre, sy klær og sko, strikke, lage mat, vaske osv. I den grad kvinnene kunne få eldre døtre til å se etter de yngre barna, eller ta seg av arbeidet på småbruket, deltok de også i arbeidet ute, f.eks. lav- og mosesanking, bærplukking eller slåttearbeid.

---

[1] Samspillet mellom fiske og fehold gjelder også på innlandet, men ikke i samme grad som på kysten. Se forøvrig Jernsletten 1991.

[2] Om arbeidsdeling mellom menn og kvinner, se også Jernsletten 1991 og Eikjok 1989.

Arbeidet var klart kjønnsdelt, og jenter og gutter ble ulikt oppdratt. Jenter ble opplært i husholdsarbeid, og guttenes arbeid var knyttet til arbeidet ute. Vedhogst, laksefiske, snarefangst og innlandsfiske var forbeholdt mennene. De få kvinnene som drev laksefiske, var gjerne enker, eller så kom de fra familier der det ikke var noen sønner. En eldre kvinne forteller at hun brukte å mase seg til å få være med mennene på laksefisket: "*jeg var akkurat som en gutt, orket ikke gjøre noe i huset, og skrek så de måtte ta meg med.*"
Flere av mennene gir også uttrykk for at det de likte best var laksefisket, eller annet arbeid i utmarka. Å være bonde var for mange sett på som et nødvendig onde, det de trivdes best med var fiske og fangst.

Fordi kvinnene i større grad enn mennene har hatt arbeidet sitt på småbruket, mens mennene har vekslet mellom arbeid på småbruket og i utmarka, er det menn som har blitt best kjent i bygdas nærområder, og igjen overført denne kunnskapen til sine sønner. Dette kan igjen ha gitt menn en sterkere tilknytning til naturen enn kvinnene.[2]
At mennene fremdeles ser ut til å være sterkere knyttet til naturen, og kanskje derfor også til bygda, er det flere indikasjoner på: Det er langt flere kvinner enn menn som forlater bygda for å ta arbeid andre steder, eller gifter seg og flytter fra bygda. Det er en tendens til at en større del av mennene blir, og som de selv sier: "henter" koner fra andre steder. Blant ungdommen kan det se ut som om jentene har lettere for å reise ut for å ta seg arbeid hvis det er nødvendig, mens flere av guttene blir gående i bygda uten arbeid, eller tar seg tilfeldige småjobber, heller enn å flytte.

Husholdene var tidligere selvforsynte med det meste. Småbruket innbrakte melk, kjøtt og ull, men lite kontantinntekter. Det de trengte av andre varer som mel, kaffe, sukker og klede til tøy, skaffet de seg hos handelsmannen.
Laksefisket var tidligere den viktigste kilde til kontantinntekter som folk hadde, i tillegg til at laksen var svært viktig i husholdningen. Før salg av melk ble mulig, fikk et gjennomsnittshushold nesten halvparten av sine kontantinntekter fra salg av laks (Dikkanen 1965). Salg av ryper, bær og innlandsfisk innbrakte også kontanter til husholdet.
Mellom de fastboende og reindriftssamene foregikk det et bytte av varer og tjenester. De

[2] Se også Eikjok 1989.

fastboende hjalp reindriftssamene, og i bytte mot arbeidskraft eller ting kvinnene sydde fikk de tilbake reinkjøtt, blod, skinn og sener som ble brukt til mat og klær. Det foregikk også et bytte av produkter og tjenester mellom husholdene i bygda.
Felles for de ulike husholdene var at de drev en kombinasjonsnæring der de utnyttet ulike ressurser for å få et livsutkomme.

3.3 BRUKEN AV DE ULIKE RESSURSENE

Her blir det først gitt en kort oversikt over noen av de viktigste ressursene lokalbefolkningen har brukt i sitt nærområde. Deretter skal vi gå nærmere inn på høstingen av noen av disse ressursene; ryper, innlandsfisk og moltebær.

Alle småbrukene hadde faste **utmarksslåtter** der de hentet vinterfor til dyra. Utslåttene kunne ligge forholdsvis langt fra bygda, og høyet ble tørket der og hentet ned på vinteren. **Lav, mose** og **kvister fra løvtrær** var tidligere viktig som for. Lavet ble sanket på fjellet og lagt i hauger med en merkekvist i toppen til snøen kom og det ble hentet ned. Kvister fra løvtrær ble tørket og brukt til for på vårparten når det var slutt på høyet. Både lav og kvister ble gjerne kokt sammen med **fiskeavfall** til en fôrblanding. Fiskeavfallet ble brakt hjem av folk som hadde vært på arbeid ute i fiskeværene.
Lauvskogen ble utnyttet på forskjellige måter, blant annet til materiale til gammebygging, redskaper, brensel og sleder. Barken ble nyttet til garving av skinn og neveren ble brukt til ulike formål. Områdene rundt bygda ble også brukt som **beiteområder** for husdyra.
Torv har blitt brukt til gammebygging og **sennagress** ble skjært tidlig på høsten til bruk i fottøyet. **Laks** har alltid vært en viktig ressurs, og en av grunnene til at folk slo seg ned i dette dalføret. Fra isen går om våren, og langt utover sommeren, tilbringer mennene mye tid på elva. Det har vært drevet jakt og fangst på **rev, røyskatt** og **hare**, men det viktigste viltet var **ryper** .

Rypefangst

Ryper har som i så mange andre Finnmarksbygder vært det viktigste viltet i denne bygda. Snarefangst etter ryper var tidligere en viktig del av næringsgrunnlaget i den mørke årstiden. Det ble som regel drevet av en eller flere menn i hver husstand. Sesongen startet vanligvis i desember, og varte utover etterjulsvinteren til dagene ble lysere. Da ble vanligvis rypa vanskeligere å fange, og reven og ravnen tok en større del av fangsten.

Rypesnarene måtte sees til iallfall annenhver dag for å unngå at rovdyr tok rypene, så det var arbeid som tok mye tid, ihvertfall hvis man hadde opptil et par hundre snarer. Mange dro lengre innover fjellet for å drive snarefangst, og var borte i perioder på flere uker. De bodde i gammer i fangstområdene, og dro ned til bygda når de hadde fått en passelig bør med ryper de kunne selge.
Fangstresultatet kunne variere mye etter svigninger i bestanden. I gode sesonger kunne fangsten innbringe 3-400 ryper på en vinter. Eidheim nevner at på 50-tallet varierte omsetningen hos nærmeste handelsmann fra 1000 til 50000 ryper i året (Eidheim 1958:37).

Det var ingen fra bygda som jaktet med hund. Etter krigen var det noen som begynte å jakte med gevær. Den jakta ble startet i oktober, da rypa var blitt kvit slik at det var mulig å oppdage den, og kyllingene var blitt litt større. I dag er det få i bygda som driver med snarefangst eller rypejakt. Et par enkeltpersoner og et utmarkslag driver med snarefangst, og noen går også på kvitrypejakt. Denne fangsten blir for det meste solgt. Men selv om fangst og jakt på ryper har liten økonomisk betydning i dag, engasjerer lokalbefolkningen seg allikevel sterkt i diskusjoner omkring rypejakta. Hvorfor dette er et så viktig tema for mange, skal vi komme tilbake til seinere.

Innlandsfiske

Fisket i fjellvann, hovedsaklig etter ørret og røye, har tradisjonelt foregått seint på sommeren og utover høsten. Det har foregått som garnfiske på faste vann, og ble om

vinteren kombinert med snarefangst av ryper. Tidligere var garna de brukte av bomull/hamp, de var grove og synlige i vannet, så dette fisket begynte vanligvis ikke før det ble litt mørkere slik at garna ble usynlige i vannet.
Bygdefolket oppgir 5-6 vann de mener hører til bygda. Dette er de vannene bygdas folk oftest fisket i, og som de også fremdeles bruker. Tidligere var det vanligvis bare mennene i familien som drev dette fisket, men i dag drar gjerne hele familien avgårde noen dager eller en uke i august på fjellfiske, i tillegg til at mennene ofte drar på kortere helgeturer. Når det blir lysere og varmere utover våren er isfiske en svært populær aktivitet i helgene, og noen driver også garnfiske under isen.

Bærplukking

Som ellers i Finnmark finnes det rike bærforekomster også i denne bygdas nærområder. Blåbær, tyttebær, krekling og multebær er de viktigste sortene, da med multene som den mest populære bæra.
Krekling plukkes i dag i liten grad. Tidligere plukket man litt til eget bruk som man lagret kjølig utover vinteren, og spiste den sammen med rømkolle.
Blåbær plukker de aller fleste, men i små mengder, og da kun til eget bruk, blåbær har heller ikke tidligere hatt økonomisk betydning utover bruk i husholdet.
Tyttebæra er moden først i september, og også den går for det meste til eget bruk.
Det er moltebæra som er og har vært den viktigste bæra, både til husholdenes eget bruk og for salg.
Moltebæra er moden på ulik tid fra år til år, og bæra på de forskjellige myrene er modne til ulike tidspunkt. Tidlig på sommeren tar man turer for å se etter hvordan molte-blomstringa går, og seinere hvordan karten utvikler seg, for seinere på høsten å vite hvor det blir mye bær og hvor det blir lite. Bæra er vår for frost, og et enkelt frostdøgn kan ødelegge mye av årets høst. Den første bæra modnes i siste del av juli, og bærsesongen varer hele august.

Det kan være store variasjoner fra år til år i molte-forekomstene. Er det lite bær plukker folk bare til seg selv, men er det mye, plukkes det for salg. Det er vanskelig å anslå antall

kilo pga. de store variasjonene fra år til år. Eidheim oppgir at i gode molteår på 50-tallet kunne hushold plukke fra 200-300 til 400-500 kg bær (Eidheim 1958:36). I dag er det nok ikke vanlig å plukke så mye, men rundt 100kg bær på et hushold er rimelig å anslå etter det folk selv oppgir. Noe av bæra selges i Finland, endel på det private marked, og noe til faste oppkjøpere.
Et utmarkslag oppgir at de plukker 3-400kg. for salg, og at det er den beste inntekta utmarkslaget har. Da selger de bæra gjennom andre kanaler enn de lokale oppkjøperne, og får det dobbelte av prisen.

Noen myrer ligger i områder forholdsvis nært bygda, men mange drar også lengre unna med traktor eller terrengbil for å plukke bær. For mange familier er det i dag vanlig å ta 2-3 dager og opp til en uke i august der de plukker bær. Da søker de dispensasjon fra motorferdselloven for å kunne frakte ned fangsten, og hele familien drar med traktor innover vidda. I tillegg drar folk på bærturer gjennom hele august måned, så fremt de har tid.

3.4 EN INSTITUSJONALISERT RESSURSFORVALTNING?

Her skal vi se nærmere på om det har eksistert en **bestemt fordeling av ressursene som bestemte aksessen til disse**. Dette for å kunne besvare spørsmålet om høstinga av ressursene har vært institusjonalisert.

Moltebæra blir moden samtidig som det er slåttetid, og mange plukket tidligere bær i området rundt utmarksslåttene. Disse myrene har folk følt en viss eiendomsrett over. Når det ellers gjelder spørsmålet om hver familie har hatt sine faste myrer, er det få eldre som bekrefter det. Istedenfor faste myrer har man hatt flere myområder som man har lært å bli kjent på av foreldre og besteforeldre. Disse områdene ser ut til å ha vært de samme for flere familier. En viss konkurranse har det nok vært, men bærressursene har vært så

rikelige at dette aldri ble oppfattet som noe problem. Kom man for seint til en god myr, kunne man gå videre til neste; man unngikk i størst mulig grad å "gå hverandre i næringa".
Noen har gitt uttrykk for at bæra nærmest bygda var forbeholdt kvinnene, barna og de eldre. Det kan forklares det var kvinnenes oppgave å ta seg av barna også i bærtiden. Derfor kunne mannen og de eldre barna ta turer lengre unna, mens kvinnene gikk med de minste til myrer nærmere bygda, eller at eldre barn passet yngre mens kvinnene tok kortere turer til de nærmeste myrene.
For moltebæra - som kan sies å være en ustabil ressurs fordi den kan opptre i store mengder på enkelte myrer en sesong, og finnes på helt andre steder året deretter - fantes det altså ikke klare regler for hvor de enkelte kunne plukke. Her kan man kanskje fristes til å si at dette nettopp var regelen. Fordi dette er en ressurs der neste års forekomst ikke påvirkes av hvor mye som plukkes, trengte man heller ingen regulering av denne så lenge det var nok til alle.

For innlandsfisket hadde det etablert seg en tradisjon for hvordan fiskevannene som hørte til i bygdas ressursområde var fordelt mellom de ulike familiene i bygda. Hver familie hadde sitt eller sine faste vann som de pleide dra til, og dette var vann som deres forfedre hadde brukt før dem. Familiene hadde også oftest en gamme ved "sitt" vann, som ble stående i flere generasjoner. Når det var nødvendig ble denne gamma restaurert, eller det ble bygget en ny gamme på det samme stedet. I tilknytning til gammen hadde de også gjerne en båt som lå fast.
Det er vanskelig å si nøyaktig hvordan denne fordelingen av fiskevann oppstod. Den folkelige forklaringen er at "de hadde vel akkedert seg imellom og kommet fram til dette". Eller at "det var nå bare slik." Dette er en vanlig måte å forklare internaliserte institusjoner på. Man funderer ikke på årsaken til at den oppstod eller stiller spørsmål ved eksistensen av den, bare betrakter den som en objektiv virkelighet.
Det er imidlertid ikke så uventet at det fantes et slikt fordelingssystem. Gjennom samhandlingen mellom menneskene i denne bygda omkring innlandsfiske, vokste det etterhvert fram en slags samforståelse for hva som var den riktige måten for fordeling og bruk av ressursene. En del av institusjonaliseringsprosessen er nettopp at det skapes

sammenhengende normer for hvordan en slik varig samhandling skal foregå. Når familiene disponerte hver sine vann så kontrollerte de derfor også uttaket. Utenfor bygdas ressursområde ser det ut til at befolkningen brukte vannene om hverandre.

Et kjennetegn ved institusjoner er at de underlegges en eller annen form for sosial kontroll, og at det eksisterer sanksjonsmidler som kan anvendes mot de som bryter de institusjonaliserte normene. I denne situasjonen ser det ut som om sanksjoner har vært overflødige, ingen kan fortelle historier fra "gamle dager" der sanksjoner måtte taes i bruk. En naturlig grunn til dette kan ha vært at det var nok til alle. Samtidig er det også slik at en institusjon i seg selv fungerer som en sosial kontroll av folks handlinger. Så lenge institusjonen er akseptert som legitim, blir den betraktet som selvfølgelig av alle de involverte, og derfor etterlevd frivillig. Slik ser det ut til å ha vært mht. utnyttelsen av de fiskevannene som ligger nærmest bygda. Iflg. Berger og Luckmann (1966) er den primære sosiale kontroll innebygget i institusjonaliseringen, og har ikke noe å gjøre med de spesielle sanksjonsmekanismer som kan opprettes til å støtte opp om en institusjon.

Det er vanskelig å si nøyaktig hvor lenge systemet med vann som bare ble benyttet av bestemte familier fungerte. Oppløsningen ser ut til å ha gått gradvis, for så å forsvinne helt. Men det finnes ett unntak: Det er fremdeles to familier som i fellesskap "eier" et par vann. Dette respekteres av de aller fleste i bygda, og det betraktes som helt naturlig at ingen andre skal fiske der. Fra disse to familiene, og også fra lokalbefolkninga, hevdes det at det alltid er godt med fisk i disse vannene, og at de beskattes på en fornuftig måte. Imidlertid er det er par brødre fra en annen familie som har prøvd seg på å sette garn i dette vannet, men disse har blitt møtt med sanksjoner fra vannets "eiere", gjennom at de har "blitt kjeftet opp" og fått beskjed om å holde seg unna.

For rypefangsten ser det ut til å ha vært en annen praksis. Den ble drevet både i områder i nærheten av bygda, og i fangstområder lengre unna. Områdene var delt mellom små grupper på 2-3 menn som hver utgjorde et fangstlag. Disse hadde igjen delt området mellom seg. Også her etablerte det seg en praksis der de samme områdene i år etter år ble brukt av de samme fangstlagene. Mange hadde også faste fangstgammer de dro til. Eldre

folk uttrykker at det ikke var noen konkurranse mellom de ulike fangstmennene. Hadde noen først startet fangst i et område, ble det respektert av andre. Grunnene til dette blir oppgitt å være god nok plass til alle og nok ryper. Dette forklares på lignende måte som med fordelingen av fiskevann: "*Vi hadde jo egentlig ikke mer rett til dette området enn andre, men det var liksom vårt terreng*".

Som vi kan se etablerte det seg ulike handlingsmønstre for de ulike ressursene. Men for bruken av alle ressursene finnes det viktige fellestrekk: Lokalbefolkningen hadde en **faktisk kontroll** over ressursene i dette området, selv om denne retten ikke var gitt formelt. De kontrollerte både aksess til - og uttak av ressursene.
Et annet vesentlig trekk er **fraværet av konkurranse**. På grunn av at dette var - og fremdeles er - et tynt befolket område, og fordi framkommeligheten var dårlig, var det ingen konkurranse utenfra. Man hadde således en situasjon der det ikke var nødvendig å ekskludere utenforstående. Innad i lokalsamfunnet var det heller ingen konkurranse om ressursene. Årsaken var en kombinasjon av at det var **rikelig med ressurser**, og at det etterhvert dannet seg mønstre for **fordeling** av ressursene. Det fantes uformelle normer og regler innad i bygda som sa noe om hva som var en rettferdig og legitim fordeling, hvor de enkelte familier hadde "sine" vann og hva som var bygdas område. Dette resulterte igjen i bestemte handlingsmønstre. Dette er iflg Berger og Luckmann (1966) nettopp det som er en fordel med institusjonalisering; gjennom å redusere antall handlingsvalg skapes stabilitet, og "*den enes handlinger er nu ikke lengre en kilde til forbauselse og potensiell fare*" (op.cit.:75), handlingene blir **forutsigbare**.

Et tegn på at handlingsmønstret har vært internalisert er fraværet av bruk av sanksjoner. Det fantes heller ikke noen autoriteter som hadde et sanksjonsapparat til rådighet.
Vi har konstatert tidligere at når et handlingsmønster først er internalisert så blir det etterlevd frivillig. Det vil være akseptert og bli opprettholdt så lenge måten å handle på kan tilskrives erkjennelsesmessig gyldighet og også kan tilskrives normative verdier (Berger og Luckman 1966) - det vil si så lenge det har en praktisk nytte, og oppleves som riktig og rettferdig å handle på denne måten (se også Berkes 1981).

Samtidig kan vi si at ressursene har vært så rikelige at en situasjon som allmenningens tragedie allikevel ikke ville kunne oppstå, og at en institusjonalisering av et strengt forvaltningsregime egentlig har vært overflødig. Så her har man **på tross av at ressursene har vært rikelige**- og ikke på grunnlag av knapphet - allikevel etablert en uformell forvaltningsinstitusjon. Denne har riktignok vært "løsere i formen" enn slik vi kjenner beskrivelser av lokale uformelle ressursforvaltningsregimer fra andre kulturer (se f.eks. Berkes 1989), og har mer hatt karakter av et slags "minimumsregime", men har like fullt blitt oppfattet som praktisk og rettferdig. Derfor har dette regimet også vært legitimt og vellykket i lokalbefolkningas øyne.

For å supplere denne drøftingen skal vi bruke begrepet **territorialitet**, fordi en forståelse av dette begrepet kan utdype vår forklaring av hva som har kjennetegnet denne ressursutnyttelsen.
Territorialitet kan forstås som et aspekt ved den praktiske utnyttelsen av ressurser. Ingold (1986) definerer territorialitet slik:

> *"Territorial behaviour is basically a mode of communication, serving to convey information about the location of individuals dispersed in space"* (op.cit.:133).

Territorialitet har her kun en instrumentell funksjon, og er en måte å samarbeide på gjennom **utveksling av informasjon**. Territorialitet er i hovedsak en form for kommunikasjon som gir informasjon om menneskelig handling i rommet.

For medlemmene i dette lokalsamfunnet har det ikke vært noe mål å høste i de samme områdene som andre. Poenget var heller å unngå andre, og noe av forklaringen de gir på hvorfor "alt var så greit før" er at *"før visste vi alltid hvor de andre dro"*. Denne kommunikasjonen kan sees som en form for samarbeid. På den måten ble grenser vedlikeholdt, grenser som fortalte hvor de enkelte drev snarefangst, eller fisket. Grensemarkering er et viktig kjennetegn ved territoriell atferd, men den trenger ikke forekomme som et aggressivt forsvar. En slik territoriell avgrensning har et praktisk mål: *"simply it enables a dispersed population to forage more efficiently, by warding individuals off*

areas whose resources may have already been depleted by others, and by preventing disturbance by interlopers in the conduct of exploitative activiteies" (op.cit.:157).

Denne måten å definere territorialitet på kan også sees som et aspekt ved det vi tidligere har definert som institusjonalisering. Gjennom kommunikasjon som fungerer som informasjon om lokalisering, blir det ikke nødvendig å stadig definere situasjoner på nytt. Samarbeidet har bestått i en uuttalt avtale om å unngå andre. Dette har vært en form for **indirekte negativt samarbeid.**

3.5 "VI TILHØRER OMRÅDET" - ELLER "OMRÅDET TILHØRER OSS"?

Ressurser og eiendomsrett til disse er et problematisk tema fordi det her er en fare for at vi ubevisst forholder oss etnosentriske[3] i måten å forstå på - gjennom å tenke med våre egne kategorier mht. eiendomsrett og hva denne innebærer. Derfor skal vi her ta et helt motsatt utgangspunkt: Ved hjelp av historien til mange kulturer, både nålevende og tidligere, kan man stille spørsmål ved **det å eie natur.** I mange av disse kulturene har det vært hevdet at mennesker ikke kan ha eiendomsrett til natur, men bare ha rett til å forvalte ressursene hvis de gjør det på en fornuftig måte (Henriksen 1986, Ingold 1986).

Hvordan skal vi så karakterisere "eiendomsforholdet" denne lokalbefolkningen har hatt til sitt ressursområde? I vårt tilfelle kan vi for det første konstatere at det ser ut som om **lokalbefolkninga har hatt, og fremdeles har, en oppfatning av at bygdas nærområder og ressursene der, på en måte tilhører bygda.** Ikke som enkeltpersoners- eller familiers eiendom, men at ressursene hører til lokalsamfunnet som en **kollektiv enhet.** Det er ikke så uventet at en slik oppfatning har festnet seg, når vi vet at det tidligere sjelden var andre brukere av ressursområdet enn bygdas egne folk. Før kunne det en og annen gang komme en nordmann som trengte reinskyss over fjellet, eller trengte en kjentmann til rypejakt,

[3] Etnosentrisme vil si å evaluere og bedømme andre kulturformer og atferdsmønstre ut fra ens egne normer, der man ser på sin egen gruppe som den mest sentrale og betydningsfulle.

men det hørte med til unntakene.

Til å begynne med i feltarbeidet var jeg opptatt av lokalbefolkningas "rettsoppfatning", og ville gjerne vite om de følte en slags eiendomsrett over nærområdet sitt. Ofte fikk jeg svar som dette:

> *"Eie og eie..., jeg mener ikke at vi eier, eller skal eie. Allikevel er det forskjeller; jeg føler at jeg tilhører dette området, mer enn en vadsøværing for eksempel. For jeg kjenner jo historien og alt her. Derfor har vi kanskje en slags fortrinnsrett til dette området."*

Slike krav som dette, om en slags fortrinnsrett - hvis vi kan kalle dette for et krav - må forstås på bakgrunn av den historien vi har beskrevet: "*Every claim is part of a continous process, expressing an intention or promise for the future through the fullfillment of past obligation.*"(Ingold 1986:150).

Behovet for **å eie** har altså ikke vært - og er heller ikke - tilstede. Befolkninga har heller ikke følt noen eiendomsrett i tradisjonell forstand, over dette ressursområdet. Istedenfor snur de på det, og uttrykker at **de tilhører dette området**; området "eier" dem.
En slik rettsoppfatning er vanskelig å håndtere fordi den ikke stemmer overens med vår måte å tenke om eiendomsformer på. Slik vestlig tankegang er, er natur og ressurser enten statlig eller privat. Slike "mellomformer" blir derfor problematiske.

I dag er det strid om eiendomsretten til "land og vann" i de samiske områder. Staten hevder at den har eiendomsretten til grunnen i Finnmark, mens samiske organisasjoner og enkeltpersoner hevder at landet opprinnelig er samisk, og at det ikke finnes kjennsgjerninger som tilsier at eiendomsretten på noe tidspunkt i historien har gått over på statens hender (Uggerud 1992c).
Men et slikt krav som stilles om **eiendomsrett** til landområder er kanskje ikke synonymt med det forholdet menneskene her har hatt til sitt område, men en måte å "oversette" et krav på så det blir forståelig i vår terminologi. Kravet om "retten til land og vann" blir da også av mange betraktet som fremmed og derfor svært radikalt.

3.6 RESSURSOMRÅDE ELLER RESSURSSTEDER?

Bygdefolket snakker hele tiden om sitt "ressursområde". Men når man spør hvor de nøyaktige grensene går for dette området, gis det ingen entydige svar som gjør at det er mulig å merke av et avgrensbart areal og si at dette er ressursområdet. I stedet snakker de om spesielle steder, som har helt bestemt mening for dem, og som de har et forhold til. Disse stedene er heller ikke de samme for alle, fordi identifikasjonen med disse stedene ofte er knyttet til relasjoner til bestemte andre personer, og er knyttet til egne eller andres opplevelser i fortiden.

Slike relasjoner dannes over tid. Dvs. de er der delvis i utgangspunktet fordi alle jo har forfedre som har brukt dette området før dem, og det er blant annet gjennom dem man får en tilhørighet til de bestemte stedene. Men relasjonene må kontinuerlig vedlikeholdes for at bruksretten skal opprettholdes. En mann har i dag mistet aksessen til et vann pga. at han ikke har vedlikeholdt de sosiale relasjonene som knyttet han til dette vannet. Ved dette vannet, som er det siste som fremdeles i dag har bestemte "eiere", var tidligere også denne mannens familie "medeiere". Når sønnene i disse familiene "arvet" aksessen til vannene flyttet en av disse sørover. Etter mange år sørpå har han nå kommet tilbake og kunne godt tenke seg å fiske i det samme vannet, og også bygge en gamme der, men han vil ikke gjøre det for som han sier:

> *"Ja det er nå ikke noe i veien for det, jeg har gammetuft der som jeg har lyst til å bygge gamme på, men jeg har en følelse av at jeg ikke kan det allikevel. Jeg er blitt akkurat som hjemløs nå, og søker heller andre steder. Ja hvis jeg får lov så gjør jeg det kanskje."*

Det er ikke noe som hindrer han å bygge gamme og å fiske der, bortsett fra hans egne følelser om at han ikke har rett til dette lengre, og frykten for at de som "eier" vannet ikke skal like det.

Dette tyder på at denne interne fordelingen av fiskevann har vært sterk og respektert. Som svar på spørsmålet om hvorfor man ikke kunne fiske i et vann noen "eide" sa en mann "*ja*

man kunne ta steikfisk der, men ikke fiske, det var som tjuveri".

Det finnes derfor ingen grenser, i den forstand vi vanligvis forestiller oss dem. Området er ikke et avgrenset geografisk område på så og så mange kvadratkilometer, men består istedenfor av mange småsteder. Som Ingold (1986) treffende uttrykker det: "*Land does not contain sites; rather the sites contain the land*" (op.cit.150).

Å ha en bruksrett til stedene i dette ressursområdet vil si å være knyttet til dette lokalsamfunnet:

> "*Tenure engages nature in a system of social relations*" (op.cit:136) og videre.."*tenure is about the ways in which a resource locale is worked or bound into the biography of the subject*" (op.cit.:137).

Vi kan derfor si at det er **gjennom sosiale relasjoner man oppnår det å tilhøre bestemte steder i dette området, og å få det som i lokalbefolkningas øyne er en legitim rett til å utnytte ressursene der.**

3.7 VAR DET UFORMELLE SYSTEMET RESSURSBEVARENDE?

Et vesentlig spørsmål er om dette systemet har virket ressursbevarende - om det fantes normer og en bevissthet om hvordan ressursene skulle brukes slik at de ikke ble overbeskattet. Det hevdes jo fra både bygdelag og samiske organisasjoner at "*vi har alltid forvaltet land og vann med innsikt i økologisk balanse og med respekt for naturen*". Andre hevder imidlertid at dette bare er sentimental romantikk.[4]

---

[4] Jfr. en uttalelse fra en representant for det offentlige forvaltningsapparatet på et seminar om utmarksressurser i kommunen:" Jeg tror det er bonderomantikk å påstå at beskatningen tidligere var så mye riktigere fordi lokalbefolkningen hadde større innsikt og følte større ansvar for ressursene. Jeg vil påstå at beskatningen var riktigere vesentlig fordi utstyret var dårligere."

Dette er kanskje et irrelevant spørsmål, fordi det antakeligvis ikke var et større press på ressursene enn at det var nok til alle. Dessuten var også utstyret man hadde til rådighet et annet enn i dag, og transportmulighetene begrensede slik at aksessen til området begrenset seg selv.
På den andre siden hadde folk utvilsomt **kunnskaper** om bestander, høstingspunkter og høstingsgrenser, som gjorde dem i stand til å forvalte ressursene på en økologisk fornuftig måte. Å plukke kart var en skam, ikke fordi karten var ubrukelig, den kunne brukes hvis den stod og fikk modnet seg og ble blandet med modne bær, men fordi man da kunne ødelegge hele planten. Kunnskap er en uunnværlig del av en institusjon, og bidrar til legitimeringen av institusjonen gjennom å forklare hvorfor ting er som de er.

I en diskusjon om systemet var ressursbevarende må man også ta med andre naturlige begrensninger som påvirket høstingen: Begynte kvitrypejakta så seint fordi det først var da man kunne oppdage rypa når man ikke hadde hund, eller fordi man ikke syntes det var riktig å skyte små kyllinger fordi de "burde ha en sjanse til å slippe unna", som en av informantene uttrykker det. Hva var utslagsgivende for hvor mange garn man skulle sette i et vann? Satte man færre garn utover vinteren fordi det pga. tykk is ble mer arbeidskrevende og fordi tida da ble knapp når man samtidig skulle se etter rypesnarene? Eller er det som informantene sier at de av erfaring visste hvor mye hvert vann tålte?

En fornuftig økologisk tilpasningsform er uansett ikke noe som er medfødt og som skyldes en bestemt etnisk tilhørighet, men er et resultat av en tilpasning som har skjedd mellom mennesker og deres omgivelser over lang tid. Som en naturlig konsekvens av at menneskene her har måttet livnære seg av ressursene, er det ingen kontroversiell påstand at de dermed også har fått et nært forhold til naturen, som også innebærer kunnskaper om økologiske sammenhenger. Som de selv sier visste de ingenting om begrepet "økologisk bærekraft", men som en kombinasjon av rein nødvendighet, inngående kunnskap og bestemte begrensninger, kan vi si at de ubevisst har praktisert en fornuftig økologisk tilpasning.

3.8 OPPSUMMERING

Samhandlingen som har foregått omkring ressursutnyttelsen har vært institusjonalisert gjennom et uformelt forvaltningssystem. Vi har understreket flere vesentlig trekk ved denne tilpasningsformen: Lokalbefolkninga hadde en **faktisk kontroll** over ressursområdet. Innenfor dette området, hadde det til en viss grad etablert seg et fast mønster for **fordeling av ressursene**, som bidro til **stabile forutsigbare handlinger**. Det eksisterte **ikke konkurranse** i noen særlig grad om ressursene, hverken innad i lokalsamfunnet, eller med utenforstående. Gjennom **kommunikasjon** visste man stort sett hvor de andre dro for å fiske el.l., og slik kunne man unngå hverandre, dette kalte vi et **indirekte negativt samarbeid**.

Samtidig oppfatter lokalbefolkninga dette ressursområdet og ressursene der som noe de **kollektivt** har en slags fortrinnsrett til. De føler at området tilhører dem, samtidig som de tilhører området. Dette ressursområdet består av steder som de har en tilknytning til gjennom sosiale relasjoner. Disse må opprettholdes for også å opprettholde tilknytningen til dette området, og de rettigheter som følger med.

Alle disse faktorene er vesentlige for det som lokalbefolkninga har betraktet som en **rettferdig, legitim og vellykket uformell ressursforvaltning**.
I kapittel fem skal vi se på dagens situasjon i dette ressursområdet, for å kunne sammenligne den med den tradisjonelle ressursutnyttelsen som vi her har beskrevet. Men først skal vi analysere lokalbefolkningas forhold til naturen sett som en kulturell konstruksjon.

KAPITTEL 4: NATUREN SOM KULTURELL KONSTRUKSJON

Det finnes ikke noe entydig og enkelt svar på hva samisk kultur er. Den samiske kulturen er mangfoldig og variert, samtidig som den utvikler seg og endres, berøres den også av det som betegnes som "globalisering av kulturer"[1]. Men det finnes også trekk ved samisk kultur som mer åpenbart viser kulturell kontinuitet i tradisjonell forstand.

Ofte når samisk kultur skal beskrives har man lagt vekt på næringstilknytning og andre tradisjonelle kulturuttrykk for å beskrive samene som en etnisk gruppe.[2] I dag er mange av disse kategoriene ikke tilstrekkelige som felles kjennetegn på "samiskhet". Samer fyller i dag roller som tidligere ble oppfattet som norske, og "vi"/"dem" dikotomien som ble skapt under den etniske inkorporasjonsprosessen[3] fanger ikke opp kompleksiteten i samers hverdagsliv i dag (Stordahl 1991).

Hver enkelt står derfor ovenfor et mangfold av muligheter og dilemmaer når de skal "skape sitt samiske livsprosjekt". Dette identifiserer Stordahl som en diskurs over spørsmålet "hva det vil si å være same i dag", et spørsmål som ikke uttrykkes eksplisitt, men som implisitt tas opp gjennom en meningsbrytning over ulike temaer som opptar folk

---

[1] Globalisering av kulturer betyr at kulturelle fellesskap i dag ikke nødvendigvis er knyttet til bestemte steder, men kan finnes på tvers av lokalsamfunn og landegrenser (Hylland Eriksen 1992). Eidheim (1992) beskriver hvordan det han kaller "et nytt mesterparadigme" for samisk selvforståelse har blitt konstruert ved at globale trender, symboler osv. har blitt brukt til å utvikle kognitive instrumenter for rekodifisering av tradisjoner og kollektivisering av ny selvforståelse.

[2] Slik kommer dette til uttrykk i f.eks NOU 1985:14, s.101: "De forhold som binder samene sammen som etnisk gruppe, er i første rekke de sosiale bånd som uttrykkes gjennom slektstilhørighet, de økologiske aspekter som angår områdetilhørighet og næringstradisjoner, kulturelle og religiøse verdier samt de formelle og uformelle organisasjonsformer som samene identifiserer seg med".

[3] En prosess der etnisk identitet revitaliseres og gjøres relevant for, politisk mobilisering vis-a-vis majoritetssamfunnet(Eidheim 1971).

i deres hverdagsliv [4](op.cit.). Det finnes altså ikke en mengde objektive kulturtrekk som forteller at vi har å gjøre med en etnisk gruppe, etnisitet kan heller betraktes som aspekter ved sosiale relasjoner og sosiale prosesser der kulturell ulikhet kommuniseres (Hylland Eriksen 1991), og der det vesentlige er hvilke meninger folk selv legger i ulikhetene (Thuen 1986).

Denne differensieringen i det samiske samfunnet, der det er uklart hvilke trekk som konstituerer samisk identitet, gjør at vi stiller spørsmålet om - og hvordan - bygdefolkets forhold til naturen kan være med på å skape identitet, både som lokalsamfunnsmedlem og som medlem av en etnisk gruppe.
Selv om vi her har en antakelse om at forholdet til naturen er relevant for konstituering av identitet, så er det ikke noe som er spesielt bare for samiske lokalsamfunn. Det samme forholdet vil man også finne andre steder der mennesker har levd i nærkontakt med naturen over lengre tid. Det er selvfølgelig heller ikke slik at naturen vil ha den samme betydning for alle samer uansett bosted. Det er ikke et 1:1 forhold mellom bestemte kulturtrekk og medlemmene i en etnisk gruppe. Heller ikke mellom kulturtrekk og medlemmer i et lokalsamfunn.[5]

De store endringene som har skjedd i de samiske områdene de siste tiår, og som skyldes generelle utviklingstendenser i det norske samfunnet (NOU1985:14), har også gjort seg gjeldende i denne bygda. Lokalbefolkningen er her, som i andre samiske lokalsamfunn, deltagere i det moderne samfunns differensierte yrkesliv, og fyller mange roller. De ytre forskjellene mellom samer og ikke-samer er i stor grad utvisket.
Bruken av utmarksressurser har også endret seg mye både når det gjelder teknologi, tidsbruk og økonomisk betydning.

---

[4] Spørsmålet er ikke lengre **om** man skal være same - slik spørsmålet ble stilt på 60 tallet, men i dag er spørsmålet heller **hvordan** man skal være same (Stordahl 1991, Eidheim 1992).

[5] Oppfatningen om at det finnes visse kulturtrekk som alle i en etnisk gruppe deler; "alle eller ingen", kan forklares med vår måte å kategorisere variabler på som har røtter helt tilbake til Aristoteles. Istedenfor å tenke kultur som bokser, bør vi heller forestille oss kultur som "ringer i vann"; en kjerne med ringvirkninger, eller som "kjeder" (Mahmood og Armstrong 1992).

Men selv om det uformelle systemet for ressursforvaltning som ble beskrevet i forrige kapittel ikke lengre finnes i sin opprinnelige form, betyr det ikke at folks forhold til naturen har mistet sin betydning og kvalitet.
Hypotesen her vil være at i dette lokalsamfunnet er **forholdet til naturen egnet for opplevelse av kultur og identitet.**
I dette kapitlet skal vi analysere folks bruk av naturen som en **kulturell konstruksjon**; dvs. vise hvordan bruk av naturen gis mening og verdi, og er en viktig del av en levende lokal kultur på to ulike plan:

1) Hvordan naturen fungerer i kommunikasjon mellom mennesker og gir et opplevelsesfellesskap
2) Hvordan denne felles erfaringsverdenen er med og skaper "grenser" mot andre samfunn, og dermed medvirker til å skape en felles identitet.

4.1 TILHØRIGHET GJENNOM Å HA NATUREN SOM EN FELLES ERFARINGSVERDEN

Folk i Jalkkas er ikke bare knyttet til naturen i seg selv, men naturen har også en sosial betydning. Et eksempel er en familie som for en kortere tid flyttet til kommunenes tettsted fordi de hadde arbeid der. De flyttet etter få år tilbake til hjembygda, og sier dette om forskjellen på fjellet "hjemme" og "borte".

> *"Det var ikke det samme å dra på fjellet der, selv om jeg kan både fiske og plukke bær der. Jeg har jo ingen tilknytning til naturen der; ingen har jo slekta si der, alle er rotløse. Hjemme har mine foreldre gamme ved Gumpejávri, det er fjellet for meg."*

De yngre lærer å bli kjente i naturen gjennom å være med eldre familiemedlemmer, og man drar gjerne på fjellet sammen med hele familien, både besteforeldre, og deres barn

med familier.
En slik måte å bruke ressursene på er ikke bare et forhold mellom enkeltmennesker og natur, men også et forhold disse menneskene imellom. Naturen er med og skaper relasjoner mellom mennesker og danner en **felles erfaringsverden** for folk i bygda.

Gjennom bruk av naturen vedlikeholdes bånd til fortiden, og her forutsettes kunnskaper man får i kraft av nettopp å høre til i **dette** lokalsamfunnet. Naturen fungerer med andre ord på bestemte måter i kommunikasjonen mellom mennesker, som en del av et større kulturelt system.

Å lære om naturen er samtidig en del av en sosialiseringsprosess, der verdier og kunnskap om naturen overføres gjennom sosialiseringen. Kunnskapen har et relasjonelt aspekt fordi den ofte er knyttet til familie og slekt. Det er knyttet historier og hendelser til steder, som gir disse en sosial betydning: Samtidig som man vet hvor man kan finne reint kildevann, er det også et sted som har en relasjonell betydning; der vasket alltid bestefar øynene fordi da beholdt han det gode synet sitt, og ved Gumpejávri (Ulvevann) har en onkel engang sett en ulv.

Et landskap er således ingen nøytral størrelse. Det gir ulik mening for ulike mennesker avhengig av de spesielle erfaringer enkeltpersoner har, og hvilke sosiale relasjoner som knytter dem til landskapet. I et landskap finnes det både materielle og immatrielle kulturminner som er kvaliteter som har betydning for de menneskene som bor i dette området. Blant annet finnes det en fortsatt levende fortellertradisjon som er knyttet til landskapet, og landskapet fungerer derfor som et "historisk ankerfeste".
Et kulturlandskap defineres vanligvis som et menneskeformet eller menneskepåvirket landskap. Schanche (1988) har gitt definisjonen av et **samisk kulturlandskap**, et utvidet meningsinnhold, som passer godt i denne sammenhengen:

> *"Et kulturminne er ikke bare en fortidsrest manifestert som fysisk struktur. Det både har inngått og kan inngå i et symbolsk univers. Kulturlandskap er ikke bare landskap som er påvirket av mennesker, men landskap påvirker menneskers oppfatning av seg selv, av samtid*

og av fortid. Landskapets kulturelle innhold defineres innenfor bestemte kulturelle rammer, enten det oppfattes som "andres", "ingens", eller "vårt". Som "vårt" handler det om gjenkjennelse og bekreftelse av identitet" (Nystø 1992, med henvisning til Schanche 1988).

I tillegg til hendelser man selv er en del av, gjøres man kjent med det tidligere generasjoner har opplevd i det samme landskapet. Slik knyttes bånd mellom mennesker og landskap både i tid og rom, og man får både en nåtidig og historisk forankring til landskapet.

4.2 NATUREN SKAL BRUKES - IKKE BARE OPPLEVES

Hvordan folk oppfatter og gir uttrykk for forskjellighet fra andre, er viktig i en forståelse av kultur. Som vi var inne på tidligere finnes det ingen enkel "vi"/"dem"- dikotomi som gjør at man kan snakke om samisk identitet som en generell og fast størrelse. Mennesker blir først bevisst sin egen kultur og identitet gjennom møtet med andres kulturer[6]. Det er derfor i grensesonen mellom ulike grupper det gir mening å snakke om identitet. Det gjelder ikke bare etnisk identitet, men all sosial identifisering. Disse grensene er ikke absolutte, men relasjonelle, de kommer til syne i kontrast til andre samfunn. En fellesskapsfølelse - eller følelse av felles identitet - dannes gjennom at ens eget fellesskap er ulikt andre slike fellesskap.
I dette lokalsamfunnet er folks forhold til naturen et felt der kultur og "grenser" har vært synliggjort. Dette kommer blant annet til uttrykk gjennom **hvorfor** man bruker naturen, og **hvordan** man opptrer ute i naturen.

Bygdefolket drar sjelden på fjellet bare for turen sin skyld; fordi det er fine høstfarger ute, stjerneklart eller godt vær. Dette kan selvfølgelig gjøre turen hyggeligere, men er sjelden

[6] *"People become aware of their culture when they stand at its boundaries"* (Cohen 1982:4).

årsaken til at de drar på tur. Når de drar på tur er det oftest fordi de har et mål med turen utover dette. Det kan være for å se hvordan det går med molteblomstringa eller å fiske på isen.
Samtidig trekker de på smilebåndet av tilreisende og turister som drar på fjellet kun for naturopplevelsenes skyld, og kanskje ikke har med seg fiskestang en gang.

Et eksempel som kan illustrere dette er ei innflytterjente, Anne, som er gift inn i en familie som bl.a. driver utmarksnæring. Familien er mye på fjellet, og ofte når de drar av gårde er alle generasjoner med; Anne og mannen hennes, Per, Pers bror med kone og barn, og Pers foreldre. Anne er glad i å være ute i naturen, men synes ikke disse turene er slik hun gjerne ønsker at en helgetur på fjellet skal være. Slik gir hun uttrykk for sine opplevelse av disse turene.

> *"Da vi kom opp til gamma sa mor til Per: "det er så fint å være på fjellet i gamma." Da måtte jeg si:" Åtte stykker på fire kvadratmeter. Opp klokka fem, man ligger oppå hverandre, full arbeidsdag, man fryser og stresser!" Etter at det var slik gang på gang slutta jeg å dra på fjellet med dem. De har spurt om ikke de er gode nok for meg. Jeg sier nei; jeg vil ha mere kos, mere avslapning, termos, matpakke ved et vann. Jeg har ikke den samme opplevelsen av friluftsliv som dem har, jeg drar ikke opp for å jobbe. En gang var vi på kosetur, i påska i fjor. Det syntes de var kjedelig fordi det ikke ble fisking, og de sa det var slik fugletitterne og blomsterelskerne gjorde"*

Å ha et forhold til naturen dreier seg her om å **høste av**, og **bruke** naturen. Det er arbeid samtidig som det også innehar aspekter av rekreasjon; for de fleste foregår dette "arbeidet" på fritiden og i ferier. Men man har tradisjonelt ikke skilt mellom fritid, husholdnings- og næringshøsting. Det er mer "nytte" enn "ånd" - slik Gullestad beskriver byfolks naturopplevelser.[7]

---

[7] Gullestad (1989b) beskriver mønstre for naturbruk typisk for mennesker bosatt i by, der det å dra ut i naturen gir frihet og avstand fra samfunnet, samtidig som naturen gir en opplevelse av skjønnhet, der "skjønnheten" og "opplevelsen" gjøres eksplisitt. Dette i motsetning til denne bygda, der skillet mellom "natur" og "samfunn" ikke er like sterkt og kontrasterende, og "opplevelsesverdien" ikke uttrykkes.

Flere forskere har pekt på skillet mellom landsbygdas og byens friluftslivstradisjoner, der førstnevnte er mer preget av nytte og matauke, mens sistnevnte vektlegger "opplevelsen"(Pedersen 1992). Pedersen hevder at det eksisterer et sprik mellom den lokale folkelige oppfattelsen av friluftsliv, og den vitenskapelige, offisielle forståelsen.

Et illustrerende eksempel på hvordan dette kan gi seg utslag var da det i NOU 1986:13 ble foreslått å verne et område som nasjonalpark i nærheten av Jalkkas. Dette avstedkom mange reaksjoner fra bygdefolket, og de krevde blant annet at *"...det øyeblikkelig settes en stopper for videreføring av de planer som går frem av NOU 1986:13."*[8]
Når bygdefolk skal forklare hvorfor det er slik at de har så dårlig tiltro til f.eks miljøvernavdelinga hos fylkesmannen, er en av grunnene at *"de er jo ikke herfra, de forstår oss ikke*, de vil jo lage hele vidda om til en nasjonalpark der det eneste som er lov er å jakte ryper, i tillegg til å kikke på blomster, for det gjør de selv".

Bygdefolket ønsket seg ingen nasjonalpark, og så umiddelbart ingen fordeler med å få en nasjonalpark til nabo. Derimot lurte de på hvordan de skulle få fraktet ned moltebæra hvis området ble nasjonalpark. Dette er et eksempel på at verdier som vitenskapelig kan være begrunnet, og offisielt være allment aksepterte og nasjonale mål - slik det er tilfelle med nasjonalparker - ikke automatisk er mål og verdier som deles av alle.
Her kan det kanskje også antydes et skille som går mellom "bruk"[9] og "vern", der vernetanken, som kan knyttes til det å gjøre **opplevelseverdien** av naturen eksplisitt, er en tankegang som er fremmed for lokalbefolkninga.

---

[8] Del av en uttalelse fra bygdelaget.

[9] "Bruk" betyr i denne sammenhengen ikke "misbruk",men økologisk forsvarlig bruk av naturen.

4.3 NATUREN SKAL BRUKES PÅ BESTEMTE MÅTER

Bygdefolk har en felles implisitt forståelse av hvordan dážas[10] oppfører seg på fjellet eller i skogen. F.eks. når det gjelder hva de har med seg av mat, klær og utstyr. Når bygdas folk drar på fjellet har de ikke så mye med seg. De har hverken spesialklær eller mye oppakning, og de ler litt av dáža'ene som har med seg hermetikk, stormkjøkken og mye utstyr. "*Man skal greie seg med det som naturen gir*" sier Hans, 24år. I det ligger også betydningen av å ha kunnskap om hvordan man greier seg og hvordan ting skal gjøres. Det finnes bestemte framgangsmåter for det meste; fra hvordan du velger den beste traseen langs et bekkefar, til hvordan bålet og kaffepinnen skal lages. Det finnes tilsvarende mange morsomme historier om nordmenn som har gått seg bort, eller på andre måter tydelig vist at de ikke behersker denne naturen like godt som bygdefolket. To ungutter forteller om en gang de skulle ha med seg en jevnaldrende slektning sørfra på tur, og ler av at han ikke vasket seg på en uke fordi han "*trodde han ble villmann på den måten.*"

Rypejakta er et velkjent og typisk eksempel på hvordan lokalbefolkningen har sin egen oppfattelse av hvordan ressurshøsting skal foregå, som de mener er den rette.

> *"Jeg bruker å gå på jakt etter 10.oktober, da er rypa blitt kvit. Ikke nå; kyllingene er så små, man må ha hund. Det er jo bitte små kyllinger, har man skutt mora kan man bare plukke. Nei, seinere, da er det artig å jakte. Synes ikke man skal ha hund, da er det bare å meie ned. Dem skal jo ha en sjanse å slippe unna. Her jakter dem ikke med hund, dem kommer sørfra. Hvorfor er jaktstarten så tidlig? Vi[11] hadde jo foreslått at starten ikke skulle være før 1.oktober!"*

Dette viser hvordan lokalbefolkninga oppfatter sin egen bruk av naturen, og sier ikke bare noe om hvordan de ser seg selv, men også hvordan de oppfatter at "de andre" handler.

---

[10] nordmenn

[11] Bygdelaget

Ved å understreke verdien av egen tradisjonell bruk gir de samtidig oppmerksomhet til det negative ved det vi her kan kalle "moderne naturbruk". Selv om det sjelden kommer direkte til uttrykk har bygdefolket klare oppfatninger om at det dreier seg om ulike måter å bruke naturen på; om **oss** og **dem**.

Dette skillet markeres i mange situasjoner. Gjennom å peke mot ens egen tradisjonelle bruk, fokuseres det samtidig indirekte på motsetningen til denne. Slik legitimerer og forsterker de sin egen måte å gjøre tingene på.
Slike grensegenereringsprosesser, som foregår kontinuerlig, sier noe om hva folk identifiserer seg i forhold til og hva som er innholdet i det skillet som folk setter opp mellom "oss" og "dem". For bygdas folk er **den rette kulturelle kunnskapen** identitetssymboler som gir mening.
"Å være vant" er viktig; å inneha kunnskaper som gjør at man kan opptre "riktig" ute i naturen - det være seg en utholdende bærplukker eller en dyktig laksefisker. Å beherske naturen forteller at man er innehaver av en kulturell kompetanse som gir status i lokalsamfunnet. Man kan derfor si at bygdas nærområder er en **arena for identitetsforvaltning.**

4.4 INNVIELSE I KUNNSKAP

Barth (1990) hevder at man ved å forstå hvordan **kunnskap håndteres og overføres**, kan si noe vesentlig om denne kunnskapens form og om kulturen i samfunnet der denne kunnskapen finnes. For å illustrere dette bruker han eksempler på overføring av kunnskap i to ulike samfunn. I det ene foregår kunnskapsoverføringen gjennom en guru som lærer bort, forklarer og instruerer. I det andre samfunnet har kunnskapsoverføringen mer form av en innvielse, der "mesteren" prøver holde tilbake de essensielle sannhetene fra de "uøvde", selv i en læringssituasjon. Dette er to ulike måter å håndtere kunnskap på i sosial interaksjon, og ut fra dette mener Barth at man kan utlede ulikheter i kunnskapstradisjoner.

Her skal ikke gjøres noen tilsvarende analyse, men vi skal allikevel reflektere litt over kunnskapsoverføring og kunnskapsformer, i sammenheng med det som allerede har sagt om dette.

Sosialisering inn i den erfaringsverdenen som er beskrevet i dette kapitlet, har mer form av "innvielse" enn læring. Dette har flere årsaker som skyldes **kjennetegn ved denne kunnskapen.**
For det første skiller kunnskapen seg fra vitenskapelig og boklig kunnskap, både i form og innhold. Dette skal vi komme tilbake til seinere, vi skal bare påpeke her at kunnskapen kan karakteriseres som en form for "**taus kunnskap**" fordi den ikke finnes nedskrevet noe sted, men finnes som en ubevisst erfaringsverden hos mennesker; det Bourdieu (1977) kaller "tause tradisjoner". Dette har konsekvenser for måten kunnskapen overføres på. For å kunne ta del i - og bruke denne kunnskapen - slik den er kodifisert, forutsetter det at man er deltaker i samfunnet der kunnskapen finnes.

For det andre er kunnskapen knyttet til verdier, tidligere generasjoner, og tradisjoner - som vi har vist ligger til grunn for bevisstheten om "oss" og "de andre". Derfor dreier overføringen av denne kunnskapen seg om mer enn å lære og gjøre de rette tingene. Det dreier seg om **innvielse i kunnskap som er nødvendig på en bestemt identitetsarena.**

For det tredje, kan kunnskapen karakteriseres som "**hemmelig**". Praksisen med "hemmeligholdelse av kunnskap" kan finnes i enhver sosial situasjon i alle kulturer. Den kan tjene som et organiserende prinsipp for opptak i en gruppe, og gi grunnlag for uformelle allianser mellom personer som deler hemmelig informasjon (Bellman 1984). Når vi omtaler deler av dette kunnskapsuniverset som hemmelig, så er det på grunnlag av en antakelse om at kunnskapens verdi delvis har vært avhengig av at den har vært delt av en avgrenset gruppe mennesker. Det vil si at **verdien av kunnskapen har vært omvendt proporsjonal med antall mennesker den har vært noe for.** Særlig blant eldre mennesker ser dette ut til å være viktig. Et ferskt eksempel viser at dette også i dag spiller en rolle: For bedre å kunne planlegge for bruken av friområdene i kommunen ble det igangsatt et prosjekt der de enkelte bygder ble bedt om å kartlegge hvilke områder de benyttet seg

mest av. Områdene skulle tegnes inn på kart. Dette forårsaket stor oppstandelse og mange protester, og folk nektet umiddelbart å delta. Å tegne bruksområdene inn på et kart var for dem det samme som å si at "her er det et godt vann eller en god moltemyr". Og det ville bety at hvem som helst kunne finne disse stedene. Etter møte med prosjektlederen kom det imidlertid fram at de ikke skulle merke av noe i detalj, men bare skravere områdene, og de kom etterhvert til enighet.

Dette handler om hva som fram til i dag har vært "den riktige måten" å få tilgang til slik kunnskap, og hvem som har rett til denne. En historie fra en tilsvarende bygd kan også illustrere dette poenget. Det fortelles om en tilflytter som kjøpte seg et småbruk med lakserett. Han hadde ikke vært med på stengselsfiske tidligere, og visste derfor ikke hvordan det skulle drives. Ingen hjalp ham med å komme i gang, og mannfolkene i bygda lo litt av han til å begynne med. Men han prøvde seg fram, og etter å ha studert hvordan de andre gjorde det, mestret han til slutt kunsten. Han skjønte at han ikke kunne forvente å få hjelp, og ingen følte heller ansvar for å innvie ham i dette.

Forutsetningen for å bli innviet i dette kunnskapsuniverset som omfatter både kunnskap om natur, sosiale forhold, historie, verdier, tradisjoner osv. er at man har sosiale relasjoner som gir aksess til kunnskapen. For å kunne få del i denne kunnskapen må man være definert som en av dem som har **rett til å få vite**, dvs. å være verdig innvielsen. Her vil det si å være medlem av lokalsamfunnet, eller på et enda lavere nivå, være medlem av en slekt. Det vil si at en gruppe mennesker kan identifiseres mht. aksessen til en bestemt kunnskap: "*"What is secret" is always a concern of participants.*" (Bellman 1984:7). Fordi det å bli innviet i dette kunnskapsuniverset har å gjøre med å bli innviet som deltaker på en bestemt identitetsarena vil det å dele denne kunnskapen med andre enn "de verdige" bety å ødelegge grensene som markerer hvem som er innvidde og ikke. Å beskytte kunnskapen innebærer derfor å **beskytte grensene**, dvs. ens identitet, og det symbolske skillet mellom "oss" og "dem".

Når vi her har påpekt at det å bli innviet i dette kunnskapsuniverset utgjør en del av forutsetningen for å kunne opprettholde grensene mellom "oss" og "dem" vil det være

naturlig å stille spørsmålet om hva som blir konsekvensen når noe av denne kunnskapen og dette området blir tilgjengelig også for andre, og når grensene viskes ut for hva som er "vår" og "andres" måte å gjøre ting på. Vil bruk av naturen som grunnlag for konstituering av identitet forsvinne, eller vil disse grensene reifiseres? Dette spørsmålet skal vi komme tilbake til i kapittel 6.

4.5 OPPSUMMERING

Å trekke fram bare en del av kulturen - som bruken av utmarksressurser jo er - kan være uheldig når man vil si noe om tilhørighet og identitet. Dette utgjør bare en del av folks livsform som alle andre aktiviteter også er en del av.
Men samtidig er denne bruken av ressursene vi har beskrevet foran, en helhetlig institusjon folk forholder seg til i større eller mindre grad. Det forholdet folk har til naturen gir et opplevelsesfellesskap, strukturerer samhandling, bånd til fortiden vedlikeholdes og her forutsettes kunnskaper man får i kraft av nettopp å høre til i dette lokalsamfunnet.

Mennesker blir bevisst sin egen kultur når de befinner seg i dens grensesoner, dvs. når de møter en annen kultur f.eks. i form av andre måter å gjøre ting på. Her kommer forskjellen - og dermed opplevelsen av seg selv og sin gruppes annerledeshet - tilsyne. Gjennom formen denne tilpasningen til nærområdene har, er den som vist egnet for kontrastering. Denne tilpasningen preges mer av "bruk" enn "vern", og mer "nytte" enn "ånd". Fordi forskjellen oppleves som reell er den derfor også egnet til en felles opplevelse av kultur og identitet. En slik bevissthet om ulikhet er også nødvendig som en forutsetning for verdsetting av egen identitet, både lokalsamfunns- og etnisk identitet.

Verdien av forholdet til naturen, som grunnlag for konstruksjon av identitet, har vært avhengig av at dette forholdet kun har vært delt av medlemmer av lokalsamfunnet. Det er dette som har gitt muligheter for kontrastering gjennom at det er noe som bare har vært

deres. Derfor kalte vi innlemmelsen i dette kunnskapsuniverset for en innvielse.

Etterhvert har bruken av naturen endret seg til også å bære preg av rekreasjon. Samtidig blir de ytre forskjellene mellom "oss" og "de andre" mht. utstyr og hjelpemidler mindre, og ulikhetene ikke like signifikante som tidligere. Den ytre "formen" denne aktiviteten har blir etterhvert på mange måter mer lik den den har vært kontrastert med. Det betyr imidlertid ikke at dens grensegenererende funksjon nødvendigvis faller bort. Som vi har påpekt i teorikapitlet kan en endring i "form" erstattes med en symbolsk gjenskaping av grenser gjennom reifisering av tradisjon. Dette kan gi grunnlag for en prosess for opplevelse av forskjellighet. Dette vil bli tatt opp i kapittel seks. Først skal vi se på hvordan samhandlingsmønsteret mht. ressursbruk er i dag, og vi skal blant annet komme inn på hvordan kunnskap som ikke har vært konvertibel, og som stort sett bare har vært gyldig innenfor en "samisk sfære",[12] får markedsverdi.

[12] Se også Høgmo (1989).

KAPITTEL 5: FRA LOKAL TIL OFFENTLIG FORVALTNING

I dette kapitlet er temaet igjen samhandlingsmønstre omkring ressursutnyttelse. Som beskrevet i kapittel tre, var samhandlingen slik den foregikk tidligere preget av forutsigbarhet, fravær av konkurranse, en gjensidig enighet om hva som var den "riktige" måten å handle på, og det som ble karakterisert som et indirekte samarbeid.
For å analysere **dagens situasjon** i dette ressursområdet, skal vi bruke de samme analytiske perspektivene som i kapittel tre. Antagelsen er at det i dag vil være større konkurranse om ressursene, og spørsmålet er hvilke konsekvenser endrede ytre betingelser i form av økt etterspørsel etter "uberørt natur" og en større grad av formell forvaltning har for hvordan lokalbefolkninga ser på - og opptrer på - i sine nærområder. For å vise et eksempel på hvilke endringer som finner sted i dette ressursområdet, skal vi analysere et turistforetaks etablering i bygdas nærområde.
Vi skal også klargjøre hva slags innflytelse lokalbefolkninga har mht. sitt nærområde, og om det dreier seg om kulturforskjeller mellom den type kunnskap lokalbefolkninga innehar sammenlignet med den kunnskapen forvaltningsapparatet besitter. Hypotesen er at et stort sprik mellom den "tradisjonelle ressursforvaltninga" og det formelle forvaltningsapparatets tenkemåte og praksis, vil gi sistnevnte liten tillit og legitimitet.

5.1 STØRRE KONKURRANSE OM RESSURSENE

Fram til midt på 60-tallet var det ikke noen konkurranse om ressursene. Jalkkas var fram til da forholdsvis isolert; trafikken gikk på elveisen om vinteren og med båt om sommeren. Da veien kom ble tilgjengeligheten bedre. Samtidig kom også bedre kommunikasjonsmidler, og dermed fikk bygdefolket konkurrenter i sine nærområder.

Snøscootere og terrengbiler har gjort veien kort til fjells. Økt fritid gjør at flere benytter naturen til rekreasjon og avkobling, og en ekspanderende turistnæring ser seg stadig om etter nye uberørte områder.

De utenbygdsboende som kommer til bygdas nærområder kan deles inn i hovedsaklig to kategorier:

De eksterne, dvs. det som vanligvis dekkes av begrepet "turist": øvrige nordmenn og internasjonale turister. Denne gruppen er foreløpig hovedsaklig et sommerfenomen.

De regionale tilreisende, dvs. ferie- og fritidstrafikken fra nærområdene. Denne spres over hele året, med topper i høytider og helger.

Begge disse gruppene etterspør naturopplevelser, og interessen er økende, men de skiller seg allikevel litt i type opplevelser de søker. Det regionale markedet etterspør i hovedsak friluftsaktiviteter som en kombinasjon av rekreasjon og matauk, mens det eksterne markedet i større grad enn det regionale ønsker et sammensatt opplevelsesprodukt som også innbefatter overnatting, servering, kommunikasjon osv. (Niemi 1989).

Hvis man spør lokalbefolkningen om hvem som er å betrakte som turister, vil flertallet svare at også finnmarkinger sees på som turister. Det er også en tendens til at dess større betydning ressursene har for en person, desto mer tilbøyelig er han til å kategorisere finnmarkinger, og i noen grad også folk fra kommunen, som turister.[1] En turist er for de fleste en potensiell konkurrent i ressursområdet. Mange anser finnmarkingen som en større konkurrent enn "villmarksturisten". Det kan forklares med at finnmarkingen er en høstende turist, som ikke bare kommer for å oppleve naturen i seg sjøl. Dette betyr at konkurransen om ressursene er sterkere enn om friluftslivet var mer basert på opplevelsesverdien. At færre ser på kommunens folk som konkurrenter kan komme av at disse har sine egne nærområder de bruker, og bare unntaksvis vil dra til andre bygders nærområder. Et unntak her er de som kommer fra kommunesenteret. Det er et forholdsvis nytt tettsted, og få har

[1] se også Varsi 1992.

den samme tilknytningen til områdene her som folk i bygdene har til sine områder. Mange av de som bor i dette tettstedet bruker nærområdene til den bygda de har tilknytning til, og dette ser ut til å være akseptert.

Både innad i Norge og i verden forøvrig, ser man en dreining bort fra masseturisme i sin tradisjonelle form, og mot "kulturisme". Tendensen er at turistene etterspør mer enn rene synsinntrykk og passive naturopplevelser. Samtidig er reiselivsnæringa i sterk vekst. I perioden 1987-90 var det en økning i antall gjestedøgn i Finnmark på 21-22% totalt sett når det gjelder sommertrafikk (Finnmark Fylkesplan 1992-1995:63).

I den nasjonale strategien for utvikling av reiselivsnæringa er Finnmark utpekt til nasjonalt satsingsområde for det internasjonale ferie- og fritidsmarkedet, og blir profilert som "sivilisasjonens ytterpunkt", der særegen natur og et flerkulturelt samfunn skal spille rollen som trekkplaster. Dette krever en samordnet satsing fra sentrale myndigheter når det gjelder tilrettelegging for reiselivsutvikling.
"Sameland", som er turistnæringas betegnelse på Indre Finnmark med Karasjok som senter, er utpekt som et av tre satsingsområder i fylkeskommunens handlingsplan for reiselivsutvikling.[2]Her er Finnmarksvidda et av de prioriterte områdene som man mener har et godt potensiale for utvikling av opplevelsesturisme.

For turistnæringa framstår finnmarksnaturen som et område som er til fri benyttelse. Her er et sitat fra Finnmark Opplevelser[3] sin reklamebrosjyre for friluftsliv i Finnmark.

> *"Det er i Finnmark du kan gjøre det helt store varpet, enten du er fisker eller jeger. Naturopplevelser under polarhimmelen er fylkets varemerke, og for mange har drømmen blitt virkelighet nettopp i Finnmark! Og har du bare det riktige utstyret med deg er hverken værforhold eller klima til hinder for en god fangst uansett årstid. De grenseløse*

[2] Fylkeskommunal handlingsplan 1989

[3] Finnmark Opplevelser er et aksjeselskap med medlemmene i Finnmark Reiselivsråd som majoritetseiere med 65% av aksjene. Finnmark Fylkeskommune har de resterende 35%.

mulighetene til jakt, fisk og friluftsopplevelser er lettere tilgjengelige enn du tror..... Finnmarksvidda utgjør det største sammenhengende villmarksområdet i Europa....Også regelverket og begrensningene er laget for at flest mulig skal få et rikt utbytte av en friluftsferie i Finnmark!"

De siste årene er det i Finnmark etablert flere små foretak som spesialiserer seg på å tilby denne type opplevelsesturer til turister. Opplevelsesturisme er en forholdsvis ny nisje[4] innenfor turistnæringa i Finnmark, og denne form for turisme finnes også i Jalkkas' nærområder. Lokalbefolkninga ser med stor misnøye på denne turisttrafikken. Vi skal se litt nærmere på denne lokale konflikten mellom turoperatørene og lokalbefolkninga, fordi den illustrerer to ulike oppfatninger av hvordan nærområdene bør brukes.

5.2 NATUR - FRA KUNNSKAP OG KULTUR TIL MARKED

For å forstå denne konflikten skal vi benytte oss av noen av de begrepene Barth(1972) har utviklet for analyse av entreprenørskap. Poenget er ikke å diskutere "hva som forklarer entreprenørskap",[5] som her er oppstart av et lite turistforetak. Viktigere i dette tilfellet er **relasjonene mellom entreprenørene og deres medhjelpere og andre aktører i dette lokalsamfunnet**, fordi disse kan fortelle oss noe om hvilke lokale verdier og oppfatninger som entreprenørene utfordrer gjennom sine handlinger. Gjennom å analysere aktivitetene til en entreprenør kan man gjenkjenne prosesser som er fundamentale for spørsmål om sosial stabilitet og endring (op.cit.).

---

[4] En nisje er den posisjonen en entreprenør som starter et foretak okkuperer i forhold til ressurser, konkurrenter og klienter.

[5] Hovedfokus i studiene av entreprenørskap har naturlig nok vært å gi forklaringer på hvordan entreprenørskap kommer i gang, og "hva som karakteriserer en entreprenør."

En entreprenør kan kjennetegnes ved at han er en innovatør som setter i gang, og leder et forretningsforetak, han er ute etter profitt, og det ligger en grad av usikkerhet i foretaket hans. Turistforetaket det her er snakk om drives av et par brødre fra nabobygda, men ved hjelp av slektninger som bor i Jalkkas. De arrangerer fiske og jaktturer på vidda, og skreddersyr turer etter kundenes ønske. Turene har en varighet fra to dager og til en uke. Kundene kommer stort sett fra utlandet, og turene kan klassifiseres som en kombinasjon av opplevelsesturisme og "kulturisme". Opplevelsesaspektet er det som er mest framtredende, men det blir også bevisst lagt vekt på å vise deler av samisk kultur, bl.a. ved overnatting i lávvu, røyking av fisk på tradisjonelt vis, osv.

Virksomheten ble startet opp i 1989, da ble den første prøveturen arrangert. Målet er å komme opp i et antall på 50-60 kunder i året. Foreløpig ligger tallet på 20-30stk. De første turistene kommer i mars for å dra på isfiske, og de siste i september for å delta i rypejakta. Turoperatørene ønsker også satse mer på vinterjakt, og også på vinterturisme generelt, men har ikke utviklet dette produktet for salg enda.
Kundene er hovedsaklig mennesker som er interesserte i jakt og fiske, og vil ha med seg lokalkjente folk til jaktterreng og fiskevann. Turene er forholdsvis dyre, prisen for en uke ligger mellom 8000 og 12000 kroner, men i følge turoperatøren er de fleste kundene vanlige folk som er lidenskapelige friluftsfolk og har spart penger for å kunne ta en slik ferie.

Det har ikke vært nødvendig med store investeringer for å sette i gang foretaket. Vidda ligger der åpen for alle, og er gratis å ta i bruk. De viktigste aktiva[6] entreprenørene besitter er utvilsomt det at de har vokst opp i dette området. De er lokalkjente, og vet hva som er gode fiskevann og godt jaktterreng. De har også et nettverk av slekt som de benytter seg av på flere måter, bl.a. som guide. På vinteren fraktes turistene opp med scooter og slede, og om sommeren brukes terrengbil eller terrengsykkel. Til overnatting brukes enten lávvu, gammer eller hytter.

[6] Aktiva er den summen av kapital, ferdigheter og kunnskaper en entreprenør besitter.

Det som gjør at vi kan karakterisere de som har startet dette foretaket som entreprenører, er innovasjonen som ligger i det **å konvertere natur, og kunnskap om den, om til en salgsvare.** Å tjene penger på utmarka er i seg selv ingen nyskaping, i dette lokalsamfunnet har man alltid solgt endel av de ressursene man har høstet, men da har man selv høstet de ressursene som har blitt solgt. Det entreprenørene derimot selger er kunnskapen om hvor ressursene finnes, dvs. **tilgangen til ressursene.**

Tradisjonelt har det å inneha kunnskaper om landskapet - om godt rypeterreng eller gode fiskevann - vært noe som man har fått tilgang til gjennom å lære av å være med eldre folk ute. I egenskap av å bo i denne bygda har man fått del i kunnskaper om nærområdet. Man har ikke kunnet kjøpe seg rypeterreng, eller kunnskaper om hvor man kan fiske. Tidligere har derfor kunnskap om ressursene tilhørt enn annen sfære enn markedssfæren, mens det er selve ressursen som har vært omsatt på et marked. Entreprenørene finner en ny måte å tjene penger på, gjennom å gjøre denne kunnskapen tilgjengelig i en markedssfære. Dette er også iflg. Barth essensen i en entreprenørs aktivitet; *"å oppdage nye, mulige kanaler, for så å utnytte disse: å entre et slikt system der det skjer en verdiflyt, og utvide denne...eller på andre måter få verdiene til å flyte i en annen retning, mens man akkumulerer noe av verdiflyten som profitt"* (Barth 1972:12).

Med Barths begreper kan vi derfor si at entreprenørene **bryter barrierer for hva som har vært tradisjonelle kanaler for verdiflyt.** Riktignok har man også tidligere tatt med seg folk utenfra på fisketur, eller på den hemmelige multemyra, men det har vært **slekt** og man har selvfølgelig ikke tatt seg betalt. Slekt er dessuten for bygdefolk en helt annen kategori enn en **turist**: Slektninger kan man stole på, og de "*risikerer man ikke at kommer året etter med enda flere fremmede*", slik som lokalbefolkninga frykter turistene kan komme til å gjøre. Dessuten oppfattes også slektninger å ha rettigheter i større grad enn turister - som ikke har relasjoner som knytter dem til bygda.

Men det er ikke bare følelsen av hva som er den "riktige" måten å få tilgang til ressursene på som bryter med lokalbefolkningas oppfatninger om hva som er rett bruk av nærområdet. Turisttrafikken foregår for en stor del i det bygdefolk betrakter som sitt

ressursområde. Disse områdene framstilles av turistnæringa som om de er "ville og uberørte", noe som stemmer dårlig med lokalbefolkningas oppfatning av området.

Samtidig opplever lokalbefolkninga at turistene gis fordeler de selv ikke har. Selv mener de at de er avhengige av motorisert transport for å frakte ned fisk eller bær, men de må søke dispensasjoner fra motorferdselloven for hver gang de har behov for dette, og i god tid i forveien. Turistforetaket får derimot en generell tillatelse til å frakte så mange de vil, så ofte de vil, innenfor et bestemt område.
Dette har avstedkommet sterke reaksjoner fra bygda. Her gjennom en uttalelse fra bygdelaget:

> *"Det er prisverdig at det finnes personer med initiativ til etablering av nye arbeidsplasser, men dette må ikke gå på bekostning av lokalbefolkningens interesser. Bygdelaget er sterkt bekymret over at turisme skal være ensbetydende med at Finnmarksvidda blir lagt fram for kommersielt salg. Nærområdene må fortsatt forbeholdes bygdefolket. Bygdelaget krever at alle disse "ville turistplaner" på Finnmarksvidda legges på is med øyeblikkelig virkning inntil Samerettsutvalget har lagt fram utredningen om retten til land og vann i Finnmark".*

Å være eksperimentell, nyskapende og spekulativ, er et typisk kjennetegn for en entreprenør (op.cit.), men når en entreprenørs handlinger bryter med tradisjonelle verdier i et samfunn får det oftest konsekvenser i form av sosiale eller økonomiske kostnader. Entreprenørene var klar over at det å starte opp med turisme i området var å ta en risiko. Ikke økonomisk, fordi kapitalinnsatsen var forholdsvis liten, men sosialt. Da kritikken mot turistforetaket var på sitt sterkeste ble også en av guidene som er fra Jalkkas ekskludert fra bygdelaget her, som en indirekte følge av sin involvering i foretaket. Men på tross av sterk kritikk både fra sin egen bygd og fra befolkninga i Jalkkas, har entreprenørene stått på sitt, og fortsatt med å utvikle produktet sitt. De har valgt å bære de sosiale kostnadene dette har medført, for å kunne maksimere verdier de anser som viktigere. I dette tilfellet ser det ut som om ønsket om å skaffe seg selv varige arbeidsplasser på hjemstedet har vært viktigere enn å beholde bygdefolkets velvilje.

5.3 BYGDAS NÆROMRÅDER - ALLMENNING OG/ELLER SPISKAMMERS?

Formelt har ikke lokalbefolkningen blitt fratatt noen rettigheter eller kontroll over utmarksressursene, men likevel er det slik lokalbefolkninga opplever endringene som har skjedd gjennom at også andre har tatt utmarka i bruk. I dag har vi et ganske omfattende offentlig forvaltningsapparat for disse ressursene. Her skal vi se nærmere på hva slags "status" en bygds ressursområder har i denne forvaltninga.

Staten er ansett som eier av all umatrikulert grunn i Finnmark,[7] og det lovverket og forvaltningssystem som i dag regulerer statsgrunnen er bygget på en oppfatning om at alle har like mye rett til ressursene der. Slik kommer det til uttrykk i fylkesplanen:

> *"De nasjonale målsettingene for statsgrunn er at alle skal ha like rettigheter til høsting i utmarka, og i utgangspunktet skal statens grunn i Finnmark forvaltes slik at hele fylkets befolkning får like muligheter til rekreasjonsmessig høsting (Fylkesplanen for Finnmark, 1992-95:123).*

Lovverket som gjelder for utmarkssektoren viser at befolkningen i de enkelte bygdene må konkurrere om ressursene på linje med resten av innbyggerne i Finnmark. Selv i forhold til resten av Norges befolkning og også i forhold til utlendinger har de få fortrinn. Denne formen for friluftsliv med sterke allemannsrettigheter er utviklet særlig som følge av eiendomsforholdene med staten som grunneier i Finnmark (se også Hansen 1989).

Lovgivningen bygger på at ressursene på statsgrunn betraktes som fellesressurser. Dette er imidlertid ikke uproblematisk. Slik eiendomsbegrepet brukes i vår kultur i dag, er eiendom enten privat eller statlig, og de ressursene som ikke er privateide blir dermed definerte som fellesressurser, slik som disse: fordi ingen eier de, tilhører de alle. Men et slikt

[7] Det er imidlertid tvilsomt om denne oppfatningen er historisk forsvarlig, se Tønnesen 1972.

eiendomsbegrep fanger ikke opp, og gir ikke rettsvern for, den bruk som tidligere har eksistert gjennom lokale tradisjoner.

I Finnmark Fylkesplan påpekes det imidlertid at det finnes en motsetning mellom **næringsinteressene** og allmennheten, og at de som har næringsinteresser i utmarka trenger spesiell beskyttelse. Her avventer man en avklaring med Samerettsutvalget.
I Fylkesplanen sies det også at :

> *"i utgangspunktet må statens grunn i Finnmark forvaltes slik at hele fylkets befolkning får like muligheter til rekreasjonsmessig høsting, men dersom det skulle være behov for visse reguleringer kan **næringsmessig** høsting forbeholdes innebygdsboende, herunder også bygdelag".*

Bruken av grunnen lar seg imidlertid ofte ikke dele strengt inn i næringsbruk og fritidsbruk. I stor utstrekning er næringsutøvelse, husholdningshøsting og rekreasjon ett og samme. Dette gjør det vanskelig å skille mellom næring og fritid. I Jalkkas er det registrert kun to utmarkslag, og noe av årsaken er at man tradisjonelt ikke har skilt så klart mellom nærings- og husholdningshøsting. Er det f.eks mye bær et år så plukker man for salg, men er det lite er det viktigst å fylle opp fryseboksen hjemme først. Det samme gjelder også for laksefisket, mens det er få som selger innlandsfisk utenom de som er registrert som næringsutøvere. En annen grunn er at det å registrere seg som utmarksnæringsutøver krever at man fører regnskap og sender inn oppgaver over fangsten. Spesielt for eldre ligger det en språkbarriere her, og i samtalene uttrykte flere at de ikke trodde de behersket "papirarbeidet".

Å skille ut deler av utmarkshøstinga til næring, gjennom å gi næringsutøverne spesielle fortrinn står også i motsetning til hvordan store deler av lokalbefolkninga mener det burde være. For det første mener de fleste at de **som bygd** burde hatt en kollektiv fortrinnsrett til disse områdene, uavhengig av om de er registrerte som næringsutøvere eller ikke. For det andre har man i bygda ikke tidligere skilt mellom hushold- og næringshøsting i utmarka,

derfor framstår det for mange som rart at man ved å registrere seg som næringsdrivende skal få spesielle rettigheter i utmarka.[8]

Det eksisterer derfor to kontrasterende syn på hva slags status bygdas nærområder har: Som tidligere nevnt betrakter lokalbefolkninga området som sitt "spiskammers", der de mener at **bygda som kollektiv enhet** på grunnlag av tradisjon og hevd burde ha sterkere rettigheter enn utenforstående.
Den formelle lovgivningen er bygget opp omkring en oppfattelse av at finnmarksnaturen er en **fellesressurs som alle har lik rett til å høste av**, og der evt. **næringsinteressene** burde hatt større fortrinn enn andre.

5.4 FORVALTNINGSAPPARATET OG LOKALBEFOLKNINGA - ULIKE KULTURER?

Lokalbefolkninga sitter inne med kunnskaper om sine nærområder, kunnskap som er opparbeidet gjennom mange år og mange generasjoners bruk av utmarka. I motsetning til vitenskapelig kunnskap finnes den lokale kunnskapen ikke nedskrevet noe sted, den er overført i muntlig form.
Samtidig som denne kunnskapen er **lokal**; den gjelder for dette bestemte området, er den også **universell**. Det er ingen motsetning i dette: de som innehar denne kunnskapen kan også bruke den i andre områder enn de vanligvis ferdes i. En mann i 40-årene forklarer dette slik:

> *"Jeg har lært gjennom å være med gamle folk på fjellet. Når man først har lært, da kan man komme på ukjente steder og allikevel finne plasser. Ja du ser f.eks. hvor du skal sette*

[8] Å gi næringsutøvere spesielle fortrinn kan være problematisk og skape konflikter. Dette har tydeligst kommet til uttrykk mellom reindrifta og den øvrige samiske befolkning.

rypesnarer, du ser i terrenget allerede hvor du har sjanser"

Selv om denne kunnskapen kan sies å være universell, har den fram til i dag ikke vært **konvertibel**, dvs. vært anerkjent som verdifull kunnskap utenfor den lokale arena. I dag ser vi riktignok at denne kunnskapen konverteres til salgbar kunnskap gjennom turistnæringa. Men i det offentlige forvaltningsapparatet for utmarksressurser har **erfaringsbasert, lokal kunnskap** hittil ikke hatt gyldighet og status som relevant kunnskap.

De som befinner seg i det offentlige forvaltningsapparatet sitter også inne med kunnskap, men av en litt annen type. Deres kunnskap er i stor grad vitenskapelig kunnskap om naturen, som på mange måter skiller seg fra den erfaringsbaserte kunnskapen folk lokalt sitter inne med. For å sette det på spissen kan man si at naturforvaltere har kunnskap om natur men ikke kultur, mens kunnskapen hos en lokalbefolkning i større grad vil være en helhetlig kunnskap, der skillet mellom natur og kultur er uklart. Som vi f.eks. viste tidligere er lokal kunnskap også **sosial kunnskap**: Sammen med en oppfatning av hva som er økologisk riktig, har folk samtidig en oppfatning om hva som er en rettferdig fordeling av ressursene og hvordan man skal opptre i naturen i forhold til hverandre.

I tillegg til at kunnskapen til disse to gruppene er ulik i form og innhold, kan det også se ut som om noe vi her kan kalle "naturforståelse" - verdier som tillegges bruk av naturen - er ulik, iallfall slik det synes fra lokalbefolkningas ståsted. For mange bygdefolk representerer forvaltningsapparatet den vitenskapelige, offisielle og nasjonale forståelsen av hva friluftsliv er og skal være. Dette omtales på folkemunne som en kultur som "*vil gjøre hele vidda til en nasjonalpark der de selv kan gå på rypejakt og fiske på isen*". Som vi har vært inne på tidligere - en kultur der "naturvern" er viktigere enn "naturbruk".

En konsekvens av dette er at de som er satt til å forvalte lover og regler av lokalbefolkninga ikke sees på som medspillere, men motspillere når det gjelder forvaltning av utmarksressurser. Dette gir seg utslag i manglende tiltro og tillit til "forvaltningsbyråkratene", og de betraktes av mange som noen som er satt til å motarbeide bygdefolks interesser, men legge forholdene til rette for andre interessegrupper. Mistilliten er oftest

ikke rettet mot bestemte personer i byråkratiet, men forvaltningsbyråkratiet sees som en del av en prosess som griper inn i, og forsterker en uønsket sentralisering av kontroll og makt. Dette trenger dermed selvfølgelig ikke være den enkelte byråkrats intensjon.

Et eksempel på denne mistilliten kom til uttrykk høsten 1992 når det pga. mye regn ble nedlagt totalforbud mot motorisert ferdsel i utmark fordi dette ville skade grunnen. Nå ble disse åpnet for ferdsel etterhvert som det ble ansett som forsvarlig. At bygdefolk mente at det ikke hadde vært nødvendig å stenge alle barmarksløyper hvis man hadde forhørt seg med lokale kjentfolk, er så sin sak - men at dette fra ulikt hold ble karakterisert som noe som ble iverksatt for å plage folk midt i den travleste ressursinnhøstinga - sier noe om den manglende tilliten til forvalterne og myndighetene.

Denne "kulturforskjellen" mellom lokal erfaringsbasert kunnskap og vitenskapsbasert kunnskap, og mellom lokale verdier og "offisielle" verdier - jfr. spørsmålet om nasjonalpark - er ikke entydig, men eksisterer utvilsomt til en viss grad. Skillelinjene går i hovedsak mellom det "lokale" og "sentrale" heller enn langs etniske grenser, men i dette tilfellet vil disse grensene være sammenfallende.

Her finnes noe av årsaken til at lokalbefolkninga ofte er skeptiske til det offentlige forvaltningsapparatet. På folkemunne heter det at "*de har jo ingen erfaring*", eller "*de er jo ikke herfra, derfor kan de jo ikke forstå oss.*" På grunnlag av ulik erfaringsbakgrunn vil det derfor være slik at det offentlige forvaltningsapparatet forventes å gjøre andre prioriteringer enn det lokalbefolkninga selv ville gjøre.

5.5 ALLMENNINGENS TRAGEDIE PÅ TROSS AV OFFENTLIG FORVALTNING?

Om den økte belastningen på bygdas nærområder virkelig er en trussel for f.eks. bestanden av fisk og vilt, finnes det ingen sikre data på. Det som imidlertid er hevet over tvil er at

bygdefolket **opplever** det økte presset på ressursene som en trussel, både for deres egen bruk av ressursene og ressursenes bæreevne. Og som sosiologen W.I Thomas har observert: *"Hvis mennesker opplever en ting som virkelig, så er den virkelig i sine konsekvenser for disse menneskene"* (Cohen 1985:8).
Dette kommer til uttrykk både gjennom hvordan bygdefolk prater om turistene, og hvordan de handler som en konsekvens av dette:

> *"Det eneste turistene levner hos oss er søppel. Og turoperatører og slike, de skal tjene penger og tenker ikke framover. Så da er det er om å gjøre å komme først. Det er som en vond sirkel. I dag er det slik at om jeg reduserer, kommer bare noe andre og tar mere."*

Tidligere opplevde lokalbefolkningen at det var nok ressurser til alle, og de opprettholdt et uformelt system for ressursfordeling der sanksjoner var overflødige. I realiteten kontrollerte de sine egne ressursområder, selv om ikke denne rettigheten var gitt formelt. Men dette uformelle systemet for ressursfordeling som tidligere eksisterte, var kun mulig å opprettholde innenfor et territoriellt avgrenset område, med en gruppe mennesker som identifiserte seg med dette territoriet.

I dag føler lokalbefolkningen at de er fratatt **ansvaret** for sine nærområder, og de føler seg **maktesløse** i forhold til dette. De opplever at ressursene er knappe, og at de ikke lengre kontrollerer uttaket selv. I denne situasjonen blir "den sterkestes rett" lett til den dominerende strategi, og mange sier at de opplever situasjonen som en "alles kamp mot alle", der de bare må ta det de kan, for hvis ikke de gjør det vil det alltid være noen andre som gjør det. Dessuten er det f.eks. ingen som lengre vet hvor det har vært andre og fisket før dem, eller hvem som kommer uka etter, så det vil være forgjeves å forsøke beskatte et vann fornuftig.
Her er et par eksempler på hvordan lokalbefolkninga selv uttrykker det:

> *"Før fisket aldri to stykker på samme vann, bygda regulerte det slik at det var fisk igjen neste gang du kom. Det lærte vi når vi begynte å dra på fjellet, at hvis noen f.eks. hadde vært å*

fisket i la oss si Gumpejávri før oss, da måtte vi dra til et annet vann. I dag er nesten hele vitsen med å dra på fjellet borte." (Mann, 33 år).

"Denne konkurransesituasjonen gjør at folk har blitt mye mer egoister, og de som styrer trafikken i utmarka tar ikke hensyn til hvor det er naturlig for folk å dra. Konkurransen gjør at ingen tar ansvar. De vet at om ikke jeg tar alt, gjør nestemann det. Følelsen av å "ta vare på" har forsvunnet, og de som kommer utenfra har ikke forståelse for folks bruk. Jeg tror folk ville tatt ansvar, fordi de er veldig bevisste på at i dette området skal vi leve all vår tid. Vi har en veldig sterk tilknytning til dette området her. Det er liksom vårt andre hjem. Her kjenner jeg til utviklingen fra det ene året til det andre, men nå har vi mista helt kontrollen" (Kvinnelig reindriftsutøver).

Lokalbefolkningen har heller ingen sanksjonsmuligheter som de kan bruke for å hindre det de anser som uønsket bruk av utmarka. Foran viste vi et eksempel på at de har prøvd med sanksjoner i forhold til de som er tilknyttet turistforetaket, men det er ikke sanksjoner som har noen slags formell gyldighet, og de som utsettes for slike sanksjoner kan uten store kostnader velge å overse disse.

Som et svar på den forvaltninga som oppleves urettferdig og lite legitim viser bygdefolk til tidligere tiders forvaltning: Det "gamle" systemet utgjør det som er bygdefolkets referanse for hvordan en rettferdig ressursforvaltning var. Dette systemet har gått i oppløsning i den forstand at de enkelte familiers tilknytning til bestemte områder ikke er like sterk som før. Men selv de yngre som bare delvis har erfart denne gamle institusjonen, snakker om hvor mye bedre ressursforvaltninga fungerte tidligere når bygdefolket selv kontrollerte uttaket av ressurser. Verdiene som lokalbefolkninga tillegger det "gamle" systemet er rettferdighet, at det førte til en god ressursmoral blant folk, gav ansvar og førte til en riktig økologisk forvaltning.

5.6 OPPSUMMERING

Dagens situasjon i bygdas nærområder har på mange måter endret seg fra slik den ble beskrevet i kapittel tre, vi skal komme tilbake til dette i det siste kapitlet der vi skal oppsummere og drøfte disse endringene litt nærmere.
I det som er sagt foran ligger nøkkelen til å forstå hvorfor lokalbefolkninga synes dagens forvaltning fungerer så dårlig for dem, de opplever den ikke som rettferdig, forvalterne mangler tillit, og forvaltningssystemet mangler legitimitet. Fra å ha en faktisk kontroll over dette området har lokalbefolkninga ikke lengre noen kontroll, og de konkurrerer med både de som kommer utenfra, og med andre i bygda om ressursene, som oppleves som knappe. Det vi kan kalle "ressursmoral" ser også ut til å ha endret seg. Selv om mange klager på at det er "turistene som tar alt", er det også flere som kan fortelle historier fra bygda der f.eks. folk har fisket alt for mye, ikke fått avsetning for det og heller ikke har hatt behov for alt sjøl, og dermed dumpet store mengder med fisk.

Lokalbefolkninga gjør det klart at dette ikke er noen god situasjon, og påpeker selv at de er inne i en ond sirkel. De ønsker seg utvilsom en større kontroll over dette området. Det betyr ikke at de ikke vil at noen andre skal få bruke nærområdene til bygda, men slik det er i dag føler de seg overkjørte, og de mener de burde ha større innflytelse over nærområdet sitt.
I det neste kapitlet skal vi se hvordan lokalbefolkninga bruker etnisitet og tradisjoner som våpen i det de opplever som "kampen om utmarksressursene".

KAPITTEL 6: KULTURFORSTERKING GJENNOM SYMBOL-MANIPULERING

I kapittel fire viste vi hvordan lokalbefolkninga gjennom sitt forhold til naturen gir uttrykk for forskjellighet fra andre. Denne grensegenererende prosessen viser noe av substansen i skillet mellom "oss og dem", slik det oppleves av lokalbefolkninga.
Men endringsprosessene som er beskrevet foran skaper behov og muligheter for nye måter å uttrykke identitet på. Her skal vi se hvordan de samme relasjonene mellom mennesker og natur gjennom en reifiseringsprosess objektiviseres til å bli et symbol som kan markedsføres både internt og eksternt, og brukes i argumentasjonen omkring det lokalbefolkninga ser på som "kampen om ressursene".
Utgangspunktet her er et annet enn i forrige kapittel, der vi viste hvordan lokalbefolkninga ble påvirket av ytre strukturer, og hvilke konsekvenser det hadde. Med bare en slik framstilling er det en fare for at aktørene framstilles som objekter som kun er ofre for ytre prosesser, og at man ignorerer kreativiteten og evnen til kontinuerlig å skape kultur som finnes hos menneskene i et samfunn. Derfor skal vi ved hjelp av den teorien og de begrepene vi presenterte i 2.3 også se på hvordan lokalbefolkninga møter og "står i mot" dette presset.

6.1 NÅR VERDEN IKKE LENGRE ER SLIK DEN BURDE VÆRE

Tidligere var bruken av utmarksressurser institusjonalisert: forholdene omkring bruken av ressursene var stabile og skjedde etter et fast mønster. Det var få konflikter, og den sosiale organiseringa av bruken reproduserte sine egne strukturer uten store endringer. Denne reproduksjonen var i overensstemmelse med lokalbefolkningas egne oppfatninger av hvordan en rettferdig, legitim og økologisk forvaltning skulle være. "Aktørene så verden

gjennom sine ideer om hvordan det burde være", for å bruke Bourdieu's(1977) ord.

Fordi lokalbefolkninga tidligere var uten konkurranse i ressursområdet sitt, var også behovet for detaljerte reguleringer mindre, og de ble derfor i liten grad berørt av det formelle forvaltningsapparatet. Derfor fantes det også lite rom for motsetningsfylte oppfatninger om hva som var den "riktige" måten å forvalte ressurser på. En slik erfaring, der måten å organisere verden på framstår som selvfølgelig, kalles doxa. I denne sammenhengen er det doxiske univers lokalbefolkningens forestilling om hvordan **de selv** alltid har forvaltet ressursene i nærområdet sitt.

I forrige kapittel ble endringer som berører det forholdet bygdefolket har til nærområdet sitt beskrevet. Særlig er det to typer ytre faktorer som har påvirket deres oppfattelse av situasjonen. Det ene er at de opplever et økende press på ressursene utenfra, og det andre er at de i større grad enn tidligere berøres av myndighetenes formelle forvaltning av disse ressursene. Fra tidligere å bruke området som de ville, uten noen innblanding, føler de nå at de er styrt utenfra. Som en eldre kvinne sier det: *"Snart må vi vel ha stempel under kommagene for å få lov til å dra på fjellet."*

Til å begynne med aksepterte man disse endringene. Det var slik som en kvinne beskriver det: *"før skulle man liksom godta alt utenfra"*. Holdningen var som enkelte av de eldre i bygda uttrykker: *"Myndighetene er jo lærde folk, de vet vel best. Det er jo bestandig slik det har vært, at det kommer folk sørfra og bestemmer"*.

Men når spriket mellom de objektive og de subjektive strukturene - dvs. slik verden **er** og slik bygdefolk mener den **bør være** - ble større, økte også misnøyen med andres "inntrengning" i bygdas ressursområde. Og jo mindre styring lokalbefolkninga selv følte de hadde over situasjonen, jo mer ble det snakket om hvordan det var i "gamle dager" da de hadde kontrollen selv: Den sosiale virkelighet endret seg altså, mens folks oppfatninger om hvordan det burde være forble uendret og forsterket seg.
Presset lokalbefolkninga i dag opplever på ressursområdet, gjør at de for å hevde sine rettigheter må synliggjøre hvilke tradisjoner de har i dette området. Denne

"legitimitetskonkurransen" fører til en bevisstgjøringsprosess der de prøver sette ord på sine egne tradisjoner - sitt eget doxiske univers. "*The adherence expressed in the doxic relation to the social world is the absolute form of recognition of legitimacy....since it is unaware of the very question of legitimacy, which arises from competition for legitimacy, and hence from conflict between groups claiming to posess it*" (Bourdieu 1977:168). Når andre utfordrer det som for lokalbefolkninga har vært selvsagt, vil de prøve å forsvare dette, ved å framstille sine tradisjoner og sin erfaringsverden som den "riktige" måten å bruke bygdas nærområder på.
Vi skal komme tilbake til hvordan dette kommer til uttrykk, men først skal vi se på hvordan forvaltningsapparatet forsøker legitimere sin forvaltning i dette området.

Forestillingen om myndighetenes ubestridte rett til å forvalte ressursene i bygdas nærområder kan vi også omtale som et doxisk univers. Denne forestillingen henger sammen med at "allmennhetens rettigheter"[1] - dvs. at alle skal ha lik rett til å høste av ressursene på statens grunn i Finnmark - har vært et prinsipp som har stått sterkt i Finnmark, både hos store deler av befolkningen, og hos politiske og administrative myndigheter. De sterke allemannsrettighetene er utviklet særlig som følge av eiendomsforholdene med staten som grunneier i Finnmark, og finnmarksnaturen blir i dag oppfattet og brukt som hele landets, og til dels utlandets **friområde** for jakt-, fiske- og friluftsinteresser (se også Hansen 1989). Forestillingen om "lik rett til ressursene" og "de norske myndigheters forvaltningsrett", har også hatt en stor symbolsk betydning i Finnmark fordi den har blitt betraktet som en garanti mot at noen skulle kunne gis særfordeler.
Når så lokalbefolkninga spør om det er riktig at de selv ikke skal ha noen innflytelse i dette området, eller som de selv uttrykker det: "*at de er gjester i sitt eget spiskammers*" stiller de derfor spørsmålstegn ved en etablert sannhet. Men det i seg selv er ikke tilstrekkelig for å skape en debatt. Dette fordi det iflg. Bourdieu(1977) vil være "de dominerte" som vil ha interesse av å avsløre det som har vært tatt for gitt. "De dominerende" vil ha interesse av at det ikke stilles spørsmålstegn ved deres legitimitet til å styre, og vil forsøke å unngå en

[1] Allmennheten vil si alle som er fast bosatte i Norge.

kritisk debatt. Hvis det allikevel stilles spørsmål ved doxa, vil de dominerende forsøke opprette ortodoksi ved å stemple kritikken som "illegitim og blasfemisk".

Et illustrerende eksempel på hvordan dette kan komme til uttrykk er den tidligere fylkesmannen i Finnmark sitt svar på kritikk som ble framsatt mot den offentlige ressursforvaltninga på et utmarksseminar i kommunen i 1989:

> *"Finnmark vil miste noe vesentlig om en skal ta sikte på å gjøre allemannsgodene, molteplukking og andre utmarksaktiviteter om til eksklusive rettigheter for små grupper enten en skal følge yrkes- eller etniske kriterier. Dette må iallfall ikke skje i noen særlig utstrekning...denne fritidsbeskjeftigelsen bør være en rettighet for flest mulig, for alle....man vil helst ha utmarka for seg selv...men jeg vil fastholde at utmarksutnyttelsen i dag, den er stort sett fritidsbeskjeftigelse og det vil være et tilbakeskritt å skru den utviklinga tilbake..."*

Fylkesmannen svarer på kritikken mot forvaltninga ved å påpeke at å gjøre det annerledes enn i dag vil være bakstreversk, at lokalbefolkninga er egoistiske og bare "vil ha alt for seg selv", og at det dessuten kun dreier seg om en fritidsbeskjeftigelse. I tillegg antyder han konsekvensen av hva han mener er alternativet, og er det noe som kan sette sinnene i kok hos store deler av befolkninga i Finnmark, så er det nettopp at "utmarka skal forbeholdes eksklusive små grupper". Dette er en typisk måte å forsøke å unngå en kritisk debatt på fordi man ikke aksepterer at det finnes konkurrerende oppfatninger. Å etablere en ortodoksi handler om å forsøke å skape en oppfatning om det kun finnes en riktig virkelighetsforståelse [2]

Blant den delen av Finnmarks befolkning som bor i byer og tettsteder - og som også er ivrige friluftsfolk - har dagens forvaltning større legitimitet, hvis man ser bort fra den årvisse konflikten om scooterkjøring. De frykter at deler av Finnmarks friluftsområder skal

[2] Redselen for at noen skal få spesielle rettigheter har sammenheng med kravet om "retten til land og vann" som kommer fra den radikale delen av samebevegelse. I mange sammenhenger blir dette brukt som en "skremselspropaganda", og dette har nok bidratt til den stereotype oppfatningen av hva dette kravet innebærer.

reserveres små grupper på grunnlag av etniske kriterier, og at deres muligheter til å drive friluftsliv skal begrenses. Her kommer det til uttrykk gjennom en uttalelse fra fylkesstyrene i de tre nordligste fylkeslagene av Norges Jeger og Fiskerforbund:

> "*Den forvaltningsmodellen som i dag praktiseres, og det forvaltningsapparatet som er etablert, ivaretar allmennhetens interesser på en utmerket måte. Det er hverken rom eller behov for særrettigheter for deler eller grupper av befolkningen.*"

Dette er helt klart et vanskelig dilemma, og også noe av det som gjør Samerettsutvalgets arbeid så komplisert. Interessene er motstridende, og det dreier seg om et nullsumspill der en utvidelse av noens rettigheter, vil innskrenke andres.

Vi har her to arenaer, med hver sine doxiske univers, og med hver sine forsvarere som forsøker legitimere det de mener er selvsagt ved deres egen erfaringsverden: Det offentlige forvaltningsapparatet vil forsøke stadfeste sin legitimitet som forvaltere. Samtidig prøver lokalbefolkninga, gjennom å vise til sine tradisjoner, å begrunne de rettigheter de mener å ha mht. sitt nærområde. Det oppstår derfor en maktkamp som dreier seg om å ha den mest legitime verdensanskuelsen, og dette kommer til syne som en politisk konflikt der det handler om å ha den mest troverdige definisjonen av virkeligheten. På den ene siden står forvaltningsapparatet som prøver stemple kritikken mot seg selv som bakstreversk og egoistisk, og som vil kjempe for å opprettholde den frie tilgangen til ressursene. På den andre siden står lokalbefolkningen, og vi skal om litt komme tilbake til hvilke symbolske midler de har - og benytter seg av - i denne diskursen.

I motsetning til det offentlige forvaltningsapparatet som har sine oppgaver lovfestet, finnes lokalbefolkningas doxa kun som en erfaringsverden innad i bygda i form av "tause tradisjoner" som "*goes without saying because it comes without saying: the tradition is silent, not least about itself as a tradition*" (Bourdieu 1977:167). Men allikevel er lokalbefolkningas bilde av situasjonen i ferd med å vinne større terreng. Spørsmålet er hva som skjer med disse "tause tradisjonene" når de blir satt ord på; "*ord forårsaker skade når det som har vært*

navnløst får navn" sier Bourdieu, med henvisning til Sartre. Hvordan det går med tradisjonene når de "blir satt ord på" skal vi komme tilbake til seinere i dette kapitlet.

6.2 ENDRING I OPPORTUNITETSSITUASJONEN

Tidligere har kritikk av forvaltningsapparatet ikke vært hevdet på andre arenaer enn innad i bygda og knapt der. Det har sammenheng med at slike synspunkter ikke har vært legitime i en offentlig diskurs. Det er bare når "de dominerte" har tilstrekkelige materielle eller symbolske midler til å svare på "de dominerendes" virkelighetsforståelse at debatt kan skapes, og vi kan få en forskyvning av grensene mellom doxa og opinion.

I dag har det imidlertid skjedd en endring på dette området, og allmennhetens rettigheter hevdes ikke lengre med like stor selvfølgelighet i offentlige sammenhenger som tidligere var tilfellet.[3] En av årsakene til dette er den endrede rettssituasjonen for den samiske befolkning, som gjør at deres krav om spesielle rettigheter har fått mer oppmerksomhet. Endringene i "minoritetsklimaet", både i Norge og resten av verden, som har skjedd de siste tiårene, har gitt en mulighetssituasjon som skaper nye muligheter for hva slags symboler som er legitime å bruke i en offentlig, politisk diskurs.
Det har skjedd en sterk utvikling av sameretten i 1980-årene. Gjennom FN-konvensjonen om sivile og politiske rettigheter av 1966, artikkel 27, har den norske stat anerkjent en rettsplikt til å gi den samiske folkegruppe reelle muligheter til å sikre og utvikle sin kultur, dette gjelder også det materielle kulturgrunnlaget. Det er også anerkjent at samene har krav på positiv diskriminering i forhold til den øvrige befolkning i landet dersom dette er nødvendig for å oppfylle rettsplikten (Smith 1990). Vi har fått en grunnlovsparagraf som

[3] Dette kom blant annet til syne på et seminar i Alta i 1992 om forvaltning av utmarksressurser. Blant deltakerne var det flere som helt tydelig mislikte og gjorde narr av det de kalte "etno-snakket", men dette kom til uttrykk som hvisking i pausene om at "de vil ha hele vidda for seg selv" istedenfor innlegg i den åpne diskusjonen.

på mange måter er en internrettslig oppfølging av forannevnte FN-konvensjon, og Norge har også ratifisert ILO konvensjonen som har utførlige bestemmelser om landrettigheter.[4] Samtidig er det politiske klima i Norge preget av vilje til fortsatt forbedring av mulighetene for samisk kulturbevaring og -utvikling.

Mulighetssituasjonen har altså endret seg betydelig - fra den hardhendte fornorskningspolitikken myndighetene håndhevet fra begynnelsen av dette århundret, der målet var assimilasjon[5] av den samiske befolkningen - til i dag der myndighetene erkjenner sin plikt til aktivt å sikre at samene kan bestå som et eget folk også i fremtiden. I den nye grunnlovsparafen, 110 a, uttrykkes dette slik:

> *"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".*

Den rettsplikt de norske myndighetene har anerkjent at de har ovenfor den samiske befolkningen er ikke definert en gang for alle, men gitt i generelle vendinger. Fordi disse forpliktelsene er uklare, er det åpent for forhandlinger og tautrekking. Hva som er legitime krav tas stilling til etterhvert, fordi de områder som trenger vern ikke er definerte. Denne nye opportunitetssituasjonen har gitt lokalsamfunnet muligheter til å legitimere sine krav på en helt annen måte enn tidligere. De kan vise til de forpliktelsene myndighetene har ovenfor samene som etnisk gruppe. Dette er krav som har mer tyngde enn om de bare skulle argumentere for seg som et helt "vanlig" lokalsamfunn. De kan nå benytte seg av en strategi som har vært observert som strategier hos andre etniske og marginale grupper: Å snu det som tidligere har vært et stigma til å bli en positiv verdi.[6]

---

[4] Det er imidlertid usikkert om Norge oppfyller alle krav til samiske landrettigheter som følge av konvensjonen, til tross for at Norge var det første landet som ratifiserte denne (Uggerud 1992a).

[5] Assimilasjon kan defineres som "*the process by which individual Lapps obtain a Norwegian identity*" (Eidheim 1971:68).

[6] Cohen(1985) kaller en slik prosess for "symbolic reversal".

6.3 STRATEGISKE PROFETER FORMULERER STEREOTYPISKE SYMBOLER

Misnøyen over forvaltningsapparatet og tilstrømningen av folk ble det snakket lenge om innad i Jalkkas uten at det kom til noe mer. Først da dette ble tatt opp som sak i bygdelaget og den lokale sameforeningen skjedde det noe. Herfra ble det etterhvert produsert pressemeldinger, uttalelser i høringssaker osv. Dette er et eksempel på en typisk uttalelse fra bygda, her representert ved bygdelaget:

> *"Bygdefolket har gjennom uminnelige generasjoner utviklet en sunn måte å bruke og fordele bruken av sine nærområder på. Det første og største bud i denne kulturen er at ressursområdene skal brukes, men ikke forbrukes. Våre forfedre har lært oss å høste så mye av naturens gaver at ressursene stadig fikk fornye seg. Denne økologiske balanse er kanskje den mest betydningsfulle del av den samiske kulturarv fra våre forfedre."*

Slike og lignende uttalelser produseres stadig av noen få - alltid de samme - enkeltpersoner, og godkjennes av resten av bygda. Bygda har flere av det Bourdieu kaller "profeter", både i bygdelaget og i den lokale sameforeninga. Disse er dyktige talere, de bruker media flittig, og evner å sette fokus på og uttrykke det mange i bygda i lang tid har tenkt på og snakket om.
De skaper symboler, ikke alene, men ved å uttrykke bygdefolkets behov. Slik svarer de til et latent behov, og det er på en måte gruppen som dikterer dem. Som Gullestad uttrykker det: *"Ideer er ikke geniale i seg selv, ideer blir geniale ved at en gruppe anerkjenner dem."*(Gullestad 1989a:45).

Utsagnet om den tradisjonelle bruken er betegnende fordi det illustrerer hvilke argumenter som tas i bruk når representanter for et lite lokalsamfunn skal grunngi hvordan ressursene best bør forvaltes, og hvem som har mest rett til ressursene.
For det første inneholder dette utsagnet en påstand om en **sunn fordeling** av ressursene.
For det andre er påstanden at **lokalbefolkninga har tradisjoner for å forvalte ressursene på**

en måte som er økologisk bærekraftig, og for det tredje brukes **etnisitet** som et argument for at lokalbefolkninga bør få stadfestet det som de selv betrakter som hevdvunne, tradisjonelle rettigheter.

I en viss forstand kan man si at "profetene" opptrer som entreprenører som skaper en form for **kulturinnovasjon gjennom reifisering av kultur**: De tar det de mener er deler av samisk kultur ut av sin opprinnelige sammenheng, gjør den eksplisitt, og gjør den om til et symbol og en tradisjonsytring - som de bruker i et politisk spill i det bygdefolket opplever som "kampen om utmarksressurser." Profetene formulerer det som utad blir "the public face"; **et forenklet og stereotypisert bilde av befolkningen i denne bygda** - og deres forhold til, og bruk av naturen.
I mange andre sammenhenger har vi sett samisk brukt på en lignende måte; den myteomspundne tradisjonelle samen som lever i ett med, og av, naturen. Stordahl(1991) har problematisert nettopp dette med at samer selv lager stereotypier av det samiske. Dette har vært betraktet som nødvendig for å understreke kulturell egenart, synliggjøre kulturelle grenser og vise kulturens levedyktighet, men er samtidig for snevre "bokser" å kategorisere samer i forhold til. Men for å vinne gehør for en sak er det klart mer strategisk å fokusere på den tradisjonelle samen, som leder tankene hen på et liv i pakt med naturen, enn den moderne samen som er så vanskelig å definere.

Implisitt i denne fokuseringen på ens egen tradisjon som positiv, er at man dermed også gir oppmerksomhet til ulike negative aspekter ved det vi kan kalle "moderne vestlig naturforbruk". Dette er ikke gjort eksplisitt, men selv om det ikke kommer direkte til uttrykk, har lokalbefolkninga klare oppfatninger om at det dreier seg om "oss og dem". Når man her snakker om en sunn fordeling, så kan det sees som en klar motsetning til dagens situasjon i bygdas nærområder, der det er en konkurranse alle mot alle, og der få føler ansvar. Begrepet om økologisk balanse er lånt fra den moderne miljøretorikk, men gir her mening lokalt. Denne økologiske bevisstheten hevdes igjen å være en del av den samiske kulturen. En lignende argumentasjonen kjenner vi også fra andre urbefolkninger. Mange av disse blir i dag assosiert med "et liv i pakt med naturen", der dette livet trues av den vestlige sivilisasjons jakt på ressurser og profitt.

Påstanden om en egen "samisk økologisk tradisjon" for bruk av naturen er et symbol som egner seg godt for legitimering av egen bruk, og som et argument i en debatt om hvordan ressursene bør forvaltes. Gjennom implisitt å fokusere på motsatsen til det tradisjonelle systemet, legitimerer og forsterker de dette ved at motsetningene tillegges negative verdier, mens den tradisjonelle bruken tillegges positive verdier som rettferdighet, legitimitet og økologisk bærekraftighet.
Dette er kanskje symbolets viktigste funksjon, å legitimere ens egen bruk, samtidig som man gir oppmerksomhet til det "umoralske" ved det motsatte.

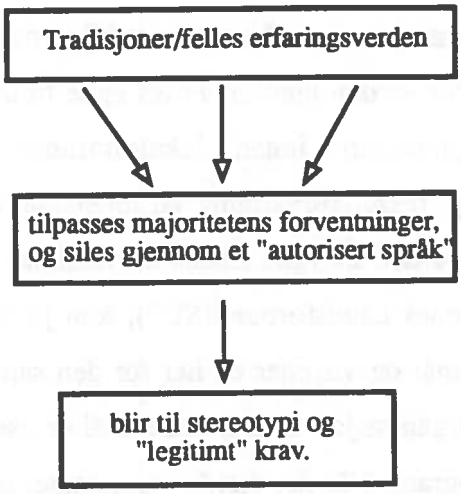
Den funksjonen bygdefolks forhold til naturen har - som en identitetsarena - får nå i tillegg en betydning som en strategi som utformes for å oppnå en bestemt respons, nemlig en aksept av rettigheter og hevdvunnet bruk. En slik endring av symbolinnhold kan også betraktes som en respons til det maktsystemet gruppen befinner seg i (se også Cohen 1976). Her blir etnisitet og identitetsutforming også et politisk fenomen.
Fordi identitet er en sosial prosess som alltid konstrueres med referanse til andre, kan den også utformes strategisk for å oppnå noe (Cohen 1975). For en marginal[7] gruppe vil det da finnes to ulike strategier å kommunisere identitet på, den ene er assimilering og den andre er å framheve egne egenskaper som positive.
Her blir tilpasninger til det moderne livet underkommunisert, og det tradisjonelle trekkes fram. Det vil si at identitet blir uttrykt som kontrasterende til "det norske", og bestemte egenskaper overkommuniseres. Dette er altså den motsatte prosessen av en assimilasjonsprosess, fordi egne egenskaper verdsettes som positive. Men samtidig er dette en tilpasning av ens selvrepresentasjon til hvilke forventninger en har om hvordan andre vil reagere og respondere. En slik selvrepresentasjon blir derfor en form for **kulturell konservering** der enkelte livsområder gjøres til gjenstand for "utvikling og vern", og defineres som kulturbærere. En slik prosess vil så lenge majoriteten definerer relasjonene disse to inngår i, vedlikeholde stereotypier av hva samisk kultur er, og bekrefte en oppfatning om at kultur er enkeltsektorer, istedenfor dimensjoner ved folks liv.

---

[7] Her brukes marginal i den forstand å være marginal eller perifer mht. "de andre" som man definerer sin identitet i forhold til(se også Cohen 1975)

På denne måten kan vi som Sartre si at "ord gjør skade". Fordi man gjennom å sette ord på en erfaringsverden siler denne gjennom et "autorisert" språk for å gjøre den akseptabel og legitim. Dermed fremstilles den som noe kvalitativt annet enn det den er (se fig.2).

Fig.2



6.4 KOLLEKTIV FORSTÅELSE AV FELLES FORTID

Lokalbefolkningas fremhevelse av deres egen bruk av naturen som "riktig" er et eksempel på at selv om den materielle betydningen av naturressurser minker, kan disse ressursene allikevel få en kraftfull symbolsk funksjon.

Umiddelbart kan det se ut som om fortiden innhylles i et slør der man snakker om tidligere generasjoners bruk av naturressurser som en tid da "alt var så mye bedre" og "alle tenkte så mye mer økologisk riktig". Erfaringer fra fortiden gjennom tidligere generasjoner er en del av den virkelighetsmodellen folk har, og fra den foretas en selektiv utvelgelse avhengig av hvilke utfordringer man står ovenfor.

Det at referansene til fortiden er upresise og vage, gjør at de kan brukes som symboler. Symboler som blir brukt som argumenter og strategi i en politisk kontekst, samtidig som

de er med på å gi kontinuitet til tradisjoner. En slik prosess bidrar til integrasjon. Gjennom å snakke om fortiden på denne måten forsterker man båndene til lokalsamfunnets idealer og tradisjoner i en tid der det skjer endringer som for mange synes truende, og blant bygdefolk får man en forsterket legitimering av de tradisjonelle institusjonene for ressursforvaltning ved at de tillegges sterke normative verdier, og overføres til den yngre generasjon.

Denne stereotypien om den "økologiske ur-samen" er ikke et bilde på hvordan folk ser seg selv, men et bilde som presenteres for verden utenfor. Folks egne bilder av seg selv er selvfølgelig mye mer komplekse og nyanserte. Innad i lokalsamfunnet finnes det ulike oppfatninger både om hva en "riktig" ressursforvaltning vil innebære, og hva det vil si å være same. Her er et lite eksempel på det: I bygda finnes medlemmer både av Norske Samers Riksforbund (NSR) og Samenes Landsforbund(SLF), som jo er to svært ulike samiske organisasjoner mht. hvilke mål og visjoner de har for den samiske befolkning. SLF har blitt karakterisert som en organisasjon hvis fremste mål er assimilering, mens NSR har et radikalt etnopolitisk program. Når det gjelder spørsmålet om "land og vann" har disse to organisasjonene markert seg som to motpoler, og uenigheten går blant annet på om det er Sametinget eller norske myndigheter som skal ha det overordnede forvaltningsansvaret for "forvaltninga av land og vann".
I bygdelaget finnes medlemmer av begge disse organisasjonene, og her har de klart å bli enige om hvordan de skal profilere seg utad.
Det er nettopp her symbolets kraft ligger; at alle kan samles om det, det fungerer som en kollektiv forståelse knyttet til en felles fortid, **samtidig** som meningsinnholdet i symbolet kan variere fra individ til individ. Nettopp dette er i følge Cohen med på å vedlikeholde samfunnsmedlemmenes bevissthet om sitt eget samfunn, og sin egen livsform:

> *"In the face of this variability of meaning, the conciousness of community has to be kept alive through manipulation of its symbols." (Cohen 1985:15).*

Bevisstheten er med på å gi tro på egen tradisjon og fortid, og dermed også til egen kultur. Man har en felles sak og bry seg om som forener alle.

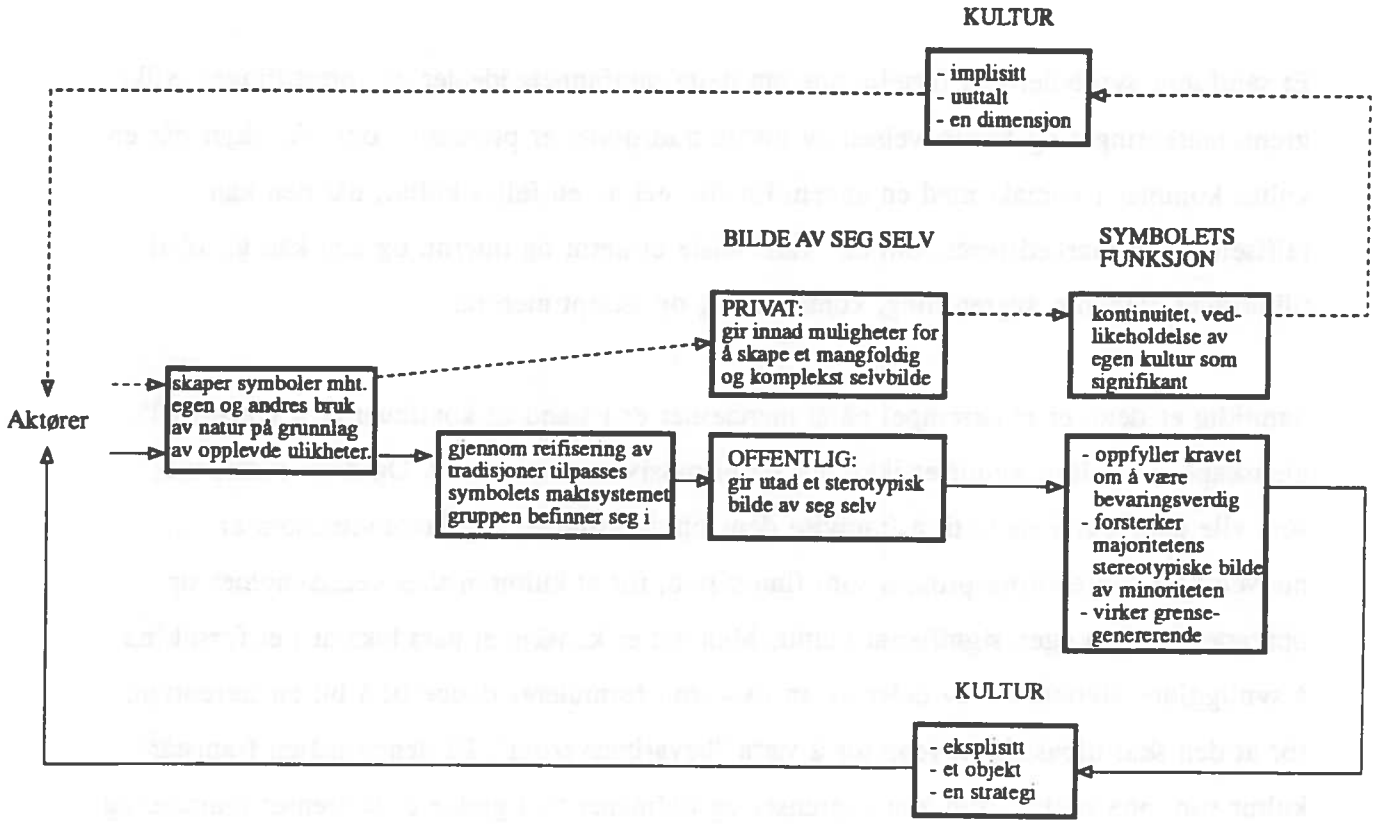
En **tradisjonell, bærekraftig samisk ressursbruk** blir et symbol alle kan samles om, det fungerer som en kollektiv forståelse knyttet til en felles fortid. Bindingen til naturen gjennom nåtid og fortid - knytter bygda sammen på tvers av generasjoner, yrker eller (same)politisk tilhørighet. Det skapes en **felles** måte å være samisk på og medlem av bygda, som er "ufarlig" og går på tvers av andre skillelinjer.

Et samfunns symboler kan fortelle noe om dette samfunnets idealer og forestillinger. Slike grensemarkeringer og fremhevelsen av lokale tradisjoner er prosesser som ofte skjer når en kultur kommer i kontakt med en annen. En slik **del** av en felles kultur, når den kan reifiseres, kan markedsføres som en "vare" både eksternt og internt, og den kan gi lokal tilhørighet gjennom avgrensning, kontrastering og aksept utenfra.

Samtidig er dette er et eksempel på at mennesker er i stand til kontinuerlig å skape og gjenskape sin kultur, kultur er ikke noe de er passive mottakere av. Og dette samfunnet, som alle andre, er i stand til å framvise den "oppfinnsomhet" og kreativitet som er nødvendig i den endringsprosess som finner sted, for at kulturen skal vedlikeholdes og oppfattes som en egen signifikant kultur. Men det er kanskje et paradoks at i et forsøk på å synliggjøre viktigheten av deler av en livsform, formuleres denne til å bli en stereotypi, for at den skal tilpasses kravene for å være "bevaringsverdig". På denne måten framstår kultur som noe statisk, som kan avgrenses og defineres til å gjelde et begrenset område, og er med på å forsterke den stereotype oppfatningen majoriteten har av hva samisk kultur er.

Prosessen som er analysert i dette kapitlet kan skisseres i følgende figur:,

Fig.3.



Prosessen som illustreres langs den stiplete linjen viser symbolskaping slik den skjer "privat", der aktørene skaper symboler på grunnlag av hvordan de opplever sin egen og "de andres" bruk av naturen. I denne prosessen skapes det stereotypier av "de andre". Dette gir grunnlag for grensegenerering og bidrar til vedlikeholdelse av egen kultur som signifikant. Ens egen erfaringsverden - doxa - er i denne prosessen uuttalt, og "kultur" er her en implisitt dimensjon ved folks liv.

I prosessen vist langs de heltrukne linjene, skaper aktørene symboler **som respons på omgivelsene**, og symbolene skapes gjennom **reifisering av tradisjoner**. Denne prosessen gir også grunnlag for grensegenerering, men i motsetning til i prosessen foran skaper aktørene her et **stereotypisk bilde av seg selv**. Ens selvrepresentasjon tilpasses her kravet om å være "bevaringsverdig", og dette får konsekvenser for majoritetens bilde av minoriteten. "Kultur" gjøres i denne prosessen eksplisitt, og objektiveres til å bli en "ting".

Begge disse prosessene virker tilbake på aktørene og deres oppfattelse av hva deres egen kultur er, og dilemmaet som her skapes kan stå som et eksempel på et av problemene det samiske samfunnet i dag står ovenfor: Mange av de tradisjonelle kjennetegnene for samiskhet er i ferd med å forsvinne. Samtidig må det samiske samfunnet kontinuerlig "bevise" sin særegenhet for å vise at de er berettiget til "kulturbeskyttelse". Når så majoriteten på forhånd har definert visse kulturtrekk til å være "bevaringsverdige", er det nødvendig å spille opp til disse for å oppnå spesiell beskyttelse.
Her kan det utledes en hypotese om at dette skaper et dilemma for identitetskonstituering - hvordan man velger å framstå som "samisk". Kulturvedlikeholdelse vil si en kontinuerlig helhetlig utvikling, ikke en kunstig bevaring av fortiden. Den objektiviseringen av kultur som her skjer som en respons på majoritetens forventninger om hva samisk kultur er, begrense mulighetene for presentasjon av et annet offentlig bilde enn det som vi har sett her; en idealisert "tradisjonell" kultur.

KAPITTEL 7: AVSLUTNING

7.1 RESSURSHØSTING - EN INTEGRERT DEL AV EN LIVSFORM

Ved en anledning traff jeg tilfeldigvis en selvstendig næringsdrivende fra en større by i Nord-Norge, som en tid hadde vært ansatt i administrasjonen i en industribedrift i kommunen hvor Jalkkas ligger. Da han fikk høre om min tilknytning til dette området beklaget han seg høylytt over arbeidsmoralen til arbeidstakerne på denne bedriften: *"De er helt umulige å ha i fast arbeid der oppe. Om sommeren ligger alle på elva, og om høsten drar alle på fjellet. Nei, send inn en gjeng med svensker istedenfor, de er en mye mer stabil arbeidskraft."*

Dette er satt på spissen, men antyder at for mange er ressurshøsting og forholdet til naturen en viktig del av "det gode liv" (se også Eythorsson 1992). Dette innebærer kanskje også en rasjonalitet som gjør at man på enkelte områder foretar andre verdiprioriteringer enn det som er vanlig. For eksempel kan dette være en av årsakene til at yngre menn prioriterer å bli værende i hjembygda og ta tilfeldig arbeid, framfor å reise bort og ha fast arbeid og fast lønn[1]. Bakgrunnen til dette er at de er svært knyttet til bygda blant annet gjennom det "å leve utmarksliv" sammen med familie og venner. Dette trenger imidlertid ikke være like selvfølgelig for en utenforstående, som nevnt i eksemplet foran, der det å prioritere å bruke tida på elva eller på fjellet betraktes som irrasjonelt.
Eksemplet foran er ikke nødvendigvis "sant" i den forstand at folk flest tar seg fri når det passer dem for å dra på fjellet, men det illustrerer noe av det vi har forsøkt å forklare: Hvordan forholdet til naturen i nærområdet er en viktig del av en livsform, og derfor noe lokalbefolkninga er svært opptatte av å ta vare på - men der betydningen av dette forholdet ikke alltid er like lett å forstå for en som kommer utenfra. Bedriftslederen foran ser denne

[1] I dag er kanskje ikke dette lengre noe reelt valg, fordi arbeidsmarkedet er så slakt at det å reise bort for å ta arbeid ikke lengre eksisterer som noe alternativ.

livsformen som et hinder for stabil arbeidskraft, turistnæringa ser utmarka som et potensielt marked, og forvaltningsbyråkratene ser bruken av utmarka som en enkelt forvaltningssektor der det foregår næringsvirksomhet og fritidsaktivitet.

Her tror vi en av hovedårsakene til den mistilliten som lokalbefolkninga føler ovenfor forvaltningsapparatet og ovenfor turistnæringa ligger. De som driver ressursforvaltning har ikke noe ansvar for det som vi tidligere har vist er sosiale og kulturelle dimensjoner knyttet til denne ressurshøstingen - men bare for selve ressursen. Det er heller ingen andre som har ansvar for å forstå dette "innenfrabildet". Mht. turistnæringa så har ikke den noe ansvar for andre enn seg selv og sine kunder. Derfor har det heller ikke vært interessant og nødvendig å finne forklaringer på hvorfor denne lokalbefolkninga synes så proteksjonistiske mht. disse ressursene. Istedenfor har man gitt moralforklaringer på denne proteksjonismen, der man hevder at engasjementet for disse nærområdene skyldes egoisme og et forvrengt nostalgisk bilde av fortiden.
På den andre siden framstiller lokalbefolkninga tidligere tiders lokale forvaltning som et resultat av moralsk riktige handlinger innad i lokalsamfunnet, og de antyder at det er forvaltningsapparatet og turistene som er årsaken til at dette lokale systemet for ressursforvaltning har gått i oppløsning.

I motsetning til slike forklaringer, som kjennetegnes ved at de forklarer handlinger som egenskaper ved individer,[2] har vi forsøkt å gi forklaringer på dette som er relasjonelle og prosessuelle.
Her skal vi først oppsummere og diskutere noen av de poengene vi har kommet fram til gjennom vår analyse av ressursbrukens sosiale og kulturelle dimensjoner. Avslutningsvis vil vi diskutere mulighetene for å integrere disse dimensjonene i ressursforvaltninga gjennom kort å berøre to sentrale dilemmaer innenfor planleggingsteori.

[2] Wadel (1988) beskriver "moral" - eller "egenskapsforklaringer" som menneskelige måter å forklare hendelser på, i motsetning til samfunnsvitenskapelige forklaringer som kjennetegnes ved å være relasjonelle og prosessuelle.

7.2 ENDRINGER I TREKK VED RESSURSBRUKENS SOSIALE ORGANISERING

Når vi sammenligner trekk ved den tidligere uformelle lokale forvaltninga slik den er beskrevet i kapittel tre, med dagens situasjon i dette ressursområdet - beskrevet i kapittel fem - kan vi identifisere flere endringer som presenteres i modellen under.
Den horisontale aksen representerer en tidsdimensjon og viser endringene fra det vi har kalt den "tradisjonelle ressurshøstingen" til situasjonen i dag. Den vertikale aksen representerer en prosess innenfor hver av disse periodene. Modellen må betraktes som en idealtypisk framstilling.
Årsakssammenhengen slik den fremstilles i den vertikale aksen må ikke tolkes i strengeste forstand. Dvs. at noen av variablene også virker tilbake på hverandre - disse er merket med piler i motsatt retning - for disse kan det diskuteres hva som er årsak, og hva som er konsekvens. Det er heller ikke slik at f.eks. en "følelse av rikelige ressurser" kun skyldes en "rettferdig fordeling", heller er den et resultat av en kombinasjon av alle faktorene foran, som "rettferdig fordeling", "faktisk kontroll" osv.

Fig.4:

Tradisjonell ressurshøsting:	Dagens situasjon:
Bygdas område	Åpne fellesressurser
Faktisk kontroll over aksess	Ingen kontroll
Rettferdig fordeling	Misnøye med fordeling
Rikelige ressurser	Følelse av knapphet
Fravær av konkurranse	Konkurranse utad og innad
Stabile forutsigbare handlinger	Uforutsigbarhet, usikkerhet
Indirekte samarbeid	Alle mot alle
Legitimt uformelt system	Formelt forvaltningsappparat uten tillit
Ansvarsfølelse	Ansvarsfraskrivelse
Økologisk forsvarlig tilpassning	Lite bærekraftig tilpassning

Modellen viser endringene slik de tar seg ut for lokalbefolkninga. Her skal prosessene i modellen kort forklares, nærmere detaljer finnes i kapitlene tre og fem.
Under den **tradisjonelle ressurshøstingen** var lokalbefolkninga alene om å bruke dette området, og de så på området som noe som tilhørte bygda som et kollektiv. Den faktiske kontrollen de hadde over aksessen gjorde at det var mulig å opprettholde et institusjonalisert fordelingssystem, noe som gav en følelse av rikelige ressurser og gjorde konkurranse unødvendig. Folks handlinger ble dermed forutsigbare, og det etablerte seg det vi tidligere beskrev som et indirekte samarbeid. Dette er forutsetninger som gav det uformelle systemet for ressursforvaltning legitimitet, og lokalbefolkninga følte et ansvar ovenfor nærområdet sitt. En kombinasjon av alle disse faktorene resulterte i en fornuftig økologisk tilpasningsform.

For lokalbefolkninga ser **dagens situasjon** ganske annerledes ut. Ressursene i bygdas nærområde er definert som åpne fellesressurser som alle kan høste av, og de har mistet den kontrollen de hadde tidligere. Lokalbefolkninga mener at de på grunn av hevd og tradisjoner burde hatt en fortrinnsrett mht. høsting av disse ressursene, og er derfor misfornøyde med at alle andre skal ha de samme rettighetene som de selv har. Mangel på kontroll og misnøye med fordeling fører til en opplevelse av at ressursene er knappe, noe som igjen resulterer i en situasjon med konkurranse og usikkerhet. Fordi misnøyen med situasjonen er så stor, får heller ikke det formelle forvaltningssystemet legitimitet, og et resultat av forannevnte forutsetninger er maktesløshet og ansvarsfraskrivelse. Dette fører til en endring av "ressursmoralen" og skaper en situasjon der færre ser seg tjent med å handle i tråd med økologisk fornuftige prinsipper.
Videre skal vi drøfte noen av disse endringene litt nærmere.

Tap av kontroll

I kapittel tre viste vi hvordan det vi kalte "tradisjonell ressurshøsting" har foregått; hvordan lokalbefolkninga høstet ressurser i det som de betegner som sitt ressursområde. Fordi dette territoriet tidligere kun ble brukt av medlemmer av lokalsamfunnet, hadde de

kontroll over aksessen og dermed også ressursuttaket. I dag er det også mange andre brukere av området, som lokalbefolkninga ikke har noen kontroll over. Dette gjør at noe av følelsen for at "dette området er vårt ansvar" og motivasjonen for å "bry seg om det" forsvinner.
Som en av informantene uttrykte det etter at han hadde fortalt om hvordan månen virker inn på livet i naturen, og hvilke konsekvenser dette har for fiske og fangst:

> *" Det er ikke det, jeg bryr meg ikke om det blir tomt for ryper eller fisk - de får nå bare styre som de vil".*

Under feltarbeidet traff jeg mange som gjentatte ganger viste til "dem": "Dem" har bestemt at, og "dem" sier at, osv. På spørsmål om hvem "dem" var, var svaret "*nå myndighetene vel*". I denne sammenhengen er "myndighetene" alt fra naturdirektoratet i Trondheim, miljøverndepartementet, fylkesmannens miljøvernavdeling, fjelltjenesten og de som sitter i dispensasjonsutvalget i kommunen og behandler søknader for motorisert ferdsel. At alle puttes i samme sekk og omtales som "dem" illustrerer den avstanden lokalbefolkninga føler i forhold til de som tar beslutninger som angår nærområdet deres.

Fordi avstanden til de som tar beslutninger er stor - både geografisk og kulturelt - og fordi ansvaret for bygdas nærområder er lagt på "myndighetene", er forutsetningen og motivasjonen for å tenke økologisk fornuftig og langsiktig delvis forsvunnet. Situasjonen for lokalbefolkninga har endret seg fra **å inneha kontroll** til **å føle maktesløshet** og fra **det å føle et ansvar** til **ansvarsfraskrivelse.**

Fra ansvar til ansvarsfraskrivelse

Vi skal dvele litt ved diskusjonen om ansvar, fordi en forståelse av vilkår for ansvarlighet er sentralt i denne sammenhengen.
Det finnes to typer ansvar. Det ene er ansvar som er **tilskrevet**, sentralt her står tildelingen av en rolle som medfører visse **rettigheter** og **plikter**. Dette er ansvarsspørsmålets

organisatorisk side. Den andre typen er det **etiske** ansvar som vi føler pålegger oss å handle i overensstemmelse med visse moralske normer. Dette er ansvarsspørsmålets **personlige side** (Hallenstvedt 1990). Disse to formene for ansvar står hele tiden i et gjensidig påvirkningsforhold til hverandre.

Omfanget av hva som defineres som statlige oppgaver har blitt stadig utvidet, og på 1970-tallet tvang spørsmålet om naturressurser og miljø seg fram og stilte staten ovenfor nye, komplekse ansvarsområder. En slik "ansvarsovertakelse" kan ha konsekvenser som vi ser tendenser til i dette lokalsamfunnet - når staten tillegges ansvaret, er det noen som blir **fritatt for ansvar.** Satt på spissen: "*Om staten får ansvaret for alt blir alle vi andre uten ansvar. Vi blir ansvarsløse*" (op.cit.:75).

Slik situasjonen er i dag er det en tendens til at lokalbefolkninga fraskriver seg ansvar for nærområdene og ressursene der. Det er "dem - myndighetene" som har det formelle ansvaret. Derfor er det også de som kritiseres og får skylden hvis noe er galt. En grunn til dette kan være at de organisatorisk sett er **ansvarsløse.** De har formelt sett ingen rettigheter, og heller ingen plikter.
Det ansvaret lokalbefolkninga føler er kun et etisk ansvar - dette er et personlig anliggende, og er derfor opp til hver enkelt. I en slik situasjon er det ikke tilstrekkelig å oppfordre folk til å bli ansvarlige - å appellere til enkeltindividenes personlige moral - for å oppnå en sunn kollektiv rasjonalitet. Det er ikke mulig å påtvinge folk "riktige" handlingsmønstre som vil være i overensstemmelse med en bærekraftig utvikling.
Men man kan legge til rette for dette organisatorisk, gjennom å tildele roller som medfører rettigheter og plikter, og dermed også ansvar (se også Jentoft 1991).

Endring i nærområdets status

Ofte i diskusjoner om "retten til land og vann" blir det hevdet at samene har en egen **rettsoppfatning**, som kolliderer med den norske (NOU 1984:18, Arnesen 1986, Keskitalo 1980). Om den finnes vil den i tilfelle være vanskelig å identifisere, og jeg stiller meg

tvilende til at en slik felles rettsoppfatning finnes blant samer i dag. Men på et område er det utvilsomt et gap mellom hva lokalbefolkninga oppfatter som rettferdig og rimelig, og hva som er nedfelt i lover og forskrifter. Det gjelder spørsmålet om bygdas nærområder skal være "spiskammers eller åpen allmenning".

Fordi lokalbefolkninga betrakter ressursområdet som noe som tilhører bygda som et kollektiv, mener de at ressursene der først og fremst tilhører bygdefolket. Dette betyr ikke at de mener ingen andre skal få adgang til dette ressursområdet, men at det er lokalbefolkninga som bør ha førsteretten, og at lokalbefolkninga også bør ha en viss innflytelse på hvordan utenforstående skal få bruke dette området. For eksempel gjennom å få sette en seinere startdato for rypejakta, gi innskrenkninger for utenforståendes bruk av motorkjøretøyer, eller begrense fisket i visse områder. Dette anser bygdefolket som rimelig, fordi det er de som alltid har brukt området, de mener dette området er viktig for dem, og de er bekymret for utviklingen framover.
Fra statens side er det imidlertid slått fast at alle har like retter på statsgrunn.[3] Dette var ikke noe problem så lenge det bare var lokalbefolkninga som brukte disse ressursene, men med et økende press utenfra er det gitt at det blir konflikter. Dette fordi man har såvidt ulike oppfatninger om hva slags status dette området skal ha: lokalbefolkninga mener de bør ha en fortrinnsrett til ressursene her, men i følge lovverket er ressursene her åpne for alle. Dette har konsekvenser for lokalbefolkningas forhold til forvaltningsapparatet. **En rettsoppfatning som ikke har røtter i det som oppleves som rettferdig, er med på å bryte ned tilliten til forvaltningsapparatet.**

Her har imidlertid, som tidligere vist, staten et problem. Den skal ta hensyn til tildels motstridende interesser. Allmennheten, lokalbefolkninga, reindriften, andre næringsdrivende og naturverngrupper, har alle ulike krav og oppfatninger til hvordan forvaltninga bør være. Og en innrømmelse ovenfor en av interessepartene innebærer ofte

[3] Her kan imidlertid den offentlige holdningen sies å være tvetydig: Norske myndigheter har anerkjent ILO-konvensjonen som har utførlige bestemmelser om landrettigheter. I artikkel 14 heter det blant annet at "Vedkommendes folks rett til å eie og besitte de landområder der de tradisjonelt lever, skal anerkjennes."

en svekkelse for en annen part, fordi det i mange sammenhenger dreier seg om et nullsumspill.
Vi har særlig sett på forholdet mellom lokalbefolkninga og allmennhetens rettigheter, og her har dagens forvaltningsapparat en større legitimitet hos sistnevnte, fordi deres interesser har blitt ivaretatt i større grad enn lokalbefolkningas.

Fra gjensidig tillit til mangel på legitimitet

Fordi man tidligere "styrte seg sjøl" i større grad enn i dag fantes det ikke noe skille mellom "lov og moral". Det hersket en uuttalt enighet om hvordan ressursene skulle forvaltes, og hvilke uformelle regler som gjaldt. Når det bare finnes en måte å gjøre ting på, dvs. et sett med verdier, trenges ingen eksplisitt begrunnelse for disse, fordi det er verdier som er internaliserte: Man handler i tråd med sitt eget doxiske univers. Derfor har det uformelle systemet hatt **legitimitet** og dette har vært en av forutsetningene for at det av lokalbefolkninga ble betraktet som vellykket.

I følge Weber (1971) har alle former for makt behov for å rettferdiggjøre seg selv, og legitimering vil si rettferdiggjøring av målene for et sosialt system og ordningene for samarbeid mot disse felles målene (Martinussen 1984).
Slik situasjonen er i dag, er det hos lokalbefolkninga og forvaltningsapparatet uenighet om mål og midler. I en slik situasjon der forpliktelser og formål defineres ulikt, kan mistillit oppstå (Løchen 1990). Derfor greier ikke forvaltningssystemet legitimere sin virksomhet. Løchen hevder også at en overgang fra samhandling i primære relasjoner til samhandling i sekundære relasjoner, i seg selv kan generere mistillit (op.cit.). Selv om man kan si at det er dette som har skjedd her, gjennom det at man fra å kontrollere bruken innad i bygda, i dag blir kontrollert utenfra, er dette ikke en tilstrekkelig årsak til å forklare mistilliten. For det er ikke bare mellom lokalbefolkninga og forvaltningsapparatet det eksisterer mistillit, men også tildels mellom folk i bygda. Her er som vi har vist en "ansikt til ansikt" relasjon ikke tilstrekkelig for å hindre det lokalbefolkninga mener er uforsvarlige handlinger. Når mennesker føler at det eksisterer en konkurransesituasjon mellom dem, kan det utvikles

mistillit, og når mistillit dominerer en sosial relasjon har det en destruktiv virkning. Dette kan igjen genererer en enda større mistillit (op.cit.).

Endring i hva som er gyldig kunnskap.

Holdningene til myndighetene er ambivalent og inneholder både en slags ærefrykt og en forakt for deres kunnskaper. Ærefrykt fordi som lokalbefolkninga uttrykker: "*dem e jo lærde folk*", og forakt fordi som de sier "*æ trur nu ikke dem har noe å lære en fjellkar, dem har jo ingen erfaring*".

Det er vanskelig for en samfunnsviter alene å vurdere hva som er gyldig og ikke-gyldig økologisk kunnskap, men vi kan fastslå at fra at lokalbefolkninga tidligere forvaltet nærområdet på grunnlag av en holistisk lokalkunnskap som både inkluderte sosial og økologisk kunnskap, blir ressursområdet i dag forvaltet på grunnlag av vitenskapelig kunnskap som forvaltningsapparatet besitter. Lokalbefolkninga har ingen arenaer der de får komme til orde med sin kunnskap. Dette gir godt grunnlag på begge sider for å produsere stereotypier om hverandre. Satt på spissen ser lokalbefolkninga forvalterne bare når de kommer i helikopter for å telle elg, og det forvalterne hører fra lokalbefolkninga er når disse gjennom leserinnlegg i avisa protesterer på tiltak de mener er "trædd nedover hodene på dem".

Det som regnes som "gyldig" kunnskap i dag, forvaltes av andre institusjoner enn tidligere. Samtidig fjerner folks livsformer seg stadig lengre fra naturen. Derfor er det sannsynlig at den lokale økologiske kunnskapen som finnes etterhvert vil forsvinne fordi det i mindre grad vil være bruk for den. Den samme prosessen skjer i mange andre deler av verden der mennesker har levd i et nært forhold til naturen (Johannes 1989).
Man bør derfor være forsiktig så man ikke overdriver den tradisjonelle kunnskapens betydning som en løsning på miljøkrisen. Troen på at tradisjoner alene skal være et trylleformular for å oppnå en fornuftig forvaltning, kan være like gal som om man overser disse. Det er en myte at alle urbefolkninger alltid har levd i et harmonisk forhold til

naturen og at de alltid vil komme til å gjøre det. Bruken av ressurser i et lokalsamfunn kan være både bærekraftig og ikke bærekraftig avhengig av situasjonen, og kan også eksistere ved siden av hverandre i en og samme kultur.
Det som imidlertid er poenget her er at fra det å **inneha gyldig kunnskap**, blir lokalbefolkninga i dag i stor grad betraktet som **kunnskapsløse**.

7.3 RESSURSHØSTINGENS KULTURELLE DIMENSJON

Den kulturelle dimensjonen ved lokalbefolkningas forhold til natur er beskrevet i kapitlene fire og seks. I kapittel fire viste vi at bygdas nærområder fungerer som en felles erfaringsverden som gir både en nåtidig og historisk forankring til lokalsamfunnet. Nærområdene er en arena for identitetsforvaltning der det er viktig å beherske den gjeldende kulturelle kompetanse: gjennom å skille mellom egen og andres bruk markeres grenser som gjelder både som lokale og etniske identitetsmarkører. Dette har vært en ubevisst del av kulturen.
I dag reifiseres disse tradisjonene og brukes som symboler i en politisk diskurs der målet er å oppnå en større sjølråderett over ressursene. Denne diskursen har her blitt analysert som en legitimitetskonkurranse, der representanter for to ulike doxiske univers forsøker framstille sin erfaringsverden som den mest riktige. Gjennom denne reifiseringsprosessen objektiviseres deler av kulturen og framstilles som en stereotypi, dette som en konsekvens av en tilpasning til forventninger i omgivelsene. Denne symbolbruken virker tilbake på medlemmene i lokalsamfunnet og fungerer integrerende, men samtidig skaper dette også dilemmaer.

I dette lokalsamfunnet er forholdet til naturen en av de faktorene som er med på å vedlikeholde etnisk- og lokalsamfunnsidentitet. Den norske stat har anerkjent et særlig ansvar for, og en rettsplikt til, å gi den samiske folkegruppe reelle muligheter til å kunne både **sikre** og **utvikle** sin kultur. Denne plikten gjelder ikke bare vern av de ideelle

kulturytringer, men også det materielle kulturgrunnlaget for den samiske kulturen (Smith 1990).
Men disse lovene og konvensjonene er kun overordnede: Det er formulert et **generelt vern** om den samiske kulturen i norsk lovgivning. I lovverket som berører utmarksressursene, finnes det ingen ting som sier at man i denne forvaltninga skal ta spesielle hensyn til den samiske kulturen. Det vi kan kalle hensynet til den "**kulturelle dimensjonen**" er ikke nedfelt i de enkelte lover og forskrifter på dette området.

Kulturpolitikken ovenfor samene har ofte tatt form av sektorpolitikk, dvs. at man betrakter kultur som noe man kan ta vare på gjennom å styrke enkeltsektorer som f.eks skole, språk, kultur (litteratur, kunst, musikk), reindrift osv. - istedenfor å se kultur som en **dimensjon** ved all forvaltning. Dette bygger delvis på en oppfatning av kultur som noe som er statisk, og som ikke forandrer seg, og man har fokusert på **tradisjonell** kultur, som det som er "riktig" kultur, og den tradisjonelle samen som den "mest samiske". Mht. utmarksressurser gir dette seg uttrykk i at man da fremhever at det er viktig å verne den "tradisjonelle bruken".

Men som sagt tidligere, kultur er ingen enkeltsektor, men tvert i mot en **dimensjon** ved folks liv som utgjør en helhetlig integrert livsverden. Denne dimensjonen finnes hos mennesker som en slags kompetanse, en slags innenfraforståelse de har i kraft av å være bærere av denne bestemte kulturen. Og som vist foran er kultur mer enn historie, kultur er noe som **kontinuerlig skapes gjennom at folk samhandler**.

Å erverve seg denne "innenfraforståelsen" og å operasjonalisere slike kulturelle forhold til å bli målbare størrelser er vanskelig. Hvis vi f.eks. forsøker lage kvantitative mål på hva "samisk ressursforvaltning" skulle innebære, med hensyn til det vi har kommet fram til om ressursbrukens kulturelle dimensjoner, ville vi raskt komme i en umulig situasjon. For hva er egentlig det samiske perspektivet på ressursforvaltning? Kan et "samisk perspektiv" på ressursforvaltning uten videre la seg redusere til noe målbart og håndgripelig? Og hvem skal definere hva dette er, er det samene som gruppe, enkeltsamen eller de samiske politikerne? Det samiske samfunnet er i dag ikke et homogent samfunn mht. verdier og

livsformer, og det er i ulik grad inkorporert i det norske samfunnet. Verdier og tradisjoner for ressursforvaltning vil derfor variere fra sted til sted og også forandre seg over tid. **Å operasjonalisere kulturelle forhold slik vi har definert kultur - som en meningsverden - vil derfor være vanskelig uten å ende opp med et sektorisert kulturbegrep.**

Det å ha et sektorperspektiv på samfunn og kultur er en av våre mest gjennomgripende måter å forstå samfunn på. Modernisering og utvikling ser også ut til å innebære at samfunn blir mer sektoriserte. Jo mer fragmenterte sektorene er, jo lettere er det å styre disse mot en ønsket endring (Klausen 1987). Et helhets - eller generalistperspektiv, er vanskeligere å håndtere, slik som her, fordi kulturell identitet, velstand og det gode liv er kvalitative opplevelseskategorier.

Vi kan slå fast at å planlegge for kulturvedlikeholdelse, i tråd med den definisjonen vi har gitt av kultur, er vanskelig. Kultur er noe mennesker selv skaper, og ikke noe som skapes gjennom offentlig planlegging. Men man kan selvsagt etablere best mulig forutsetninger for kulturutvikling og kulturvedlikeholdelse, og en måte å gjøre dette på er å gi muligheter for lokal deltakelse og medbestemmelse: Folk er selv eksperter på sin egen kultur.

7.4 HVA ER EN EGNET PLANLEGGINGSMODELL FOR FORHOLDET MELLOM MENNESKER OG RESSURSER - TO DILEMMAER

Nå har vi understreket noen trekk ved det uformelle forvaltningssystemet som har vært forutsetninger for at lokalbefolkninga betraktet det som et vellykket system. Og vi har vist hvordan disse har endret seg. Samtidig har vi også slått fast at det vi har kalt den kulturelle dimensjonen er vanskelig å operasjonalisere uten at det som er selve kvaliteten ved denne dimensjonen forsvinner. En styrking av denne kan foregå gjennom større medbestemmelse og deltakelse, hvor bærere av denne kulturen kan gjøre den gjeldende i konkrete beslutningssammenhenger.

I en slik situasjon, kan en som lokalbefolkninga, argumentere for et slags "moderne siida-system". Men noen av de nødvendige forutsetningene som var tilstede tidligere, bl.a. i form av en begrenset gruppe mennesker på et avgrenset territorium, vil man ikke kunne få tilbake. Slike uformelle forvaltningssystemer er dessuten ofte lite motstandsdyktige ovenfor endringer utenfra. Kunnskap om, og vilje til å ta ansvar for nærområdet er heller ikke noe som er medfødt og skyldes en bestemt etnisk tilhørighet, eller som i utgangspunktet finnes hos bygdefolk i større grad enn bymennesker. Det er som vi har vist i like stor grad et produkt av en tilpasning som har skjedd over lang tid, og et resultat av en kombinasjon av de faktorene vi har drøftet foran.

Det vi har villet vise ved å analysere den sosiale strukturen og den kulturelle dimensjonen ved lokalbefolkningas forhold til sitt nærområde, er at disse to dimensjonene må tas hensyn til når man skal planlegge for forholdet mellom mennesker og ressurser. Det er umulig å isolere forvaltningen av bygdas nærområder og ressursene der, fra kunnskaper om menneskene som bor der. Dette bringer oss over på hva som egentlig ligger i begrepet **ressursforvaltning**. Som vist tidligere dreier det seg her i større grad om **forvaltning av menneskers livsformer, enn manipulering med ressursene.**
Derfor må vi se forvaltning som et middel for best mulig å motivere og påvirke menneskers handlinger i tråd med de mål som er satt for en bærekraftig utvikling.

Når man da skal planlegge[4] for forholdet mellom mennesker og ressurser er det tre vesentlige spørsmål man må ta stilling til.

- Hvor skal beslutninger tas? Sentralt eller lokalt
- Hva slags kunnskap skal være relevant? Byråkratenes, lokalbefolkningens eller begges?
- Hvilke mål har man med ressursforvaltninga? Kun økologisk bærekraftighet, eller skal

[4] Planlegging har viktige elementer av rasjonell og overveid kalkyle, hvor "virkeligheten" i en eller annen forstand søkes brakt i overensstemmelse med en formulert målsetting (Østerud 1972:9). Felles for all samfunnsplanlegging er at den er målrettet, framtidsorientert, kunnskapsbasert og samordnet handling (Aarsæther 1992).

man også samtidig legge vekt på å sikre sosial og kulturell bærekraft.

Dette kan igjen formuleres som to dilemmaer man også finner igjen i generell planleggingsteori: Sentral versus desentralisert forvaltning og rasjonalistisk - versus forhandlingsplanlegging. Dette er to av de klassiske problemene innenfor planlegging; hvordan man både skal kunne ivareta effektivitet og rasjonalitet, og samtidig sikre vilkår for demokrati og deltakelse. I demokratiet skal mange hensyn ivaretas, og jo flere som deltar og skal si sin mening, jo mindre effektivt er demokratiet.
På den ene siden har den internasjonale trenden innenfor planleggingens forståelsesformer vært preget av en bevegelse fra en rasjonalistisk "top-down" tilnærming til i dag der vi har en desentralisert forhandlingsplanlegging med en "bottom-up" tilnærming (Amdam og Veggeland 1991). Men mht. miljø og ressursspørsmål kan det samtidig se ut som om fokusen rettes mot verdensomspennende problemer som krever nasjonale og globale løsninger, og der politikere og byråkrater betraktes som de sentrale endringsagenter (Feit 1988).

Sentral versus desentralisert forvaltning

I denne sammenhengen vil det være viktig å utvikle en forståelse for hvilke problemer som skal tas opp på hvilket beslutningsnivå: hva som kan løses lokalt, og hva som må løses på kommunalt plan, i regionen, på fylkesnivå eller på nasjonalt plan.
Prinsippet bør være at man avgjør forvaltningssaker på et lavest mulig nivå for å få en minst mulig avstand mellom de som styrer og de som blir styrt. Dette fordi lokale løsninger og lokalt engasjement svært ofte blir langt mer effektive enn beslutninger fattet på et høyere nivå, og fordi deltakelse lokalt gir beslutninger større legitimitet.

Et forslag som har vært framsatt fra samisk hold er å gi Sametinget direkte beslutningsmyndighet i saker som anses av særlig stor betydning for opprettholdelse av samisk kultur. Slik det er i dag har Sametinget kun rådgivende myndighet når det gjelder ressursforvaltning. Man kan da anta at det til grunn for beslutninger vil ligge "samiske

verdier", i større grad enn når norske politikere eller forvaltningsinstitusjoner skal ta disse beslutningene (Uggerud 1992b).

Men å gi Sametinget ansvaret er ikke nødvendigvis noen automatisk garanti for f.eks. en bedre forvaltning av utmarksressursene, sett fra bygdefolks synspunkt. Som vi har sagt foran er det ikke noe grunnlag for å si at det finnes entydige, allmenngyldige samiske verdier når det gjelder ressursforvaltning. Sametinget har heller ikke gitt klare signaler på hvordan det kunne tenke seg en "samisk ressursforvaltning", fordi det avventer Samerettsutvalgets konklusjoner. Dessuten kan man også forvente at et samisk forvaltningsbyråkrati etterhvert vil nærme seg majoritetsbefolkningens verdier, fordi dette vil bestå av aktører som også behersker "storsamfunnets koder"(se også Gælok 1992). Etnisitet i seg selv, som en slags kulturkompetanse, vil ikke være et tilstrekkelig kriterium for å forstå lokale prosesser i det samisk samfunnet. Heller ikke vil det være en garanti for å få en bedre forvaltning.
For flertallet av befolkninga i Jalkkas, er spørsmålet om forvaltninga skal være lokal - eller sentralstyrt, viktigere enn spørsmålet om hvem som skal ha det overordnede forvaltningsansvaret. Om det samiske folk skulle få anerkjent eiendomsretten til "land og vann", og Sametinget få forvaltningsansvaret, vil det selvsagt ha store konsekvenser[5], men en sentralstyrt forvaltning - om den har hovedsete i Karasjok eller Vadsø - vil ikke automatisk utgjøre noen vesentlig forskjell for lokalbefolkninga. Hvis Sametinget skulle få det overordnede ansvaret for ressursforvaltningen vil dette være en av de største utfordringene de vil komme til å stå ovenfor.

Det er naturlig nok ikke alle saker som best kan løses av den lokale naturforvalter, og hvis en lokalbefolkning skal få større makt mht. beslutninger i lokale ressursspørsmål, må de selvfølgelig kunne demonstrere i praksis at de kan ta dette ansvaret. **Gjennom en desentralisering av ansvar vil man kunne bidra til en ansvarliggjøring, samtidig vil dette gi beslutninger større legitimitet.**

[5]Se f.eks. Uggerud's (1992) artikkel "Samisk ressursområde i Finnmark?"

Men en ensidig desentralisering av ansvar og beslutningsprosess er ingen fullgod løsning der det også finnes andre interesseparter. Følgen av en desentralisering vil kunne skjerpe konflikten ytterligere fordi man øker noens makt på bekostning av andres. Derfor må spørsmålet om desentralisering knyttes til lokale forvaltningssaker, samtidig som man også på andre måter sikrer deltakelse i spørsmål som ikke bare angår lokalbefolkninga. Dette er blant annet temaet for det andre planleggingsdilemmaet.

Rasjonalistisk versus forhandlingsplanlegging

En vanlig oppfatning av planlegging går ut på at planleggerne kan "forme" framtiden, der virkeligheten består av et bestemt antall årsaksrelasjoner som empirisk kan avdekkes og uttrykkes i kvantitative størrelser. Dette er forenklet sagt rasjonell planlegging (Amdam og Veggeland 1991). Med rasjonell planlegging fokuseres det på å finne best mulige løsninger innenfor et avgrenset saksfelt.

Som antydet her, krever planlegging for forholdet mellom mennesker og ressurser en annen type planlegging. Det dreier seg her ikke om et lett avgrensbart saksområde, men om mange ulike årsaksforhold av forskjellig karakter, og med mange ulike deltakere og konfliktlinjer. En egnet planleggingsmodell vil derfor være en form for **forhandlingsplanlegging** der idealet er at medlemmene i et samfunn selv planlegger framtiden sin. Her aksepteres det at det ikke finnes entydige verdier og mål som kan legges til grunn for beslutninger, heller ikke "riktige" løsninger, men at planlegging er en kommunikasjonsprosess og en gjensidig læreprosess for alle deltakerne. Ideelt sett skal man gjennom en slik planleggingsprosess lære og forstå hverandres synspunkter, og derav kunne utvikle felles verdier og løsninger.

En slik planleggingsmodell forutsetter et kunnskapssyn som står i motsetning til synet på at kunnskap som skal brukes i planlegging må være "vitenskapelig kunnskap" som er "nøytral og verdifri". Tvert i mot erkjennes det her at grunnlaget for kommunikasjon er ulike virkelighetsforståelser, og konflikter aksepteres.

Friedmann hevder at planlegging generelt er inne i en krise nettopp fordi kunnskap og handling er adskilt. Han argumenterer for noe han betegner "radical planning", og tilkjennegir her hva som bør være relevant kunnskap:

> *"In radical planning the relevant knowledge...is always and neccesarily contextual; it points to action, considers strategy, endeavours to reach a critical understanding of the present and near future, and is informed by specific social values. This contextualizing of knowledge is a profoundly social process in which those who stand in the front line of the actions - households, local communities, social movements - make a decisive contribution* (op.cit:394).

Friedmann (1987) knytter også planlegging til medvirkning og lokal-mobilisering, og for han er medvirkning både et mål og et middel for å frigjøre lokalt initiativ og oppnå det han kaller "collective self-reliance".

Ved større deltakelse, på en territoriell basis[6], vil man kunne oppnå et bredere beslutningsgrunnlag og dermed kvalitativt bedre beslutninger. Her betyr deltakelse både deltakelse i den politiske beslutningsprosessen og i den praktiske gjennomføringen. Dette impliserer at hvis planlegging skal lykkes må den legges opp som et kommunikativt prosjekt der det er dialog mellom lokalbefolkninga og forvaltningsbyråkrater. Man må etablere arenaer der begge parter kan delta med sin kunnskap og sine verdier.

Å erkjenne at de fleste samiske lokalsamfunn alltid har bygget sin eksistens på utnytting av naturressursene i sine nærområder - og at de i framtiden også trenger en sikring av dette ressursgrunnlaget - betyr derfor ikke at de må drive tradisjonell fangst eller fiske for å opprettholde sin kultur. Men at de selv får en sjanse til å være med og definere **hvordan de vil bygge videre på disse ressursene.**

---

[6] I dette kapitlet brukes begrepet territorialitet på en litt annen måte enn slik vi brukte det tidligere. Territorialitet tar utgangspunkt i et geografisk avgrensa område, og er knyttet til sosialt konstruert romlige relasjoner basert på gjensidige retter og plikter mellom medlemmene i en territoriell gruppe. Det motsatte av territorialitet er funksjonalitet, som tar utgangspunkt i en samfunnsfunksjon, en sektor eller et segment, og er knyttet til gruppespesifikke aktiviteter eller rettigheter og plikter (Rokkan 1987:12).

7.5 AVSLUTNING

Poenget med delegering av ansvar og medinnflytelse er slett ikke nytt, og mange har påvist sammenhengen mellom innflytelse og grad av vellykket styring. For det første har **deltakelse en egenverdi i seg sjøl**, samtidig blir også **beslutningers legitimitet større** og man kan anta at **lokal kunnskap og informasjon gir kvalitativt bedre beslutninger.** Man kan altså anta at både måten beslutningene fattes på, og innholdet i disse, vil kunne få en større legitimitet gjennom en bredere deltakelse.

En desentralisert medvirkningsplanlegging som vi antyder her, innebærer at det territorielle perspektivet får større vekt enn det har i dag. En territoriell planlegging tar utgangspunkt i problem og utfordringer innen et geografisk område, en innenfraforståelse om man vil, og innebærer i større grad planlegging av eller for hele samfunn, i motsetning til en funksjonell planlegging som har sitt utgangspunkt i en samfunnsfunksjon eller sektor.
Et territoriellt perspektiv krever en større kontakt mellom planleggeren og innbyggerne, og det er en planleggingsform som søker være **helhetlig** og **kontinuerlig**, og ha mange deltakere i beslutningsfatningen.
Istedenfor å prøve og definere en slags samisk-ressursforvaltning vil man derfor trolig komme lengre med å se ressursbruken som en integrert del av en livsform, og gi muligheter for deltakelse i det formelle forvaltningsapparatet både i beslutningsprosessen og mht. utforming av innholdet. En slik formalisert medvirkning vil kunne bidra til å gi et moralsk ansvar.

Som vist foran dreier forvaltning av utmarksressurser seg ikke bare om å forvalte ressursene økologisk riktig. For Jalkkas' befolkning er det like mye et spørsmål om hvordan lokalsamfunnet må organisere seg i forhold til bruk av utmarksressurser slik at ikke **sosial struktur** og **kultur** undergraves. Ved at lokalbefolkninga i større grad enn det som er tilfelle i dag kan være med og legge premissene selv, vil man i tillegg til å sikre bærekraft i en økologisk forstand, også bidra til å sikre bærekraft sosialt og kulturelt.

Det dreier seg derfor om å finne nye måter å fordele og kanalisere innflytelse på, slik at

lokale verdier og kunnskap både kan utvikles og være en av flere premisser i framtidig ressursforvaltning. Dette må være utfordringen for de som skal stå for den framtidige ressursforvaltninga, om det i framtiden blir det "norske forvaltningsapparatet" eller Sametinget.

REFERANSELISTE:

Amdam, J. og Veggeland, N. (1991): *Teorier om samfunnsplanlegging*, Universitetsforlaget.

Arnesen, A.G. (1986): "Samene og norsk rett". I Erke og Høgmo (red.): *Identitet og livsutfoldelse*. Universitetsforlaget.

Aubert, W. (1978): *Den samiske befolkning i Nord-Norge*. Artikler fra Statistisk Sentralbyrå, nr.107. Oslo.

Balto, A. (1986): *Samisk barneoppdragelse og kjønnssosialisering*. Hovedoppgave, Universitetet i Oslo.

Barth, F. (1991): *Andres liv - og vårt eget*. Universitetsforlaget.

Barth, F. (1981): "Anthropological models and social reality", i Barth, F.: *Process and form in social life - Selected essays of Fredrik Barth*: Volume 1. Routledge & Kegan Paul.

Barth, F. (1972): "Introduction" i Barth, F. (red.): *The Role of the Entrepreneur in Social Change in Northern Norway*. Universitetsforlaget.

Barth, F. (1990): "The guru and the conjurer. Transactions in knowledge and the shaping of culture in Southeast Asia and Melanesia". *MAN*, vol.25, no.4.

Bellman, B.L. (1984): *The language of secrecy. Symbols and Metaphors in Poro Ritual.* Rutgers University Press. New Brunswick. New Jersey.

Berge, E. (1991): "Teori om eigedomsrett og bærekraftig utnytting av fellesressursar i et lokalt og globalt perspektiv" i Stenseth, N. Chr.; Trandem, N. og Kristiansen, G. (red): *Forvaltning av våre fellesressurser*. Ad. Notam forlag.

Berger, P.L. og Luckmann, T. (1966): *Den samfundsskabte virkelighed - En videnssociologisk afhandling*. Lindhardt og Ringhof.

Berkes, F. (1989): "Cooperation from the Perspective of Human Ecology". I Berkes, F. (red): *Common Property Resources. Ecology and Community - Based sustainable development*. Belhaven Press, London.

Berkes, F. (1981): "The Role of Self-Regulation in living Resources Management in the North" i Freeman Milton M.R. (red): *Proceedings: First International Symposium on Renewable Resources and the Economy of the North*. Banff, Alberta, 1981 Canada Man and the Biosphere Program, Ottawa.

Berkes, F. and Farvar, M.T. (1989): "Introduction and Overview" i Berkes, F. (red): *Common Property Resources. Ecology and Community - Based Sustainable Development*. Belhaven Press, London .

Bourdieu, P. (1977): *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press.

Brox, O. (1989): *Praktisk samfunnsvitenskap*. Universitetsforlagets Metodebibliotek.

Brox, O. (1988): "The Common Property Theory, Epistemological status and Analytical utility". *Human Organization*, vol. 49, No. 3.

Clifford, J. (1986): "Introduction: Partial Truths" i Clifford, J., Marcus, G. E. (red.): *Writing Culture - The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press, Berkeley.

Cohen, Abner (1974): *Two-dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. University of California Press.

Cohen, Anthony P. (1982): *Belonging: Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*. Manchester.

Cohen, Anthony P. (1975): "The Definition of Public Identity". *Sociological Review* vol. 23, University of Keele, Staffordshire.

Cohen, Anthony P. (1985): *The Symbolic Constuction of Community*. Ellis Horwood Ltd og Tavistock Publications Ltd, Great Britain.

Dikkanen, S. (1965): *Residence and Work Organization in a Lappish-Speaking Community*. Samiske samlinger VIII, Oslo.

Eidheim, H. (1958): *Erverv og kulturkontakt i Polmak*. Samiske Samlinger IV.

Eidheim, H. (1992): "Stages in the development of Sami Selfhood". *Working Paper* no.7. Oslo.

Eidheim, H. (1971): *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Universitetsforlaget, Oslo.

Eikjok, J. (1989): *Kvinner og menn mellom to verdener - Samisk kvinne og mannsidentitet i endring*. Hovedoppgave i samfunnsvitenskap, Universitetet i Tromsø.

Eriksen, T.H. (1992): "Verden er et sted, og det er lokalt konstruert". I *Antropolognytt* 1/1992. Oslo.

Eriksen, T.H.(1991): "The cultural contexts of ethnic differences". *MAN*, vol.26, no 1.

Eythorsson, Einar: "Den rurale livsform og Finnmarkingene". Upubl.

Feeny, D.; Berkes, F.; McCay, B.J. og Acheson J.M. (1990): *The Tragedy of the Commons: Twenty-Two Years Later.* Human Ecology, Vol 18, No 1.

Feit, H. (1988): "Self-mangement and State.mangement: Forms of Knowing and Managing Northern Wildlife", i Freeman, M.M.R. & Carbyn, L.N. (red.): *Traditional Knowledge and Renewable Resource Management.* Edmonton.

Friedmann, J. (1987): *Planning in the public domain.* Princeton university press, Princeton, New Jersey.

Freeman, M.M.R. (1985): "Appeal to Tradition: Different Perspectives on Arctic Wildlife Management". I Brøsted ofl. (red.): *Native Power.* Universitetsforlaget.

Gaski, L. (1989): *Sametinget, representativt for hvem?* Storfagsoppgave i samfunnsplanlegging og lokalsamfunnsforskning. Universitetet i Tromsø.

Geertz, C. (1983): *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology.* New York.

Geertz, C. (1973): *The Interpretation of Cultures.* New York.

Gibbs, C. J.N. and Bromley, D.W. (1989): "Institutional Arrangements for Mangement of Rural Resources: Common-Property Regimes" i Berkes, F. (red): *Common Property Resources. Ecology and Community-Based Sustainable Development.* Belhaven Press, London.

Gjerde, A. og Mosli, J.H. (1983): "Samiske næringers plass i samfunnsplanleggingen". *DIEĐUT* 5, 1983, Nordisk Samisk Institutt.

Goodenough, W.H. (1961): Comment on Cultural Evolution. *Daedalus* vol.90.

Grima A.P.L. og Berkes, F. (1989): "Natural Resources: Accsess, Right-to-use and Mangement" i Berkes, F. (red): *Common Property Resources. Ecology and Community-Based Sustainable Development.* Belhaven Press, London.

Gullestad, M. (1989a): *Kultur og hverdagsliv*. Det blå bibliotek, Universitetsforlaget.

Gullestad, M. (1989b): "Naturen i norsk kultur. I Sørensen, T.D. og Frønes, I. (red.): *Kulturanalyse*. Gyldendal forlag, Oslo.

Gælok, S. (1992): *Kan etnisitet planlegges*. Prøveforelesning, Universitetet i Tromsø.

Hallenstvedt, A. (1990): "Organisering av ansvar" i Løchen Y. (red): *Formål og felleskap*, prosjekt alternativ framtid - Oslo.

Hansen, J. (1993): *Manntall og valgdeltakelse*. I Forvaltningen av samiske interesser i 1990-årene. Universitetet i Tromsø.

Hansen, J. (1989): *Verdier knyttet til lokal og samisk sedvanebasert bruk av utmarka.* Foredrag på utmarksseminar i Tana.

Hardin, G. (1968): "The Tragedy of Commons" *Science* vol. 162.

Haugen, I. (1986): "Om kulturbegrepet". Institutt for samfunnsforskning 5, 1986.

Henriksen, G. (1986): "Rettigheter, oppgaver og ressurser - tre forutsetninger for likeverd i etnisk sammensatte statssamfunn" i Erke, R. og Høgmo, A. (red.): *Identitet og livsutfoldelse*. Universitetsforlaget.

Høgmo, A. (1989): *Norske idealer og samisk virkelighet*. Gyldendal forlag, Oslo.

Ingold, T. (1986): *The Appropriation of Nature - Essays on Human Ecology and Social Relations*. Manchester University Press.

Jentoft, S.(1991): *Hengende snøre. Fiskerikrisen og framtiden på kysten.* Ad Notam Forlag AS, Oslo.

Jernsletten, R.: *Finnmarksfeholdet på 1800-tallet.* Upubl.

Johannes, R.E. (1991): *Integrating Traditional Ecological Knowledge and Management with Environmental Impact Assessment.*

Johannes, Robert E. (red.) (1989): *Traditional Ecological Knowledge: A Collection of Essays*. IUCN - The World Conservation Union.

Keesing, R.M. (1981): *Cultural Anthropology. A contemporary Perspective*. New York.

Keskitalo, A.I. (1980): "Samiske rettsoppfatninger til samisk land". I Thuen (red.): *Samene - urbefolkning og minoritet*. Universitetsforlaget.

Klausen, A.M. (1987): "Sosiokulturelle forhold i bistanden - Et bakgrunnsnotat og noen anbefalinger til departementet for utviklingshjelp". Evaluation Report 2, 1987.

Løchen, Y. (1990): "Den sosiale forvitringen" i Løchen Y. (red): *Formål og felleskap*, prosjekt alternativ framtid - Oslo.

Mahmood, C.K. og Armstrong, S.L. (1992): "Do ethnic groups exist?: A Cognitive Perspective on the Consept of Cultures". *Ethnology*.

Martin, B. (1981): *A Sociology of Contemporary Cultural Change*. Basil Blackwell - Oxford.

Martinussen, W. (1986): *Sosiologisk analyse - En innføring*. Universitetsforlaget.

Niemi, B.R. (1989): "Bør utmarka tilrettelegges for inntektsgivende utnytting i ferie og fritidssammenheng?" Foredrag på utmarksseminar i Tana.

Nilsen, R. (1990): *Gjenstridige fjordfolk. Arbeidsliv, etnisitet og rekruttering i to nordnorske fjordområder*. Forut. Rapport SR 0464. Tromsø.

Nystø, N.J. (1992): "Samiske kulturlandskap". Riksantikvarens rapporter 21, 1992.

Pedersen, K. (1990): "Med snøscooter som livsform". FDH-rapport 1992:6. Alta.

Perdue, W.D. (1986): *Sociological Theory - Explanation, Paradigm, and Ideology*, Mayfield Publishing Company.

Rokkan, S. (1987): *Stat, nasjon, klasse*. Universitetsforlaget, Stavanger.

Roots, E.F. (1981): "The Northern Dilemma: Comments on Realities and Conflicts of Ecosystems, Economic Systems and Cultural Expression in the Northern Environment" i Freeman Milton M.R. (red): *Proceedings: First International Symposium on Renewable Resources and the Economy of the North*. Banff, Alberta, 1981 Canada man and the Biosphere program, Ottawa.

Rossvær, V. (1990): "Fiskarkvinneaksjonen på Sørøya - innenfraforståelse og utenfraforståelse". *Albatross*.

Saugestad, S. (1980): "Omsorgsbonden". *Tidsskrift for samfunnsforskning* 3-4, Universitetsforlaget, Oslo.

Smith, C. (1990): "Utredning til Fiskeridepartementet om fiskeriregulering og samiske rettigheter". Upubl.

Stordahl, V. (1990): "Ethnic Integration and Identity Management - Discourses on Sami Self Awareness". Upubl.

Thuen, T. (1986): "Forholdet mellom etniske grupper - noen samfunnsvitenskapelige refleksjoner" i Erke, R. og Høgmo, A. (red.): *Identitet og livsutfoldelse.* Universitetsforlaget.

Thuen, T. og Wadel, C. (red.) (1978): *Lokale samfunn og offentlig planlegging.* Universitetsforlaget, Oslo.

Tylor, E.B. (1871): *Primitive Culture: Researchs into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom.* London: John Murray.

Tønnesen, S. (1972): *Retten til jorden i Finnmark.* Universitetsforlaget.

Uggerud, K. (1992a): "Grunnleggende samerettspolitikk". *Hefte for kritisk juss*, nr. 3, Samerett.

Uggerud, K. (1992b): "Norsk forvaltning og samiske hensyn". *Hefte for kritisk juss*, nr. 3, Samerett.

Uggerud, K. (1992c): "Samisk ressursområde i Finnmark". *Hefte for kritisk juss*, nr. 3, Samerett.

Varsi, H.E. (1992): "Reiseliv i samiske områder". *DIEĐUT* 6, Nordisk Samisk Institutt.

Wadel, C. (1988): *Den samfunnsvitenskapelige konstruksjon av virkeligheten.* SEEK A/S.

Wadel, C. (1991): *Feltarbeid i egen kultur.* SEEK A/S.

Wagner, R. (1981): *The invention of culture.* The University of Chicago Press.

Weber, M. (1971): *Makt og Byråkrati*. Gyldendals studiefakler.

Østerud, Ø. (1972): *Samfunnsplanlegging og politisk system*. Oslo.

Aarsæther, N. (1992): *Samfunnsplanlegging*. Kommuneforlaget, Oslo.

OFFENTLIGE UTREDNINGER/RAPPORTER:

Fylkeskommunal handlingsplan 1989

Fylkesplanen for Finnmark 1992-96

ILO-konvensjon nr.169 om urbefolkninger og stammefolk i selvstendige stater.

Norges Geografiske Oppmåling: "Nasjonalatlas for Norge, Offentlig grunn og bygdealmenninger". Hovedtema 8.

NOU 1978:18A
Finnmarksvidda, natur-kultur. Universitetsforlaget, Oslo

NOU 1984:18
Om samenes rettsstilling. Universitetsforlaget, Oslo.

NOU 1985:14:
Samisk kultur og utdanning. Universitetsforlaget, Oslo.