



UiT

NORGES
ARKTISKE
UNIVERSITET

Fakultet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærerutdanning

Institutt for sosiologi, statsvitenskap og samfunnsplanlegging

“Laksen trenger ro”

Tilnærming til tradisjonelle kunnskaper gjennom praksiser, begreper og fortellinger fra Sirbmá-området.

—

Solveig Joks

Avhandling levert for graden Philosophiae Doctor – desember 2015



“Laksen trenger ro”

**Tilnærming til tradisjonelle kunnskaper gjennom praksiser,
begreper og fortellinger fra Sirbmá-området.**

Solveig Joks

Avhandling levert for graden Philosophiae Doctor

**Universitetet i Tromsø
Fakultet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærerutdanning.
Institutt for sosiologi, statsvitenskap og samfunnsplanlegging**

Desember 2015

FORORD

Arbeidet med denne avhandlingen har vært spennende og lærerikt. Jeg har for det første fått muligheter til å gå inn i et område hvor jeg har vokst opp, og bli kjent med stedene på nye måter. For det andre har jeg fått muligheter til tilnærme meg nye faglige områder, som har åpnet nye dører for meg.

Jeg vil først og fremst takke alle de i Sirbmá-området som har gjort til at dette arbeidet kunne gjøres – *ollu giitu didjiide!*

Takk til min veileder Britt Kramvig som har lest, kommentert og gitt konstruktive tilbakemeldinger. Uten deg Britt, hadde det vært vanskelig å komme i mål. Med din raushet har du introdusert meg inn i ditt store faglige nettverk. Der har jeg fått muligheten til å presentere faglig stoff og delta i diskusjoner.

Jeg vil også takke min biveileder Anniken Førde for gode og nyttige kommentarer til mitt arbeid på våre leseseminarer. Takk også for konstruktive tilbakemeldinger fra Nils Oskal som deltok på det første leseseminaret i Tromsø.

Takk til Sámi allaskuvla som har finansiert min stipendiatstilling. Jeg vil også takke alle mine kollegaer ved Sámi allaskuvla for gode faglige samtaler og diskusjoner. Takk også for all administrativ støtte som jeg har fått underveis i arbeidet. Jeg vil takke Sámi girjerájus/biblioteket ved Sámi allaskuvla, og en spesiell takk til Svein Egil Hetta som alltid har stilt opp når jeg har trengt hjelp med bøker, artikler og endnote.

Jeg vil takke alle som har bidratt til arbeidet med avhandlingen. Takk til Lovisa Mienna Sjøgren som har vært med meg under hele skriveprosessen. Du har lest og kommentert, og vært en god samtalepartner. Dernest vil jeg takke alle andre som har lest, kommentert og bidratt med språklig hjelp. Takk til Nils Henrik Måsø, Gunvor Guttorm, Johanna Johansen Ijäs, Arne Johansen Ijäs, Liv Østmo, Jon Todal, Elisabeth Utsi Gaup, Gunnlaug Ballovarre, Grete Bergstrøm og John Anders Sikku.

Tilslutt vil jeg takke min samboer, Lars Anders Sikku, for all støtte under veis i dette arbeidet. Du har hele tiden oppmuntret meg med skrivingen. I en hektisk periode

mot slutfasen av arbeidet har du i tillegg vært til uvurderlig hjelp med layout og redigering av denne avhandlingen.

Guovdageaidnu, 30.12.2015

Solveig Joks

ČOAHKKÁIGEASSU

Dán doavttirgrádačállosa vuodđun leat etnográfalaš dutkamušat Sirpmá guovllus gos olbmot árbevirolaččat leat eallán eanandoaluin, boazodoaluin, luossabivdduin, jávreguolástemiin ja bivdduin. Dát eallinvuogit leat dagahan máhtuid mat bohtet ovdan praksisain, mitalusain ja doahpagiin. Máhtuid mat leat sajáiduvvon eallinvugiid bokte, sáhtášii sirdit hálddahušlaš praksisaide. Sirdin eaktuda rievdademiid hálddahušain.

Mitalusat ellet sosiála birrasis ja nu dat čujuhit eará mitalusaide, ja dagahit ođđa mitalusaid. Muhtin mitalusat doibmet ráđdeaddin mo olmmoš galgá láhttet vissis diliin. Eará mitalusat leat ges dan birra go olbmot leat duvdovuvvon eret guovlluin, ja eiseválddiin lea leamaš váilevaš ipmárdus báikkálaš eallinvugiide. Buot dát mitalusat buktet ovdan máhtuid.

Dát doavttergrádadutkamuš čalmmustahtá bargovugiid ja bargooktavuođaid main lea leamaš joatkka. Árbevirolaš máhtut leat bures oidnosis luossabivddu bargovugiin. Máhtut bohtet oidnosii olbmuid áiccadeami bokte go leat Deanu alde, ja sin oktavuođaid bokte lussii. Iešguđetgelágán oktavuođat šaddet go olbmot bivdet iešguđetge bivdovugiiguin, ja nu maiddái olbmot vásihit Deanu iešguđetge láhkái. Sámegiel doahpagat mat čilgejit man ollu čáhci Deanus lea, ožžot iešguđetge mearkkašumiid das mo ja gos Deanus bivdovuvvo. Deatnu bohtá oidnosii praksisaid, áiccadeami- ja mitalusaid bokte. Báikkálaš olbmuid máhtut luosa ja Deanu birra ii leat dattetge leamaš máhttovuođđun Deanu almmolaš hálddašeamis. Vaikko dál lea leamaš báikkálaš hálddašeapmi muhtin jagiid Deanus, de ii leat báikkálaš olbmuid máhttu luosa ja Deanu birra leamaš oassin almmolaš máhttovuođus. Árbevirolaš máhttogeavaheapmi lea namuhuvvon riikkaidgaskasaš konvenšuvnnain ja Norgga lágas – *Naturmangfoldloven*, Konvenšuvnnain ja lágas bohtet ovdan ahte maiddái Sámi ja eará álgoálbmot guovlluid máhtut, galget leat vuodđun luondduvalljodagaid hálddašeamis.

Orru leamen váttis heivehit árbevirolaš máhtuid hálddašeapmái almmá ahte vuogádat rievdá. Árbevirolaš máhttopraksisat leat earálágánat go dat maid hálddašeapmi dál geavaha. Jus árbevirolaš máhtuid galgá sáhttit váldit atnui almmolaččat, de ferte

miedihit ahte máhttopraksisain leat erohusat. Ferte lámhčot sadji erohusaide, seammás go erohusat maid sáhttet rahpat uvssaid máhtuide.

SUMMARY

This thesis is based on ethnographic studies of traditional knowledges in the area of Sirbmá, where people have traditionally lived from agriculture, reindeer herding, salmon fishing in the river, fishing in the lakes and hunting. These livelihoods have given rise to knowledges that are expressed in practices and stories and are also to be found in concepts. Knowledge is articulated through its use. The continuity that is created over time can become relevant to management practices in the form of stories and practices, and also exists within communities of practice. This implies that there is space for flexibility.

Some stories work as pathfinders for how people need to behave in specific situations. Other stories deal with displacement from home areas and lack of understanding for the way of life of local people. Common to all the stories is that they perform knowledges. They exist in a social space and this implies that the stories both address other stories, and trigger new accounts.

Traditional knowledges are clearly visible in the practices of salmon fishing. This thesis makes visible the continuity in practices and communities of practice. The knowledges are expressed by the observations that people make by being on the Deatnu (Deatnu river), and through the relations that they have to the salmon. Different kinds of relations are established through different kinds of fishing methods. The Deatnu is therefore, experienced differently by different actors. The Sámi concepts that describe the water levels in the Deatnu have different meanings. They are dependent on how people fish and where in the Deatnu the fishing takes place. The Deatnu comes into being and takes its shape through practices, observations and stories. The local peoples' knowledges about salmon and the Deatnu, however, have not come to form part of the knowledge base in the official management of the Deatnu, despite the fact that this has been under local management for some years, and despite the fact that the use of traditional knowledge in the management of Sámi and other indigenous areas is mandated in international conventions and Norwegian law (*Naturmangfoldloven*).

It seems that it can be difficult to bring traditional knowledges into management without changing the practices of the latter. Traditional knowledge practices are different from the management practices which are mostly based on scientific knowledges. If traditional knowledges are to be brought into official management, the differences between knowledge practices have to be recognized. Those differences require space for expression. Traditional knowledges will only become available to management if this can be achieved.

SAMMENDRAG

Denne avhandlingen baserer seg på etnografiske studier av tradisjonelle kunnskaper i Sirbmá-området, hvor folk tradisjonelt har levd av jordbruk, reindrift, laksefiske, innlandsfiske i vann og jakt. Disse levemåtene har avstedkommet kunnskaper, som uttrykkes i praksiser, fortellinger og som fremstilles i begreper. Kunnskap artikuleres gjennom bruken. Kontinuitet som er skapt over tid, kan arbeides frem i forvaltningens praksiser, ved å ta i bruk fortellinger, praksis og praksisfellesskaper. Dette innebærer rom for fleksibilitet.

Noen fortellinger fungerer som veivisere for hvordan mennesker skal opptre i gitte situasjoner. Andre fortellinger dreier seg om fortrengninger fra områder, og mangel på forståelse for lokalbefolkningens levemåter. Felles for alle disse fortellingene er at de bringer fram kunnskaper. De befinner seg i et sosialt rom, som gjør at fortellinger henvender seg til andre fortellinger, og utløser nye fortellinger.

Tradisjonelle kunnskaper er godt synlige gjennom praksiser i laksefiske. Denne avhandlingen synliggjør en kontinuitet i praksiser og praksisfellesskaper. Kunnskaper kommer til uttrykk i observasjoner som folk gjør ved å være på Deatnu, og gjennom relasjoner som de har til laks. Det dannes også forskjellige relasjoner gjennom ulike fiskemetoder, og Deatnu erfares dermed ulikt av ulike aktører. Samiske begreper som beskriver vannmengden i Deatnu får ulik betydning ut i fra hvordan og hvor i elva det fiskes. Deatnu blir til gjennom praksiser, observasjoner og fortellinger. Lokalbefolkningens kunnskaper om laks og om Deatnu har imidlertid ikke vært en del av kunnskapsgrunnet i den offentlige forvaltningen av Deatnu. Dette til tross for at det nå har vært lokalforvaltning i en del år. Bruk av tradisjonell kunnskap i forvaltningen av samiske og andre urfolks områder er slått fast i internasjonale konvensjoner og i Naturmangfoldloven.

Det kan tyde på at det er problematisk å innføre tradisjonelle kunnskaper i forvaltningen uten at praksisene i forvaltningen endres. Tradisjonelle kunnskapspraksiser er forskjellige fra de praksiser som forvaltningen i dag bruker. Dersom tradisjonelle

kunnskaper skal kunne tas i bruk i den offentlige forvaltningen, må forskjellene mellom kunnskapspraksisene erkjennes. Det må gis rom for forskjeller, samtidig som de også kan være inngangsporten til kunnskapene.

INNHold

1	TRADISJONELLE KUNNSKAPER	1
1.1	Introduksjon	1
1.2	Anerkjennelse av tradisjonell kunnskap i offisielle sammenhenger	5
1.3	Tilnærming til forvaltning av <i>luondduvalljodagat</i> gjennom tradisjonelle kunnskaper	10
1.4	Deatnu – en grenseelv	12
1.5	Sirbmá – en samisk bygd ved Deatnu	13
1.6	Samiske landskapspraksiser	14
1.7	Tradisjonell- og urfolkskunnskap som teoretiske begreper	19
1.7.1	Tradisjonell kunnskap som et analytisk begrep	23
1.8	Samisk tradisjonell kunnskap	25
1.9	Tradisjonell kunnskap i Deanuleahki	27
1.9.1	Tradisjonell kunnskap i møte med forvaltningen av <i>Deanuluossa</i> og Tanalaksen	28
1.10	Avhandlingens oppbygging	30
2	SAMISKE TRADISJONELLE KUNNSKAPER I PRAKSISER, FORTELLINGER OG BEGREPER	33
2.1	Kritiske kunnskapsperspektiver	35
2.2	Å praktisere natur	37
2.2.1	Natur- og kulturdikotomien er bestridt	38
2.2.2	Samiske naturer	42
2.2.3	Ontologi	45
2.3	Landskap	48
2.3.1	Samiske landskap	52
2.4	Fortellinger	54
2.4.1	Fortellinger er kollektive minner	56
2.4.2	Fortellinger er kunnskaper	58
2.5	Språk blir til gjennom vår tilstedeværelse	59
2.6	Metodologi og paradigme	63
2.6.1	Urfolksmetodologier	63
2.6.2	Samisk forskningsmetodologi	65
2.6.3	Felttopphold og metode	69
2.7	Etikk	74
2.7.1	Regulert i konvensjoner	74
2.7.2	Fritt informert samtykke	75
2.7.3	Sensitive opplysninger	77
2.8	Oppsummering	78

3	FORTELLINGER OM LIVET, FORTRENGNINGER OG MOTSTAND	80
3.1	Fortellinger bringer frem landskapspraksiser	82
3.2	“Der jorda ikke er frisk”	85
3.3	Sirbmá-området delt mellom to stater	89
3.3.1	Et fellesskap i bruken av områder	90
3.3.2	Grensesperringen hindrer reindrifta	91
3.4	Dagens lovtekst – fri for samiske stemmer	94
3.5	Mangesidig kunnskapsgrunnlag	97
3.5.1	Jordbruk hadde en beskjeden plass	98
3.5.2	Flere bein å stå på	99
3.6	Landskapspraksiser i Sirbmá	102
3.6.1	Lokale fortellinger om endringer i gårdsdriften	104
3.6.2	Melk og kjøtt blir markedsvarer	108
3.7	Fortellinger om landskapsbruken i reindrifta	110
3.8	Laksefiske	111
3.8.1	<i>Golgadeapmi</i> (drivgarnsfiske)	113
3.8.2	<i>Buođđun</i> (stengselsfiske)	115
3.8.3	<i>Oaggun</i> (stangfiske)	118
3.8.4	“Laksen trenger ro”	120
3.8.5	Makt og motstand: sportsfiske gjennom hundre år	122
3.9	Fortrengning av lokalbefolkningen fra Deatnu	125
3.9.1	Motstand mot garnfiske – støtte til turistfiske	127
3.10	Lokalbefolkningen blitt presset bort fra egne områder	130
4	TILBLIVELSE AV DEATNU	134
4.1	Praksiser og begreper	134
4.2	“Laksen var ikke tiltenkt oss”	139
4.3	Kunnskaper ligger i relasjoner	143
4.4	Laksens adferd generer begreper	145
4.5	Laksen kan være kresen	146
4.6	Deatnu og laksen	149
4.7	Laksens relasjon til andre fisk	150
4.8	Laksens relasjon til rovfugler, rovfisk og rovdyr	151
4.9	Isganger og fyllmasser i elva endrer elvebunnen	154
4.10	Forskjeller i kunnskapspraksiser	155
4.11	Tradisjonelle kunnskapspraksiser er fleksible	159
4.12	Oppsummering	160

5	MØTE MELLOM TRADISJONELLE – OG FORVALTNINGENS KUNNSKAPSPRAKSISER	162
5.1	Lokale forvaltningspraksiser	165
5.1.1	Liv i Deatnu er lik liv i bygda	166
5.2	Koloniale tilstedeværelse i Sápmi	170
5.2.1	Postkolonialisme.....	171
5.2.2	Den kolonialistiske politikken overfor samer	172
5.3	Reguleringer i bruken av land og vann	176
5.3.1	Forvaltningen av samiske områder	178
5.4	Meahcci-kunnskaper	179
5.4.1	Delte fiskevann	184
5.5	Kunnskaper i praksis	186
5.5.1	Ny forvaltning, men kontinuitet i tidligere praksiser	189
5.5.2	Tall som kunnskapsgrunnlag er fremmed for laksefiskere.....	191
5.5.3	Tradisjonell kunnskap har liten plass i dagens lokale forvaltning	193
5.6	Kunnskapspraksiser i forvaltningen	194
5.7	Alternative måter å tilegne seg kunnskaper på	197
5.8	Tradisjonell kunnskap i møte med forvaltningen	199
6	TRADISJONELLE KUNNSKAPER MÅ ARBEIDES INN I FORVALTNINGSPRAKSISER	201
6.1	Tradisjonell kunnskap i en internasjonal sammenheng	203
6.2	Kontinuitet i endring	205
6.2.1	Følger av grensefastsettinger og den nasjonale politikken.....	206
6.2.2	Deatnu "gjøres" på mange måter.....	208
6.3	Den samiske laksen	210
6.4	Tradisjonell laksefiske er godt synlig	211
6.5	Laksen er også populær blant andre enn bare mennesker	211
6.6	Forskjeller må anerkjennes	213
6.7	Tradisjonelle kunnskaper som egen kunnskapspraksis	213
6.8	Tradisjonelle kunnskaper må flyttes fra konvensjoner og lover til praktisk styring	214
6.9	Veien videre	217
	Appendiks	218
	Litteratur	224

1 TRADISJONELLE KUNNSKAPER

1.1 Introduksjon

*Naturmangfoldslovens bestemmelser skal vurderes ved alle beslutninger som kan påvirke mangfoldet i naturen. Loven har blant annet som formål å sikre grunnlaget for samisk kultur, legge **samisk tradisjonell kunnskap til grunn i forvaltningen**¹ og vektlegge hensynet til naturgrunnlaget for samisk kultur i alle tiltak etter loven (Sametinget u.å.).*

Hvordan kommer tradisjonelle kunnskaper til uttrykk? Hvordan artikuleres disse kunnskapene? Begrepet “tradisjonell kunnskap” er utviklet for å beskrive de kunnskaper som er overført fra en generasjon til den neste. De er endret og tilpasset nye forhold, men samtidig er noe ivaretatt, og dermed bidrar begrepet til kontinuitet. Jeg vil undersøke hvordan tradisjonell kunnskap artikuleres eller uttrykkes gjennom praksiser, begreper og fortellinger. Tradisjonell kunnskap er bl.a. kunnskap som er tilegnet gjennom kontinuerlige praksiser over lang tid. De er blitt til gjennom relasjoner til natur i spesifikke områder. Jeg vil også diskutere hva tradisjonell kunnskap er, og hvordan den kan undersøkes gjennom å vise til det forskningsarbeidet jeg har gjennomført. Undersøkelsen omfatter laksefiske, men også annen tradisjonell bruk i et spesifikt og avgrenset samisk område. Tradisjonell kunnskap er i tillegg et begrep, som er politisert ved at den er implementert i internasjonale konvensjoner og nasjonale lover. Konvensjoner og lover setter krav om at også samiske tradisjonelle kunnskaper sammen

¹Egen fremheving.

med vitenskapelige kunnskaper skal danne kunnskapsgrunnlag for beslutninger. Intensjonene i konvensjoner og lover samsvarer imidlertid ikke alltid med virkeligheten. Årsakene kan være mange, og jeg vil diskutere noe av den problematikken som oppstår når tradisjonell kunnskap skal løftes frem og tas i bruk i offentlige beslutningsorganer.

I debatten omkring bevaring av biologisk mangfold vektlegges samspillet mellom mennesker og natur som

...har vært et viktig utgangspunkt ved utformingen av FN-konvensjonen om biologisk mangfold, og er en sentral premiss for videreutviklingen og konkretiseringen av forpliktelsene under konvensjonen. Konvensjonen anerkjenner at erfaringene fra menneskers århundrelange bruk av naturgrunnlaget er en ressurs som bør brukes i arbeidet med vern av det biologiske mangfold (bl.a. i art. 8 (j)) (NOU 2004:28, s. 462).

Tradisjonell kunnskap hevdes å bygge på muntlige tradisjoner

...og overleveres fra generasjon til generasjon, bl.a. gjennom eventyr, sang, folklore, sedvanerett, språk og religion. Den er vanligvis urfolks- og lokalsamfunnenes felleseie, og har ofte vært en nødvendig forutsetning for å kunne klare å livberge seg i strøk med ekstreme klimatiske forhold. Kunnskapen er gjerne av praktisk karakter og knyttet til utøvelse av primærnæringer (NOU 2004:28, s. 463).

Et ord for å minnes på samisk er *muittašit*, som kan oversettes med at man minnes noe, for eksempel en begivenhet eller en hendelse som har skjedd. To eller flere personer kan sitte sammen, og fortelle historier fra gamle dager, som betegnes som *muittašit doložiid*. På samisk hører man ofte at folk refererer til *dološ olbmot* (folk fra gammel tid) når de vil bekrefte at noe er riktig, eller når de forteller andre om hvordan noe skal gjøres. Er denne referansen en erkjennelse av at tidligere generasjoners kunnskaper har stor verdi?

Samiske samfunn er rike på fortellertradisjoner. Den samiske betegnelsen på fortellinger er *muitalus*. Denne termen er avledet av det nordsamiske verbet *muittit*, som på norsk betyr å huske eller minnes. Muntlige tradisjoner, slik som vist ovenfor, anerkjennes som kunnskap i offentlige dokumenter, og ansees også for å ha vært en forutsetning for at folk skulle klare seg i de nordlige strøk. En anerkjennelse er et første skritt til å kunnskapliggjøre fortellinger. Neste skritt kan være å anerkjenne fortellinger som kunnskapsbase i forvaltningssammenheng.

Tradisjonell kunnskap omfattes også av Naturmangfoldloven fra 2009. Dette forplikter norske myndigheter til å ta stilling til tradisjonell kunnskap i likhet med vitenskapelig kunnskap i forvaltningen. Selv om tradisjonell kunnskap er anerkjent og delvis beskyttet lovmessig, mangler vi fremdeles verktøy til å innarbeide kunnskapen i forvaltningspraksiser. Et spørsmål er hvordan tradisjonell kunnskap kan gis en likeverdig autonomi med vitenskapelig kunnskap når det gjelder menneskers praksiser i samiske landskap? Anvendelse av tradisjonell kunnskap har hittil dreid seg mest om at vitenskapen innhenter kunnskapen og implementerer den i sine forskningsrapporter. En tilnærming til tradisjonell kunnskap gjennom vitenskapelig kunnskap, innebærer at tradisjonell kunnskap ikke blir regnet som selvstendig kunnskapsform som kan stå på egne ben. Det etableres en ubalanse i bruken av kunnskapspraksiser dersom bare vitenskapelig kunnskap skal danne grunnlaget for beslutninger i forvaltningen av naturressurser. Når tradisjonell kunnskap ikke er en del av forvaltningen, kan dette gi et legitimitetsproblem. Problemet kan være forsterket siden det nå er skapt forventninger i samiske lokalsamfunn om at også deres kunnskaper skal erkjennes i offentlige forvaltning av naturressurser.

Jeg vil i denne avhandlingen bruke *luondduvalljodagat* (flertall) som betegnelse på fornybare naturressurser, eller bare *valljodagat* som rikdommer eller ressurser og *valljodat* (entall). *Luondduvalljodagat* betyr at det er rikelig av en ressurs, og at det man tar ut betegnes som et overskudd. Viktige *luondduvalljodagat* som høstes i Sirbmá-området er bl.a. laks, innlandsfisk og bær. Tradisjonell kunnskap er i bruk under tradisjonell høsting av *luondduvalljodagat*.

Kunnskaper er ikke alltid nedfelt i dokumenter som er gjenkjennbare og lett tilgjengelig for beslutningsaktører, men opparbeides gjennom individuelle og kollektive erfaringer. Dette er en uartikulert kroppslig praksis som Pierre Bourdieu (1977) kaller *doxisk*. Kroppslig praksis skjer via dannelsen av bilder eller skjema for handling, til symbolske uttrykk som språk og metaforer som brukes i mellommenneskelig kommunikasjon (ibid.). Det er kompliserte prosesser som ligger til grunn for hvordan praksiser etableres og videreføres i et samfunn. Kunnskaper kommer imidlertid til uttrykk når folk utøver sine praksiser og når de beveger seg i landskapet. Under høstingen av *luondduvalljodagat* fremkommer også menneskers forhold til

virkeligheter. De kommer til synet i de relasjonene som folk har til mennesker og ikke mennesker, slik som dyrene, vannet, fisken, vinden, viddene og hele det landskapet som de beveger seg gjennom og har kunnskaper om.

Praksiser, begreper og fortellinger er kilder til kunnskaper, som er utviklet gjennom generasjoners erfaringer, egne erfaringer, bevegelser og observasjoner i et landskap. Jeg vil argumentere for at handlinger, begreper og fortellinger er viktige elementer i tilnærmingen til tradisjonell kunnskap. Begreper viser til praksiser. Hendelser som folk har opplevd blir til fortellinger. Det kan dreie seg om fortellinger om godt laksefiske, elver som fryser til tidlig noen år eller hendelser der folk har blitt foretrent fra egne områder. Andres fortellinger blir også gjenfortalt.

Mine etnografiske studier har jeg gjort i Sirbmá-området, hvor jeg har samlet fortellinger, deltatt i praksiser som er viktige for lokalbefolkningen og gått i arkiver for å finne relevante dokumenter. Sirbmá-området i denne avhandlingen omfatter stedet Sirbmá, og området som strekker seg fra Vuolleavvgná/Storfossen i nord til Leavvajohka/Levajok i sør. Denne strekningen er cirka 65 km langt, og inngår i Sirbmá skolekrets. Sirbmá-området ligger på vestsiden av elva, og tilhører Deanu gielda/Tana kommune. Både elva og kommunen har navnet Deatnu/Tana. På østsiden av elva ligger Finland, slik at Sirbmá-området befinner seg ved grenseelva. Jeg vil bruke den samiske betegnelsen Deatnu som betyr stor elva. Gjennom ulike tradisjonelle gjøremål med folk i Sirbmá-området, fikk jeg erfare hvordan de verbaliserte sine egne spesifikke praksiser. I tillegg har jeg foretatt intervjuer av personer som er vokst opp i Sirbmá-området, og som gjennom et langt liv på ulike måter har drevet med tradisjonelle praksiser. De har også opplevd store endringer i levemåten. Laksefiske har vært viktig for folk i Sirbmá-området, slik det også har for resten av befolkningen langs Deanuleahki/Tanadalen. Folk har fisket laks og har i tillegg hatt andre levebrød. Jeg vil derfor diskutere og analysere laksefisket i sammenheng med andre tradisjonelle levemåter.

Disse studier er mitt utgangspunkt til å belyse innholdet og betydningen av tradisjonell kunnskap. Sirbmá er senteret hvor størstedelen av befolkningen er bosatt. Området var en del av Buolbmát/Polmak kommune fram til den ble slått sammen med nåværende Deanu gielda 1964.

Samiske begreper har vært en viktig inngangsport for min tilnærming til tradisjonelle kunnskaper. Jeg vil argumentere for at det ligger viktig kunnskap i de samiske landskaps- og praksisbegrepene. De må derfor ikke overses når tradisjonell kunnskap skal undersøkes. Samiske begreper og ord som brukes i denne teksten, vil første gang bli oversatt til norsk. Dersom de brukes på nytt, vil de bare være på samisk. Endelsen –t i samiske substantiv betyr at ordet er i flertall. Ordliste over alle samiske begreper og stedsnavn er lagt ved som appendiks. Stedsnavn som har både samisk og norsk navn, vil første gang bli brukt på begge språk, og dernest bare på samisk. Alle mine intervjuer er utført på samisk. Sitatene fra intervjuene vil gjengis på samisk, etterfulgt av en norsk oversettelse.

1.2 Anerkjennelse av tradisjonell kunnskap i offisielle sammenhenger

I løpet av de siste tiårene har tradisjonell kunnskap blitt implementert i internasjonale konvensjoner, erklæringer og nasjonale lover. FN-konvensjonen om biologisk mangfold (CBD) av 1992, artikkel 8 (j) omtaler urfolks- og lokalsamfunns kunnskaper, innovasjoner og praksiser (Convention on Biological Diversity, u.å). Norge har ratifisert konvensjonen, og har dermed forpliktet seg til å ivareta samenes og lokalsamfunnenes tradisjonelle kunnskaper knyttet til biologisk mangfold (St.meld. nr. 28 (2007-2008)). Det ble etablert et *Árbediehtu*-pilotprosjekt ved *Sámi allaskuvla*/Samisk høgskole som hadde til hensikt å innfri noe av forpliktelsene som staten hadde i forbindelse med ratifiseringen av CBD (J. Porsanger og Guttorm 2011). Hovedhensikten med prosjektet har vært å utvikle metoder til å dokumentere samiske tradisjonelle kunnskaper, som inngår i den levende samiske kulturen og er et grunnlag for *birgejupmi* i lokalsamfunnene (ibid.). Liv Østmo (2010) har utredet begrepet *birgejupmi* som er avledet av verbet *birget*, dvs. å klare seg. *Birgejupmi* viser til at mennesker klarer seg, og at de får et levebrød fra sine omgivelser og landskaper (ibid.).

Tradisjonelle kunnskaper blir også omtalt som betydningsfulle i det arbeidet som Arktisk råd gjør, og som de legger til grunn for beslutninger og anbefalinger til sine

medlemsstater. Arktisk råd ble etablert i 1996, og består av åtte medlemsland. I tillegg er det seks organisasjoner som representerer arktisk urfolk, deriblant Samerådet. De har status som permanente deltakere i rådet. Intensjonen med rådet er å sikre en bærekraftig utvikling i nordområdene. Formannskapet i Arktisk råd roteres hvert annet år mellom de åtte medlemslandene (Arctic Council 2015). For perioden 2013-2015 har Canada formannskapet. Minister for Arktisk råd, Leona Aglukkaq, holdt tale i Oslo 2. september, 2013 der hun bl.a. uttalte følgende om betydningen av tradisjonell kunnskap:

The traditional knowledge, expertise and cultures of the people living in the Arctic were critical to Amundsen's success in reaching the South Pole in 1911. And I believe they will also be key to the future success of the Arctic region (Arctic Council 2013).

Tradisjonell kunnskap blir av ministeren understreket som en forutsetning for at Amundsen lyktes i å komme fram til Sydpolen. Hun hevder også at kunnskap, ekspertise og kulturer til mennesker som bor i arktiske områder, vil være nøkkelen til å lykkes der for fremtiden. Ministerens hyllest til tradisjonell kunnskap signaliserer ikke bare betydningen av tradisjonell kunnskap i dag, men er også en forutsetning for å kunne leve godt i arktiske områder i fremtiden.

Anerkjennelse av urfolkskunnskap har vært et viktig aspekt i avtaler om landrettigheter mellom urfolk og Canadas nordlige territorier (Dale og Armitage 2011). Det er bl.a etablert *co-management* eller medbestemmelses organer, slik som *Nunavut Wildlife Management Board* (NWMB) (White, 2006). *Co-management* viser til en samarbeidsprosess som skal bringe sammen mangfold av kunnskapskilder og kunnskapstyper i beslutninger (Dale og Armitage 2011). NWMB ble etablert i 1994 med en visjon om å bevare plante- og dyrelivet gjennom anvendelse av Inuit *Qaujimaqatuqangit* (tradisjonell kunnskap) og vitenskapelig kunnskap (Nunavut Wildlife Management Board, u.å.). NWMB har bl.a. ansvaret for å forvalte sjøpattedyrene i Nunavut. Til tross for at sjøpattedyrene blir forvaltet utfra en *co-management* prosess, har noen forskere pekt på at man ikke har oppnådd en likestilling av kunnskapspraksisene:

...the narwhal management system still privileges scientific knowledge, and there remain disagreements in interpretation of knowledge that stem from different worldviews and epistemologies (Dale og Armitage 2011:447).

Et annet *co-management* organ, *Mackenzie Valley Environmental Impact Review Board*, ble etablert i 1998 som følge av landrettighetsavtaler i Canada (White 2006). Medlemmene i styret tok opp spørsmål om nødvendigheten av å styrke bruken av tradisjonell kunnskap etter at det hadde vært i drift noen år (ibid.). I den forbindelse ble det holdt workshop i 2002, som endte med to klare konklusjoner. Den ene konklusjonen var at styret skulle prøve å komme til en løsning på hvordan tradisjonell kunnskap skulle inkorporeres i virksomheten. Den andre konklusjonen var at dette ville være et stort og vanskelig arbeid (ibid.).

Disse to *co-management* eksemplene fra Canada viser at det byr på en del utfordringer når tradisjonell kunnskap skal sidestilles med vitenskapelig kunnskap i forvaltningen av *luonduvalljodagat*. I Finnmark foregår det for tiden omfattende kartlegging av den tradisjonelle bruken av områder. Kartleggingen skjer med bakgrunn i Finnmarksloven som ble vedtatt i 2005. Da Finnmarksloven trådte i kraft, ble de områdene i Finnmark som tidligere ble forvaltet av staten ved Statskog, overført til Finnmarkseiendommen. I Finnmarkslovens § 5 ble det fastsatt å opprette en kommisjon som fikk i oppdrag å utrede rettigheter til land og vann i Finnmark. Finnmarkskommisjonen ble opprettet ved kongelig resolusjon i 2008. Den skal fastslå omfanget og innholdet av de rettighetene som samer og andre har på grunnlag av hevd, alders tids bruk eller på annet grunnlag (Oskal og Hernes 2008:171). Den første rapporten til Finnmarkskommisjonen forelå i mars 2012, og omhandlet Felt 1, Stjernøya/Seiland (Finnmarkskommisjonen, Norges domstoler, u.å.).

Det er også igangsatt et prosjekt som skal sikre muntlig kunnskap om bruk av utmark og ressurser i regi av Finnmarkskommisjonen (ibid.). I første omgang foregår innsamlingene ved hjelp av intervjuer i kommunene Deatnu, Guovdageaidnu/Kautokeino og Porsángu/Porsanger. Intervjuene skal være en del av faktagrunnlaget for kommisjonens rapporter i områdene, og skal sikre at kommisjonen har best mulig grunnlag om tidligere og dagens bruk i områder med muntlige tradisjoner (ibid.).

Dette arbeidet kan ses som ulike forsøk på å ivareta prinsippet om at tradisjonell kunnskap skal høres og legges til grunn i ulike beslutninger. Kunnskapens betydning strekker seg fra det å være nedtegnet i konvensjoner og taler til å inngå som en del av

en konkret kartlegging. Problemet oppstår imidlertid når vi skal vite hvordan vi går frem, eller hvordan tradisjonell kunnskap både kan undersøkes og artikuleres. I tillegg er det en forholdsvis ny utfordring å vite hvordan tradisjonell kunnskap skal ivaretas i beslutninger. Vi trenger flere ulike forsøk på å arbeide frem tradisjonell kunnskap slik at vi kan lære mer om hvordan vi faktisk kan gjøre det. Dette handler om å utvikle og utprøve metoder og prosedyrer for hvordan man skal gå frem når tradisjonell kunnskap skal undersøkes. Det er tendenser til at noen av dagens prosedyrer for innhenting av kunnskap, tar moderne vestlig kunnskapspraksiser og teorier i bruk, og et av mine spørsmål er om dette er tilstrekkelig? Jeg vil argumentere for at det er et behov for en offentlig debatt om hvilke utfordringer man står overfor når tradisjonelle kunnskaper skal tas i bruk i forvaltning av *luondduvalljodagat*. Når en minister i arktisk råd snakker om tradisjonell kunnskap, trenger det ikke nødvendigvis å være sammenfallende med synet til Finnmarkskommisjonen. Men slik begrepet brukes i dag i entall og bestemt form: *den tradisjonelle kunnskapen* kan det gi en forståelse av at det er et begrep som har en allment akseptert betydning. Riktignok er begrepet definert, slik det er gjort i konvensjonen om biologisk mangfold av 1992 beskrevet ovenfor. Men definisjonen er brei og gjør at mange kan snakke om tradisjonell kunnskap uten at de nødvendigvis har sammenfallende mening om begrepet. Tradisjonell kunnskap er med andre ord i liten grad operasjonalisert, og dermed vanskelig å anvende. Det kan være problematisk å vite hva man mener, og hvordan man gjør det når man snakker om kunnskap som er knyttet til erfaringer som er kontinuerlige. Det er derfor en utfordring å gjøre kunnskapen synlig ut over det praksisfellesskapet der den benyttes til daglig.

Finnmarkskommisjonen skal eksempelvis kartlegge praksiser og rettigheter, slik som det bl.a. fremgår i følgende mandat:

*...kommisjonen skal bygge på alminnelige tingsrettslige prinsipper for rettsserverv ved langvarig bruk slik disse er utviklet av Høyesterett, og hvor også **samiske og lokale sedvaner og rettsoppfatninger er relevante rettskilder**² (Finnmarkskommisjonen 2015).*

I mandatet er det vist til langvarig bruk samt samiske og lokale sedvaner. I likhet med andre urfolk, har samene særegne tradisjoner, sedvaner og kunnskaper. Likevel styres

² Egen fremheving.

en viktig samisk tradisjonell næring som reindrift, av et nasjonalt lovverk som i liten grad bygger på sedvaner i reindriften. Kunnskapene er blitt forvaltet av det samiske folk, men det er variasjoner mellom områder, steder og slekter, og det er til og med forskjeller fra en storfamilie til en annen (Vars 2007). Bruken av *luondduwalljodagat*, deriblant samenes bruk over lang tid, har generert kunnskaper som vil kunne betegnes som tradisjonelle kunnskaper. Men dersom det i Finnmarkskommisjonens mandat ikke gjøres en avklaring på hvordan sedvaner og rettigheter er blitt til over lang tids bruk og hva disse består av, kan det være problematisk å tilnærme seg problemstillingen. Det er bl.a. nødvendig å tilnærme seg kunnskaper gjennom folks egne begreper, og relatere disse til de praksiser som utøves. Gjennom historien har også mye av de tradisjonelle praksisene vært i endring. Noen av endringene kan tilskrives innføringer av ny teknologi. Folk har også blitt fortrent fra områder og praksis sammenhenger, gjennom etableringer av statlige grenser og den politikken som statene har ført overfor samene.

Det er viktig å rette oppmerksomheten mot erfaringer som folk har ervervet seg ved å ha levd i et bestemt område hvor de har fått til en *birgenláhki* av *luondduwalljodagat*, dvs. at de har klart å få til et levebrød av rikdommer som landskapet kunne by på. Landskap er en verden som er kjent for de som lever der, bebor stedene og som reiser langs stiene som binder sammen stedene (Ingold 2000:193). Tim Ingold avviser at naturen er noe som ligger 'der ute' og at vi mennesker står utenfor og betrakter den. Landskap er ikke et bilde i forestillingen, og det er heller ikke et fremmed eller formløst underlag i påvente av å bli innført en menneskelig orden (ibid.). Landskap blir derimot en del av oss gjennom vårt levesett, slik som vi også er en del av landskapet (Ingold 2000:191).

Jeg vil i likhet med Tim Ingold (ibid.) forholde meg til landskap, som tar utgangspunkt i et gjensidig forhold mellom mennesket og "natur", og ønsker å utfordre natur/kultur dikotomien som fremdeles preger, "moderniteten" og vitenskapens kunnskapssyn. Mennesker sammen med andre skapninger inngår i landskapet. Mario Blaser (2013a) bruker begrepet relasjonell ontologi, som ikke skiller mellom natur og kultur. Entiteter oppstår derimot i et nettverk av relasjoner (ibid.). Dersom forvaltning av *luondduwalljodagat* holder fast på et kunnskapssyn som skiller mellom kultur og natur, reproduseres en annen ontologi enn den relasjonelle ontologien. Flere forskere

har påpekt at urfolk tillegger stor betydning på relasjonene til den fysiske og den åndelige verden (Kovach 2009, McGregor 2004, Wilson 2008). Shawn Wilson (2008) hevder for eksempel at urfolkskunnskap ikke bare dreier seg om forhold til skaperverket, men at kunnskaper er relasjonen i seg selv. Det er betydningsfullt å undersøke empirisk hvordan relasjonene kommer til uttrykk i praksiser.

1.3 Tilnærming til forvaltning av *luondduvalljodagat* gjennom tradisjonelle kunnskaper

Begrepet *valljodat* refererer til et overskudd. *Luondduvalljodat* indikerer dermed at man har tilgang til å høste av det overskuddet som er tilstede. Denne formen for høsting tilhører en samisk ontologi, som jeg vil redegjøre for i denne avhandlingen. Videre vil tradisjonell kunnskap være det viktigste begrepet å utvikle slik at kunnskapene kan synliggjøres i de tradisjonelle praksisene. Problemstillingene som jeg vil søke svar på i avhandlingen er derfor:

1. Hvordan gjøres tradisjonelle kunnskaper i praksiser, som f.eks. i laksefiske?
2. Hvordan blir Deatnu/Tanaelva til gjennom praksiser, fortellinger og begreper?
3. Hvilke utfordringer står man overfor når flere kunnskapspraksiser møtes?

Dersom den offentlige forvaltningen av *luondduvalljodagat* retter fokuset på laks som en ensartet ressurs, kan andre perspektiver gå tapt. Det er for eksempel nyttig å se på hvordan laks blir til i praksiser (Lien, Nustad og Ween 2012). Laks kan være mangfoldig. For å tilnærme meg spørsmålene er det nærliggende å trekke inn både den politiske og den faglige debatten omkring tradisjonell kunnskap, og da spesielt i forvaltningssammenheng.

I 1982 utrykte UNESCO som en av de første internasjonale organisasjonene, interesse for tradisjonelle forvaltningssystemer (Berkes 2008). I Norge ble statlige myndigheter gjennom Grunnlovens § 110a³ i 1988 pålagt å legge forholdene til rette for

³ Endret til § 108 i 2014.

at den samiske folkegruppe kan sikre og utvikle sitt språk, sin kultur og sitt samfunnsliv (J. B. Henriksen 2011). Urfolks- og lokalsamfunnenes kunnskaper, innovasjoner og praksis ble likestilt i FNs konvensjonen om biologisk mangfold av 5. juni 1992, artikkel 8 (j). Under forhandlingene om konvensjonen var det enighet om at også lokalsamfunn i noen tilfeller har utviklet kunnskaper, innovasjoner og praksiser, som har betydning for bevaring og bærekraftig bruk av biologisk mangfold (C. Smith et.al. 2005).

Urfolkskonvensjoner om biologisk mangfold er ikke alltid entydige, med den konsekvens at nasjonalstatene ikke nødvendigvis trenger å implementere konvensjoner og bestemmelser i statlige lovgivninger. Men konvensjoner er likevel viktige i debatter om bruken av land og vann i urfolksområder, og de legger også grunnlaget for en videreføring av arbeidet med å fremme betydningen av tradisjonelle kunnskaper i bruken og forvaltningen av *luondduvalljodagat*.

Det har vært sterke fortellertradisjoner i samiske samfunn. Fortellinger som kunnskapskilde kan gi oss adgang til å vite hvordan folk ser på sin egen og andre skapningers plass i universet. I følge Tim Ingold (2000) er landskapet innskrevet med alle som har levd der både på åndelig, historisk og personlig plan. For eksempel er noen kjent for å ha vært med på spesielle jaktbegivenheter eller de har andre personlige erfaringer i møte med dyr (ibid. s. 54). Siden noen fortellinger er knyttet til et bestemt landskap, vil de være felles for en gruppe mennesker som befinner seg i et område. Dette kan betegnes som et felles minne for en gruppe personer, som jeg vil diskutere nærmere i kapittel to. Jeg vil også utdype nærmere i kapittel 2 hva tradisjonell kunnskap og urfolkskunnskap er, og hvordan den forholder seg til vitenskapelig kunnskap. Det finnes kunnskapskilder, slik som menneskers direkte relasjon med skaperverket eller intuisjon som folk bruker. Disse blir i liten grad ansett som kunnskap innenfor de vitenskapelige kunnskapsfelt.

1.4 Deatnu – en grenseelv

Deatnu er hjemmeområdet for folk som bor langs Deanuleahki. Den har forsynt befolkningen bl.a. med laks, laksetermer, stedsnavn, åndelighet og fortellinger. Aage Solbakk (2011) uttrykker det slik:

Ved vassdraget er laksefisket og samekulturen så nært knyttet til hverandre at det på en rekke områder har nedfelt seg i den åndelige og materielle kulturen. Blant annet dreier det seg om en rekke samiske termer for laks, hellige steder (sieidier) hvor det ble ofret for god fiskelykke og sagn og fortellinger om laksefiskets betydning i elva. Dessuten er det massevis av stedsnavn og uttrykk som beskriver elva (ibid. s. 12).

Deatnu gir levebrød for mange som bor i Deanuleahki. Den er også en ferdselsåre for alle som bor der. Jeg husker selv hvilken betydning elva hadde for min familie og de andre som bodde på stedet Luosnjárga/Laksnes, der jeg vokste opp på 1960- og 1970-tallet. Luosnjárga ligger 13 kilometer fra tettstedet Sirbmá. I Luosnjárga var det åtte hus, der halvparten av disse hadde fjøs med noen kyr og sauer. Da isen løsnet om våren, vanligvis rundt 20. mai, samlet alle seg ved elvebredden og studerte isgangen. Samtalene dreide seg om flommen kunne resultere i oversvømmelse og ødeleggelse av jordene som lå ved elvebredden. Faren for oversvømmelse var nemlig stor dersom det tidligere hadde vært kraftig snøsmelting. Dernest var det knyttet stor spenning til om hvor mye isflak som samlet seg langs elvebredden, og hvor lenge de ble stående der. Mye isflak langs elvebredden og i elva hindret folk i å begynne å fiske. Når mesteparten av isflakene derimot var borte, og vannstanden hadde stabilisert seg, gikk det ikke lang tid før folk var på elva og fisket med drivgarn. Alt var på forhånd gjort klart til fiske. Båten var gjerne smurt med tjære, slik at den ikke slapp inn vann. Garn var bøtt i løpet av vinteren og gjort klar først for drivgarnsfiske, og dernest for fiske med stengsel og stågarn. Den første laksen var kjærkommen mat etter en lang vinter. Det var også en regel om at den første laksen aldri skulle selges. Hvorfor den ikke skulle selges, har muligens flere årsaker. Men hvis man betrakter laksen som en dyrbar gave, kan det være forståelig at den ikke skulle byttes bort med penger. Det var nok også en frykt for at man ikke fikk særlig med laks mer den sommeren dersom man solgte den første laksen. Jeg husker selv betydningen av det første laksemåltidet om våren, som var kokt hode, rygg, *beahcet*

(spord, fiskehale) og *ákkil* (skulderbelte, brystfinnerens skjelett). Alt på fisken skulle spises, bortsett fra øyet. I dag er tradisjonen den samme med at folk koker fiskehode og ryggbein av fisken. Noen lager i tillegg fiskesuppe. Mange nyter nok også den første laksen stekt på spidd ved elvebredden.

Deatnu er en grenseelv mellom Norge og Finland, men den nasjonale grensen begrenser imidlertid ikke kontakten mellom folk. Kommunikasjonen foregår på samisk, som er et felles språk for folk på begge sidene av elva. Elva er en ferdselsåre, og var spesielt betydningsfull før veien ble utbygd. Om sommeren ble også elvebåten brukt til å frakte varer og post, og om vinteren gjorde hesten den samme jobben. Med ulike fremkomstmidler hadde folk muligheter til å holde kontakt med hverandre. Slektsbåndene over grensen var også knyttet sammen gjennom giftermål. Deatnu-området var også tidligere et flyttestrøk for rein, der beiten på begge siden av elva ble utnyttet, uavhengig av de nasjonale grensene (H. J. Henriksen 1978). Det var også et fellesskap mellom fastboende og reindriftna:

Samkvemet mellom de fastboende og de nomadiserende reineiere og byttehandelen var en vel innarbeidet næringsordning i dette flyttestrøk så vel som i mange andre flyttestrøk i Samelandet (ibid. s. 106).

1.5 Sirbmá – en samisk bygd ved Deatnu

I Sirbmá-området var det 119 innbyggere pr. 1.12.2011. Av disse var 11 jordbrukere og 8 reindriftnsutøvere. Nesten halvparten av befolkningen, dvs. 48 personer var i lønnet arbeid. 32 personer var pensjonister. På barne- og ungdomsskolen var det til sammen 11 barn og ungdom, og i barnehagen var det 8 barn.

Da jeg gjorde mine studier i Sirbmá-området i 2011, var det seks fjøs med melkekyr og ett sauefjøs. Fire husstander var med i reindriftna. Bygda har en skole, dagligvarebutikk og landpostbud. De fleste er dagpendlere til kommunens senter som ligger fem mil fra Sirbmá. Noen pensjonister i Sirbmá har bodd hele sitt liv i bygda, mens andre har flyttet dit gjennom giftermål. Det er også de som har vært borte fra bygda, men har flyttet tilbake etter at de ble pensjonister. Mange fra finsk side og fra

Kárášjohka/Karasjok har giftet seg med personer fra Sirbmá-området. Det er også flere sørfra som har bosatt seg i Sirbmá-området gjennom ekteskap.

Ved å studere relasjoner mellom mennesker og steder, fisk, dyr og materielle ting, kan de gi oss tilgang til tradisjonelle kunnskaper. På samisk er det vanlig å gi betegnelser til personer som er dyktige til å utøve et bestemt arbeid. En person som er dyktig til å fiske med stengsel, blir for eksempel betegnet som *buođđoalmmái*. *Buođđu* er stengsel og *almmái* er mann. Piera Áslat forteller at det trenges erfaring og kunnskaper til å sette opp en *buođđu*. Man må kjenne stedet hvor *buođđu* skal settes, slik som bunnforhold og vannstand. *Buođđoalmmái* er en person som inngår i en relasjon til steder hvor stengslet skal settes. Han har kunnskaper om hvordan og hvor stengslene med de forskjellige garnene skal plasseres. I tillegg vet han når garnene kan settes ut. Hvis ikke alle kunnskapene som inngår i å fiske med stengsler er intakt, vil ikke fisken svømme inn i garnet, forteller Piera Áslat.

1.6 Samiske landskapspraksiser

Jokŋa dárbaša ravas saji gos dat šaddá. Dáppe lea hui ollu mielleravddain ja vilttiin. Dáppe leat jokŋasajit, ja dáppe leat muorjesajit ja luomesajit, muhto eai dáikko leat nu lahka gal luomesajit./

Tyttebær trives best i åpne områder. Her er det veldig mye tyttebær opp på bakkene ved elvebredden og i bakkeskråningene på fjellsiden. Her er det tyttebærsteder, krekling- og blåbærsteder og muldebærsteder, men muldebærstedene er ikke her i nærheten (fortalt av Risten Ovllá Anne).

I likhet med muldebær, tyttebær, kreklinger og blåbær var også andre tilgjengelige *luondduvalljodagat* viktige for folk i Sirbmá, slik som ryper og innlandsfisk. Måtene folk har tatt i bruk *luondduvalljodagat* samles opp i praksiser og legger føringer på bruken av områder. Slike praksiser kan være kroppsliggjort og dermed noe som ikke alltid er reflekterte. De kan imidlertid erindres gjennom undring, refleksjon og personlig hukommelse (Rudie 1995).

Paul Connerton (1989) behandler hukommelse som en kulturell og kollektiv egenskap. Han argumenterer for at bilder av fortiden og hukommelsen er bevart i

kroppen, og formidlet gjennom kroppslige utøvelser (ibid. s. 7). Siden minnet er lagret i kroppen, foreslår Connerton å skille mellom to typer av sosial praksis. Den første betegner han for en inkorporert praksis som omfatter f.eks. et håndtrykk eller talte ord i nærvær av noen som vi henvender oss til (ibid. s. 72). En hendelse som en person har opplevd f.eks. i forbindelse med bærplukking, og som vedkommende forteller til en annen person, er eksempel på en inkorporert praksis. Overføringen skjer bare i løpet av den tiden deres kropp er til stede. Den andre typen sosial praksis betegner Connerton som en innskrevet praksis (ibid.). I den inngår moderne mekanismer for lagring og gjenoppretting av informasjon slik som skrift, leksikon, indekser, fotografier, lydbånd og data. Innskrevet praksis forutsetter at mennesket aktivt fanger opp og lagrer informasjonen, uten at andre personer trenger å være tilstede (ibid.). Minnene knytter oss til grupper som vi har et forhold til på et visst tidspunkt (ibid.). Det at vi kan fremkalle tanker, betyr ikke at tankene er like, men at de samme individene er interessert i samme minner. Grupper forsyner individer med rammeverk der minner er lokalisert. Vi plasserer det vi har innhentet innenfor de mentale rom som gruppen har etablert. Slike mentale rom er alltid påvirket av og refererer tilbake til de materielle rom som den spesifikke sosiale gruppen innehar (ibid.).

Den inkorporerte praksisen blir definert som “all den sosiale og kulturelle praksis som ikke setter spor i varige produkter som tekst, artefakter eller produkter av moderne opptaksteknologi” (Rudie 1995:54). Denne praksisen har den menneskelige kroppen som sitt medium (Connerton 1989, Rudie 1995). Rudie bruker betegnelsen “undring” som følger novisen i en kulturell læringsprosess:

Barnet, eller den kulturelle novisen i sin alminnelighet, opplever all praksis som gåtefull, det er ennå ingen sunn fornuft. Men novisen gjør iherdige forsøk på å tolke den kontinuerlige flyten av praktisk informasjon, og disse forsøkene er de (digitale) punkteringene⁴ som er resultater av undring (ibid. s. 62).

Mye av kunnskapsoverføringen i samiske samfunn kan nok betegnes som en inkorporert kunnskap. Barn ble opplært gjennom å være tilstede med voksne i et praksis fellesskap. Kunnskapene i lokalsamfunnet ble ansett som viktige. De ga en selvrespekt og identitet

⁴ “[...] mentale stoppsignal som fungerer mye som tegnsetting i en skrevet tekst. Men ordet har en større metaforisk appell ved at det også betyr gjennomtrengning” (Rudie 1995:55).

som ble verdsatt i et fellesskap. Grunnlaget for handlingene ble bygd på folks kunnskaper, virkelighetsforståelser og verdier. Kunnskaper om *luondduvalljodagat* har vært en viktig forutsetning for bosettingen langs Deanuleahki. De er blitt tilegnet gjennom felles praksiser og individuelle utprøvinger. I fellesskapet inngår også muntlige fortellinger som individer har delt seg i mellom. Nettverkene var nødvendige for å kunne ta del i høstingen av *luondduvalljodagat* og samtidig utøve respekt som “naturen” i henhold til fortellingene, gjorde krav på. Utgangspunktet for enhver fortelling er det konkrete liv vi lever til daglig (Ricœur og Ystad 1999). Våre fortellinger blir med andre ord til gjennom våre praksiser (ibid.).

Folk observerer og studerer land- og vannområder, is- og værforhold, fugleliv, rovdyr, og andre forhold i naturen som kan ha innvirkning på *valljodagat*. Værforhold i en årstid kan ha betydning for *valljodagat* i en annen årstid. Det gjøres derfor observasjoner gjennom hele året om vær og andre forhold som har betydning. Observasjonene systematiseres og brukes til å forutsi kommende situasjoner. Isgangen har for eksempel betydning for kommende laksesesonger fordi den kan påvirke strand- og bunnforholdene i Deatnu. Kunnskap bygger på erfaringer som folk gjør i landskapet.

Personer på begge sider av elva som har livnært seg av *luondduvalljodagat* i sine nærområder, har også samtidig observert hvordan landskapet henger sammen. Menneskets inngripen i landskapet eller mangel på inngripen kan ha betydning for *luondduvalljodagat* slik som bær, fisk, fugler og dyr. Det åndelige forholdet som folk kan ha til landskapet de selv er en del av, trenger ikke alltid å være synlig, men er like fullt til stede. Dette blir artikulert både gjennom praksiser og fortellinger. Observasjoner om sammenhenger i naturen, og måter folk forholder seg til sine omgivelser inngår i tradisjonelle kunnskaper.

Kunnskaper som en person har tilegnet seg, har vært avhengig av andre personer, slik som besteforeldre, foreldre, søsken, naboer og venner og ikke minst hvor i søskenflokket en selv befant seg. Enkelt individet utforsker i tillegg landskap med de praktiske og muntlige kunnskapene som vedkommende har ervervet seg. Kunnskapene artikuleres gjennom fortellinger, og det er i tillegg opp til individet selv å finne ut hvordan ting henger sammen. Tilegnelsen av kunnskaper var motivert ut i fra egne og familiens behov samt egne interesser. Største bærere og formidlere av tradisjonell

kunnskap er derfor personer, som selv har brukt områder hvor kunnskaper er blitt tilegnet. Gjennom lang tids bruk inngår også praksisene i et rettighetsmessig anliggende.

Den gang da folk hovedsakelig livnærte seg av lokale *luondduvalljodagat* langs Deanuleahki, ble barn opplært gjennom praktiske gjøremål. Barna fikk overført kunnskapene gjennom muntlige fortellinger og ved å delta i arbeidet sammen med de voksne. Barn tilegner seg kunnskaper bl.a. gjennom *education of attention* (Gibson 1979:254). Nybegynnere blir opplært til å være oppmerksomme i spesifikke situasjoner ved å bruke sansene, dvs. å føle, smake eller være på vakt overfor andre ting (Ingold 2000:22). I dagens samfunn er ikke lokale *luondduvalljodagat* lenger en nødvendighet for å livnære seg. Likevel kan betydningen av disse være stor.

Asta Balto (1997) hevder at arbeid står sentralt i samisk barneoppdragelse. Gjennom aktiviteter ble ferdigheter og kunnskaper overført, samtidig som språket og begrepene utviklet seg gjennom praksis (ibid. s. 87). Ulike årstider la grunnlaget for gjøremålene, og slik ble landskapet bestemmende for hvilke oppgaver som skulle gjøres (Hoëm 1986:46). Det ble viktig for barna å lære de signaler i naturen som varslet når mulighetene var i vente, og gripe sjansene i rette øyeblikk. Derfor ble en viktig kunnskap å lære å tolke landskapet (ibid.). Gjennom en fortelling viser Asta Balto (1997) hvordan folk så sammenhenger i landskapet:

For noen år siden var det snakk om å utrydde myggen i et samisk område for å få turistene til å bli lenger på stedet. Den unge, effektive generasjonen hadde tenkt å sprøyte insektmiddelet over området med fly, og mange eldre mennesker var sjokkerte over planene. Myggen hører til her, den er føde for fisken i elver og innsjøer, og den sprer multeblomsten. Den tradisjonelle kunnskapen var de eldres kunnskapsberedskap som ble aktivisert i en slik situasjon (Balto 1997:95).

Kunnskapene ble også utvekslet mellom folk, og nye kunnskaper ble etablert gjennom kreative prosesser. I tradisjonell laksefiske brukes elvebåten, og den har også vært et nødvendig transportmiddel for folk langs Deatnu. Elvebåten er utviklet og bygget av lokalbefolkningen. Båtens form er tilpasset strøm- og dybdeforholdene i Deatnu. Ánot Hánsa fra Veahčat, som ligger cirka 1 mil ovenfor Sirbmá på finsk side av elva, har vært en dyktig båtbygger. Far til Hánsa var også båtbygger, og nå er det sønnen Eino som har overtatt driften og fører dermed tradisjonen videre. Hánsa forteller at båtene må tilpasses strykene i Deatnu. De må være lange, men ikke brede. Elvebåten som brukes i dag, er

dermed tilpasset forholdene i Deatnu. Da påhengsmotoren ble innført, og etter hvert som hestekreftene ble større, måtte også elvebåten endres slik at den var i stand til å møte kravene som den ble stilt overfor. Bak båten ble det utviklet og bygget vinger på hver side av båten. Vingen hindret at båten sank når skroget ble utsatt for merbelastning fra påhengsmotoren. Dette er kreative løsninger som folk har utviklet ved innføring av større hestekrefter på påhengsmotorene. Gunnar Eldjarn (2010) betegner båten først og fremst som et redskap. Kjentegnet til redskap er at det kan brukes til det man har tenkt å bruke det til. Det er brukeren som legger premissene for utformingen (ibid.). Båtene er lokale gjenstander, og de kan dermed ikke fremstilles hvor som helst (ibid.).

De lokale *luondduvalljodagat* har vært viktig føde for folk, og er det fremdeles i dag. Noen av *valljodagat* er også blitt solgt eller blitt byttet mot andre varer. Selv om de fleste i dag har inntekter fra andre hold enn fra salget av matprodukter, er den lokalt produserte maten fremdeles betydningsfull for mange. Den lokalt produserte maten kan også gis bort til familie, slekt eller til bekjente slik som eldre folk som ikke selv lenger har helse til å fiske eller plukke bær. Det sendes også laks, røye eller multebær til familie som har flyttet fra Sirbmá-området. Det å gi gaver kan ha flere betydninger, slik Britt Kramvig (2006) viser til fra et fiskerisamfunn i Finnmark. Gaver kan bl.a. kommunisere en avhengighet og følelser som man har overfor andre, samtidig som de gir mulighet til å kommunisere ens egen uavhengighet (ibid.). Hva som ligger i betydningen av å gi bort lokal produserte produkter i Sirbmá-området, kan nok også være mangesidige. Det som i hvert fall er klart, er at disse lokalproduktene, vanskelig lar seg kjøpe andre steder.

I Sirbmá slik som i mange lokalsamfunn langs Deanuleahki, nyttiggjør folk seg av lokale *luondduvalljodagat* på tradisjonelt vis, dvs. å fiske med garn i Deatnu og i fjellvannene. Kunnskapene om høsting av *valljodagat* er blitt videreført, og tilpasset nye teknologier etter hvert som de er blitt innført. Det er hele tiden en balansegang mellom det man gjør og det som man mener er riktig å gjøre ut i fra et moralsk ståsted. Folk snakker med hverandre om hvordan andre, både de lokale og turister ter seg i landskapet, og måten de behandler og forholder seg til *luondduvalljodagat*. Lokalbefolkningen inngår i et fellesskap av retningslinjer for handling og samhandling med mennesker, dyr og andre vesener. I nettverket inngår både *heakkalaččat* (levende vesener) og *heakkahis dinggat* (livløse ting). Andres handlinger veies opp mot hva som betegnes for å være

riktig. Oppveiningen skjer på bakgrunn av etiske og en moralske forhold. Vurderinger om hvorvidt en handling er riktig eller gal, er noe mennesker tilegner seg gjennom oppveksten, og ved å være medlem av et lokalsamfunn.

1.7 Tradisjonell- og urfolkskunnskap som teoretiske begreper

I antropologien har det vært vanlig å se kunnskap i sammenheng med kultur. I kulturanthropologien har man vært opptatt av fortolkning, og dermed av den meningsetablering og meningsbrytning som skjedde rundt symboler. Gjennom å rette fokus på det kulturelle har man vært opptatt av å prøve å finne ut hvilke meninger mennesker legger i det de gjør (Geertz 1983:4). I følge Tord Larsen omfatter “kultur” den kunnskap vi må være i besittelse av for å kunne foreta identifiseringer, dvs. at vi klarer å identifisere handlingen som en bestemt type handling (Larsen 2009:203). Det er imidlertid ikke helt problemfritt å knytte kultur til kunnskap. Konflikt kan oppstå når noen grupper tilskrives å være mer kulturelle enn andre, det vil si at de ikke ansees for å ha reell kunnskap (Blaser 2013a). Kunnskapen kan da bli redusert til tro, som igjen forklares med at det har utspring fra deres kultur (ibid.). Dersom bare vitenskapelig kunnskap ansees for å være reell i forvaltningen, vil det gi en ubalanse mellom de to kunnskapstradisjonene. Innenfor STS (*Science og Technology Studies*) tas det utgangspunkt i at all kunnskap, også de vitenskapelige, er lokale. STS som disiplin beskrives slik:

STS is a discipline that has developed approaches to the social, the material, the human and the «natural» worlds that have taken it far beyond its original focus on science and technology (Law 2012:225).

Begrepet tradisjonell kunnskap sirkuleres i mange sammenhenger, uten at det har en ensartet betydning. I følge Cruikshank (1998) kan man ikke stille direkte spørsmål til folk om stedets omfangsrike kunnskap. Tradisjonell kunnskap er et relasjonelt begrep. Kunnskapen er mer lik et verb enn et substantiv, mer prosess enn et produkt, og den kan ikke på en enkel måte fortolkes som et tingliggjort produkt (ibid. s. 70).

Det tradisjonelle kunnskapsbegrepet er blitt differensiert gjennom nye betegnelser slik som lokalkunnskap, tradisjonell økologisk kunnskap (TEK) og urfolkskunnskap uten at skillelinjene av den grunn er vesentlig klarere. Det som særpreger urfolkskunnskap er at den også blir sett i sammenheng med urfolks kollektive rett til kultur. I følge Artikkel 7 i ILO konvensjonen nr. 169 har urfolk rett til å bestemme over egne prioriteringer i utviklingsprosessene siden dette påvirker deres liv, tro institusjoner og åndelig velvære, og påvirker også områdene hvor de bor eller bruker dem på en annen måte (J. B. Henriksen 2011:83). Selv om ikke tradisjonell kunnskap blir eksplisitt uttrykt i Artikkel 7, hevder Henriksen at den må anses å falle innunder bestemmelsen i Artikkel 7. Tradisjonell kunnskap er nemlig i stor grad knyttet til landområder som er bebodd av urfolk (ibid.).

Urfolkskunnskap er ikke en ensartet kunnskapsform, og ulike urfolksgrupper rundt omkring i verden vektlegger forskjellige elementer i kunnskapene. Men i en politisk sammenheng har urfolk et felles grunnlag ved at de bor innenfor stater som de ikke selv regjerer, med andre ord er maktforholdet et element som har betydning i urfolkskunnskap. Urfolkskunnskap er først og fremst knyttet til levemåte (Battiste og Henderson 2000, McGregor 2004, Simpson 2004). I tradisjonell- og urfolkskunnskap er det åndelige aspektet betydningsfull, og er til og med av noen betraktet som grunnlaget for kunnskapen (Houde 2007, Simpson 2004).

I tilknytning til *luondduvalljodagat* har det også vært vanlig å bruke betegnelsen tradisjonell økologisk kunnskap (TEK), som bl.a. er blitt definert som:

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

Denne definisjonen av TEK gir et godt bilde av hva kunnskapen består av, og hvordan den er både kumulativ og samtidig tilpasses nye forhold. Den omfatter det relasjonelle forholdet, og understreker også overføringsverdien av kunnskapen gjennom generasjoner. Problemet med denne definisjonen, slik jeg ser det, er at den skiller ut praksis og tro fra kunnskap. Spørsmål som da kan melde seg, er hvem som bestemmer

for eksempel hva som er tro og hva som er kunnskap. Disse spørsmålene vil jeg diskutere nærmere i neste kapittel.

Kritikk rettet mot begrepet “tradisjonell” har vært at kunnskapen oppfattes for å være statisk og begrenset til informasjon anskaffet fra tidligere tider, mens kunnskapen i realiteten er kontinuerlig under utvikling og ekspandering (Huntington 1998, McGregor 2009). Den inkorporerer ny informasjon som del av tilpasningen, og responderer til utfordringer som er i omløp (ibid.). TEK dreier seg om kunnskap og innsikt som er oppnådd gjennom ekstensiv observasjon av et område eller av arter (inkludert kunnskap overført i muntlig tradisjon) (Huntington 1998).

I tillegg har det vært rettet kritikk mot å inndele urfolkskunnskap i kategorier slik som “økologisk kunnskap”, når kunnskapen heller har en karakter av å være holistisk (ibid.). Urfolkskunnskap har ofte blitt brukt synonymt med tradisjonell kunnskap og lokal kunnskap. Den markerer at kunnskapen tilhører en bestemt sosial gruppe, og at den skiller seg ut fra kunnskap generert av det vestlige academia (Chilisa 2012, Grenier 1998).

Det er både en faglig og en politisk interesse for urfolks- og tradisjonell kunnskap. På politisk plan er kunnskapen spesielt blitt rettet mot bevaring av biologisk mangfold, sikring av kunnskap og beskyttelse mot at den utnyttes til kommersielt bruk av industrien. I faglige debatter om tradisjonell og urfolkskunnskap har den vestlige og den vitenskapelige kunnskapen ofte blitt sett på som motsatser. Innenfor vitenskapen er det blitt stilt spørsmål om hvor vidt tradisjonell kunnskap om bruken av *valljodagat* kan være formålstjenlig. For eksempel trekker Agrawal (1995) inn tre hoveddimensjoner som trolig skiller tradisjonell og urfolkskunnskap fra vestlig kunnskap: 1) *substantiv* - urfolks- og vestlig kunnskap behandler forskjellige emner, 2) *metodologisk og epistemologisk* - de anvender forskjellige metoder til å utforske realiteter, og opererer med forskjellige syn på verden og 3) *kontekstuell* - tradisjonell kunnskap har dypere rotfeste i en kontekst enn vestlig kunnskap (ibid. s. 418).

Under perioder med kolonialisering og modernisering ble urfolkskunnskap betraktet som mindre verdifull fordi den ble assosiert med kulturer som ble ansett som primitive (Dei, Hall og Rosenberg 2000, Godbole-Chaudhuri, Srikantaiah og van Fleet 2008, Semali og Kincheloe 1999). Utviklingsteoretikere på 1950- og 1960-tallet

betraktet også urfolks- og tradisjonell kunnskap som ineffektiv, underordnet og et hinder for vekst (Agrawal 1995). Tilhengerne av urfolks- og tradisjonell kunnskap hevdet derimot det motsatte. De mente at de tekniske løsninger som kom fra sentralt hold, hadde mislyktes i å forbedre livsbetingelsene for majoriteten av bønder og små gårdsbruk rundt omkring i verden (ibid.).

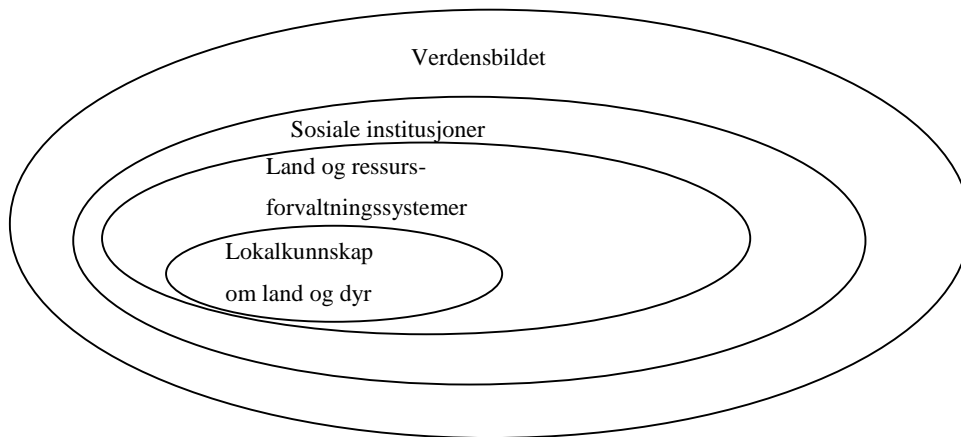
Det er forskjell mellom urfolkskunnskap og vitenskapelig kunnskap hevder bl.a. Kalland (2000) og Tsuji og Ho (2002). Arne Kalland (2000) anerkjenner forskjeller mellom urfolkskunnskap og vitenskapelig kunnskap, men stiller spørsmål om hvor forskjellig urfolkskunnskap er fra andre typer av kunnskap slik som “lokal”, “tradisjonell” eller “praktisk” kunnskap’ (ibid. s. 320). Vi må være forsiktige med å bli fanget i en felle av kulturell determinisme, hevder Kalland (ibid.). Når urfolk for eksempel ikke har ødelagt naturen, kan resultatet like godt være en lav befolkningstetthet i forhold til *luondduvaljodagat*, enn at de er bevisste på bevaring (ibid.). For å unngå å gå i en felle av kulturell determinisme, slik Kalland fremstiller det, blir det nødvendig å tilnærme seg kunnskaper gjennom praksiser. Undersøkelser er også nødvendig for å unngå stereotyper og reduksjoner av et rikt mangfold av urfolks tro, verdier, sosiale relasjoner og praksiser til en en-dimensjonal karikatur (Nadasdy 2005).

Agrawal (1995) medgir at det er vanskelig å fastholde at urfolks- og vestlig form for kunnskap ikke er påvirket av hverandre, og foreslår derfor å gå bort i fra dikotomien urfolks- og vestlig kunnskap. I stedet for å flette sammen all ikke-vestlig kunnskap i en kategori som har betegnelsen “urfolk”, og all vestlig kunnskap i en annen kategori, foreslår han å akseptere forskjellene innenfor kategoriene og kanskje finne likheter på tvers av kategoriene (Agrawal 1995:418-431). Men å operere med kategorier er ikke helt problemfritt fordi disse som regel har oppstått i en bestemt kontekst og gjerne fra en bestemt praksis. Tord Larsen viser til at i studier av kategoriernes relativitet ligger det et implisitt eller eksplisitt premiss om at kulturer må studeres på deres egne premisser (Larsen 2009:26-27). I dette ligger det ikke først og fremst et moralsk krav om å ta hensyn til andre folks virkelighetsoppfatninger, men at det er en fare for at vi kan miste vår studiegenstand av syne dersom vi ikke beskriver den gjennom de kategorier folk selv bruker (ibid.). I likhet med Tord Larsen, er jeg tilhenger av å ta utgangspunkt i folks egne kategorier i debatten om kunnskapstradisjoner, og oppbygging av disse. Dersom

man ikke tar høyde for at innholdet av kategorier er forskjellige, er det fare for at kommunikasjonen mellom ulike kunnskapstradisjoner mislykkes. Kommunikasjonen kan dermed føre til misoppfatninger i stedet for det som burde være hensikten, nemlig å få til en dialog mellom kunnskapstradisjonene. Dette er det teoretiske argumentet for at de samiske kategoriene er viktige å undersøke i praksiser.

1.7.1 Tradisjonell kunnskap som et analytisk begrep

Tradisjonell økologisk kunnskap (TEK) har Fikret Berkes (2008:17) delt inn i følgende ulike analysenivåer:



Det første nivået i inndelingen til Berkes (ibid.) består av lokal- og empirisk kunnskap om dyr, planter, jord og landskap. På dette nivået inngår identifisering og klassifisering av arter, livshistorier, utbredelser og atferd, og omfatter den dokumenterte TEK. Det neste nivået består av et ressursforvaltningssystem, som tar i bruk lokal miljøkunnskap slik som praksiser, verktøy og teknikker. Et tradisjonelt forvaltningssystem krever hensiktsmessige sosiale institusjoner, regler for anvendelse, normer og koder for sosiale forhold, jf. det tredje nivået. Det fjerde og siste analysenivået er verdensbildet, som former vår forståelse av omgivelser. Religion, etikk og trossystemer inngår i det fjerde nivået og utgjør sammenhengen mellom kunnskap, praksis og tro (ibid.).

De tre første nivåene i inndelingen til Berkes (ibid.) er omringet av et verdensbilde eller et trossystem. Imidlertid må det understrekes at de fire nivåene ikke alltid er klart avgrensede. Spesielt gjelder det forvaltningssystemet og sosiale institusjoner. De er ofte

tett koblet sammen, og forskjellene mellom disse kan bli sett på som kunstige, i følge Berkes (ibid.).

De ulike nivåene gir et bilde av hva TEK kan bestå av. Selv om det er overlappinger mellom nivåene, vil likevel de enkelte nivåene være en påminnelse om ulike elementer som finnes innenfor kunnskapsbegrepet. Jeg ser nytten av Berkes sin modell, men jeg er samtidig kritisk til inndeling av tradisjonell kunnskap i nivåer, for at det lett kan bli en rangering av kultur og natur. For å unngå rangeringer vil jeg heller tilnærme meg tradisjonell kunnskap gjennom kunnskaper som ligger i landskapet. Kunnskaper er knyttet til ulike aktører som befinner seg i et nettverk, og inngår i relasjoner til hverandre. Verdensbilder er for eksempel ikke koblet i fra lokal kunnskap om land og dyr, men de er en del av denne kunnskapen. Ulike typer kunnskaper er med andre ord tilstede samtidig.

Da jeg som barn for eksempel var på fiske med mine foreldre, fikk jeg lære de ulike betegnelsene på laks ut fra størrelse, kjønn og om den hadde overvintret i Deatnu. Men jeg lærte samtidig at laksen også inngikk i en relasjon til oss mennesker. Dersom den første laksen som ble tatt på drivgarn om våren, ble solgt, kunne det føre til at personen *guoržžoluvvá*, “bli gjenstand for overnaturlig innflytelse av uheldig art, så en mister reinlykken eller fiskelykken” (Nielsen og Nesheim 1932).

I min problemstilling er jeg derfor opptatt av den dynamiske kunnskapen som er blitt transformert og tilpasset nye forhold gjennom flere generasjoner. Sosiale praksiser, normer og verdier som overføres er ofte innbakt i språket og fortellinger. I tradisjonelle samiske samfunn hvor den skriftlige tradisjonen ikke har vært i forgrunnen, er mesteparten av kunnskapene blitt videreført gjennom praktisk arbeid og muntlige fortellinger. I mitt forskningsfelt er bruken av *luondduvalljodagat* sentral. Jeg vil derfor betone praksisen i det tradisjonelle kunnskapsbegrepet. Det er derfor nødvendig at definisjoner av tradisjonell kunnskap ikke bare gjøres av andre, slik som vitenskapen. Men det må først og fremst være de som praktiserer kunnskapen, som setter premissene for hva som er deres kunnskap.

1.8 Samisk tradisjonell kunnskap

På samisk er kunnskap betegnet med flere begreper som for eksempel *diehtu* og *máhttu*. *Diehtu* kan være kunnskaper om en handling, og *máhttu* er evnen til å utføre en handling, dvs. kroppslig kunnskap (G. Guttorm 2011:62). Begrepet viser til kunnskaper som er holdt i hevd fra gammelt av (ibid.). Begrepene *máhttu* og *diehtu* er ikke helt løsrevet fra hverandre. Gjennom utøvelse av en praksis, vil en person kunne tilegne seg ny *diehtu* om andre forhold som ikke trenger å være direkte knyttet til selve praksisen. Lill Tove Fredriksen (2012) tar i bruk begrepet *árbemáhttu* som kan oversettes til kunnskap som er arvet. Denne kunnskapen kan bare tilegnes gjennom praktiske gjøremål og ikke verbalt (Fredriksen 2012). For å mestre noe må man først *oahppat* som betyr det å lære noe. En som lærer er en *oahppi* og en som lærer opp noen, betegnes med verbet *oahpahit*. En person som er fullt opplært betegnes som *oahppan olmmoš*.

På samisk har tradisjonell kunnskap betegnelsen *árbevirolaš máhttu*. Kunnskapen inngår i urfolkskunnskap siden samene er anerkjent som urfolk i politisk sammenheng. Den tradisjonelle kunnskapen sett i fra et samisk perspektiv er omtalt av flere, bl.a. Andersen og Persen (2011), Balto (2008), Bergstrøm (2007), Bjerkli (1999), I. M. G. Eira (2012), Joks (2007), Kalstad, Bjørklund og Eypórsson (2010), Nutti (2011), J. Porsanger og Guttorm (2011), Sara (2003), Sikku og Torp (2004). I følge Porsanger og Guttorm (2011) brukes de samiske begrepene *árbevirolaš dieđut* og *máhtut* eller en kortere variant *árbediehtu* når det er tale om samisk tradisjonell kunnskap.

I min tilnærming til tradisjonell kunnskap blir begrepet *árbediehtu* problematisk å bruke siden det samiske språket skiller mellom *diehtu* og *máhttu* slik Guttorm (2011) har beskrevet. Begrepet *árbediehtu* vil, slik jeg har lært å bruke begrepet *diehtu*, ikke være dekkende for den praktiske kunnskapen. *Diehtu* og *dieđut* (flertall) er kunnskaper eller informasjon om for eksempel et emne, men det betyr ikke at du har den kroppslige kunnskapen som skal til for å utøve en praksis. Jeg vil derfor bruke begrepet *árbevirolaš máhttu*, som er mer dekkende for bruken av tradisjonell kunnskap i praksiser. Begrepet *árbevirolaš sámi máhttu* eller tradisjonell samisk kunnskap er derimot også en moderne konstruksjon i følge Mikkel Nils Sara (2003). Men i motsetning til *árbediehtu* som er et nytt begrep i samisk språk (G. Guttorm 2011), er

begrepet *árbevierru* et gammelt begrep. *Árbevierut* kan oversettes med skikk og bruk som er arvet. *Árbi* viser til noe som vi har fått. Ut i fra dette blir kunnskap noe som vi har fått i gave fra de som har utført samme skikker (*vierut*) tidligere. Dette er kunnskaper i praksiser. De er grunnlaget for våre relasjoner til forfedre som har videreført kunnskaper til nye generasjoner. Skikkene er nedarvet og forankret til områder hvor praksiser finner sted. Vi har således både mellommenneskelige relasjoner og relasjoner mellom mennesker og ikke-mennesker, slik som med laksen og elva.

Árbevirolaš máhttu er holistisk og sterkt knyttet til relasjonen mellom mennesket og naturen (Balto 2008:47). Denne avhengigheten har nok preget måten folk forholder seg til naturen, og hvordan de også kommuniserer med den (ibid.). I *árbevirolaš máhttu* om snø viser Inger Marie Gaup Eira (2012) hvordan begreper om snø er knyttet til reindriftas bruk av områder og gjøremål. Det er tilsammen 318 begreper som beskriver snøforhold og endringer av snøforholdene innenfor reindriften i Guovdageaidnu. Reingjetere observerer og håndterer snø ut fra to perspektiver, dvs. ut fra snøfysikk og flokkens økologi i vinterbeitene (ibid. s. 50-51). Dette vitner om at innenfor *árbevirolaš máhttu* er det samlet inn systematiske data gjennom observasjoner, som også er relaterte til reinens behov.

I den tradisjonelle bruken av *luondduvalljodagat* er også fleksibilitet et viktig element både i den fortidige og den nåtidige bruken (Bjerkli 1999:184). I kommunikasjonen med norske myndigheter hvor det stilles krav om at samiske praksiser skal oversettes til norske juridiske termer, kan misforståelser skapes og samiske rettigheter bli svekket (Brantenberg 1999). I en norsk herredsrett ble reindriftssamer bedt om å forklare hva som er samisk sedvane, og Terje Brantenberg viser til at dette er et klassisk eksempel på hvordan man ikke bør foreta et intervju i en flerkulturell sammenheng.

Spørsmålene synes å reflektere at jurister forventer at vitnene skal omsette sin personlige erfaring og praksis gjennom begreper som «samisk sedvanerett», dvs. til et språk som er samsvarende med det som er vanlig i norsk jus og samfunnsliv (ibid. s. 173).

Gro Ween (2005) påpeker at rettsvesenet i Norge i liten grad er blitt et politisk verktøy som samer bruker aktivt. Samer blir heller trukket inn i retten enn at de selv aktivt

henvender seg til den. Hun viser til eksempler fra sørsamiske områder der retten ikke ble oppfattet som en upartisk instans, men at den heller opererte med en logikk som favoriserte bønder framfor reindrifta (ibid. s. 70).

Árbevirolaš máhtut er i bruk til daglig blant folk som bor i områder hvor den tradisjonelle levemåten er i hevd. Offentlig forvaltning som styrer bruk og fordeling av *luondduvalljodagat*, har derimot i liten grad klart å omfavne kunnskapen til tross for at temaet er mye debattert, spesielt i internasjonale fora slik som FN. Allerede i 1987 la Brundtlandkommisjonen vekt på potensialet i urfolks tradisjonelle kunnskaper. I noen urfolksområder er det også nå blitt naturlig å akseptere tradisjonell kunnskap som en del av kunnskapsbasen i forvaltningen av vann og landområder (Caufield 2000, I. M. G. Eira 2012, Joks, Magga, Mathiesen og Henriksen 2006). Jeg vil i denne avhandlingen bruke det norske begrepet tradisjonell kunnskap i den generelle betydningen av kunnskap, dvs. at den innbefatter også urfolkskunnskap og lokal kunnskap.

1.9 Tradisjonell kunnskap i Deanuleahki

Gjøremål slik som å stake i en elvebåt, fange ryper med snare eller å fange laks med garn kan ikke alene bli lært gjennom instruksjoner (N. Jernsletten 1997:87). Slike praksiser, som det å kunne stå oppreist i en båt og samtidig stake i et elveleie, er kunnskap som tilegnes gjennom å ta kroppen i bruk. Balansepunkter er noe som kroppen må finne frem til. Beskrivelser av disse hjelper, men er ikke tilstrekkelig for å bli en god elvebåtstaker. Vi er her i berøring med erfaringer som er inkorporerte kunnskaper. Dette innebærer at den som skal lære, må selv være tilstede og utøve praksisen. Vanligvis skjer denne læringen allerede som barn, ved at de blir tatt med ut i båten og læres opp over tid. Å stake en båt er en ferdighet som krever kunnskaper om hvordan båten best beveger seg i ulike deler av elva under skiftende strøm- og vannforhold (ibid.). Likedan må en rypefanger ha kunnskaper om rypens bevegelser, spisevaner, adferden i ulike værforhold og kunnskaper om snøforhold (ibid.). Tradisjonelle kunnskaper omfavner mange aspekter, slik som kunnskaper om elva, båten, dyr, dyrenes adferd og i tillegg vær-, vann- og snøforhold. Utøveren må i tillegg ha kjennskap til f.eks. hvordan

vannforholdene påvirker laksens bevegelser. Det blir en metodisk utfordring å tilnærme seg kunnskapen.

I det teoretiske og politiske feltet som også *árbevirolaš máhttu* befinner seg i, blir det derfor nødvendig å operasjonalisere begrepet. Dette kan gjøres gjennom å synliggjøre ulike relasjoner mellom *heakkalaččat* (levende vesener) og *heakkaheamit* (livløse ting). Jeg vil argumentere for at også forvaltning av *luondduvalljodagat* i samiske områder kommer til uttrykk gjennom relasjoner, og jeg vil spesielt rette fokuset mot relasjoner som finner sted i praksiser. Dette er praksiser som finner sted bl.a. under fiske i Deatnu. En synliggjøring av relasjoner betinger en nærmere utdyping om hva praksiser i en tradisjonell *luondduvalljodat* sammenheng kan omfatte. Foruten selve utøvelsen av praksisen kan det også inngå andre forhold slik som uforutsette hendelser. Det er gjerne slike hendelser som blir til fortellinger. Noen fortellinger lever fremdeles selv om hovedpersonene i fortellingene ikke lenger er blant oss. Fortellinger fortsetter dermed å være en ledetråd i hvordan man utøver praksiser, og de kan dermed være grunnlaget for tradisjonelle kunnskaper. Men disse fortellingene er ikke med som kunnskapsgrunnlag i offentlig forvaltning.

De oppsamlede kunnskapene ble ikke bare overført mellom generasjonene, men de ble også utviklet, endret og tilpasset nye nettverk av relasjoner. I tillegg var det nødvendig å følge med hvilke effekt forskjellige dyr, fugler, fisk, værforhold, temperaturer og vannforhold hadde på de ulike *luondduvalljodagat* og områdene hvor de befant seg. Det har også vært nødvendig å ha kunnskaper om hvordan *valljodagat* kunne bli utnyttet på best mulig måte. Til å nyttiggjøre seg av *valljodagat* utviklet folk redskaper som var tilpasset de lokale forhold og behov. Samtidig var det nødvendig å ha kunnskaper om hvordan feil bruk kunne ødelegge områder og medføre at det ble tomt for spesifikke *valljodagat*.

1.9.1 Tradisjonell kunnskap i møte med forvaltningen av *Deanuluossa* og Tanalaksen

En sentral *valljodat* som tanalaksen blir i dag kontinuerlig overvåket av forskere. Vitenskapelig råd for lakseforvaltning utgir årlige rapporter med beskrivelse av status for “norsk villaks”, deriblant tanalaksen. Rådene som gis i rapportene er basert på

eksisterende vitenskapelig kunnskap om biologiske forhold (Anon. 2012:16). Det er etablert en norsk-finsk overvåkings- og forskningsgruppe for Tanavassdraget (Erkinaro, Falkegård, Niemelä og Heggberget 2012). Oppdraget til gruppa er bl.a. å gi en årlig rapport om status og utviklingstrender i laksebestandene i Deatnu. Mandatet til den norsk-finske overvåknings- og forskningsgruppa besto av seks punkter, der to av punktene var relatert til lokalsamfunn og tradisjonell kunnskap. I et av mandatene fremgår det at gruppa skal integrere lokal og tradisjonell kunnskap i sine evalueringer (ibid. s. 10). Den norsk-finske overvåknings- og forskningsgruppa med unntak av et medlem, anser lokal- og tradisjonell kunnskap (LEK/TEK) å ha to klare roller innenfor vitenskapelige studier av laks. For det første anser gruppa LEK/TEK å representere en observasjonskilde, som kan føre til nye og alternative hypoteser for vitenskapelig undersøkelser. For det andre kan funnene til LEK/TEK bli testet og fortolket mot vitenskapelige resultater. Et av medlemmene i gruppa, Tor G. Heggberget mente derimot at diskusjonene til gruppa om LEK/TEK ikke var tilstrekkelig dekkende for det gitte mandatet. Han foreslo i stedet for å sette i gang dialogprosesser med bred og formalisert lokal deltakelse. Dialogprosesser skulle omfatte gruppa og lokalsamfunn i Deatnu (ibid. s. 30). Forslaget fra Heggberget fikk derimot ikke gjennomslag i gruppa.

Synet blant flertallet i den norsk-finske overvåknings- og forskningsgruppa bærer preg av at LEK/TEK ikke ansees for å kunne stå på egne bein. LEK/TEK blir i stedet for ansett å være en kunnskapsleverandør til vitenskapen. Innenfor dette perspektivet blir det også opptil vitenskapen å bestemme hva som ansees som betydningsfull kunnskap. Denne måten å forstå LEK/TEK på neglisjerer kunnskapsbærerne. I tillegg fratas LEK/TEK å inngå i et selvstendig kunnskapssystem med egne metoder og vurderinger over hva som er betydningsfull kunnskap. Rapporten konkluderer bl.a. at overbeskatning av laks i ulike deler av elva er hovedtrusselen til Tanalaksen.

De biologiske rapportene blir lagt til grunn når beslutninger om reguleringer av fisket blir foretatt av Tanavassdragets fiskeforvaltning (TF). I hjemmesiden til TF heter det bl.a.:

Relevante forsknings- og overvåkingsresultater viser en markant nedgang i laksebestandene i Tanavassdraget. Styret i Tanavassdragets fiskeforvaltning (TF) ser det av den grunn nødvendig å sette inn fiskebesparende tiltak for sesongen 2012 (Deanučázádaga guolástanhálddahus/Tanavassdragets fiskeforvaltning 2012).

Forskning- og overvåkingsresultater danner kunnskapsgrunnlaget for TF. Fiskebesparende tiltak ble også iverksatt for sesongen 2012 hvor TF vedtok å redusere fiske med ett døgn i den delen av elva som ikke grenser til Finland. Før vedtaket ble fattet, ble forslagene til endring av fiskereglene sendt ut på høring. Kommunestyret i Deatnu var et av høringsorganene som behandlet forslaget den 29.3.2012. Flere av kommunestyrerepresentantene uttrykte bekymring for reguleringsforslag som bare omfatter lokalbefolkningen, mens turistfiske på finsk side ikke ble berørt. Representanten Karen Inga Vars fra Sirbmá, påpekte at forskningsresultater kommer alt for ofte i konflikt med lokale kunnskaper. Hun savnet et samarbeid mellom forskningsmiljøer og lokal kunnskap. Nå er det blitt slik at det er lokalbefolkningen som må vike plass for tilreisende når det er snakk om å begrense uttaket, mente hun. I tillegg stilte hun spørsmål om hvorfor TF ikke nevnte den elvesamiske kulturen i sitt reguleringsforslag.

Dersom tradisjonell kunnskap ikke er delaktig i dagens offentlige forvaltning av *valljodagat*, kan kunnskapskildene bli mangelfull med den ytterste konsekvens at det trekkes gale beslutninger. Når beslutninger tas ut i fra fremmed kunnskap, kan dette skape et legitimitetsproblem, hevder Elina Helander (2004):

Lagarna bygger på främmande kunskap, rationalitet og samhällssystem. Tillämpning av norsk lagstiftning har med maktutövande att göra. När maktutövandet uppfattas som icke-legitimt, kan man lätt förlora förtroendet för dess utövare (ibid. s. 42).

Folk vil med andre ord kunne ha vanskeligheter med å identifisere seg med bestemmelser der argumentasjonen som ligger bak, ikke samsvarer med deres kunnskaper.

1.10 Avhandlingens oppbygging

I kapittel to vil jeg diskutere tradisjonelle- og urfolkskunnskapers plass på det politiske plan. Videre vil jeg ta del i noe av den teoretiske debatten om ulike forståelser av naturbegrepet, og hvordan bruken av begrepet har endret seg opp i gjennom tiden. Dernest vil jeg diskutere hvordan en samisk tilnærming til natur inngår i praksiser,

fortellinger og begreper. Noe nyere begrep som sees i sammenheng med natur, er landskap. Jeg vil diskutere begrepet, og relatere det til samiske landskapsforståelser. I kapittel to vil jeg også diskutere metodologi, og da spesielt urfolksmetodologi. I tillegg vil jeg ta for meg min egen metodiske tilnærming til feltet samt de etiske dilemmaer som en slik tilnærming kan ha blitt møtt med.

I kapittel tre diskuterer jeg samiske landskapspraksiser med utgangspunkt i historiske praksiser av laksefiske, gårdsbruk og reindrift i Sirbmá-området. Jeg vil også diskutere dagens praksiser, og da med utgangspunkt i tradisjonell laksefiske i Sirbmá-området. Tradisjonell laksefiske i Deatnu blir utfordret av det store antallet finske turister som hver sommer invaderer elva. Måten lokalbefolkningen bruker Deatnu, er annerledes enn turistenes bruk. Landskapspraksiser er også nedfelt i fortellinger. Gjennom fortellinger blir vi ført inn i landskapets betydning for folk i Sirbmá-området. Fortellinger belyser erfaringer som folk har gjennom bruken av landskapet, og som illustrerer deres ontologiske tilnærminger. Landskapet i Sirbmá er blitt til gjennom praksiser, og begivenheter som har skjedd der er blitt til fortellinger.

I kapittel fire vil jeg rette blikket mot hvordan Deatnu blir til gjennom praksiser og begreper. Bruken av *luondduvalljodagat* har ikke bare resultert i kunnskaper om selve *valljodat*, men også kunnskaper om områdene. Kunnskapene dreier seg om hvor *valljodagat* befinner seg, hvordan de kan utnyttes og hvordan de påvirkes av andre aspekter i omgivelsene. Kunnskapene kommer til synet i relasjonene mellom mennesker og ikke-mennesker. Disse uttrykkes igjen gjennom etablerte språklige begreper.

I kapittel 5 vil jeg diskutere de utfordringene som anerkjennelsen av tradisjonell kunnskap og urfolkskunnskap i internasjonale konvensjoner og norsk lovgivning står overfor i en praktisk sammenheng. Som grunnlag for diskusjonen vil jeg ta utgangspunkt i forvaltningens og brukernes forskjellige kunnskapspraksiser. De ulike måtene kommer til uttrykk gjennom forvaltningens dokumenter av laksefiske i Deatnu og lokalbefolkningens fortellinger. Ulike forvaltningspraksiser har avstedkommet misnøye blant lokalbefolkningen og ført til problemer med legitimiteten til forvaltningen. Jeg vil diskutere hvordan forskjellene mellom ulike kunnskapspraksiser kan bidra til å utvikle en forståelse som anerkjenner forskjeller.

I kapittel 6 vil jeg trekke fram betydningen av tradisjonell kunnskap, og hvordan den kan løftes inn i forvaltningen, og spesielt i forvaltningen av laksefiske i Deatnu. Jeg vil videre diskutere hvordan vitenskapelig kunnskapspraksiser og tradisjonelle kunnskapspraksiser gjennom dialoger kan øke forståelser for hverandres kunnskaper. Forståelser skal lede til at tradisjonell kunnskap også skal bli en naturlig del av forvaltningen.

2 SAMISKE TRADISJONELLE KUNNSKAPER I PRAKSISER, FORTELLINGER OG BEGREPER

I dette kapitlet vil jeg redegjøre for de akademiske debattene om kultur og natur. Jeg vil ta utgangspunkt i nordlig fenomenologi. “Den gir muligheter til å observere sentrale symmetrier av menneske-fisk-relasjoner som ikke plasserer mennesket i opposisjon til dyrs agens, som overskrider subjekt-objekt dikotomier” (Ween 2012:265). Tema for denne avhandlingen er tradisjonell kunnskap som kan artikuleres gjennom praksiser, hendelser, steder, fortellinger og kosmologier. De bygger på akkumulerte kunnskaper, som er blitt til gjennom observasjoner, erfaringer og fortellinger som strekker seg ut i tid. Kunnskaper kommer til uttrykk i møter og relasjoner mellom mennesker og ikke-mennesker. Med en erkjennelse om at det ikke er symmetri mellom vitenskapelig og tradisjonell kunnskap, vil jeg diskutere noe av følgene med denne asymmetrien. I tillegg vil jeg argumentere for at kunnskaper vokser ut av det materielle, landskapet, elven, laksen og menneskene som beveger seg gjennom og kjenner disse områdene som sine. Hvordan relasjoner arter seg, beror også på hvordan mennesket oppfatter seg selv og andre vesener som de deler omgivelser med. Disse relasjonene er historisk blitt fremstilt på mange måter i vitenskapen. Jeg vil diskutere noen av de måtene natur er blitt fremstilt på, spesielt innenfor disiplinene humaniora og samfunnsvitenskap. På bakgrunn av disse fremstillingene samt min egen etnografi, vil jeg diskutere hva en samisk natur kan være. Ved å følge relasjoner mellom mennesker og ikke-mennesker vil disse kunne føre oss nærmere samiske ontologier.

En utstrakt bruk av *luonddualljodagat* henger nøye sammen med kunnskap. Folk har tilegnet seg kunnskaper om *valljodagat*, dvs. hvor de befinner seg og når eller hvordan de best kan nyttiggjøres. Kunnskaper vokser ut av relasjoner som folk har til *luonddualljodagat*. Mye av den tradisjonelle kunnskapen befinner seg i menneskenes praksiser og hukommelse, og utfordringen blir å oversette kunnskapen. Jeg har latt meg inspirere av begrepet inkorporert praksis (Connerton 1989, Rudie 1995). Som tidligere nevnt, har inkorporert praksis den menneskelige kroppen som sitt medium (ibid.). Praksiser som ikke er verbaliserte, kan derimot transformeres til reflekterte beskrivelser. Dette kan skje:

...når deler av den inkorporerte erfaringen kommer i kontrast til en ny erfaring. Samtidig brukes den nye erfaringens kontekst til å fortolke det kontrasten har brakt opp i dagen (Rudie 1995:65).

Ingrid Rudie (ibid.) argumenterer også for at inkorporerte praksiser inngår i det trege feltet, som kommer av at kunnskapen artikulere seg selv gjennom kontinuerlige praksiser. Disse praksiser er forskjellige fra innskrevne praksiser, som reproduseres i dokumenter, vedtak og andre språklige informasjoner.

Spørsmål som jeg stiller, er hvordan *luonddualljodagat* inngår i sammenhenger, slik som i ulike landskap og praksiser. Målet er å danne et teoretisk grunnlag for en tilnærming til tradisjonelle kunnskaper om *luonddualljodagat* og de sammenhenger som de er en del av. Tradisjonelle kunnskaper som er i bruk i forbindelse med høsting av *luonddualljodagat*, er mangfoldige. De omfatter kunnskaper om både praktiske og åndelige forhold. Under høstingen er det selve handlingen som står i fokus. For at handlingen skal lykkes, forutsettes det at man har kunnskaper. I tillegg må visse betingelser være til stede for at handlingen skal lykkes etter hensikten, slik som for eksempel riktig vær- og vannforhold. Mennesket må også ha et godt forhold til landskapet og stedet der aktiviteten finner sted. Hvordan handlinger utøves, beror også på redskaper som brukes og kontakten som ønskes etablert med fisk og dyr, eller andre som og på et vis bor i landskapet.

2.1 Kritiske kunnskapsperspektiver

Jeg har latt meg bli inspirert av kritiske kunnskapsperspektiver som går under betegnelse STS (*Science and Technology Studies*) og materiell semiotikk. Innenfor disse perspektivene stilles det kritiske spørsmål til dualismen natur - kultur. STS er en mangfoldig forsamling av vitenskapelige bidrag, og innenfor dette mangfoldet finnes det som etter Latour (1999) er blitt kalt aktør-nettverk-teori (ANT). ANT er opptatt av å studere hvordan kategorier gjøres gjennom praksiser (Lien et al. 2012). Den retter fokuset mot kunnskaper som produseres og bekreftes i menneskers og ikke-menneskers relasjonelle handlinger (ibid.). Bruno Latour (2005) viser hvordan mangfoldighet har vært praktisert innenfor vitenskapen. Det finnes for eksempel tusener av forskjellige måter å designe og dekorere en bru på, men bare en måte for tyngdekraften å bruke dens krefter (ibid.). Den første måten som Bruno Latour her viser til nemlig mangfoldighet, inngår i samfunnsviternes domene, mens det siste område er forbeholdt naturvitenskap. Slik blir det en objektivitet på den ene siden og mangfold og symbolsk realitet på den andre siden. Det er denne tosidigheten som ANT avviser, nemlig skillet mellom en realitet og mange fortolkninger av den. Skillet ville innebære at den enhetlige realiteten ville forbli urørt og fjern fra menneskelig historie (ibid.).

Fortellinger kan også bli behandlet fra et STS perspektiv. Jeg er inspirert av Arthur Frank (2010) som tar utgangspunkt i det han kaller *socio-narratology*. Den behandler fortellinger bl.a. som aktører, og undersøker hva fortellinger gjør, i stedet for å forstå fortelling som en portal inn i tankegangen til en forteller (ibid. s 13). I en sosio-narratologi inngår flere typer sjangere, som er avhengig av hverandre, slik det fremgår nedenfor:

Socio-narratology considers a continuum of stories including literature, folklore, journalistic reports, and interludes in everyday conversation. My premise is that each of these GENRES of storytelling depends on the others, because people learn to be storytellers and story listeners from all the stories they hear. Each form of storytelling – fiction or nonfiction, folklore or journalism – teaches people how to make sense of stories in other forms, how to perform and how to respond. Each form does its own distinct kind of work, but those works depend on each other (ibid. s. 15-16).

Slik jeg forstår Arthur Frank (2010), former en fortelling, en forteller og en tilhører hverandre, og de er derfor ikke atskilte. Det som er interessant, og som det i tillegg er mulig å utforske, er hva fortellingene gjør, og ikke hvilke intensjoner de har.

Fortellertradisjonen er utbredt i samiske samfunn, og kan også brukes aktivt i kunnskapssammenheng. Bruken av fortellinger som kunnskapskilde gjøres når man handler på bakgrunn av fortellinger. Budskapet i fortellingene kan undersøkes ved at folk selv drar for å teste om det de har hørt er sant. Dette er ikke uvanlig, og det fortelles gjerne om slike undersøkende tester og metodikker. Fortellinger bidrar til en formidling av kunnskaper som representerer en motsetning til argumentasjoner. Tidligere ble muntlige historier primært vurdert med referanse til spørsmål om nøyaktighet, objektivitet, pålitelighet og etterprøvbarhet av historikere og antropologer (Cruikshank 2005:60). Tendensen i dag er derimot å undersøke fortelling som en del av hverdagslivs praksis, og som sørger for et rammeverk til forståelse av historiske og samtidige spørsmål (ibid.).

Jeg har valgt en etnografisk tilnæringsmåte til å undersøke praksiser, fortellinger og begreper. I dette kapittelet vil jeg diskutere de metodene som jeg har valgt. Mine studier befinner seg i et samisk område, som omfattes av endrede urfolksrettigheter og urfolkspolitikk. Jeg har derfor ved hjelp av min egen empiri gått inn i de faglige debatter om samisk forskning og urfolks forskning. I tillegg vil jeg redegjøre for metoder som jeg selv har brukt til å tilnærme meg svarene på problemstillingene i denne avhandlingen. I forskningen inngår også etiske forhold, som jeg også vil diskutere og relatere til min egen forskning. Metodespørsmål og etiske forhold vil jeg diskutere i slutten av dette kapittelet. Først vil jeg imidlertid starte med selve grunnlaget for høstingen av *luondduvalljodagat*, nemlig naturen. I den forbindelse stiller jeg spørsmål om hvordan natur kan bli til? Jeg spør hvordan natur får form gjennom praksiser og fortellinger til personer som bebor et område?

2.2 Å praktisere natur

I Sirbmá kan man høre folk si at “*eana ii leat dearvvas*”, dvs. at jorda ikke er frisk. Jeg vil i kapittel tre diskutere nærmere hva man legger i utsagnet. Her vil jeg nøye meg med å stille et ontologisk spørsmål om hva natur er i slike praksiser? Det at jorda i enkelte sammenhenger blir ansett som subjekt, og karakterisert med betegnelser som ikke er vanlig å høre i naturvitenskapelig sammenheng. Sykdom skal vanligvis kunne kureres hos mennesker, dyr og fisk. Men hvordan skal man kurere jorda som er syk?

Jon Henrik Ziegler Remme (2013) viser til Viveiros Castro som har kritisert måten vi er blitt opplært til å skille mellom bevissthet og materie. Skillene har representert en spesifikk ontologi der materie blir ansett for å være enhetlig (ibid.). Dette er en klassisk kartesiansk distinksjon som tar utgangspunkt i at forskjeller kun finnes i bevisstheten. Innenfor dette perspektivet eksisterer det kun én natur, og alle forskjeller blir kategorisert som ulike tanker eller forestillinger som vi har om den ene naturen (ibid.). Forskjellene blir dermed bare representasjoner av den enhetlige naturen (Remme 2013).

Det er rimelig å stille spørsmål om hvor vidt også tradisjonelle kunnskaper til urfolk er blitt kategorisert som forestillinger, som kan ha en opprinnelse fra den tiden da Darwinisme og sosial evolusjonisme begynte å råde i slutten av 1800-tallet. Begrepet animisme ble introdusert av Edward Tylor (2007) [1865]) for å tilkjennegi trosforestillinger der ikke-mennesker også var i besittelse av åndelige egenskaper. Animisme blir i antropologisk ordbok bl.a. definert som:

The belief that natural phenomena are endowed with ‘life’ or ‘spirit’, or the tendency to attribute supernatural or spiritual characteristics to plants, geological features, climatic phenomena and so on (Seymour-Smith 1986:12).

Animisme blir forklart med å være tro og livssyn, og blir dermed ikke ansett som en realitet. Den ble forstått som en magisk filosofi hos de “primitive” (Willerslev 2007). Animisme ble her brukt i en nedlatende tone overfor urfolk, og kan gi negative assosiasjoner til begrepet den dag i dag. I begrepet ligger det en forståelse av at ontologier til urfolk ikke er virkelige, men befinner seg i en forestillingsverden. Dette var et syn som ble fremmed av andre enn urfolk selv.

Andre kjente karakteristikk som er blitt brukt overfor urfolks forhold til natur er “romatisering” og “idealisering” (Kalland 2000:325). Folk som praktiserer tradisjonell kunnskap vil nok ikke betrakte sin egen kunnskap som romantisk eller grunnlagt på forestillinger. De som derimot ikke kjenner til praksisene, og i tillegg er påvirket av tidligere beskrivelser av urfolk, kan anta at kunnskaper til samer og andre urfolk hører til en annen tid. En kunnskap som ikke er levende, vil ikke brukes annet enn i underholdnings- eller utstillingssammenhenger. *Árbevirolaš máhtut* er derimot i bruk også i *luondduvalljodat* sammenheng. Liv Østmo (2010) beskriver kunnskaper som en fastboende same har om *meahcivalljodagat* (tilsvarende *luondduvalljodagat*). En viktig *valljodat* for *dálonat* (fastboende) er sik, og de har kunnskaper om når det er best å fiske, hvor fisken befinner seg i ulike tider av året, når og hvor siken gyter, hvordan vannet skal pleies for at det skal bli mye fisk der, hvordan fisken klarer seg best, hvilke redskaper som er best egnet osv. (ibid.).

Karakteristikk som animisme og romantisme overfor urfolks bruk av natur, er ikke måter folk selv beskriver egne praktiseringer av natur. Disse karakteristikkene kommer utenfor de samfunn hvor urfolk befinner seg. Det som derimot kan stemme er at i menneskers praksiser, inngår det ikke nødvendigvis klare skiller mellom natur og mennesker eller mellom natur og kultur.

2.2.1 Natur- og kulturdikotomien er bestridt

Natur innenfor vitenskapelig tenking er kanskje best kjent som “out there”, det vil si at den er adskilt fra samfunn og kultur (Ellen 1996, Ingold 2000). I denne sammenheng blir natur noe som samfunn bygger på og som ikke viser til oss selv. I følge Anniken Greve (1998) var tanken om menneskets fremmedhet overfor naturen ukjent for Aristoteles. Mens i dag står denne tankegangen til gjengjeld temmelig nær oss:

[...] den kommer eksemplarisk til uttrykk i to synsmåter som vi selv oppfatter som kontrære. På den ene siden kommer den til uttrykk i tanken om naturen som noe vi skal bemektige oss. På den andre siden kommer den til uttrykk i forestillingen om uberørt natur som den egentlige natur, i forestillingen om at menneskets inntreden på og berøring av jorden reduserer naturens naturlighet. Felles for begge disse synsmåtene er fornektningen av mennesket selv som natur (ibid. s. 85-86).

Natur- og kulturdikotomien har ligget til grunn for vitenskapen siden opplysningstiden. I over 40 år, i følge Descola og Pálsson (1996), har natur-kultur dikotomien vært en sentral dogme i antropologien som innen andre vitenskapstradisjoner. Den har utløst en rekke analytiske verktøy for forskningsprogrammer om natur og kultur som motsetninger, så vel som en identitetsmarkør for disiplinen som helhet (ibid.). Materialister betraktet natur som en bestemmende faktor for sosiale handlinger, og de ville importere modeller om årsaksforklaringer fra naturvitenskapen (ibid.). De mente at dette ville danne et solid grunnlag og en bredere ramme for samfunnsvitenskapen (ibid.). Strukturalist eller symbolsk antropologi på den andre siden har brukt natur-kultur dikotomien som et analytisk knep bl.a. for å gi mening til myter, ritualer, klassifikasjonssystemer og mange andre aspekter av sosialt liv (ibid.). Materialister og strukturalist eller symbolsk antropologi la vekt på ulike aspekter av den polare opposisjonen. Den ene la vekt på at naturen former kulturen, mens den andre understreket at kulturen legger mening på naturen. Felles for dem begge var at dikotomien ble tatt for gitt, og de delte dermed et identisk, universalistisk begrep om naturen (ibid.). I dag blir også fakulteter delt mellom natur- og samfunnsfag på universiteter, og er dermed adskilte områder.

Ideen om at kultur er adskilt fra naturen, ble utfordret av ikke vestlige “holistiske” filosofer på 1960-tallet, og det finnes nå mange analyser av kryss-kulturelle variasjoner av naturbegrepet (Ellen 1996). Begrepet natur som ofte er blitt satt i opposisjon til det menneskeskapte eller kultur, har vært bestridt. Bruno Latour (1996) hevder at:

Det finnes verken kulturer – forskjellige eller universelle – eller noen universell natur. Det finnes bare naturer-kulturer, og disse utgjør det eneste mulige grunnlag for sammenligning (ibid. s. 136).

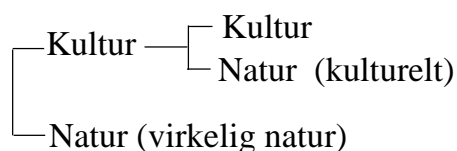
Han mener at alle naturer-kulturer

[...] er likeartet ved at de på én og samme tid konstruerer de menneskelige, de guddommelige og de ikke-menneskelige vesener. Ingen lever i en verden av tegn eller symboler som vilkårlig pålegges en ekstern natur som er kjent for oss alene (ibid. s. 139).

Bruno Latour (2004:33) avviser ideen om at “natur ikke eksisterer” siden det dreier som om “sosial konstruksjon”. Denne ideen forsterker bare skillet mellom humanistisk

vitenskap og naturvitenskapen (ibid.). Dess mere sosial konstruksjon av natur er godtatt i stillhet, jo mere av det som virkelig skjer i naturen blir overlatt til vitenskapen og vitenskapsfolk (ibid.). Konsekvensene av dette er at mye i naturen kan bli lagt til side. Multikulturalisme erverver rettigheter til multiplisitet bare fordi den blir støttet opp av *mononaturalisme* (ibid.). En kan stille spørsmål om det er slik Latour hevder at båndene mellom naturforståelser og politiske forståelser er såpass tette, at vi med god grunn kan si at alle epistemologiske spørsmål også er åpenbart politiske spørsmål?

Innenfor den teoretiske retningen som kalles fenomenologi utfordres også motsetningene mellom natur/kultur. I fenomenologien argumenteres det for at mennesket allerede bebor verden, og ikke kan ses adskilt fra den verden de bebor eller med Heideggers ord “being in the world” (Heidegger 1962:107). Verden trer frem for oss gjennom vår væren i verden (Cavell 1998, Heidegger 1962, Ingold 2000, Løgstrup 1983, Norberg-Schulz 1986). Utsagnet om at natur er kulturelt konstruert, må innebære at natur viser seg fra to sider, i følge Ingold (ibid.). Fra den ene siden blir natur et produkt av en konstruksjonsprosess, og på den andre siden er den en nødvendig forutsetning (ibid.). Dette illustrerer Ingold (2000:41) på følgende måte:



Illustrasjonen viser at dersom begrepet natur er ansett som en kulturell konstruksjon, må også kultur i seg selv være kulturelt konstruert (ibid.).

Andre forskere har problematisert natur-kultur dikotomien på basis av andre hensyn. Kristin Asdal (2003) problematiserer bl.a. det å definere noe som “natur”, fordi vi kan risikere å ikke fange opp våre medaktørers autoritet til å handle. Medaktører består av både mennesker og ikke-mennesker, som inngår i et nettverk hvor de utformer hverandre. Dersom vi definerer noe som natur, vil vi samtidig også skape et rom for eksperten, dvs. talspersonen som kan tale på vegne av naturen (ibid.). Asdal (2011:217) viser i tillegg til hvordan “tallteknologer har bidratt til å omforme natur til kvantifiserbare, sammenlignbare og dermed regjerlige størrelser”. Begrepet “naturens

tålegrense” bygger på at naturen er sårbar samtidig som den også framstår som robust (ibid.). Det kan med andre ord settes grenser for hva den kan tåle:

Den tåler en viss mengde forurensning. Tålegrensetilnærmingen gir en forståelse av at om vi bare holder oss innenfor de angitte grensene, så går det bra. Naturen kan altså forvaltes. På den måten fremstår naturen som regjerlig. Naturen blir et forvaltningsobjekt som kan styres og reguleres gjennom politiske, så vel som administrative og vitenskapelige prosesser (ibid. s. 157).

Selv om ikke naturvitenskapelig kunnskap nødvendigvis er bestemmende for politikken, hevder Asdal (ibid.) likevel at ulike former for naturvitenskapelig kunnskap har vært med på å etablere det som regnes som natur. Gjennom denne etableringen har naturvitenskapelig kunnskap hatt muligheter til å etablerte fakta om naturen (ibid.).

Et kvantifiserbart forhold til natur er også noe som kjennetegnes i mye av den offentlige forvaltningen av laksefiske i Deatnu. Forvaltningen tar utgangspunkt i naturvitenskapelig kunnskap der laksebestanden blir kvantifisert ved at laks blir telt, målt og veid. Dersom mesteparten av offisielle dokumenter om laks i Deatnu baserer seg på naturvitenskap, kan en stille spørsmål om fortellingen blir for ensidig og mangler det mangfoldet som burde vært tilstede? Den rådende offisielle fortellingen er heller ikke alltid i overensstemmelse med lokalbefolkningens kjennskap og forhold til Deatnu og laksen. Dette skaper et legitimitetsproblem for den offentlige forvaltningen av Deatnu og laksen.

Selv om samfunnsvitenskap har utfordret dikotomien natur/kultur, vil jeg argumentere for at skillet reproduseres gjennom forvaltningsmessige praksiser, som legger føringer på forståelsen av laksen i Deatnu. Natur, slik som laks og Deatnu måles, telles og veies av biologene. Det kan stilles spørsmål om fraværet av andre kunnskapspraksiser, slik som tradisjonell kunnskap har sin årsak i at også forvaltningen av *luonddualljodagat*, betrakter denne kunnskapen for å være “kultur”. Dersom “tro” inngår i kultur, mens “sannhet” inngår i natur, vil det skape barrierer for en dialog mellom ulike kunnskapspraksiser. For å unngå å plassere praksisene til folk i forhåndskategorier, er det nødvendig å se disse ut fra folks egne ontologier. Før jeg diskuterer folks praksiser utfra ontologi perspektivet, vil jeg problematisere fremkomsten av samiske naturer.

2.2.2 Samiske naturer

I moderne samisk språkbruk er ordet *luondu* tatt i bruk til å betegne natur i betydningen ytre fysiske omgivelser (Schanche 2002). Men *luondu* er opprinnelig betegnelsen på medfødte egenskaper til personer. En person kan for eksempel sies å ha *heajos luondu*, dvs. at personen er født med dårlig sinn. Det samme gjelder dyr. De har også sin *luondu*, og en hund kan bli omtalt å ha god *luondu* når den er snill og oppfører seg ordentlig. Denne måten å betegne natur hos mennesker og dyr må ikke forveksles med “menneskenaturen” slik Jon Schackt (2009:9) omtaler den: “Den naturen som bearbeides, omfatter da menneskenaturen så vel som råmaterialene som mennesker formgir og uttrykker seg gjennom”. I menneskets natur inngår naturen i mennesket. Det er bl.a. akseptert at et menneske som ansees for å ha *heajos luondu* kan ha vanskeligheter med å bli kvitt dette. Mennesker betraktes som forskjellige ut i fra at de er født med ulike *luonddut*, som oversatt til norsk betyr at vi er født med ulike naturer. I følge Jorunn Eikjok og Inger Birkeland (2004) har alt som har *luondu* en egenverdi og må respekteres for dette.

Da jeg snakket med Piera Áslat om hvordan han orienterer seg når han drar for å fiske i fjellvannene, beskrev han det slik:

Meahci gal lea dan mađi johtán, diehtá juo buot daid guovlluid, dovdá daid eatnamiid. Dohko gal ii láhppo, gii lea álggage johtán. Dalle dovdá daid guovlluid, buot daid váriid, daid dieváid ja jávrriid ja buot./

Man har vandret såpass mye i meahcci, at man kjenner til alle områdene, kjenner til terrenget. Når man har vandret der, går man seg ikke vill. Da kjenner man områdene, alle fjellene og alle haugene og vannene og alt.

Begrepet *meahcci* har Audhild Schanche (2002) diskutert i artikkelen *Meahcci – den samiske utmarka*, som inkluderer tundra, vidde, fjell og skog. På samisk blir både *luondu*, *luohtu* og *meahcci* betegnelser for det som på norsk kalles for natur (ibid.). Forskjellene på disse tre begrepene beskriver Schanche slik:

Det første (luondu) viser til tingenes, artenes og individers indre natur eller vesen (naturen som essens), og de to neste til det som finnes der ute, den fysiske virkeligheten som er skapt av krefter utenfor mennesket (naturen som den andre) (ibid. s. 163).

I dag brukes også *luondu* om det som betegnes som “natur”, slik også jeg i denne avhandlingen har valgt å bruke *luondduvalljodagat* (ibid.). Schanche antyder at skillet mellom *luohtu* og *meahcci*: “er at mens *luohtu* er den fysiske virkeligheten som er der ute uavhengig av om du ferdes i den, er *meahcci* det samme landskapet, men er relatert til ferdsel og bruk” (ibid.). Schanche har tatt utgangspunkt i bruken av begrepene blant *dálonat*. I andre områder kan begrepene bli brukt annerledes. Aage Solbakk kan fortelle at i gamle Buolbmát kommune er det vanlig å bruke betegnelsen *luohtu* i illativ når det er snakk om å slippe ut kyrene på beite, dvs. “*luhtui luoitit šibihiid*”. Blant elvesamene som drev med kombinasjonsbruk, ble det også skilt mellom *badjosat* og *meahcci* (Solbakk 2011). *Badjosat* dekker i noen bygder opptil 10 kilometer fra bygda, og *meahcci* begynner der *badjosat* slutter (Solbakk 2011:115). I forlengelse av Schanches analyse om at *luohtu* og *meahcci* tilsvarer det som på norsk betegnes som natur, kan man på tilsvarende måte si at Deatnu også går inn i rekken av det som betegnes som natur.

I Sirbmá-området er det steder hvor folk kan kjenne en uro, der stedene selv signaliserer at folk ikke er velkomne dit. Det er også flere som hevder at det ikke trekkes en entydig grense mellom den fysiske natur og menneskenes plass i verden i samiske naturforståelser (Gaup 2005, J. Jernsletten 2002, Oskal 1995, Schanche 2002). Det dreier seg heller om forhandlinger der naturen i spesifikke situasjoner har subjektivitet og evne til å handle tilbake (ibid.). Reindriftssamene må komme overens med de ulike reinbeiteområdene til ulike tider:

Man “dyrker” ikke reinbeitelandet, men man forsøker å komme overens med de ulike reinbeiteområdene. Hvis man “dyrker” reinbeiteområdene, så er dyrkingen blitt en tro og reinbeiteområdet en avgud. Da ville livet vært kun et middel til å fremme reinbeiteområdets ære (Oskal 1995:149).

Nils Oskal skiller her mellom det å “dyrke” og det å komme overens med landskapet. Dersom man hadde dyrket landskapet, ville landskapet vært det man på samisk betegner *bálvalit*, å dyrke. I tidligere tider har folk *bálvalan siiddiid*, dvs. ofret til offersteiner på en slik måte at flokken har blitt større (Turi 1987 [1910]:16). De har med andre ord på kort tid kunnet få store flokker. Flokkene var også vakrere enn andre flokker. Denne formen for *bálvalit* er ofring til *sieidi*, som blir et middel for å få noe bestemt tilbake. I

Johan Turi sin beskrivelse ble ofring benyttet til å skaffe seg en større flokk. Men verbet *bálvalit* har også en annen betydning, nemlig det å tjenestegjøre. Substantivet *bálvá* betegner en tjener. Den doble betydningen av verbet *bálvalit*, dvs. både å ofre og å tjenestegjøre, kan også tyde på at man viser en ydmykhet overfor det som befinner seg i landskapet.

Også verbet *bivdit* har dobbel betydning. Det betyr på den ene siden å jakte, jage, fange og fiske, og på den andre siden betyr verbet å be eller anmode (Schanche 2002). For eksempel kan man på samisk si: *mun bivddán guoli* (jeg fisker). Den kan også ha en annen betydning, dvs. at man indirekte ber eller anmoder fisken. Dette uttrykkes ikke vanligvis eksplisitt. Men i verbet *bivdit*, ligger betydningen å be eller å anmode.

Med verbet *bivdit*, i betydningen av å be eller å anmode, henvender vi oss direkte til fisken, elgen eller andre levende vesener. I begrepet ligger det med andre ord innbakt en henvendelse til andre levende vesener. Fiskeren “ber” fisken om å ofre seg, og fisken gis anledning til “å svare” på denne anmodningen gjennom å ofre seg eller å la være.

Både *bálvalit* og *bivdit* er begreper som brukes i doble betydninger. Begge begrepene brukes i sammenhenger hvor mennesket inngår i relasjon til fisk, dyr og områder som er betydningsfulle. Disse begrepene viser at i samisk ontologi har relasjoner betydning. Liv Østmo (2013) viser også til hvordan vannet kan respondere til fiskeren:

[...] så er det opp til vannet å svare. Folk forklarer at «*jávri addá dan maid addá*» – «vannet gir det det gir». Noen ganger gir vannet rikelig og andre ganger ikke noe (Østmo 2013:53).

Det ovennevnte sitatet viser at vann og fisk i spesifikke situasjoner er noe som man henvender seg til. I denne henvendelsen ligger det en forventning om et svar, som man uansett må akseptere. Svaret vil enten være at man får fisk eller at man ikke får fisk. I dette svaret ligger det muligens og flere beskjeder man bør tenke gjennom. Det kan handle om hvordan man selv i løpet av dagen har vist respekt for landskapet. Vannet og fisken i et slikt forløp blir ikke sett som natur, i hvert fall ikke alene som natur, men mer som natur/kultur aktører. De anerkjennes som vesener som handler tilbake, og handler ulikt på de forespørsler som de får. I naturvitenskapelige tekster er det derimot en grunnleggende ontologisk forutsetning, at vitenskapen avdekker noe som *a priori*

eksisterer (J. P. Johnsen 2004). Med denne ontologiske forutsetningen vedlikeholdes den kunnskapsteoretiske “Berlinmuren” mellom en gitt natur og kunnskapen om naturen (ibid. s. 17). Dersom vi skal unngå gapet mellom naturvitenskapens kunnskapspraksiser og de samiske praksiser av natur, må det gis anerkjennelse for at det finnes flere måter å praktisere natur på.

2.2.3 Ontologi

Det utgis en naturvitenskapelig rapportserie om *den atlantiske laksen* i Tanavassdraget av Fylkesmannen i Finnmark (Deanučázadaga guolástanhálddahus/Tanavassdragets fiskeforvaltning, u.å.). Forfatterne til rapportene er naturvitere. I innledningen til en av rapportene blir laksen i Deatnu delt inn i to hovedgrupper:

Den vanligste gruppen består av laks som kommer opp i Tanavassdraget for å gyte for første gang. Den andre gruppen består av laks som har gytt en eller flere ganger tidligere (Niemelä et al. 2011:3).

Den atlantiske laksen som er en naturvitenskapelig kategori, er ansett for å være entydig (Lien og Law 2011). Men laksen var der med sine forskjellige egenskaper lenge før mennesker ga den et navn. Vitenskapelige kategorisering er ikke bare med på å beskrive natur, men “skaper” også naturen, dvs. at den er produktiv ved at den bidrar til å forme verden (ibid.). Laks som andre vesener og objekter i Deatnu er en tvetydig kategori. Den får form og betydning gjennom våre ulike relasjoner til den. Mennesker gjennom deres relasjoner til laks, er med på å gjøre laksen til det den er. Laks er dermed ikke noe som på forhånd og uten menneskelig kontakt har blitt tildelt egenskaper.

I Deanuleahki er det også blitt ofret til *sieidier*. Ofringen ble brukt under laksefiske, slik Solbakk hevder (2011):

Luossaipmil-Guolleipmil (fiskeguden) ved Lákšjohka. Luossipmil ble flittig brukt under laksefisket. Når man fikk den første laksen om våren, skulle man ofre hodet og innvollene til Luossaipmil/Guolleipmil med ordene (oversatt fra samisk): Det ofres, det ofres til min hellige Gud. Om du spiser det eller ikke Du er min Gud likevel (ibid. s. 51).

Måtene folk i samiske områder har forholdt seg til naturfenomener, har vært mangfoldig. Eksemplet viser at det har vært et aktivt engasjement i forsøk på å styre resultater i en

bestemt retning. De relasjoner som folk har til *valljodagat*, viser direkte mot ontologier. En offisiell debatt om bruken av *valljodagat* kan dermed by på store utfordringer dersom innholdet i kategoriene ikke er kjente. Konsekvensen kan bli at lokalbefolkningen, forskere og forvaltere snakker ulike språk og forstår ikke hverandre.

Jon Henrik Ziegler Remme (2013) oppfordrer oss til å ta folk sine verdener på alvor, og studere *hvordan folk frembringer sine verdener* i stedet for å bare studere folks kunnskaper om verden (ibid. s. 8). Han stiller spørsmål om det finnes mange ulike syn på en felles grunnleggende virkelighet eller om det i stedet for finnes mange forskjellige virkeligheter? Dette er en dreining fra epistemologisk spørsmål til ontologisk spørsmål. Med andre ord er perspektivet endret fra representasjon til *performativitet* og *emergens* eller *fremkomst* (ibid.).

Vi bør forholde oss til andres ontologier som ontologier og ikke som epistemologier, dvs. at andres virkeligheter bør tilnærmes som de er, og ikke som representasjoner av en underliggende virkelighet (Remme 2013:12). Siden antropologer har vært opptatt av kulturelle forskjeller som tilsvarer epistemologiske forskjeller, har de forholdt seg til representasjoner av én fundamental natur (ibid.). De har med andre ord undersøkt hvordan ulike sosiale grupper har forskjellig kunnskap om verden. En kan stille seg spørsmål om en forståelse av kunnskap som representasjon av en gitt natur, også har svekket betydningen av tradisjonelle kunnskaper.

Helen Verran (2007) anser ontologier for også å være handlinger og bruker begrepet *doing ontics*, men ikke i betydning av en søken etter å beskrive hvordan ting er (ibid. s. 36). *Ontics* erkjenner derimot seg selv som frembrytende, delvis og performativ, hvor aktuelle enheter fungerer som aktør-nettverk (ibid.). *Ontics* er til en viss grad avhengig av hva vi mennesker bidrar til gjennom vår kroppslige deltakelse med ikke-mennesker i en kollektiv handling (ibid.). Slik jeg forstår *ontics*, betyr det at et fenomen kan bety forskjellig ut i fra hvilken relasjon den inngår i.

Jeg vil ta utgangspunkt i Jon Henrik Ziegler Remme sin tilnærming til ontologi, dvs. å ta folks virkeligheter på alvor. Samtidig finner jeg Helen Verrans begrep *doing ontics* fruktbart å bruke i mine studier av hvordan praksiser får form i et nettverk av relasjoner mellom mennesker, objekter, naturer og ikke-mennesker.

Vestlig ontologi som tar utgangspunkt i at tanken er løsrevet fra verden, det vil si at mennesket kan bygge en verden i bevisstheten forut for noe forsøk på engasjement, avvises av Tim Ingold (2000). Han argumenterer i stedet for *dwelling* som et ontologisk utgangspunkt. *Dwelling* gjør oss bedre i stand til å få tak i menneskets naturlige vesen, og er et alternativ til ontologien om tanke og verden som løsrevne kategorier (ibid.). Det å bygge en verden i bevisstheten er en prosess av mental representasjon, som bygger på et konstruktivistisk syn. Mens *dwelling* ikke handler om konstruksjon men engasjement. Den handler heller ikke om å bygge en verden men å bebo den, og heller ikke om å lage et syn av verden, men å ta opp et syn i verden (ibid.). Engasjement er en praksis som er grunnlaget for begrepssetting eller språkliggjøring av menneskelige handlinger i verden (ibid.).

Maurice Merleau-Ponty var den første fenomenologen til å identifisere kroppen som et bevisst erfaringssubjekt. Han skiftet dermed det primære fokuset fra det menneskelige intellektet som han kalte for *body-subject* eller *lived body* (D. Abram 1988). Slik jeg forstår betydningen av vårt engasjement i verden, har vi alle sansene med oss når vi beveger oss. Ved å neglisjere våre sanser og vår kropp derimot, fremkaller vi en metafysisk løsrivelse fra den sensitive verden. Vi frembringer dermed en illusjon om at vi selv ikke er en del av den verden vi studerer, men er tilskuere på utsiden av den (ibid.).

Jeg støtter meg til at natur og praksis betinger hverandre, og at natur ikke er en, men flere. Vi erfarer elva gjennom *bivdit* både i den konkrete betydningen av å fiske laks, men også gjennom det å komme overens med fisken, dvs. i betydningen av å be om å få fisk. *Bivdit* er en handling som kan sammenlignes med *dwelling*. I begrepet inngår det at mennesket forsøker å komme overens med dyrene som det jaktes på, eller fisk som man fisker. På bakgrunn av dette vil jeg ta utgangspunkt i at natur og praksis er koblet til hverandre. Gjennom menneskenes engasjement oppstår det begreper, som igjen kan vises tilbake til praksiser. Laksen i Deatnu er både materiell og semiotisk, og den blir til gjennom våre relasjoner til den. Vi erfarer med andre ord verden gjennom våre praksiser, bevegelser i landskapet og beskrivelser av landskapet.

2.3 Landskap

Landskapsbegrepet har endret betydning over tid. Det norske landskapsbegrepet ble i eldre betydning vanligvis relatert til de menneskene som bodde der, og som levde av å utnytte områdene (Christensen 2002:196-197). På 1700-tallet endret landskapsforståelsen seg til å omfatte mennesket som betraktere av landskapet og ikke en del av det (ibid.). I følge Arne Lie Christensen (ibid.) er begrepet kulturlandskap nyere enn landskapsbegrepet. Kulturlandskapet viser til landskap som rent fysisk er preget av menneskelig virksomhet (ibid.). Begrepet ble først anvendt av tyske geografer omkring 1900-tallet (ibid. s. 197-202). Landskapsbegrepet er i nyere tid blitt mer omfattende, men og mer sammensatt og omstridt. I følge Barbara Bender (1993) er det en tendens i dagens vestlige verden å bare inkludere jordas overflate tilhørende det som ble forstått som landskapet. Mens i før-moderne Europa var det vanlig å anse det som befinner seg under eller ovenfor jordas overflate som like viktig. Ut fra et perspektiv som oppfatter landskap fra det punktet hvor synet befinner seg, kaller Bender for et ego-sentrert forståelse av landskapet. Hun spør seg om ikke man i en annen tid og på andre steder vektla andre aspekter enn synet, og i disse forståelsene trengte ikke landskapet å være egosentrert (ibid.). Bender mener derfor at landskap må kontekstualiseres. Måten som mennesker forstår og engasjerer seg med sine verdener vil være avhengig av den spesifikke tiden, plassen og de historiske forholdene (ibid.). Menneskenes landskaper vil fungere i ulike romlige skalaer enten horisontalt, dvs. på tvers av verdens overflate, eller vertikalt, dvs. fra himmelriker og ned til under jordas overflate (ibid.). Bender (1993) anser landskap for å være noe mennesker engasjerer seg med, dvs. den materielle verden som omringer dem (ibid.). Dersom vi i følge Bender, erkjenner at menneskers væren-i-verden alltid er en historisk og romlig kontingent, blir det tydeligere at landskap alltid er i en prosess. Landskapet er potensielt konfliktfyllt, rotete og urolig (ibid.).

Dette samsvarer med landskapsbegrepet slik det diskuteres i boken *Conversation with landscape* der begrepet *konversasjon* blir tatt i bruk for å vise til motsetninger og brytninger som skjer mellom ulike aktører og interesser (K. A. Lund og Benediktsson 2010). I dette perspektivet ansees landskap for å være en konstellasjon av naturlige former, men likevel uløselig knyttet til prosesser der mennesker tjener til livets opphold

gjennom en forståelse av deres egen plassering i verden. Metaforen *konversasjon* fremkaller respons og ikke stillhet, og derfor kan også meninger komme frem. Responsen oppstår ikke i et vakuum, men er flettet inn i prosessen hvor konversasjonene finner sted. Konversasjoner drar i ulike retninger, rører ved forskjellige emner og bringer inn ulike syn (ibid.).

Tim Ingold (2000:198) anser også landskap som en prosess, og han viser i den forbindelse til Inglis som påpeker at landskapet ikke kan bli behandlet som et objekt, men er en levende prosess som former mennesker og som også er formet av mennesker. Når folk orienterer seg på forskjellige måter, skyldes det at sansene er avpasset ulikt til omgivelsene. De fortolker med andre ord ikke erfaring ut i fra alternative kulturelle modeller eller kognitive skjema (ibid. s. 162). Vi kan derfor snakke om ulike landskaper, og det er i denne sammenheng at Meløe diskuterer to ulike landskap i Nord-Norge (Meløe 1990). Det ene er fiskerens landskap og det andre er landskapet til reindriftssamen. Landskapet blir til gjennom det de gjør. Det får steder og begreper gjennom de praksisene landskapet tilbyr. For fiskeren er båten det stedet som han ser verden i fra, likedan som reingjeting former landskapet til reindriftssamen. Landskapet åpenbarer seg overfor dem som har sitt levebrød der (Meløe 1990).

Michael Jones (2008) argumenter for at nord-norsk særpreg og identitet er knyttet til mange ulike landskaper, og lanserer et "tredje" landskap som er *subsistence agriculture* eller selvbergings jordbruk (Jones 2008:295). Han viser til at kombinasjonen fisker-jordbruker har historisk sett vært viktige i kystsamfunn i Nord-Norge. Kvinnene hadde ansvaret for jordbruket med assistanse fra deres barn. Mennene fisket og var borte mesteparten av året, men deltok i det tunge arbeidet på gården om sommeren. På den måten kan gården i stor grad bli sett på som kvinnenens landskap i motsetning til det maritime landskapet, som i stor grad er landskapet til menn. Kombinasjonen med fiske og jordbruk, var ikke bare forbeholdt nord-norsk kultur, men har også vært karakteristisk for kystsamisk og finsk kultur i Nord-Norge (ibid.). I Sirbmá-området har også kvinner deltatt i laksefiske. Peðar Elle fortalte at hun tok barna med på fiske, mens mannen hennes var ute på jobb. Barna var for små til å være alene hjemme, og de måtte bli med henne. Jeg finner derfor inndeling av landskap ut fra kjønn problematisk fordi det fort blir for kategorisk. Et skille på bruk og ikke bruk av landskap er også problematisk fordi

fortellinger fra landskapet kan bli borte. Jeg vil heller argumentere for at folk inngår i et landskap ved å være deltakere også gjennom fortellinger fra det samme landskapet.

Jeg henter inspirasjon fra Tim Ingolds (2000) fenomenologiske inspirerte analyser. Gro Ween (2012) beskriver dette som en nordlig fenomenologi. Ingold's praksisteori tar utgangspunkt i *phenomenology of dwelling*, eller det fenomenologene har kalt for væren i verden. Ved å rette fokuset mot væren i verden, søker *dwelling* perspektivet å unngå teser om dualistisk tankegang, slik som atskillelse av kultur fra natur og det diskursive fra det materielle. Ut fra et fenomenologisk ståsted derimot viser verden seg med sine egenskaper, slik Ingold (ibid.) uttrykker det:

From a phenomenological standpoint, by contrast, the world emerges with its properties alongside the emergence of the perceiver in person, against the background of involved activity. Since the person is a being-in-the-world, the coming-into-being of the person is part and parcel of the process of coming-into-being of the world (ibid. s. 168).

Tanke og kunnskap er aktive og virksomme. De blir til gjennom interaksjoner mellom mennesker og interaksjoner mellom mennesker og miljøer (Wylie 2007). Hverken "mennesker" eller "miljøer" er her konstruerte som faste, stabile eller allerede gitte enheter. Begge to er derimot i kontinuerlig utvikling og utforming gjennom interaksjoner. Ut fra *dwelling* perspektivet viser ikke begrepene "natur" og "miljø" til en taus, fysisk verden som ligger utenfor menneskets tanke (ibid. s. 159). Natur opphører dermed å bli sett på som en inaktiv materie med innskrevet mening. Istedenfor er meningen iboende i de relasjonelle kontekstene til menneskenes praktiske engasjement med deres omgivelser (Ingold 2000, Wylie 2007).

Jeg vil delvis ta utgangspunkt i en fenomenologisk tilnærming til landskap i kombinasjon med aktør-nettverk-teori (ANT) som hjelper oss til å stille nye spørsmål, som for eksempel hvem de andre er som handler samtidig med at vi selv handler (Latour 2005). Handlende aktører i ANT inngår i et nettverk. ANT spør ikke om hvor aktivitetene til aktører kommer i fra, men heller hvor de bærer av sted (Mol 2010). Fenomenologi tar i likhet med ANT utgangspunkt i at enheter ikke er gitt på forhånd. ANT er opptatt av effekter, og at enheter blir til gjennom relasjoner med mennesker og ikke-mennesker. En handling blir mulig gjennom de relasjonene og forbindelse vi

befinner oss i (Asdal 2011). ANT blir et verktøy til å gå inn i samiske praksiser. Til å utøve *oaggun* i Deatnu for eksempel må mange ting være på plass før handlingen kan utøves. Det må bl.a. være en fisker, fiskestenger, fiskesluker, båt og årer for å kunne utøve *oaggun*. I den forskningspraksis ANT oppfordrer oss til, kan både mennesker og ikke-mennesker bli betraktet som aktører. En båt, f.eks. kan bli ansett som aktør når den inngår i en handlingsrelasjon, dvs. at den kan ha effekt på sosiale sammenhenger. Dette må ikke forveksles med at objekter alene utøver handlinger, noe Latour (2005) understreker:

ANT is not the empty claim that objects do things 'instead' of human actors: it simply says that no science of the social can even begin if the question of who and what participates in the action is not first of all thoroughly explored, even though it might mean letting elements in which, for lack of a better term, we would call non-humans (ibid. s. 72).

Det å gå inn i begreper gjennom å se hvem som handler, blir også min inngangsport til å nærme meg tradisjonell kunnskap. Det å utøve *oaggun*, forutsetter at man har kunnskaper om relasjoner mellom mennesket, Deatnu, båten, årene, fiskestengene og slukene. *Oaggun* stiller krav om bevegelse. Den foregår på steder som er kjent for å være gode *oaggun*-plasser. Været og vannstand setter også premisser for *oaggun*. Sommeren for to år siden var det for eksempel kaldt lenge, noe som gjorde at jeg og Sombbi Petter måtte utsette *oaggun*. Begrepet *oaggun* kan med andre ord nøstes opp ved først og undersøke hvilke aktører som må være på plass, og dernest undersøke hvordan forholdet er mellom aktørene og hvordan den bør være for at laksen skal bite.

Imidlertid kan en ren fenomenologisk forståelse av landskapsprosesser lett føre til at man overser de politiske interesser som er knyttet til enkelte landskap. I følge Bjørn Bjerkli (2010) kan en forståelse basert på menneskenes direkte relasjon med landskapet, komme til kort når en skal forstå statens rolle som aktør. Statlige myndigheter kan være fraværende i et bestemt område, men kan fortsatt ha interesse av å produsere en spesifikk forståelse av det bestridte landskapet. Derfor er eierskap og kontroll av *luondduvalljodagat* en åpenbar interesse (ibid.). I områder hvor kampen om *valljodagat* og mineralressurser foregår, er det viktig å ha i minnet at landskapet også blir formet gjennom politiske beslutninger.

2.3.1 Samiske landskap

Mii leimmet golbma skuvlamáná. Dalle mii leimmet doppe Badejedeanus, ja de lei giettádat dakko, ja de vulobealde bárgugohte mánát, ja golbma máná vihke, ja mii oinniimet buohkat daid. Mii gáttiimet dakko lei dállu dan seamma báikkis, ja doppe ledje nieidamánát, ná mii jáhkiimet ahte dat ledje. Mii manaimet ja huikkiimet gosa de manaidet. Eat gávdnan eat maidige, iige leat oktage sáhttán čilget mii dat lei ja mat dat ledje. Doppe lei muhtun rássi dan giettis, ja mii manaimet dan geahččat, ja mii lea dat amas rásiid, ja de bárgugohte vuollin dan giettis. Ja mii dohko, mii huikit, okta lei stuorábuš nieida, ja guokte uhcit, ja dat bárgguiga dat guokte uhca nieiddaža ja dohko manne, eat dieđe gosa ležžet šaddan. Ja die lea mángii maid lean smiehttán ahte mii sáhtii leat dat./

Vi var tre skolejenter i Badje Deatnu (Øvre delen av tanaelva på finsk side). Nedenfor gressletta, hvor vi befant oss, begynte barn å gråte. Tre jenter sprang avgårde. Alle vi tre så jentene. Vi antok at det var et hus på det stedet hvor vi så dem, for der bodde det jentebarn, og derfor trodde vi at det var dem vi så. Vi gikk etter dem, og ropte for å høre hvor det ble av dem. Men vi fant ikke dem, og ingen har klart å forklare oss hva dette var. Det var en blomst der i engen, og vi gikk for å se etter den, og vi undret oss over hva denne fremmede blomsten var for noe. Da begynte jentene å gråte noe voldsomt nedenfor engen. Vi gikk dit og ropte. En av jentene var litt større enn de to andre. De to minste jentene gråt, og de forsvant alle sammen. Vi vet ikke hvor de dro. Etterpå har jeg tenkt mange ganger på hva dette kunne være (fortalt av Risten Ovlå Anne).

Denne fortellingen som Anne har fortalt meg gir oss innblikk i hva et landskap kan være fylt med. Det er vesener og hendelser der som vi mennesker ikke alltid kan forklare hva er. Vi fortsetter likevel å fortelle om våre opplevelser. Samisk landskapsforståelse var bygd på et symmetrisk og gjensidig forhold mellom mennesker og natur (Schanche 2004). Det gjensidige forholdet består imidlertid ikke bare av respekt/misbruk og omsorg/mishandling, men naturen kan også fremkalle frykt, sinne, usikkerhet, forvirring og irritasjon så vel som takknemlighet og kjærlighet beroende på den aktuelle praktiske situasjonen (ibid.).

Gjennom skriftserien *Dieđut*, har Sámi Instituhtta/Nordisk samisk institutt utgitt flere artikler om samiske landskap (Andersen 2002, Andreassen 2004, Jones og Schanche 2004). Audhild Schanche (2002) stiller spørsmål om det er rimelig at benevnelsen “kultur” skal inngå i alle landskap samer forholder seg til. Hun tar utgangspunkt i norsk kulturminnepolitikk, og i den faglige diskusjonen om kulturminne- og kulturlandskapsbegrepet. Hun argumenterer for at:

[...] dersom prioriteringer og fokus i det norske versus det samiske kulturminnevernet reflekterer forskjeller i norsk og samisk landskapsforståelse, går forskjellene på monumentalitet kontra naturnærhet, høy alder kontra erfaringsnærhet, gjenstand kontra gjøremål, sosial status kontra religiøs betydning og ekspertkunnskap kontra lokal kunnskap (ibid. s. 157).

Schanche er redd for at den samiske stemmen låses til begreper og kategorier som ikke avspeiler et samisk landskapssyn og samiske landskapspraksiser dersom debatten om hvilke benevnelser som skal brukes foregår på norsk (ibid.). Sápmi eksisterer ikke bare som en ide, men som et faktisk landområde med geografiske, geologiske, biologiske og økologiske så vel som kulturelle og etniske karakteristikk (Schanche 2004). Dersom hensikten er å forstå og opprettholde båndet mellom mennesket og jorda, foreslår Schanche at vi studerer fysiske aspekter av samisk landskap ved å bruke samiske termer og kategorier. Hun mener at dette kan være like viktig som å undersøke hvordan samer tenker om landskaper og hvordan de relaterer seg til dem (ibid.). Jeg støtter meg til Schanches forslag om å ta i bruk samiske termer og kategorier i studie av samiske landskap.

Jorunn Jernsletten (2009) som har forsket på relasjoner mellom folk og landskap i et sør-samisk område, gjør en metodisk tilnærming til landskap bl.a. gjennom å gå turer både alene og sammen med sine informanter. Turene ga henne en kroppslig forståelse av informantenes fortellinger om erfaringer i ett spesifikt landskap. Informantenes fortellinger ga gjenklang i forhold til det hun selv hadde opplevd, og landskapet ble bakgrunns teksten som fortellingene kunne knyttes til. En gjennomgående beskrivelse av landskapet var at det ikke var tomt, men bebodd av andre skikkelser (ibid.). Dette skildrer Jernsletten på følgende måte:

Fortellingene påminner om at man aldri er alene hvor enn man ferdes. Saajve⁵-folk eller saajve-rein kan dukke opp hvor som helst, når som helst. Saajvh er vesener som lever sine liv i landskapet på samme måte som mennesker. De kan være til hjelp hvis man ber om det. De kan låne redskaper de trenger og gjøre sprell. Når man beveger seg i landskapet blir man påmint fortellinger som er knyttet til slike steder eller områder der noen har hatt erfaringer med saajvh (ibid. s. 112).

⁵ Underjordisk skikkelse.

Min tilnærming til landskap er basert delvis på nordlig fenomenologi og ANT. Begge forutsetter at man tar utgangspunkt i menneskenes egne engasjement, og at landskap blir til gjennom dette engasjementet samtidig som menneskene også blir del av landskapet. Samtidig er jeg opptatt av den rollen som det offentlige har i forming av landskap. Jeg vil argumentere for at også de åndelige og uforklarlige dimensjoner vil være en del av samiske landskap i visse situasjoner. Det er gjennom våre aktiviteter og relasjoner til andre at våre kunnskaper om landskap åpenbarer seg. Vi snakker om ulike landskap, som får sine skikkelser gjennom aktiviteter (ibid.). Laksens bevegelser i Deatnu som lokalbefolkningen har kunnskaper om, vil f.eks. være med på å danne landskap i Deanuleahki. Landskapet gjenspeiles også i begreper, termer og stedsnavn. En tilnærming til ulike landskap bør derfor ta utgangspunkt i nettverk av praksiser. I laksefiske slik som *golgadeapmi*, vil *golgadeaddjit* (fiskerne), elva, fisk, *golgadat* (garnet), båten danne et nettverk. I tillegg er det nødvendig slik Bjerkli (2010) ovenfor hevdet, at vi ikke må glemme at også staten har interesser for det som befinner seg i landskap. Landskap er ikke konstante, men de blir uttrykt på flere måter og er også omringet av ulike interesser. Det oppstår fortellinger i et landskap samtidig som fortellinger skaper landskapet. Det er denne dobbeltsidigheten som er mitt utgangspunkt for artikulering av landskap.

2.4 Fortellinger

Det er interessant å merke seg at muntlige fortellinger er i ferd med å få en anerkjennelse som faktagrunnlag over områdebruk i Finnmark, slik Finnmarkskommisjonen nå legger opp til. Det er allment kjent at det har vært en sterk fortellertradisjon blant samer, og denne tradisjonen er fremdeles viktig og danner grunnlag for rettighetsavklaringer. Kunnskaper og måter folk har fått tak i *luondduvalljodagat* har i liten grad vært tematisert i offentlige forvaltningssammenhenger. Jeg vil derfor argumentere for at det er viktig å låne øre til folk og dermed gi større rom for muntlige fortellinger. Fortellinger blir fortalt, spesielt når kunnskaper, praksiser og erfaringer til folk står i kontrast til myndighetenes og andres kunnskapspraksiser, jf. Rudie (1995).

Folk beretter om hva de selv har opplevd, eller de forteller om hendelser som andre har opplevd på bestemte steder, og da spesielt i forbindelse med praktiske gjøremål i landskapet. Fortellinger handles dermed inn i fellesskapet, samtidig som de også handles ut. I tradisjonelle samiske samfunn var det vanlig at slektninger, naboer, *verddet*⁶ utvekslet fortellinger når de var samlet. Disse kunne være hendelser som hadde funnet sted på bestemte steder. Bak mange av de samiske stedsnavnene for eksempel er det fortellinger om spesielle hendelser som har skjedd der. Fortellinger handler også om opplevelser som folk har hatt med turister, forvaltning, myndigheter og andre som har gjort spesielt inntrykk.

Fortellinger har ulike sjangere, og det gjelder også samiske fortellinger. Tradisjonelt har samiske fortellinger blitt delt inn i to kategorier; *máinnas* og *muitalus*. I følge Vuokko Hirvonen (1992) er forståelsen av *máinnas* at den tilhører en fantasiverden, mens *muitalus* viser til det som folk mener har skjedd i virkeligheten. Det er likevel ikke en klar grense mellom disse to kategoriene, og derfor gjør vi ikke alltid skille mellom *máinnas* og *muitalus* (ibid.). *Máinnas* og *muitalus* er dermed ikke dekkende for hhv. begrepene *fiksjon* og *virkelighet* (Hirvonen 1999:76). Jens-Ivar Nergård (2006) betrakter fortellingene som et levende materiale som tjener ulike formål. De framstiller noen ganger moral og levereregler, og andre ganger tar de vare på konkret erfaring og praktisk innsikt (Nergård 2006).

Jeg vil i denne avhandlingen rette fokuset mot fortellinger, og knytte disse til *dialogisk forskning* med henvisning til Arthur W. Frank (2010). Dialogisk forskning streber etter å ta deltagelse på alvor i stedet for å bruke termen deltakere som en politisk korrekt eufemisme (ibid.). Deltakere gjør ting, og de fungerer dermed ikke som data for forskerne. Sammen med forskerne, konstruerer deltakerne hva som skal telle som data. (ibid.). Dialogisk narrative analyser deltar i et pågående monteringsarbeid som aldri vil bli en hel fortelling, fordi et krav om en helhet ville avslutte fortellingen (ibid.).

⁶ “Gjestevenn, den man pleier å ta inn hos når man besøker et sted, og den som pleier å ta inn ngn; en som man ellers på en eller annen særlig måte er knyttet til” (Nielsen & Nesheim 1932).

2.4.1 Fortellinger er kollektive minner

Den muntlige samiske tradisjonen har lidd et tap med den voksende skriftlige tradisjonen, men den har likevel overlevd i fortellingene til den samiske befolkningen (Aikio, Aikio-Puoskari og Helander 1994). Jorunn Jernsletten (2009) viser til at det hadde en stor praktisk betydning i folks hverdagsliv å opprettholde et godt forhold til de åndelige maktene i sørsamiske områder.

Saajvh omtales på norsk som de underjordiske. De har spesielle krefter og er vanligvis usynlige, men kan vise seg hvis de vil. De oppfattes som hjelpende skikkelser. Mine informanter betegner dem som gode, men skøyeraktige. Få har sett dem, men alle har hørt fortellinger om dem. Saajvh-tradisjonen får stadig påfyll og omformes etter hvert som folk fortolker egne eller andres erfaringer (ibid. s. 94).

Kollektive fortellertradisjoner virker inn på hvordan enkeltpersoner fortolker egne erfaringer (ibid.). Jernsletten (ibid.) viser til en fortelling om en gutt som kom hjem med en fisk som var så stor at hele familien kunne spise seg mett på den. Da ble det sagt: “Daellie dihte saajve-guelie” (“det var nok en saajve-fisk”) (ibid. s. 95). Selv om ikke åndelighet praktiseres slik det ble gjort tidligere, vil den fortsatt leve i muntlige fortellinger. Muntlige fortellingens karakter er av Ingrid Rudie beskrevet på følgende måte:

...muntlige fortellinger hører hjemme i en kreativ sone av det sosiale livet – de er knagger for orientering, men de er enda ikke underlagt den kumulative kritikk som først blir mulig med varige tekster, og på grunn av denne friheten har de også beholdt sin plastisitet (Rudie 1995:65).

En fortelling som er nedskrevet kan ikke like lett manipuleres av fortelleren, men den kan kritiseres og motsies (Rudie 1995). Fortellinger er blitt til over tid, og er dermed også kollektive. De er også blitt til gjennom egne eller andres erfaringer. Spørsmål er hvordan de brukes av både fortelleren og tilhørerne? Arthur W. Frank (2010) forklarer hvordan fortellinger inngår i en kollektiv hukommelse:

Those who receive the story are called to make themselves knowable not only to themselves, but also to one another with respect to the story that all share as a common reference (ibid. s. 61).

Noen av de fortellinger som jeg har hørt, blir igjen en fortelling jeg nå forteller videre. De skifter imidlertid karakter ved å gå over fra en muntlig til en *innskrevet* praksis (Connerton 1989, Rudie 1995). I følge Connerton (1989) står vi i en relasjon til fortiden der den medieres gjennom våre kroppslige uttrykk. Vi erfarer vår nåværende situasjon i en kontekst som er årsaksmessig knyttet til tidligere begivenheter og objekter (ibid.). I dette inngår også en referanse til begivenheter og objekter som vi ikke erfarer når vi erfarer nåtiden (ibid.). Sommeren 2011 var det mye regn i Deanuleahki, som medførte at folk måtte drive og flytte laksestengslene dit det var riktig vannivå. Dette kan være en ny erfaring som vekker minner om tider da vannforholdene i elva var langt mer stabile. Om slike spesielle år skapes det fortellinger som formidles videre. Det er også fortellinger om dårlige år med lite fisk eller gode år med mye multebær eller laks. Nye erfaringer som sammenlignes med tidligere erfaringer, stemmer overens med det Connerton (1989) hevder, at i alle former for erfaring, baserer vi alltid våre spesielle erfaringer på en tidligere kontekst for å forsikre oss om at de i det hele tatt er forståelige. Det som binder sammen tidligere minner, skjer ikke på grunn av at de er umiddelbart påfølgende i tid, men heller det faktum at de former deler av en hel samling av tanker som er felles for en gruppe.

Gjennom folks egne fortellinger artikuleres kjeder av sammenhenger. Mange samiske barn er f.eks. blitt opplært til å ikke helle varmt vann på marka eller å sette opp lávvu på bestemte plasser for ikke å forstyrre eller ergre *ulddat* (underjordiske vesener). Det finnes utallige ulike fortellinger om hva folk har opplevd når de ikke har tatt hensyn til at det også finnes andre som bebor områder, selv om de er usynlige for mennesker. Det er også fortellinger om hvordan folk er blitt møtt med *ráfehisvuohta* (får ikke fred) ved å ha satt opp lávvu på *boares goahtebáikkít* (gamle bostedsplasser). På grunn av den *ráfehisvuohta* som de opplever, velger de å forlate plassen, og sette opp lávvuen på et nytt sted.

Hovedregelen er at man alltid skal spørre om lov før man etablerer seg på et sted uansett om det er over kortere eller lengere tid. Gjennom fortellinger blir kunnskaper om hvordan mennesker skal forholde seg i ulike landskap formidlet. Kunnskap om å ta hensyn til at også andre kan bebo et sted, gjør at man utvikler en sensitivitet. Folk opptrer med stor følsomhet overfor dem som på et usynlig vis bebor og benytter de samme

stedene. David Anderson (2000:116) bruker termen *sentient ecology* til å understreke at Evenki jegerne handler og beveger seg på tundraen i Taimyr regionen i Nord Siberia på en slik måte at de er bevisste på at dyr og tundraen i seg selv virker tilbake på dem. Den gjensidige relasjonen mellom person og sted konstruerer *sentient ecology*. Dette er kunnskaper som ikke er av en formell, autorisert art eller overførbar til kontekster utenfor der den anvendes i praksis (Ingold 2000:25). Den er basert på følelser bestående av ferdigheter, sensitiviteter og orienteringer som personer har tilegnet seg gjennom lang tids erfaringer fra et spesifikt miljø (ibid.).

2.4.2 Fortellinger er kunnskaper

Julie Cruikshank (1998) har forsket på fortellinger og kunnskaper blant urfolk i Yukon-territoriet i Canada. Fra hennes feltarbeid blant eldre kvinner i Yukon, lærte hun at de fortellinger som best fungerer som rettesnor, er lokalt baserte, spesialiserte og kulturelt spesifikke. Muntlig tradisjon forteller oss ikke bare noe om fortiden. Den fortsetter å veilede oss i nåtiden og legger et grunnlag til å tenke om fremtiden (ibid.).

I tradisjonelle samiske områder hvor fortellinger har vært sentrale i samvær med andre, er det naturlig å involvere disse i en studie om tradisjonell kunnskap. Fortellinger formidler et kollektivt syn om menneskers forhold til andre mennesker, dyr, fisk og alt det som vi kommer i møte med når vi vandrer i et landskap. Det sosiale aspektet med å fortelle fortellinger, skaper også et fellesskap. I boka *The Politics of Storytelling* brukes *storytelling* i stedet for bare *story* eller fortelling for å fremheve den sosiale prosessen framfor selve fortellingen (Jackson 2006:18). Jackson (ibid.) tar utgangspunkt i fortellinger utenfor den europeiske tradisjon, som i mindre grad har vektlagt heltekarrieren til individer eller avbildning av personlig identitet. Livene til folk derimot er beskrevet som uunngåelig lagret i sosiale, politiske og historiske affærer, så vel som at de er dypt integrert i verdensbilder og fysiske miljøer (ibid.).

Fortellingene kan ha et moralsk budskap, men de kan også fortelles med en undring over hendelsen, eller det kan stilles spørsmål om budskapet i hendelsen. Jeg vil støtte meg til Jackson (2006) som hevder at fortellinger er en begivenhet i seg selv der fortellinger vekker opp nye fortellinger. På den måten fungerer også fortellinger som en testing av kunnskaper. I tillegg er det fortellinger om politiske beslutninger, som har

medført begrensninger på den tradisjonelle bruken av *valljodagat*. Jeg vil ta utgangspunkt i fortellinger som formidler hendelser som folk har opplevd på bestemte steder. Det kan dreie seg om hendelser som har gjort inntrykk fordi de strider i mot lokale praksiser og regler. Eller det kan dreie seg om hendelser som folk har opplevd på bestemte steder, og som har en karakter av å være *soaiggus*, dvs. gyselige. Budskapet i disse fortellingene kan være vanskelige å forstå. Samtidig er dette en type fortellinger som mange har hørt, og de vet derfor også om hvordan man skal forholde seg dersom man selv opplever noe lignende. I fortellingene er det ofte innbakt måter for hvordan man skal opptre, og dermed hindre uønskete situasjoner.

2.5 Språk blir til gjennom vår tilstedeværelse

I Sirbmá-området er dagligspråket blant de fleste beboerne samisk, og det samme er undervisningsspråket på skolen. Norsk brukes av de som var enspråklig da de giftet seg og etablerte seg i bygda. Men de fleste av dem har lært seg samisk og bruker språket til daglig. Det var først på 1970-tallet at de første norsktalende som ikke behersket samisk, flyttet til bygda. Rauna Kuokkanen (2009) hevder at språk er kunnskapens arkiv. Gjennom språket forflyttes kunnskapene til nye generasjoner. Språket legger grunnlaget for hvordan man lever i verden, betrakter den og kommuniserer med den. I følge Skutnabb-Kangas (2001) er språk sentral i vår begrepsfesting av verden, og vi bruker språket til å fortolke, forstå og forandre verden:

Verbalizing helps us remember and reproduce meaning and thus make sense of reality. Through the verbal socialization process we learn much of our own culture's ethics. Together with the words for objects and phenomena, we learn our culture's connotations, associations, emotions, and value judgments. The definition and construction of our ecosocial world, including group identity, status, and world view, are reflected in, reflect on, and are realized through language (ibid. s. 398-399).

Spørsmål om hvordan språk relateres til tenkningen har vært mye debattert i språkforskningen, der synspunktene strekker seg mellom to ekstreme posisjoner (Nuyts og Pederson 1997). I den ene ytterligheten betraktes språk som et verktøy, dvs. at tenkningen skjer i språket. Mens den andre ytterligheten tar utgangspunkt i at språk og

tanke er fullstendig adskilte fra hverandre, og er bare knyttet til hverandre gjennom tilfeldige kartleggingssystemer som tillater oversetting av informasjon fra et format til et annet (ibid.). Mellom disse ytterlighetene er det forskjellige posisjoner som grovt kan bli delt inn i to leirer. Den ene leiren består av de som ser på begrepsdannelse som avledet fra eller influert av språk, og den andre som anser begrepsdannelse som det primære og at språket er avledet fra eller grunnlagt på den (ibid.). Jeg vil her legge til grunn begreper som er blitt til gjennom praksiser, og jeg har latt meg inspirere av David Abram (2005). Han hevder at det ikke er det menneskelige språk som er det primære “men den sanselige, perseptuelle livsverden der en utemmet og deltagende logikk forgrener seg og utpensler seg i språk” (ibid. s. 87). Han beskriver hvordan vi tilnærmer oss fenomener:

Vi forstår ikke treet eller dyret uten å erkjenne hele hærskaren av andre organismer og elementer som det er avhengig av, og som er avhengig av det (ibid.).

Slik jeg forstår Abram, er kjennskap til fenomenets nettverk viktig for vår forståelse.

Gjennom samtaler får man innblikk i hvilke begreper som brukes til å betegne aktiviteter, navngi fenomener og beskrive omgivelsene. Språk er en kunnskapskilde som gir oss tilgang til fellesskap i tid og rom. Tilgangen kan for eksempel skje gjennom å studere begreper som er blitt til gjennom den historiske høstingen som har skjedd i Sirbmá-området, så vel som dagens høsting av *valljodagat*. Begreper gir oss innblikk i relasjonene mellom mennesker og ikke-mennesker, og mellom mennesker og sted. De brukes til å beskrive en spesifikk natur, og kategoriene som utledes er en viktig kilde til å undersøke hvordan mennesker der oppfatter og handler i relasjon til det spesifikke med et område (Schanche 2002:161). Jakob Meløe (1990) viser betydningen av *jassa* for reindriften, og definerer den slik:

Jassa (plural jasat): A bed of snow, so placed in the terrain that it is available to the reindeer, large enough to accommodate a flock of them, and hard enough to withstand their daily grinding (see ceavvi). A good jassa can accommodate some 100 to 300 reindeer and offers a surrounding of good grazes (ibid. s. 77).

Definisjonen av *jassa*, vil i følge Meløe, hverken lære oss å finne *jassa*, eller å bedømme hvorvidt en *jassa* er god. Vi må derimot lære først om reinens adferd og om reindriften, fordi *jassa* som et begrep beskriver ikke bare naturen, men relasjonen mellom

reindriftssamen, reinen og *jassa* (ibid.). Når begreper er knyttet til fenomener, praksiser og relasjoner, vil det ut fra et kunnskapsperspektiv, være nødvendig å rette oppmerksomheten mot de sammenhenger som begrepet inngår i.

Meløe (2011) hevder at våre virksomheter i verden gir begreper til vårt språk, og gjør det beskrevne begripelig:

Den vitenskapsteoretiske moralen er, at skal vi skaffe oss et godt grep om folks forskjellige begreper om verden, om den verden de selv er virksomme i, så skal vi skaffe oss erfaringer fra de virksomhetene deres begreper stammer fra og har sitt feste i (ibid. s. 71).

For å komme seg opp på fjellet i Sirbmá, har folk gått til fots, brukt hest og også okse. Et sted har fått navnet *Burrogálan*, som betyr oksens vadested. En navngitt person brukte å krysse bekken med oxen, og det fortelles at siden den tid har stedet blitt hetende *Burrogálan*. Det er navn på sted hvor en bestemt aktivitet har funnet sted. Folk har observert bestemte praksiser, og gitt navn på bakgrunn av det som har funnet sted der. De samme aktivitetene finner ikke sted nå lenger, men stedsnavnene kan fremdeles være i bruk. Det at vi gir steder navn markerer at stedene har en bestemt plass i menneskelivet, og at de er bærere av verdier i følge Greve (1998). Stedsbygging er:

...å skape steder, ikke utelukkende et fysisk og praktisk prosjekt, men også et metafysisk/filosofisk prosjekt, hvor ikke bare den fysiske omverdenen finner sin form, men hvor også mennesket realiserer sin form, som tenkende (ibid. s. 85).

David Abram (1996), som støtter seg til fenomenologen Maurice Merleau-Ponty, mener at dersom språket til menneskene oppstår fra et perseptuelt samspill mellom kroppen og verden, "tilhører" språket landskapet like mye som det "tilhører" oss selv. Dersom språket ikke er et rent mentalt fenomen, men er en sanselig, kroppslig aktivitet, er vår diskurs blitt påvirket av mange gester, lyder og rytmer (D. Abram 1996:82). Språk er som et omfattende levende materiale som kontinuerlig blir vevd av de som snakker (D. Abram 1996, Merleau-Ponty 1962). Merleau-Ponty (1962) skiller mellom genuin, uttrykksfull tale og tale som bare repeterer etablerte formler. Den siste forandrer ikke på allerede eksisterende språkstrukturer, men behandler heller språket som en fullført institusjon. Disse tidligere eksisterte strukturer må derimot ha vært utviklet engang, og kan bare ha blitt til gjennom en aktiv og uttrykksfull tale (D. Abram 1996:83-84).

Perseptuell resiprositet mellom våre sansede kropper og det uttrykksfulle landskapet både fremkaller og støtter vår mer bevisste, lingvistiske resiprositet med andre. Den komplekse vekslingen som vi kaller “språk”, har slått rot i den ikke-verbale vekslingen som alltid er til stede mellom “our flesh and the flesh of the world”⁷ (ibid. s. 90).

Dersom vi fulgte Merley-Pontys argument om at språk ikke er grunnlagt inni oss, men foran oss, dvs. i den uttrykksfulle verden som opptar oss gjennom alle våre sanser, ville vi ikke leite etter språk hemmeligheten på innsiden av den menneskelige psykologien (D. Abram 1988). Dersom vi betrakter språket som en aktiv del av vår tilstedeværelse, er det også naturlig at begreper blir til gjennom vårt engasjement. Begreper som er blitt til gjennom våre handlinger, gir oss ikke bare innsikt i selve handlingen, men også en innsikt i de sammenhenger der de har sitt utspring.

Inger Marie Gaup Eira et al. (2012) argumenterer også for at samiske tradisjonelle begreper om snø i reindriften har objektive karakteristikker, samtidig som de inneholder informasjon og assosiasjoner til praktiske forhold slik som beiteforhold, værforhold, bevegelsesmuligheter og den fremtidige velferden til flokken. Det er både likheter og forskjeller mellom reindriften og vitenskapens begrepsfesting av snø (ibid.). Begreper som vitenskapen bruker om snø, er basert på målbare og kvantitative karakteristikker og er mindre opptatt av kontekst (ibid.). Tradisjonelle snøbegreper har også objektive karakteristikker (ibid.). I tillegg inneholder begrepene assosiasjoner til praktiske situasjoner, slik som til beiteforhold, været, reinens bevegelsesmuligheter og flokkens muligheter til å bli fetere (ibid.).

Det at begreper og virksomheter er vevd inn i hverandre, har noen metodiske implikasjoner. Det er praksisene som må undersøkes for å få grep om den verden som man ønsker å forstå. I den samiske verden vil noen begreper ha den egenskapen at de illustrerer handlingen direkte, og et eksempel fra Deatnu er *golgadeapmi* som kan oversettes med drivgarnsfiske. Begrepet er avledet av verbet *golgat* som betyr å flyte. Verbet *golgadit* betyr å fiske med drivgarn, og substantivet *golgadat* er betegnelsen på drivgarnet. I selve handlingen *golgadeapmi* som på norsk har fått betegnelsen drivgarnsfiske, flyter båten med strømmen nedover elva. Personen som fisker med

⁷ “...with the shift from the “lived-body” to the “Flesh” – which is both “my flesh” and “the Flesh of the world”- Merleau-Ponty inaugurates a sweeping resuscitation of nature, both human and nonhuman” (D. Abram 1988).

drivgarn har fått betegnelsen *golgadeaddji*. Handlingen, redskaper og den som gjør handlingen er avledet av det samme ordet, nemlig *golgat* som betyr å flyte. Grunlaget for språket er derfor et kontinuerlig samspill mellom oss og omgivelsene, og som også vil være mitt utgangspunkt i denne avhandlingen

Samiske begreper kan være en døråpner til *árbevirolaš máhttu*. De kan gi oss innblikk i de praksiser som de er knyttet til. På den måten kan begreper være en tilnærming til tradisjonell kunnskap.

2.6 Metodologi og paradigme

Metodologi referer til teorien om hvordan man har skaffet seg kunnskap, og spørsmål som stilles, er hvordan vi finner mer ut om realiteter (Wilson 2008:34). I følge Shawn Wilson (2008) har synet på hva som er virkelighet og hvordan du vet om den, virkning på måter kunnskap kan anskaffes om denne virkeligheten. Dersom ontologien uttrykker en grunnleggende virkelighet, vil det finnes en optimal måte å undersøke denne virkeligheten på. Men dersom ontologien derimot bygger på prinsippet om at det eksisterer forskjellige virkeligheter, vil man kunne velge andre måter å undersøke disse virkelighetene på (ibid.). Min metodologiske tilnærming tar utgangspunkt i at ontologier er variable. Jeg vil starte med å diskutere hvordan forskning som rangerte folkegrupper ut i fra rase, ikke tok på alvor det livet folk levde og kunnskaper som det var bygd på. Rasebiologi fra 1800-tallet og fram til 1940-tallet forsket på forskjellige menneskerase, som er et velkjent eksempel på hvordan forskning ble brukt til å undertrykke folkegrupper. Innenfor denne rasebiologi tenkingen ble for eksempel samene ansett for å tilhøre en lavere rase og ble ansett for å ha en lavere grad av kulturell utvikling.

2.6.1 Urfolksmetodologier

Sporene av den historiske byrden som forskningen har påført urfolk, er fremdeles levende. Mange urfolksforskere har også blitt møtt med skepsis til forskning i egne samfunn (Wilson 2008:185). Denne skepsisen er en av årsakene til at urfolksforskere har begynt å forme diskurser og metodologier som bygger på respekt overfor egne

tradisjoner. Respekten gjelder forståelser og metoder for hvordan man skaffer seg kunnskap, dvs. egne epistemologier, filosofier og kosmologier (ibid.). Flere urfolksforskere derav også samiske forskere, har uttrykt motstand mot vestlige forskningsmetodologier, og diskuterer i stedet for bruken av urfolksmetodologier (Chilisa 2012, Kovach 2009, Kuokkanen 2000, J. Porsanger 2004, L. T. Smith 1999, Wilson 2008). Kritik som har vært reist mot vestlige forskningsmetodologier, er bl.a. forestillingen om individet som kilde til og eier av kunnskap (Wilson 2008). Kunnskap kan imidlertid ikke eies eller oppdages, men er bare et sett av forbindelser som kan bli gitt en synlig form (ibid.). I urfolksmetodologier inngår en dekolonialiseringsprosess, som setter interesser og verdensbilder av de kolonialiserte *Andre* i sentrum (Chilisa 2012).

Det har vært rettet kritikk mot urfolksmetodologi også innen samisk forskning, bl.a. (Myrvoll 2010, Oskal 2007, 2008). I følge Nils Oskal er det ikke mulig å etablere en egen metodologi som skal sikre en *a priori* vitenskapelig holdbarhet, enten den argumenteres ut fra epistemologisk eller ontologisk grunnlag ved å vise til oss-dere dikotomien eller til forskerens tilhørighet (Oskal 2007:177). De som er kritiske til urfolksmetodologi mener bl.a. at den forfremmer kulturell essensialisme og politisk ortodokse (Hoskins 2012, Myrvoll 2010, Oskal 2007, 2008).

Det er imidlertid viktig å merke seg at det ikke finnes en generell urfolksmetodologi, men derimot er det mange urfolksmetodologier, som allerede finnes eller som blir laget på bakgrunn av en bestemt tradisjon eller kunnskap (J. Porsanger 2007). Urfolksmetodologier inneholder generelt urfolks egne tilnæringsmåter og metoder, men de tar også i bruk ikke-urfolks teoretiske og metodiske tilnæringsmåter, som kan være til nytte for forskning på urfolk (ibid.). Det urfolksmetodologier har til felles, er at de baserer seg på en historisk fortid der vestlig kolonialisme har hatt innvirkning på kunnskapene om urfolk. Kolonialismen har medført at urfolks egne fortellinger om seg selv er begrenset. Tilgangen som urfolk har til skriftlige kilder, analyser og beskrivelser, er for det meste utgitt av andre.

Urfolkskunnskap er heller ikke et enhetlig begrep felles for alle urfolk, men den er mangfoldig og utbredt (Battiste og Henderson 2000). I følge Linda Tuhiwai Smith (1999) må urfolksmetodologier settes i fokus både i en teoretisk og metodisk

sammenheng for å bryte med den koloniale tilstedeværelsen. Likeledes må teorier og forskning forstås ut fra urfolks egne perspektiver og tjene deres egne formål (ibid.). Tradisjonelle kunnskaper må bli forstått på bakgrunn av urfolks egne kunnskapssystemer, og det er derfor ikke tilstrekkelig bare å inkludere tradisjonell kunnskap inn i akademia (Ray 2012:88). Lana Ray deler inn urfolksmetodologi i *strategic Indigenous methodologies (SIM)* og *convergence Indigenous methodologies (CIM)*. SIM er motivert av anti-undertrykkende og anti-koloniale agendaer og fungerer som politiske verktøy. Innenfor SIM er *strategi* brukt til å situere urfolk innenfor et nettverk av maktforhold. Selv om ikke SIM har et direkte forhold til tradisjonelle kunnskapssystemer, kan de fungere som verktøy til å skape et rom for tradisjonelle kunnskaper i akademia. I *convergence Indigenous methodologies (CIM)* er derimot den generelle tilnærmingen til forskningen ledet av tradisjonelle kunnskapssystemer, med metodologi aspekter fra et vestlig kunnskapssystem (ibid. s. 89-91). Jeg finner denne inndelingen nyttig fordi den løfter fram urfolksmetodologi i et maktperspektiv. Et maktperspektiv på kunnskap er også blitt tatt opp i samiske kontekster, jf. diskusjonen nedenfor. Vestlig kunnskap må imidlertid ikke bli forstått som en monolistisk eller statisk kategori, men at den heller er rik på variasjoner (Kovach 2009:21). Kategorien er likevel nødvendig å bruke for å vise til de virkninger som den har hatt på urfolk og urfolkskunnskap.

2.6.2 Samisk forskningsmetodologi

“Jeg har hatt liten forbindelse med de såkalte «samiske forskere», men desto mer har jeg hatt anledning til å lese hva de har skrevet. Jeg vet ikke hvorfor, men alltid har jeg likesom fått noe tungt for brystet, med den følge at jeg i timevis etterpå har hatt en kvalm fornemmelse. De kan gjerne forsøke å få sin viten gjennom samene selv, men de kan aldri oppleve noe av det, de kan aldri bevege seg i samenes tankeverden, de kan aldri resonnerer som en same, de kan aldri se med samme øye som en same, de kan aldri høre med de samme ører, heller ikke vindens stille sus i skogen, ikke fossebruset, ikke bekkens rislen, ikke ekkoet mellom klippene...” (Lidman og Rud 1959:116).

Sitatet er hentet i fra et brev skrevet av den samiske kunstneren Per Hætta til forfatteren av boka *Nordkalotten* (ibid.). Brevet er skrevet poetisk, og illustrerer en frustrasjon over å ikke nå fram med egne kunnskaper. Selv om dette brevet er skrevet for over 50 år

siden, er det fremdeles mange samer som føler at de ikke når fram med egne kunnskaper til forskere og beslutningstakere.

I forskningen av tradisjonell kunnskap i en samisk kontekst, er det nødvendig å se den i lys av tidligere forskning i urfolkssamfunn, og de følger den har hatt for statusen og utviklingen av kunnskapen. Uten å rette blikket mot andre deler av verden hvor urfolk bor, er det lett å miste synet for nyttig og verdifull kunnskap og metodologier. Disse er ofte produsert nettopp med bakgrunn i de historiske forhold som både kan være forskjellige, men og tilsvarende som den samiske befolkningen har opplevd. Samtidig er det nødvendig å tre varsomt fram, slik at man ikke blir fanget inn i en urfolksmetodologi som er grunnlagt i helt andre deler av verden, enn i samiske kontekster. Jeg velger derfor først å rette blikket mot diskusjoner om metodologier som tar utgangspunkt i samiske forhold.

På et seminar med Nordiske etnografer arrangert av Tromsø museum 29. august 1974 presenterte den samiske forskeren Alf Isak Keskitalo, *paper* med tittel *Research as an Inter-Ethnic Relation* (Keskitalo 1994). 20 år senere ble *paperet* publisert på nytt. Keskitalo tar utgangspunkt i at vitenskap og forskning kan bli konstituert som en inter-etnisk relasjon, det vil si en relasjon mellom etniske grupper (ibid.). Den finner sted kun når forskning som fenomen er sterkt akkumulert i en av gruppene, og når den har en reell og direkte innvirkning på den andre gruppen (ibid.). Dette gjelder spesielt i et nordisk-samisk forhold hvor majoriteten ut av flere årsaker, har en privilegert tilgang til utdanning og vitenskap som er med på å konstituere deler av majoritetsstatusen.

It is evident that in a dynamic majority-minority relationship such as Nordic-Sami relations, or more exactly in the transition from a static to a dynamic stage (a transition which in our case seems to have taken place during the last twenty years), there will be a strong quest for know-how and experts to handle and analyze the processes taking place. This especially will be the case in majority institutions, for instance, governmental administration committees, research groups, etc. This is due to the fact that these institutions are not structured to take care of the new dynamics created by minority actions and demands (Keskitalo 1994:14-15).

Siden den dynamiske prosessen er blitt utløst i hvert fall delvis av minoriteten selv, er det et paradoks at minoriteten ikke selv skulle finne akseptable løsninger til problemer (ibid.). Situasjonen er imidlertid at det er majoriteten som representerer minoriteten, og

som oftest er disse etnovitere og andre akademiske eksperter (ibid.). Keskitalo karakteriserer denne situasjonen som asymmetrisk:

This is clearly an asymmetric situation in which the expert, mostly through formal knowledge, executes know-how according to majority rules while possible minority representatives with substantial and applied knowledge have to transform that knowledge into a more or less unknown form (Keskitalo 1994:15).

I følge Keskitalo kunne ikke kritikken av etnovitenskap vært reist på en mer effektiv måte av vitenskapen selv, og en slik kritikk er dermed del av en minoritetsteori. Det ligger til minoriteten selv å fremføre teori over egne problemer og forhold. En fornektelse av dette, fører til en bekreftelse av etnovitenskap som et asymmetrisk majoritetsfenomen (ibid.).

Slik jeg forstår Keskitalo, hevder han at både kritikk av dominerende vitenskapelige paradigmer og perspektiver som erstatter eller komplementerer disse, må bli reist fra minoriteten selv. Denne kritikken gir grunnlag for at minoriteter selv utvikler egne metodologier. Selv om denne kritikken av etnovitenskap ble lansert for over 40 år siden, er lignende debatter fremdeles å finne innenfor vitenskapen. Vinteren 2014 var det en debatt i norske medier om hvorvidt tradisjonell kunnskap kunne ansees for å være holdbar. Debatten startet etter at professor i biologi Kristian Gundersen skrev et avisinnlegg (Gundersen 2014). I innlegget kritiserer han Den nasjonale forskningsetiske komité for naturvitenskap og teknologi (NENT) for å være på ville veier når den i sine retningslinjer ber forskerne om å integrere og respektere alternative kunnskapskilder, slik som tradisjonelle kunnskaper (ibid.). Gundersen viser til at bak retningslinjene til NENT står representantene for den samiske urbefolkning, og forslaget synes å være basert på en forestilling om at urbefolkninger besitter en visdom om å leve i pakt med naturen (ibid.). Dette kan karakteriseres mer som romantikk enn realitet, i følge Gundersen.

Jeg var selv en av syv som skrev et motinnlegg til Gundersen der vi bl.a. viste til den historiske konteksten retningslinjene er utformet i (Ravna, Nergård, Kristoffersen, Kramvig, Johnsen, Joks og Huse 2014). Vi viste til de mange overgrepene som har skjedd mot urfolk i vitenskapens navn og ved bruk av vitenskapsmetoder (ibid.). I vitenskapelige begrunnelser for kolonialisme er undertrykking som rasehygiene og

underutviklede mennesker kjente fenomener (ibid.). Vi påpekte at kunnskap produsert av akademikere har tjent som verktøy for statens territorielle ekspansjon i kamp om geopolitiske interesser og kontroll over *luondduvalljodagat* (ibid.). Denne forskningshistorien er det nå tatt hensyn til gjennom utformingen av forskningsetiske regler og anerkjennelsen av tradisjonell kunnskap (ibid.).

Med utgangspunkt i debatter om etnopolitisk forskning og dagens debatter om naturvitenskapelig kunnskap versus tradisjonell kunnskap, vil jeg argumentere for at urfolksmetodologier er relevante også innenfor samisk forskning. Likevel er det viktig å ta utgangspunkt i samfunnenes ulike særpreg for ikke å gi inn i en ny felle med generaliseringer.

Tidligere forskning på urfolk var basert på utviklingsteorier med forestilling om at alle samfunn utviklet seg gjennom ulike stadier. Edward Burnett Tylor (2007 [1865]) som var en kulturell utviklingsteoretiker på midten av 1800-tallet, fremmet stadier fra villskap, barbarisme til sivilisasjon:

Civilization actually existing among mankind in different grades(..)The educated world of Europe and America practically settles a standard by simply placing its own nations at one end of the social series and savage tribes at the other, arranging the rest of mankind between these limits according as they correspond more closely to savage or to cultural life. The principal criteria of classification are the absence or presence, high or low development, of the industrial arts, especially metal-working, manufacture of implements and vessels, agriculture, architecture, &c., the extent of scientific knowledge, the definiteness of moral principles, the condition of religious belief and ceremony, the degree of social and political organization, and so forth (Tylor 2007 [1865]:26-27).

Denne sosial evolusjonistiske teorien som Tylor sto bak, hadde vestlig sivilisasjon som mål for menneskelig utvikling. Legitimiteten for kolonialisering av urfolks områder var også bygget på sosial evolusjonistiske teorier. Tylor nevner også eksplisitt samene å tilhøre det primitive nivå. Til sammenligning inngikk mongoler, tyrkere og ungarere i den høyt rangerte kulturen (ibid.).

Selv om denne teorien ikke lenger har særlig fotfeste i den vitenskapelige forskningen, vil det fremdeles finnes spor av teoriens effekter i urfolkssamfunn. Det er disse effektene som gjør at jeg vil argumentere behovet for at urfolk selv er med i utformingen av forskningsmetodologier.

Jeg tar derfor utgangspunkt i en metodologi som bygger på historiske forhold om forskning og oppfatning av samer og andre urfolk. Mesteparten av forskningen på samiske samfunn er gjort av forskere som tilhører majoritetssamfunnene. Elina Helander-Renvall (2010:45) viser til at vestlig vitenskapelige forklaringer over lang tid har hatt monopol på å definere hva som er kunnskap og hva som er overtro eller ignoranse. Denne tilbakevisningen av samiske egne ontologier har også ført til at noen ikke våger å innrømme åpent at de tar vare på egne gamle tradisjoner (ibid.).

For å gjenopprette tillitten til forskerne og forskningen er det nødvendig å vise respekt for folks ontologier og de praksiser som disse har vært fremført gjennom. I samfunn hvor samisk språk er i bruk, er det spesielt viktig og nødvendig å ta i bruk samiske kategorier og begreper. Dette innebærer at forskerne tilnærmer seg folks ontologier, og dermed unngår å kategorisere praksisene til å være romantisme, overtro, synsing osv. Jeg vil derfor ta utgangspunkt i variable ontologier, men hvor jeg også erkjenner at noen har hatt forrang framfor andre i vitenskapen og i forvaltningen. For å få fram andre bilder er det derfor nødvendig å ty til flere kilder for kunnskap. I denne sammenheng er det også nødvendig å være åpen for de ulike måtene kunnskapene blir ervervet på.

2.6.3 Feltopphold og metode

Metoder er blitt anerkjent som måter for hvordan kunnskap skaffes til veie. Innenfor samfunnsvitenskapene har det vært mange diskusjoner om metode, meninger og hva som konstituerer en god forskning (L. T. Smith 1999). Vi forestiller oss vanligvis metode som et system som tilbyr oss mer eller mindre pålitelige garantier (Law 2004:9). Den gir et håp om å lede oss mer eller mindre raskt og sikkert til vår destinasjon; en destinasjon som er tatt for å være kunnskap om prosessene i aktivitet. Samtidig gir den et håp om å begrense risikoene som vi har langs veien (ibid.).

Tradisjonell kunnskap som er mitt tema i denne avhandlingen, er kunnskap som først og fremst uttrykkes gjennom praksisene til folk. Begrepet praksis betegner ikke bare en handling alene, men felles handlinger i historiske og sosiale kontekster som gir struktur og mening til det vi gjør. I den betydningen er praksis alltid også en sosial praksis (Wenger 1998:47). Wenger skiller ikke handling fra kunnskap. Et engasjement

i praksis involverer alltid hele personen, og en aktivitet er derfor ikke skilt fra kroppen. Vi har alle våre teorier og måter å forstå verden på, og våre praksisfellesskap er steder der vi utvikler, forhandler og deler våre kunnskapsteorier med andre (ibid.). Wenger bruker begrepet *Community of practice*, og han trekker frem tre relasjonsdimensjoner der praksis er kilden for sammenheng i et samfunn. Dimensjonene er inndelt i gjensidig engasjement, felles tiltak og felles repertoar (ibid. s. 72-73).

Jeg støtter meg til Wengers begrep *Community of practice* eller oversatt til norsk *praksisfellesskap* i tilnærmingen til tradisjonell kunnskap, dvs. at kunnskapen utvikles, forhandles og deles med andre. Sirbmá-området har tradisjonelle aktiviteter som er felles for mange i bygdene. Selv om ikke alle er direkte involvert i en aktivitet, kan den likevel være betydningsfull gjennom andre familiemedlemmer, slekt eller andre personer som man omgås med. Laksefiske i Sirbmá-området er en aktivitet som samler folk både i selve aktiviteten og til samtaler omkring laksen. I tillegg er laksefiske også en felles aktivitet og et samtaleemne for mange andre som bor langs Deatnu.

Mitt feltarbeid startet med en orientering om mitt doktorgradsprosjekt på årsmøte i Sirbmá bygdelag i mars 2011. Lederen for bygdelaget hadde på forhånd orientert medlemmene om at jeg skulle komme og presentere mitt prosjekt. Det var til sammen 15 personer som hadde møtt opp. Et av medlemmene ga uttrykk for at Sirbmá som bygd kunne ha nytte av mitt arbeid. Det ble vist til at arbeidet kan ha betydning for Finnmarkskommisjonen den dagen de kommer til Sirbmá, da det hittil er skrevet lite om bygda. Denne avhandlingen er et resultat av feltarbeid som varte fra mars 2011 og fram til november 2011, samt løpende kontakt med folk også etter denne perioden.

Like etter orienteringen til bygdelaget om mitt prosjekt, begynte jeg å foreta intervjuer med de eldste personene i bygda. Valget av å intervju de eldste personene var motivert utfra et ønske om å få vite om hvordan det var å vokse opp i et område uten veiforbindelse. Jeg ønsket også å vite hvordan områdene i Sirbmá har vært brukt tidligere, og hvordan bruken har endret seg fra de var barn og fram til i dag. Jeg har intervjuet til sammen 12 personer, og blant disse var det 7 menn og 5 kvinner. Alle mennene var født og oppvokst i Sirbmá-området, mens bare en av kvinnene var derfra. Resten var tilflyttere og hadde giftet seg med menn fra bygda. Alderen til de som ble intervjuet var fra 60 år og oppover, der den eldste var nærmere 90 år. Alle intervjuene

ble tatt opp på en lydopptaker. Intervjuene ble deretter transkribert, og de som ønsket det, fikk selv lese igjennom intervjuene. Min hensikt med å gi intervjuene tilbake var todelt. For det første ville jeg at personene skulle få lese om det de selv hadde fortalt, for å ha et bedre grunnlag til å gi sitt samtykke til å bruke informasjonen i forbindelse med mitt forskningsarbeid. For det andre hadde jeg ønske om å vekke til live andre minner og fortellinger etter at de selv hadde fått lese igjennom manuskriptene. Mine hensikter ble delvis oppnådd. Noen hadde flere fortellinger å formidle, og andre hadde oppdagat at det var temaer som for eksempel multebærplukking som de ikke hadde berørt.

Jeg var også flere turer på isfiske i fjellvannene ovenfor Sirbmá. Der fikk jeg spesielt erfare hvordan de jeg var sammen med, forholdt seg til fisk, fiskevannene og områdene rundt fiskevannene. Om kveldene ble det fortalt om hendelser som hadde skjedd i områdene. Fortellinger kunne dreie seg om uforklarlige hendelser som folk hadde opplevd, eller det kunne være fortellinger om hvordan konflikter oppsto når reglene til den offentlige forvaltningen ikke alltid samsvarte med lokalbefolkningens egne kunnskaper over *luondduvalljodagat* og områder.

Golgadeapmi i Deatnu fikk jeg muligheten til å filme for Árbiediehtu-prosjektet ved Sámi allaskuvla/Samisk høgskole.⁸ Filmen inngår i prosjektets arbeid med å dokumentere tradisjonelle kunnskaper. I tillegg deltok jeg i *oaggun*. Min egen deltakelse i tradisjonelle aktiviteter gjorde at jeg fikk erfare at i praksisene kommer også den åndelige delen fram. Relasjoner som utøverne hadde til fenomener i sine omgivelser, ble en “ny” erfaring for meg. Dette var fortellinger jeg tidligere ikke hadde hatt tilgang på, eller hadde kanskje ikke hørsel for det som ble fortalt. Jeg velger å kalle dette en ny erfaring selv om det ikke er helt ukjent for meg, men det nye er at jeg nå har reflektert over disse relasjonene. Når jeg nå i tillegg reflekter over dette i lys av tradisjonell kunnskap, gir det meg en innsikt i hva denne kunnskapen består av.

Jeg er selv oppvokst i et hjem og sted der tradisjonelle kunnskaper var viktige og nødvendige for å kunne livnære seg av de *luondduvalljodagat* som fantes i områdene. Likevel ble jeg tidlig i min oppvekst klar over at jeg måtte reise bort i fra bygda for å ta

⁸ Árbiediehtu (2012-2015) er et fireårig prosjekt, som skal dokumentere samisk naturforståelse og tradisjonelle kunnskaper, legge til rette for at de kan nyttiggjøres i lokal ressursforvaltning og å utvikle metoder for å inkludere kunnskaper i politiske og administrative beslutningsprosesser (Østmo 2013).

utdanning som kunne kvalifisere meg et yrke. Som yngst i en søskenflokk på fire, var jeg en av dem som ikke tok del i det tradisjonelle laksefiske i motsetning til mine to eldste søsken som ble tatt med på fiske for å hjelpe til.

Utgangspunktet for dette studiet er Sirbmá-området. Selv om området er kjent for meg, gjorde jeg mange nye erfaringer. Jeg lærte derfor å opptre med en varsomhet og ikke ta lokal kunnskap for gitt. Urfolksmetodologier har inspirert meg, og jeg har fått en større forståelse for å ta ontologiene og kunnskapene til folk på alvor. Jeg har forsøkt å tilnærme meg folks egne begreper og kategorier gjennom å delta i de tradisjonelle aktivitetene, slik som bl.a. laksefiske og innlandsfiske. Det var i forbindelse med de tradisjonelle gjøremålene at mye av folk sine kunnskaper kom til uttrykk, og jeg la merke til relasjoner som folk hadde til fisk og andre levende vesener i landskapet. Jeg begynte spesielt å legge merke til ulike begreper som ble brukt og sammenhenger som de ble brukt i. I samtaler med folk hadde jeg muligheter til å utdype begrepene ytterligere. Aktør-nettverk-teori (ANT) var også en døråpner for meg til å undersøke hvordan begreper er blitt til gjennom et nettverk av forbindelser. I en urfolksmetodologi bør derfor begrepene som inngår i praksisene til folk, være sentrale verktøy. Jeg har prøvd å være bevisst på at praksisene til folk, og fellesskaper som blir til gjennom praksiser, er grunnlaget for lokale kunnskaper. Fortellinger inngår også i et fellesskap. Tradisjonell kunnskap bør derfor ses i sammenheng med praksiser og fortellinger

En intervjuform som har inspirert meg, er etnografiske intervjuer. De er kjent for å være samarbeidende i stedet for spørrende, ledsagende i stedet for strukturerte, og de er i tillegg fleksible og som regel uformelle (O'Reilly 2012a). Etnografisk intervjuform egnet seg godt til mine studier om hvordan tradisjonell kunnskap kommer til uttrykk, og hvordan den både har vært praktisert tidligere og hvordan den praktiseres i dag. I mine intervjuer var jeg opptatt av å få tilgang til både kontinuiteten i praksisene, men også endringene som hadde skjedd i Sirbmá-området. Ingrid Rudie (1995) tar opp tråden til Connerton, som etterlyser en utvidet hermeneutikk. Hun mener at hermeneutikken må omfatte "den flyten og transformasjonen av kunnskap som foregår over flere trinn fra erfaring til tale til tekst, samt den flyten som ikke krysser grenser mellom trinnene" (ibid. s. 66). Hun hevder at spranget fra praksis til selvbeskrivelse og fortelling utløses bare når bestemte betingelser er tilstede. Disse kan være en kontrastsituasjon eller være av

en slik karakter at man ønsker eller har behov for å formidle noe bestemt (ibid.). Jeg finner Rudie sin tilnæringsmåte som et nyttig verktøy til å gå inn i en tradisjonell kunnskapssfære som ikke finnes i tekster, men som ligger i erfaringer og fortellinger til folk. I dag er de fleste samiske samfunn omgitt av lover og regler som regulerer bruken av *valljodagat* og områder hvor de befinner seg. Dette gir grobunn til debatter, og blir ofte satt i kontrast til tider da folk selv hadde mer eller mindre herredømme over egne områder. Det er disse fortellingene som jeg har villet fange opp fordi de gir et innblikk i tidligere tiders bruk av områder og som sammenlignes med dagens bruk. Fortellinger er imidlertid vanskelig å gjenfortelle i en intervjusituasjon, noe jeg erfarte under mitt feltarbeid. De ble derimot flittig fortalt når vi var samlet rundt bordet, bålet ved elva eller etter å ha vært på isfiske om dagen og vi var samlet i *lávvu*, *gumpi* eller gamle om kveldene. Det virket som om fortellinger kom til livet der de er ment å bli vekt opp, nemlig i sosiale samvær.

Min motivasjon for å gjøre studier om tradisjonell kunnskap fra et sted, var antakelsen om at kunnskaper om praksiser også er med på forme stedet. Jeg har selv gått mine første syv år på Sirbmá skole. Selv om jeg flyttet hjemmefra da jeg begynte på videregående skole på 1970-tallet, har jeg naturlig nok vært interessert i å følge med i utviklingen av stedet. Jeg har ikke systematisk fulgt med i endringene som har skjedd, men blitt oppdatert gjennom familie, slekt og bekjente på hva folk gjør, hvem som har flyttet fra bygda, hvem som har flyttet inn og om endringer som knyttes til den moderne utviklingen. Det som har slått meg, er at bygda i motsetning til mange andre bygder i Deatnu som det er naturlig å sammenligne med, har klart å beholde både skolen og butikken. Som ellers i kommunen, har ikke Sirbmá heller vært fri for trusler om at skolen skal nedlegges. Skoletilbudet i Sirbmá betyr at det også er unge familier som bor der. Det har over lang tid vært samarbeid med Ohcejohka/Utsjoki skole på finsk side. De to skolene har hatt felles undervisning hvor barn fra Sirbmá har hatt undervisning i Ohcejohka likedan som barn fra Ohcejohka har kommet til Sirbmá skole. Det finnes ikke mange offentlige arbeidsplasser, og folk må derfor enten drive med egen næringsvirksomhet eller pendle til kommunesenteret som ligger 5 mil unna. Jeg var nysgjerrig på å vite om den tradisjonelle måten å bruke områdene på var en av drivkreftene til at mange, til tross for sentraliseringspolitikken som har vært

dominerende i flere tiår, valgte å bli boende i Sirbmá. Med min generelle interesse for verdien og betydningen av tradisjonell kunnskap, var det derfor naturlig å velge Sirbmá som forskningssted.

2.7 Etikk

Det ligger flere etiske forhold som en forsker må ta hensyn til. Mye av disse forholdene er regulert i internasjonale konvensjoner og i nasjonale etiske retningslinjer for forskning. Jeg vil nedenfor diskutere noen generelle etiske forhold omkring forskning, og spesielt forhold som omhandler mitt forskningstema.

2.7.1 Regulert i konvensjoner

Tradisjonelle kunnskaper i et samisk samfunn som i andre urfolkssamfunn er regulert av FN's konvensjonen om biologisk mangfold av 1992 – *Convention on Biological Diversity* (CBD). På FNs tiende partskonferanse⁹ ble temaet på artikkel 8 (j), om elementer i etiske retningslinjer¹⁰ vedtatt (Convention on Biological Diversity, u.å.). Formålet med retningslinjene er å vise respekt for kulturell og intellektuell arv hos urfolk og lokalsamfunn, og i punkt 12 blir bl.a. noe av denne respekten omtalt nærmere:

Traditional knowledge should be respected as a legitimate expression of the culture, traditions, and experience of indigenous and local communities and as part of the plurality of existing knowledge systems. It is highly desirable that those interacting with indigenous and local communities respect the integrity, morality and spirituality of the cultures, traditions and relationships of indigenous and local communities and avoid the imposition of external concepts, standards and value judgments, in intercultural dialogue. Respect for cultural heritage, ceremonial and sacred sites, as well as sacred species and secret and sacred knowledge ought to be given specific consideration in any activities/interactions (ibid.).

Slik jeg forstår ovennevnte retningslinjer, blir tradisjonell kunnskap ikke bare respektert ut i fra betydningen av kultur, men som en del av eksisterende kunnskapssystemer. Dette

⁹ Nagoya, Japan 18.-29. oktober 2010.

¹⁰ X/42. *The Tkarihwaí:ri Code of Ethical Conduct to Ensure Respect for the Cultural and Intellectual Heritage of Indigenous and Local Communities.*

kan bety at tradisjonell kunnskap sidestilles med andre kunnskapssystemer, slik som vitenskapelig kunnskap.

Tradisjonelle kunnskaper er ofte direkte knyttet til det miljøet som brukes av urfolk, og som også har stor betydning i de aktuelle områdene hvor disse ble utviklet i form av *in situ*¹¹ forvaltning av øko-systemet (J. B. Henriksen 2011). I FN-konvensjonen om biologisk mangfold av 1992 brukes begrepet ‘tradisjonell kunnskap’ til å identifisere kunnskap til en folkegruppe som lever i nær kontakt med naturen, og den oppfattes for å være en kollektiv kunnskap utviklet gjennom generasjoners tradisjonelle levemåter (ibid.).

I de etiske retningslinjene til CBD anmodes dem som befatter seg med urfolks- og lokalsamfunn, bl.a. å respektere kulturenes integritet, moralitet og åndelighet, og unngå innføring av eksterne begreper, standarder og verdibedømming i en mellom kulturell dialog. UNESCO konvensjonen for beskyttelse av immateriell kulturarv av 2003, består av praksis, representasjoner, uttrykk og ferdigheter, som samfunn, grupper og i noen tilfeller enkeltpersoner anerkjenner som deler av sin kulturarv (UNESCO u.å.). De tradisjonelle samiske kunnskaper blir også betegnet som samisk kollektiv kulturarv (St.meld. nr. 28 (2007-2008)). Siden områder og kunnskaper som vil bli berørt i mitt prosjekt, kan angå flere enn en person, har det vært nødvendig å informere lokalsamfunn om forskningsprosjektet før datainnsamlingen ble igangsatt.

Både konvensjonen om biologisk mangfold av 1992 og UNESCO konvensjonen av 2003, legger etiske rammer som også forskerne må forholde seg til. Dette innebærer at vi må være bevisste på hva og hvordan vi formidler kunnskaper som enkeltindivider og lokalsamfunnet er i besittelse av.

2.7.2 Fritt informert samtykke

Personer kan ha et spesielt forhold til områder hvor samiske offersteiner – *sieiddit* – finnes, og til disse områdene kan det være knyttet regler for ferdsel og adferd. Håkan Rydving (2010) viser til hvordan lokalsamfunn i lulesamiske områder brukte *bassebáikkít* (hellige steder). De varierte i hellighet, og var spredte tvers over områdene

¹¹ Vern i naturlig tilstand.

som grupper eller familier brukte til jakt, fiske eller reindrift (ibid.). I tillegg hadde hver familie egne hellige steder, og for reindriftssamer var det spesielt mange i områder som betegnes for *orda* (øverste del av fjellskogen) (ibid.).

Det er ingen grunn til å stille andre forskningsetiske krav til forskere som forsker i samiske samfunn enn til de som forsker i andre samfunn, hevder Tove Bull (2002). Men hun mener også at forskningsetikk må:

...forståast som noko situert og kontekstuel. Forskningsetiske problemstillinger og normer er såleis på den eine sida universelle, men på den andre sida må forskningsetiske vurdering i konkrete tilfelle bygge på kjennskap til det aktuelle samfunnet. Innsikt i historie, tradisjonar, kultur og språk er naudsynte føresetnader for å kunne vurdere forskningsetiske problemstillinger i relasjon til dei samiske samfunna, på same måte som det er naudsynt for å kunne forske i samiske samfunn (ibid. s. 18).

I deltagende forskning stiller man med åpenhet og inviterer dermed aktører til å være medskapere i forskningen. Men samtidig er det nødvendig at man som forsker også selv reflekterer over sin egen rolle på feltarbeidet. Den nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humaniora (NESH) har utarbeidet forskningsetiske retningslinjer (De nasjonale forskningsetiske komiteene, u.å.). I retningslinjene til NESH omtales hensynet til personer, og det stilles krav om at forskeren skal informere dem som utforskes. Informasjonen skal omhandle sentrale forhold med prosjektet, slik som formålet, de metoder som skal benyttes samt praktiske eller andre følger av deltakelse. Fritt informert samtykke et helt sentralt krav ved forskning på mennesker (De nasjonale forskningsetiske komiteene 2015). Fritt og informert samtykke innebærer:

[...] at de det forskes på ikke skal være under noen form for press idet de gir sitt samtykke ("fritt" eller "frivillig") og at de gir samtykket på grunnlag av viten om den forskningen som skal gjennomføres ("informert") (ibid.).

Informert samtykke innebærer at forskeren i tillegg til å informere dem hun skal studere om forskningsprosjektets formål, også informerer om mulige fordeler eller ulemper ved å være med i prosjektet (Fangen 2010).

2.7.3 Sensitive opplysninger

Rike områder på *luondduvalljodagat* er ikke alltid ønskelig å fremstille for offentligheten. Heller ikke er det alltid ønskelig å la offentligheten få innblikk i hellige steder. Ofte er skepsisen begrunnet med at lokalsamfunnene ikke ønsker at området skal invaderes av turistnæringer.

De forskningsetiske retningslinjene til NESH, henstiller forskeren til å ta hensyn til tredjepart, og viser spesielt til kvalitative undersøkelser som foregår i små og gjennomsluktige miljøer (De nasjonale forskningsetiske komiteene 2009). I følge Bente Gullveig Alver og Ørjar Øyen (2007) har forskere med en spesiell interesse for livshistorier, personlige fortellinger og anekdote fortellinger et spesielt ansvar for å beskytte en tredjepart:

In such texts, reference is often made to named or identifiable individuals or parties to whom the informant may have more or less amiable relations. However, these third parties will not have given their consent to being part of a research undertaking (ibid. s. 42).

På mitt felt hvor jeg også har vært interessert i fortellinger, er andre personer og bestemte steder blitt omtalt. De personene er ikke selv til stede for å kontrollere hva som blir sagt om dem. Det har derfor vært nødvendig å vurdere hvordan opplysninger om tredjepart skal behandles. Jeg har likevel valgt å ikke anonymisere disse fordi jeg har vurdert opplysningene om personene i fortellingene som av en slik karakter at den ikke er moralsk uforsvarlig. I Sirbmá-område har jeg erfart, at person identifisering i fortellingen har en betydning, og dersom navnene blir anonymisert, vil fortellingene svekkes. Det handler om å kunne eie sin egen historie, slik joik er et eksempel på. Nils Jernsletten (1978) beskriver betydningen av joik på denne måten:

Joiken bekrefter menneskets identitet. For «identitet» i et samisk samfunn er ikke først og fremst å betone ens egen individualitet, men å oppleve tilhørighet i slekten og samfunnet. Og da er det viktig at de andre i ens eget samfunn gir til kjenne at en hører til blant dem (ibid. s. 111).

2.8 Oppsummering

Det teoretiske rammeverket for denne avhandlingen tar utgangspunkt i natur og kultur debatter innenfor samfunnsvitenskapen som har versert over lang tid. Mange av debattene dreier seg om en dikotomisering av natur og kultur, som ikke alltid har samsvart med folks egne praksiser. Denne atskillelsen kan ha lagt grunnlaget for at naturvitenskapelig kunnskap har hatt en offentlig autoritet til å frembringe fakta om naturen over lang tid. Jeg vil i stedet argumentere for at det finnes flere fakta. Disse kommer best til uttrykk gjennom praksisene til folk, og som frembringer variable ontologier. Laks i Deatnu f.eks. kan være variabel og blir til i den praksisen den inngår i. Begrepet *ontics* som viser til at ontologier også er handlinger, er et nyttig verktøy for å analysere praksiser hos befolkningen i Sirbmá. Jeg legger vekt på at begreper blir til gjennom praksiser. Således er samiske begreper nyttige i en tradisjonell kunnskaps sammenheng. Gjennom begreper vil jeg først undersøke hvordan de blir til gjennom et nettverk, og i hvilke sammenhenger disse blir brukt. Dernest vil jeg rette fokuset mot ulike betydninger som et begrep kan ha. Jeg tar utgangspunkt i nordlig fenomenologi som legger til grunn levemåtene til folk i nordlige områder. I tillegg tar jeg i bruk ANT som et verktøy til å gå inn i praksisene til folk. I ANT inngår både mennesker og ikke-mennesker i et nettverk av relasjoner mellom aktører. Gjennom nettverkene får vi tilgang til hvordan praksisene gjøres.

Jeg har argumentert for at landskaper er i en kontinuerlig prosess. De er formet av mennesker samtidig som de former mennesker. Det er med andre ord gjennom menneskers praksiser at landskap får form. For lokale fiskere kan Deatnu se noe annerledes ut enn for turistfiskere, og har bakgrunn i at de utøver ulike fiske samtidig som elva kan være ontologisk forskjellig. Fortellinger fra landskap blir til gjennom ulike opplevelser og hendelser. De kan være knyttet til opplevelser som folk har hatt i møte med andre mennesker, eller med andre skapninger som ikke alltid er synlige.

Min tilnærming til problemstillingene har vært gjennom etnografiske studier der jeg selv har deltatt i aktiviteter som tilhører Sirbmá-området. Jeg har også intervjuet personer for å vite hvordan de har brukt områdene og de *luondduvalljodagat* som befinner seg der. Dette har også gitt meg innblikk i tidligere bruk, og dermed kunnet

sammenligne med dagens bruk. Med erkjennelse om at det kan ligge etiske dilemmaer med å gå inn i områder som folk ikke ønsker skal være åpne for alle, har vært viktig å beskytte. Det har også vært forhold som jeg har måttet ta stilling til, slik som anonymiseringen av personer. Jeg har likevel valgt å ikke gjøre det, og hovedvekten har falt på at fortellinger ikke vil ha samme betydning når personer er anonymiserte.

Jeg vil i neste kapittel diskutere betydningen av fortellinger, dvs. hva de kan fortelle og hvordan de brukes i bestemte situasjoner. Videre vil jeg vise hvordan fortellinger har hatt betydning for Sirbmá-området og resten av Deanuleahki, der de nedskrevne fortellinger har hatt en beskjeden plass. De ulike nasjonalstatenes grensepolitikk har hatt store konsekvenser for lokalbefolkningen, som til tider har utnyttet begge sider av elva. Konsekvensene har til dels vært så stor at folk har måttet oppgi sitt levebrød og søke andre mulige måter å livnære seg på.

3 FORTELLINGER OM LIVET, FORTRENGNINGER OG MOTSTAND

I dette kapitlet vil jeg redegjøre for hvordan liv og landskap i Sirbmá-området, både før og nå, er tett vevd sammen. Folk i området har levd med og levd av de høstingspraksiser som landskapet ga dem tilgang på. De vanligste formene for bruk og utnytting av *luondduvalljodagat* har vært knyttet til reindrift, gårdsbruk, laksefiske, innlandsfiske, jakt og bærsanking. I tillegg vil jeg argumentere for at det både er og har vært en fleksibilitet i bruken av områder. Fleksibiliteten har gitt folk flere bein å stå på, og den må også ses som del av kontinuiteten i høstingspraksiser. Samtidig har også folk kunnet skifte bruken fra en utnyttelse til en annen.

Sirbmá-området befinner seg i et populært område for laksefiske, og er svært ettertraktet både for norske og finske turister. Måten elva er blitt forvaltet på av norske og finske myndigheter, har kontinuerlig vært omdiskutert og utfordret i lokale fora. Forvaltningen av Tanavassdraget, har helt siden de første forvaltningsmessige regelverk ble laget, vært møtt med lokal motstand. Misnøyen har kommet til uttrykk i fortellinger, i lokale debatter, på folkemøter, gjennom ulike foreninger og gjennom å skrive brev og høringsvar til ulike forvaltningsorgan. I tillegg finnes det et stort omfang av avisinnlegg og oppslag som har forvaltning av laksefiske som tema. Bestemmelser om hvem som har rett til å fiske med ulike redskaper og hva som betinger fiskeretten, er nå lovbestemt. Da de første lovutkast ble vedtatt mot slutten av 1800-tallet med påfølgende resolusjon, fikk ikke lokalbefolkningen på grensestrekningen mellom Norge og Finland anledning til å uttale seg.

Steder på elva har navn slik også steder på fastlandet har det. Til steder er det knyttet kunnskap om bunnforhold, vannets bevegelse, fiskens bevegelser og hvordan de ulike teknologier man tar i bruk har innflytelse på fisken. Aktiviteter på steder i elva gir grunnlag for å navngi disse. Noen steder er mer betydningsfulle enn andre for bestemte aktiviteter.

Landskap som er sammensatt av elver, vann, myrer, dyr, fisk, mennesker og redskaper, artikuleres og uttrykkes i praksiser gjennom begreper og fortellinger. Natur formes gjennom praksiser, og jeg vil i dette kapitlet argumentere for at vi ikke kan snakke om natur i entall, men naturer som ontologiske forskjellige. Landskap endrer seg over tid gjennom nye bruksformer, nye teknologier, nye mennesker, dyr og aktiviteter. Reindrift, gårdsbruk, jakt og fiske har vært det primære levebrødet for folk i Sirbmá-området. Landskapet blir til gjennom de tradisjonelle og kontinuerlige praksisene som finner sted i Sirbmá-området. Samtidig har inngrep og reguleringer av disse praksiser gjennom offentlig forvaltning også gitt sitt preg til landskapet. Jeg vil i dette kapitlet argumentere for at omfanget av disse reguleringene gjennom det historiske forløpet har hatt stor virkning på hvordan landskapets praksiser har endret seg. Tilbakegangen av de tradisjonelle samiske næringer har skjedd som følge av nasjonalstaters grensetrekkinger. I tillegg har det vært nasjonale politiske endringer i landbruket som bidro til at små gårdsbruk ikke lenger ble ansett som lønnsomme (NOU 1988:42). Mange gårdsbruk ble lagt ned, og det ble ikke etablert nye. Denne endringer i landbrukspolitikken fikk også konsekvenser for tradisjonell laksefiske, i og med at det ikke ble opparbeidet nye jordbruksområder. De jordbrukseiendommene som ble igjen etter de som la ned fjøsene, ble som regel leid bort til de som hadde bygd større fjøs. Fiskeretten kunne derfor fortsatt utøves av et familiemedlem selv om gårdsdriften var lagt ned. Det ble imidlertid ingen rekruttering av nye folk til tradisjonell fiske, siden fiskerettigheter er knyttet opp mot produksjon av høy. Det gis tilgang til fiskerettigheter, gjennom eierskap til land, og drift av jordbruksområder.

Jeg vil i dette kapitlet argumentere for at fortrenninger av folk fra det de opplevde som sine egne områder, kan ses som en videreføring av koloniale prosesser. Områdene var blitt til gjennom praksisene til folk. Jeg spør derfor om en ny form for kolonialisering skjer i dag gjennom en ignorering av lokalbefolkningens praksiser og

tradisjonelle kunnskaper? Mitt argument er at nåtiden skapes gjennom det terrenget som historien har skapt. For å kunne forstå dagens landskapspraksiser, er det derfor nødvendig å se disse i lys av tidligere praksiser, erfaringer, og fortellinger.

Dette kapittelet skal gjenfortelle de historier som er blitt fortalt meg. Jeg har også hentet fortellinger fra andre som har skrevet fra Sirbmá-området, og omkring liggende samfunn som Sirbmá har vært en del av. Jeg vil argumentere for at fortellinger får fram hvordan praksiser har vært utøvet i et område, hvor muntlige fremstillinger har vært det primære i kommunikasjonen mellom folk. Fortellinger blir ofte til gjennom praktiske erfaringer. I stedet for å argumentere for et syn, blir fortellinger noe som kan vise fram et syn. Studien av fortellinger er ikke først og fremst å finne temaer, men å spørre om hva fortellinger gjør, som handler om å berette fra livet til mennesker (Frank 2010). Fortellinger fremsetter alltid spørsmål om hva slags sannhet som er blitt fortalt. De gir imidlertid ikke svar på spørsmålet, fordi deres oppgave er å minne oss på at vi må leve med kompliserte sannheter (ibid.).

3.1 Fortellinger bringer frem landskapspraksiser

Tradisjonelle landskapspraksiser i Sirbmá-området er mange og mangfoldige. De strekker seg fra ulike måter å høste *luondduvalljodagat* til det relasjonelle forholdet til elver, vann og land. I det relasjonelle forholdet inngår mennesker, dyr, fisk, elveleier, dalsøkk, sletter, fjelltopper og myrområder. Relasjoner har både praktisk og åndelig karakter. De er imidlertid ikke alltid lett å skille fra hverandre fordi det åndelige forholdet til landskap kan være innbakt i praksisene.

Mitt utgangspunkt for bruk av fortellinger er basert på dialogiske analyser som gir rom for mangfoldige muligheter (Frank 2010). Dialogiske analyser fastslår at fortelling eller fortellinger aldri kan bli slutført (ibid.). Fortellinger bringer frem noe som ikke var der tidligere. På bakgrunn av dette vil jeg argumentere for at fortellinger er viktige kunnskapskilder og inntak til ulike realiteter. De holder levende ulike fortider. De gjør et annet arbeid enn argumentasjoner. Når et argument bygges opp, er dette gjerne for å møte en spesifikk logikk som svarer inn til de offisielle måter som argumentasjoner skal

fremføres på. Fortellinger inngår i en annen logikk der samiske tradisjonelle kunnskaper uttrykkes og blir gjort synlige.

Jeg vil også støtte meg til Tim Ingold (2000) som hevder at landskap blir en del av oss, likedan som vi er en del av det ved at vi lever i landskapet. I stedet for å betrakte landskapet som en fysisk overflate eller et kulturelt rammeverk, må landskap ses som en pågående praksis og prosess av det å leve og bo i verden (Ingold 2000, Wylie 2007). Mennesker er ikke alltid enige om hva som er levende og hva som ikke er det, og selv om de skulle være enige kan årsakene være helt forskjellige (Ingold 2011). Tim Ingolds (2000, 2010) landskapsbegrep har som sitt anliggende å bryte kultur/natur dikotomien. I tillegg stiller han seg kritiske til en bruk av *animisme* begrepet for å beskrive urfolks forhold til den natur de lever i/med (Ingold 2000). Ingold anser animisme som en etablert konvensjon om trossystemer, der liv og sjel blir tilskrevet ting som i virkeligheten er passive (ibid.). Denne konvensjonen er i følge Ingold misvisende fordi verden ikke er noe vi tror på, men vi er derimot i en tilstand av å være i verden. Det betyr at verden alltid er i forandring, som gjør at vi har en sensitivitet for våre iakttagelser og handlinger (ibid.).

Air and water are not entities that act. They are material media in which living things are immersed, and are experienced by way of their currents, forces and pressure gradients. True, it is not the butterfly alone that flies but butterfly-in-air, and not the fish alone that swims but fish-in-water. But that no more makes the butterfly a fly-air hybrid than it makes the fish a fish-water hybrid. It is simply to recognise that for things to interact they must be immersed in a kind of force field set up by the currents of the media that surround them. Cut out from these currents – that is, reduced to objects – they would be dead (ibid. s. 92).

Jeg har ingen problemer med Ingolds resonnement om at fisken ikke kan eksistere uavhengig av vannet. I søken etter hvordan kunnskap manifesteres finner jeg nytten av å se laksen atskilt fra Deatnu, og heller rette fokuset mot relasjoner mellom laks, elv og *golgadat* (drivgarn). *Golgadeapmi* (drivgarnsfiske) kan for eksempel ikke foretas hvor som helst i Deatnu fordi vannet varierer fra sted til sted. Riktige strøm og bunnforhold er en forutsetning for *golgadeapmi*. Det finnes steder i elva hvor det er gode strøm- og bunnforhold som gjør at garnet flyter godt og ikke setter seg fast i bunnen. Jeg vil derfor hente støtte i fra ANT til å undersøke relasjon mellom laksen, elven og de mennesker

som lever i området. ANT er bl.a. et verktøy for analyser, som behandler allting i sosiale og naturlige verdener som en kontinuerlig generert effekt av nettverks relasjoner der de er lokaliserte (Law 2007). Vi trenger derfor å starte med å undersøke spesifikke kontekster og finne ut hvordan praksisene utøves der.

ANT er bl.a. opptatt av at realitetene gjøres, med den konsekvens at realiteter multipliseres. Realiteter er i tillegg historisk, kulturelt og materielt lokalisert (Mol 1999). De er ikke forklart utfra praksiser og tro, men er i stedet for produsert gjennom dem (Law 2004). De er med andre ord blitt til gjennom relasjoner (ibid.). Det at realiteter gjøres, er også noe Mario Blaser (2013b) er opptatt av. Han introduserer begrepet “storied performativity” som viser til variable ontologier, og som fremhever forholdet mellom fortellinger og praksiser. Fortellinger er ikke hovedsakelige denotative, dvs. referert til noe der ute, og de er heller ikke falske utøvelser av virkelige praksiser (ibid.). Istedenfor tar fortellinger del i utøvelsen av det som fortelles, og en implikasjon av dette er at:

...the stories being told cannot be fully grasped without reference to their worldmaking effects, for different stories imply different worldings¹²; they do not “float” over some ultimate (real) world. [...] Multiple ontologies, ontological multiplicity, and storied performativity constitute the resources with which what I call political ontology tries to perform the pluriverse (Blaser 2013b:553).

I følge Blaser (ibid.) er *politisk ontologi* opptatt av å fortelle fortellinger som åpner opp rom og utøver “the pluriverse”¹³. Politisk ontologi avviser imidlertid en antatt ekstern og selvstendig virkelighet, som er nøyaktig avdekket og beskrevet (ibid.).

Jeg finner begrepet *politisk ontologi* nyttig fordi den tar for seg at verdener eller virkeligheter ikke er definerte på forhånd, men blir til i møter med ulike entiteter. Det at mennesker er involverte i utførelsen av realiteter, betyr derimot ikke at de kan utføre realiteter gjennom egne frie valg (ibid.). De må streve med omgivelser som bærer preg av å være mer eller mindre avleiret og krystallisert gjennom tidligere handlinger (ibid.).

Annemarie Mol (2002) tar utgangspunkt i etnografi fra et universitetssykehus i en by i Nederland (ibid.). Mol viser til hvordan sykdom over lang tid har vært en umerket

¹² Ontology is a way of worlding, a form of enacting a reality (Blaser 2013b:551).

¹³ “The political sensibility can be described as a commitment to the pluriverse-the partially connected (Strathern 2004) unfolding of worlds-in the face of the impoverishment implied by universalism” (Blaser 2013b:552).

kategori for medisinsk antropologi og sosiologi. Innenfor legevitenenskapens tidlige fase ble en fysisk kropp ensidig ansett som et biomedisinsk objekt. Det var leger som fortalte sannheten om sykdom, eller var de eneste som ble kvalifisert til å korrigere hverandre. Samfunnsvitere var forsiktige med å blande seg inn i kropps-snakket (ibid.). Mol (ibid.) er en av mange som ser kunnskap om sykdom, ut fra flere forhold enn bare biomedisin. Hun anser kunnskap for å være praksis, og ikke primært en henvisning til en rekke konstateringer om realiteter (ibid.).

Jeg vil med bakgrunn i fortellinger vise hvordan mangfoldige praksiser utøves i samiske landskap. Først vil jeg starte med en fortelling som viser hvordan praksiser kan utøves i et landskap, og hvordan mennesker og ikke mennesker opptrer som aktører i en gjensidig relasjon til hverandre.

3.2 “Der jorda ikke er frisk”

Pávvel Jusse har fortalt meg at han alltid har vært interessert i å lytte til fortellinger som tidligere folk har fortalt han. De var ivrige fortellere. Jusse forteller meg flere fortellinger som han har hørt. Den fortellingen som jeg nå refererer til, er derimot noe han selv har opplevd. Fortellingen handler om en hendelse som fant sted oppe på fjellene i Sirbmá. Jusse bruker å ha sine sauer rundt områdene hvor denne hendelsen inntraff, og han har også en gjeterhytte i Njuorggánuopmi Disse områdene er derfor velkjente for Jusse.

Mun ledjen boahtimin Heastaalážiis bodnái, Njuorggánuomis, ja doppe lea guhkes jeaggi, ja čada dan jeakki manná bálggis gos mun lean čadat boahán bodnái, de maŋábealde boahá soames vácci ja lagabui mu. Mun orustan geahččat, ii doppe oidno mihkkige. Go mun vázzigoađán, de dat orru ahte dat duolbmá gápmagiid maŋábealde. Mus lea dieđusge beana fárus, ja dat beana maid ii biso maŋábealde, dat bahkke beare ovddabeallái. Das maid bođii jurdagii, dat lei vuot Káren Per Lásse máinnastan ahte go meahcis johtá ja šaddá dáhpáhus, jus lea stuorraniibi fárus, de galgá bálgá ala čuolastiit dan niibbi, dat galgá niibbe duohkái báhcit. Mus bođii fáhkka jurdagiid ahte mun čuolastan niibbi dasa bálgái, niibi galgai ceaggut bissut, ii lean gal ávki bálkestiit, dat galgai čuggejuvvot dasa. Ja, go das vulgen eret, ii dat šat gullon. Dat bázi dan niibbi duohkái. Mun jurddašin mun dat gal vieččan dan niibbi, ja jorgalin ja fitnen viežžamin dan niibbi. Mannen ruovttoluotta, ii dat gullon šat mihkkige. Mus lei Lávrabanguolbanis campingvogna. Mun fertejin ijastallat das, ja fertejin fas dan bálggesráigge ruovttoluotta vázzit idđes. Dalle gal duohta lei issoras go vázzen meattá dan bálgá, dalle gal in kláren go moadde čuohtemehtera

meattá vázzit ja de káfe vuoššat, gamus orui du vuovttat eai lean šat oaivvis. Čáhcin ledjen go bohten nuppe geahčai jeakki, dalle reagerejin easkka. Maŋná ii leat gal gullon ii miige. Dat gal lei duohta mearkkalaš, orru ahte dat duolbmá daid gámajozzagiid./

Jeg var på tur ned fra Heastaaláš i Njuorggánvuopmi, og der er det ei lang myr, og gjennom den myra går det en sti som jeg alltid har brukt når jeg har kommet ned fra fjellet. Da hører jeg noen som går bak meg og kommer nærmere meg. Jeg stopper opp og snur meg, men ser ingen. Når jeg begynner å gå, virker det som om noen trør på skoene mine bakfra. Jeg har selyfølgelig hund med meg, men den holder seg ikke bak meg, den vil bare gå foran meg. Da kom nok engang Káren Per Lásse i tankene mine. Han hadde nemlig fortalt at når man vandrer på fjellet, og noe hender, skal man hugge en storkniv fast i stien fordi den som følger etter skal bli igjen bak kniven. Kniven skal bli stående på stien. Det hjalp ikke å kaste den, den skulle hugges der. Da jeg gikk derifra, hørte jeg ingenting mer. Vesenet ble igjen der kniven var hugget. Jeg tenkte at jeg henter tilbake kniven, og jeg snudde tilbake og hentet den. Da jeg gikk tilbake, hørte jeg ikke noe mere. Jeg hadde campingvogn ved Lávraban sletta. Jeg måtte overnatte der, og neste dag måtte jeg gå tilbake den samme stien. Det var skremmende å gå forbi der hendelsen hadde funnet sted. Da klarte jeg ikke å gå mer enn noen hundre meter før jeg måtte koke kaffe. Jeg hadde frysninger i kroppen, og det kjentes som om jeg ikke hadde hår på hodet. Jeg var helt våt da jeg kom på andre siden av myra, og først da reagerte jeg. Etterpå har jeg ikke hørt noe mere. Det var virkelig rart for det virket som om noen tråkket på skohælene mine.

Jusse har allerede vært forberedt på at hendelser som den han fortalte til meg, kan skje. Han vet på forhånd hvordan han skal beskytte seg mot uforutsette hendelser når han vandrer på fjellet. Tradisjonelt er stål og andre metaller blitt brukt til å unngå at uønskede makter kommer for nært mennesker. Jusse brukte også kniv til å stoppe vesenet som kom bakfra. Det at man er forberedt på at uforutsette hendelser som den Jusse opplevde, skaper en kroppslig beredskap der man er lyttende og beveger seg med varsomhet. Man har ikke de samme opplevelsene hver gang, og mennesker opplever også forskjellige ting, som igjen blir til nye fortellinger.

Andre vesener som ikke alltid kan identifiseres, befinner seg i de samme landskapene som mennesker. De er ikke alltid innenfor menneskers rekkevidde, men kan som i fortellingen til Jusse, dukke uventet opp. Folk har dermed blitt opplært til å forholde seg til andre vesener når de ferdes på land og vann. Selv om ikke alle har samme eller lignende opplevelser som den Jusse ble møtt med på en av hans mange turer i det samme området, har de fleste hørt lignende fortellinger. Fortellinger kan også være

handlende, ved at folk forholder seg til det fortalte. Et annet eksempel på hva en fortelling kan gjøre, er en som Jusse selv er blitt fortalt, og som her gjengis nedenfor.

Mii leat ovdalis áigge, Lásse Ovllá rohkki ja mii leimmet hui ollu fárrolagaid, mii leat iskan leat go gielistan dat olbmot min, muhto dat eai leat gielistan, dat leat duođaid hállan. Doppe lea okta ája mii golgá Gaccetávžái. Káren Per Lásse lei muitalan Lásse Ovllái; su bárdnái. Mii láviimet gárdut doppe, ja mis lei maid goahti doppe, ja dat lei muitalan ahte ehpel galgga dola bidjat dasa go das ii buole dolla, ja Lásse Ovllá ja Áhkot Piera leigga iskan moatti geardde dan joga alde. Áigguiga káfe vuoššat dieđusge, ja dat eaba ožžon das buollit dola./

Jeg har tidligere vært mye sammen med avdøde Lásse Ovllá og noen andre. Vi har selv testet om det folk har fortalt oss om sine opplevelser, har vært sanne eller ikke. Det viser seg at de ikke har løyet for oss, men snakket sant. Det er et kildevann som renner til Gaccetávži, og Káren Per Lásse hadde advart sin sønn Lásse Ovllá mot å tenne bål der fordi det ikke vil brenne. Vi brukte å sette rypesnare der, og vi hadde også en gamme i området. Lásse Ovllá og Áhkot Piera hadde flere ganger prøvd å koke kaffe der, men de fikk ikke bålet til å brenne.

I fortellingen kommer det frem at Jusse sammen med de andre som hørte fortellingen, har vært og testet sannheten i det som de er blitt fortalt. Det er vanlig å tenne bål ved et kildevann for der har man nærhet til godt kaffevann. Jusse har sammen med de andre som brukte å sette rypesnare i område døpt kildevannet til Lásseája etter navnet til han som fortalte historien om stedet hvor det ikke lot seg gjøre å tenne bål. Denne fortellingen blir dermed manifestert gjennom et stedsnavn etter personen som hadde fortalt historien. Stedsnavnet ble med andre ord knyttet til personen og hendelsen. Gjennom stedsnavnet har stedet blitt ytt oppmerksomhet (Greve 1998). Landskap blir gjenfortalt.

Slik denne fortellingen er blitt fortalt til Jusse, og som han nå gjenforteller, fungerte også som en ledetråd for de som brukte samme området som den nå avdøde Lásse Ovllá hadde brukt. Ut fra en fortelling kan det igjen bli nye fortellinger, slik som i dette tilfelle at tilhørerne drar og tester om budskapet i fortellingen stemmer overens med det som der blir fortalt.

Når jeg nå skriver ned fortellingene til Jusse, blir de satt inn i en ny kontekst. De er for det første forskjellig fra de kontekstene hvor hendelsene har skjedd, og dernest er de også forskjellig fra den konteksten hvor jeg fikk høre fortellingene. De to

fortellingene har nå vært på en reise, via en ny forteller og satt inn i en ny kontekst. Gjennom reisen kan fortellingene ha endret både karakter og betydning. Noen av dere som leser dette, vil muligens ha hørt fortellingene tidligere, mens for andre igjen er disse to fortellingene helt ukjente. Mange av dere kjenner stedene hvor fortellinger fortelles i fra, og det kan til og med være slik at noen har andre fortellinger fra de samme stedene. På den måten fortsetter fortellingene å leve videre, og samtidig kan de trigge fram nye fortellinger.

Fortellinger representerer verden fra et bestemt og ofte fra et begrenset perspektiv. Det motsatte vil være å se fortellinger fra et uten i fra perspektiv, som ville vært et syn fra ingensteds (Frank 2012). Responsen skulle heller vært å bringe inn flere fortellinger (ibid.). Tim Ingold (2000) hevder at det å fortelle en fortelling er en måte å lede tilhørernes oppmerksomhet inn på den, heller enn å folde ut et tapet for å dekke over verden, eller ikle den med mening (ibid. s. 190).

Sire Injá forteller også om at hun har opplevd uhygge på enkelte steder. Noen steder var *ahkit ja ruojus guovllut*, dvs. triste og uhyggelige steder og der var ikke jorda frisk. Årsakene kunne være at noen hadde gjemt unna gull og sølv eller at det befant seg en *eahpáraš*, dvs. utburd¹⁴ i området. Slike steder kan bli betegnet som *gáppus guovllut*, som kan oversettes til nifse eller uhyggelige steder.

Fortellinger om opplevelser som folk har hatt på enkelte steder, viser at også andre enn mennesker utøver handlinger. Det oppstår dermed et relasjonelt forhold mellom mennesker og andre vesener eller gjenstander i landskapet. Et slikt relasjonelt forhold kan betegnes som et nettverk der andre vesener enn mennesker er med på å avgjøre utfallet av handlinger. Noen ganger kommer det tydeligere fram at andre handler samtidig med en selv. Andre ganger er det noe uklart hvem som handler, men folk opplever for eksempel noe som de betegner som en uhyggelig stemning på enkelte steder. Hvem som skaper denne uhyggen, er derimot ikke alltid definerbar. Det som imidlertid virker å være klart, er at døde barn, penger, gull og sølv som er gjemt bort, kan skape uhyggelige stemninger. Fortellinger og opplevelser som folk har fra enkelte steder, må bety at de har lært å bevege seg i landskapet med en ydmykhet overfor

¹⁴ “Utburd, gjenferd av barn som er født i dølgsmål og udøpt lagt nogensteds eller begravet i uinnvidd jord” (Nielsen & Nesheim 1932).

uforutsette hendelser som de kan bli møtt med. Mennesker er imidlertid ikke helt maktesløse overfor slike hendelser. Slik Jusse forteller, brukte han stål for å stoppe vesenet som fulgte etter han. Denne handlingen viser at mennesker kan ha midler til rådighet for å styre unna uønskede situasjoner som kan inntreffe når man ferdes på land og vann.

Det er ikke alle situasjoner og endringer som finner sted som lokalbefolkningen i Sirbmá-området kan styre unna, selv om det har vært gjort forsøk. Når nasjonalstatene kommer med lover og regler som begrenser eller hindrer tradisjonell bruk av områder, blir folk henvist bort i fra bruken og i ytterste konsekvens må de også forlate områdene. Jeg vil diskutere hvordan fortrengninger fra tradisjonell bruk har skjedd i Sirbmá-området. Fortrengninger som har funnet sted, vil bli belyst gjennom kildematerialet brukt av historikere, jurister og antropologer. Dernest vil jeg gjennom lokalbefolkningens egne fortellinger, belyse effektene som nasjonalstatenes politikk har hatt på Sirbmá-området.

3.3 Sirbmá-området delt mellom to stater

Deler av Deatnu er en grenseelv mellom Finland og Norge. Den strekker seg fra nord i Njuorggán til Gáregasnjárga i sør på finsk side, og fra Tanafjorden i nord til Kárášjohka i sør på norsk side. Over nasjonalstatlige grenser har det alltid vært kontakt mellom befolkningen, hvor hovedspråket har vært nordsamisk. Nasjonalstatenes språk er derimot finsk i Finland og norsk i Norge. I 1993 ble Samelandsbrua åpnet mellom Ohcejohka og Roavvegieddi. Før den tid bidro elvebåten om sommeren til at folk kunne holde kontakt med hverandre på begge sidene av Deatnu. Om vinteren gikk man enten til fots eller på ski over isen. Rein og hest ble også brukt som transportmidler. Sirbmá-området hvor min etnografi er i fra, er et samfunn delt mellom to nasjonalstater, men det har likevel ikke alltid vært et hinder for felles bruk av *luondduvalljodagat*. Jeg vil argumentere for at nasjonale grenser setter ikke selv noen hindringer til å opprettholde bruken av områder over grensen. Men det er måten statene begrenser menneskers tradisjonelle bruk av områder.

3.3.1 Et fellesskap i bruken av områder

Størstedelen av Deatnu med unntak av de nederste fem til seks milene ble delt i to i 1751. Da ble den dansk-norske og svenske grensa fastsatt. Finland var den gang en del av Sverige. Midtlinjen til Deatnu ble grense mellom to nasjonalstater (Pedersen 2008). Selv om det ble fastsatt en grense mellom den samiske befolkningen, opphørte ikke den tradisjonelle bruken av områder. Nesten hundre år etter grensefastsettelsen, dvs. på 1830- og -40-tallet, flyttet enda finskregistrerte samer uten rein til norsk side av Deanuleahki om sommeren (Pedersen 2008:365). Samtidig med grensefastsettelsen i 1751 utarbeidet statene Danmark-Norge og Sverige et rettighetsdokument kalt for Lappekodisillen, som i 30 paragrafer skulle sikre at de samene som ble berørt av grensetrekkinga, fortsatt skulle få utøve sin tradisjonelle næringsvirksomhet (ibid. s. 30). Selv om Lappekodisillen først og fremst var utforma for å dekke reindriftas behov for uhindret ressursbruk på begge sider av den nye grensa, ser det likevel ut til at også andre som bodde i de nordligste grenseområdene i praksis falt inn under deler av kodisillens regelverk (ibid. s. 477). Dette kan tyde på at Lappekodisillen ble utarbeidet med utgangspunkt i den tradisjonelle bruken av områder. I Lappekodisillen ble nemlig samenes egne landskapspraksiser gjennom sesongflyttinger nedfelt i rettighetsdokumentet. Vinteroppholdsstedet ble vektlagt når nasjonaliteten til personer skulle avgjøres, slik Rettsboka fra tinget i Ohcejohka 1770 viser:

Retten medgav nemlig at i og med at disse "Fiskar- eller tiggjar Lappar" holdt til på norsk side om vinteren, hørte de etter grensetraktaten inn under den norske krona. På den annen side hadde de brukt landet på svensk side til beite for kyrne og sauene sine helt fram til 1768, uten den minste hindring – en bruk som også hadde skjedd den andre veien (Pedersen 2008:124).

Finland ble i 1809 skilt fra Sverige og gjort til storfyrstedømmet Finland, under den russiske tsar (Pedersen 2008). I forbindelse med delingen ble det etablert en grensekonvensjon i 1826, og samtidig ble det sådd tvil om gyldigheten av Lappekodisillen (Solbakk 2012). Russland avviste Lappekodisillen som forhandlingsbasis i 1852. Dette kunne ikke Norge godta, og russerne sperret derfor grensen mellom storfyrstedømmet Finland og Norge i 1852 (Solbakk 2011). Sperringen

innebar at folk ikke lenger fikk bruke områdene slik de hadde gjort, og dette førte til store omveltninger.

3.3.2 Grensesperringen hindrer reindrifta

Grensestengningen fikk store konsekvenser for reindrifta som hadde brukt områder på begge sidene av grensen. Dette gjaldt også for reindriftssamer langs Deanuleahki og i området rundt Sirbmá. Hans J. Henriksen var født i Fanasgieddi/Båteng i 1903, og var en forkjemper for samisk språk og kultur (Norsk biografisk leksikon u.å.). Henriksen dreiv med gårdsarbeid, snarefangst og laksefiske i Deatnu. I tillegg arbeidet han som samisk språkassistent hos professor Konrad Nielsen og var oppnevnt som rådgiver i samiske spørsmål av regjeringen. Hans J. Henriksen (1978) beskriver hvordan «de gamle» ved århundreskiftet, det vil si fra 1800 til 1900-tallet snakket om reindrifta.

En minnes til eksempel at disse gamle talte om et sammenhørende flyttestrøk som omfattet midtre delen av dagens Utsjok kommune i Finland og omtrent samme av vår tidligere Polmak kommune med fjellviddene nord for Dædno og landet mellom Laksefjord og ytre Tanaffjord med Nordkyn som ytterste punkt ut mot havet. Av sammenhengen forstår en at det var tale om de tider da Finland ennå tilhørte Sverige og grensen Finland-Norge derfor var åpen for reinnomadismen (ibid. s. 105-106.)

Flyttestrøkene ble delt i to i 1852 da grensen ble stengt, og hindret bl.a. en rasjonell utnyttning av reinbeitene. Henriksen beskriver ulempene av grensesperringene, slik folk fortalte om dette ved århundreskiftet, dvs. fra 1800-1900 tallet:

I Dædno-området «valgte» en del reineiere å ha både vinterland og sommerland syd for Dædno og en del bare nordenfor Dædno (ibid). Meget av de gode lavbeitene på finsk side ble om somrene tråkket og smuldret av rein, og det ble mindre av vinterbeiter. På norsk side hadde reineierne bare fjellsidene mot Dædno igjen som egentlig vinterland med plass for mindre reinbestand. Derfor kunne det prektige sommerland nordpå ikke fullt utnyttes på meget lenge. Det var disse ulempene «de gamle» ved århundreskiftet samtalte om (ibid. s. 106).

Det ble nedsatt en kommisjon som fikk i oppdrag å vurdere nødvendige tiltak som følge av grensestengningen (K. S. Bull 2001). Kommisjonen holdt flere møter høsten 1852 med reineierne. På et av møtene i Øst-Finmark opplyste syv reineiere at de om vinteren pleide å være i Ohcejohka (ibid.). Flere av dem ville nå etter grensestengningen forsøke å holde dyrene på beite på vestsiden av Deatnu og opp mot Kárášjohka. Etter deres

mening burde reineiere fra Kárášjohka trekke flokkene sine lenger sør (ibid.). Det var også i følge kommisjonen, nødvendig å redusere reintallet da det ikke var nok vinterbeiter på norsk side (K. S. Bull 2001). I tillegg var område på nesten syv mil langt og tre mil bredt på vestsiden av Deatnu blitt fredet (ibid.).

Til tross for grensestengning og fredning forsvant mange rein over grensen. Noen ble tatt av reintyver og andre av myndigheter:

De finsk-russiske myndigheter bestemte at hvis rein fra norsk side beitet på finsk grunn, skulle ti prosent av dyrene konfiskeres før de ble drevet tilbake. Av de dyrene som ble konfiskert, fikk lensmannen en viss andel for å oppmuntre ham til å gripe inn overfor grenseoverskridelse. Slike bestemmelser ble ikke gitt fra norsk side vis-à-vis rein som krysset grensen til Finland (ibid. s. 53).

Fredningen av vinterbeitene forbedret heller ikke beitesituasjonen for vestre del av Deatnu. Fogd Norgrenn i Tanens Fogderi foreslo i 1856 å totalfredet et område på vestre bredd for en lengere periode (ibid.). Fogden mente bl.a. at myndighetene måtte tvinge reineierne til å forlate sine områder over en tid og henviser dem til Pasvikskogen (ibid.). Riktignok var fogden klar over at det var vanskelig for folk å forlate områder hvor de hadde hatt tilhold over lang tid, men slo likevel fast at flytting var helt nødvendig for å berge beitemark på vestsiden av Deatnu. Amtmannen var derimot ikke enig med fogden, og hverken fredningen eller flyttingen ble iverksatt (ibid.). I folketellingen av 1865 hadde antallet reindriftsfamilier i Øst-Finnmark blitt redusert. Det ble registrert åtte familier med vinterbeite nord og vest for Deatnu, dvs. Buolbmát fjelldistrikt (Solbakk 2012). Guovdageaidnu og Kárášjohka hadde også mistet vinterbeiteområder på finsk side og ble dermed presset østover (K. S. Bull 2001, Solbakk 2012). Reindriftssamer fra Kárášjohka ble presset av reineiere fra Guovdageaidnu til å flytte østover mot Spierttanjárga og Čorgaš på Nordkynnhalvøya (ibid.). Čorgaš var fra gammelt av tilholdssted for Buolbmát-rein, og som også i 1892¹⁵ tilhørte reindriftssamene i Buolbmát (K. S. Bull 2001).

I følge Aage Solbakk (2012) ble de fleste reineiere i Buolbmát fjelldistrikt utarmet og dermed utslettet som reindriftsslekt etter grensestengningen. Det var Bigga-slekta

¹⁵ Amtmannen fikk gjennom lov av 1888 myndighet til å fordele sommerbeitene på halvøyer og øyer, og fordelingen ble gjort ved amtmannens forordning av 10. november 1892 (Solbakk 2012).

som hadde klart seg best under omstillingen, men også fra denne slekta ble mange fastboende og spesielt gjaldt det mannfolk (ibid.). Mange av kvinnene i slekta derimot giftet seg med reindriftssamer fra Kárášjohka, og videreførte reindriften. Da mange reindriftssamer fra Buolbmát fjelldistrikt måtte gi opp, ble det rom for reindriftsfamilier fra Kárášjohka å flytte til Buolbmát. Kárášjohka hadde i større grad enn Guovdageaidnu blitt berørt av grensesperringene (K. S. Bull 2001, Solbakk 2012). Problemene for reindriften i Kárášjohka var ikke over. De trengte bl.a. mer sommerbeiter etter å ha blitt presset ut fra tidligere områder. Kárášjohka-samer ble i 1914 tildelt indre Čorgas som tradisjonelt hadde tilhørt Buolbmát-samer (K. S. Bull 2001). Tre år etter kom det protester fra samer i Buolbmát, der de krevde at hele Čorgas skulle tilhøre Buolbmát. De var misfornøyde med at Kárášjohka-rein ble værende for lenge på sommerbeitene som kunne føre til sammenblandinger. For å unngå sammenblandinger, dvs. at Buolbmát-rein fulgte med Kárášjohka-reinen på flytteveien til vinterbeiter for så aldri å komme tilbake igjen, måtte de forlate sommerbeitene sine tidligere enn de ellers ville ha gjort. Flere av Buolbmát-samene som protesterte, hadde selv nylig flyttet til Buolbmát fra Kárášjohka og kjente derfor godt til beiteforholdene for Kárášjohka-reinen. Kárášjohka-samene fikk beholde Indre Čorgas som sommerbeiteområde (K. S. Bull 2001:197).

Solbakk (2012) har laget en oversikt over personer som flyttet fra Kárášjohka til Buolbmát i perioden 1861-1915. Han har også registrert etterkommere av deres slekter fram til i dag. Omtrent halvparten av dem og deres etterkommere måtte avvikle reindriften og ble fastboende. To av etterkommere bor nå i Sirbmá og har sommerbeiter i Čorgaš. Det flyttet ytterligere noen reindriftssamer fra Kárášjohka til Buolbmát-kommune i 1915-1916. Tre av etterkommere er fra Sirbmá-området og har drevet med reindrift, men alle har nå avviklet. Pr. 1.1.2015 er det fire familier i Sirbmá som driver reindrift.

Reindriften gikk i gjennom store omstillinger da reindriftssamene ikke lenger fikk bruke beiteområder på finsk side etter at grensen ble stengt. Grensestengningen skapte et press på de gjenværende beiteområdene på norsk side. Mange klarte ikke dette presset, og måtte gi opp. De ble fastboende slik også mange av deres etterkommere er det i dag. Konsekvensene av grensesperringene mot Finland utløste også en rekke andre

problemer for reindrifta. Det var dårlige beiter og i tillegg for mye rein, som ikke gjorde situasjonen enklere for de som skulle drive med reindrift i Deanuleahki. Grensestengningen mellom Norge og Finland hadde store konsekvenser for samer som tradisjonelt hadde brukt områder på begge sidene av Deatnu. Lappekodicillen av 1751 ble utarbeidet med utgangspunkt i den tradisjonelle bruken av områder, noe som ikke var tilfelle med de lover og bestemmelser som kom senere. Gjennom lov om retten til fiskeri i Tanavassdraget av 1888 ble jordbrukseiendom og bofasthet knyttet til fiskeretten (Schulstad 2009). Loven om laksefiske i Deatnu tok med andre ord ikke utgangspunkt i den samiske tradisjonelle bruken av områder, der reindrift, kombinasjonsbruk med noen kyr og sau, samt jakt og fiske var levebrødet for mange folk langs Deanuleahki. Denne loven var dermed ikke grunnlagt på den tradisjonelle bruken av områder slik Lappekodicillen hadde vært over hundre år tidligere.

3.4 Dagens lovtekst – fri for samiske stemmer

De første fiskereglene for begge sidene av elven kom i 1872/73 (Solbakk 2011). Fiskereglene satte stopper for *goldin*, dvs. driv- og dragnotfiske og *duhasteapmi*, som betyr lysterfiske (ibid.). Disse fiskemetodene var et laksefiskefelleskap mellom beboerne på begge siden av grensen (ibid.). I følge Steinar Pedersen (1991) markerte fiskereglene slutt på den gamle samiske selvforvaltningen av laksefisket. Dette angikk spesielt den øvre delen av vassdraget (ibid.). Før fiskereglene ble innført, hadde det vært ført forhandlinger med lokale representanter som ønsket å beholde felles fiskemetoder. Lokale representanters syn ble imidlertid ikke tatt til følge (Solbakk 2011). Stortinget vedtok en egen lov om fiske i grensevassdrag i 1871, som innebar en større statlig kontroll og innflytelse på forvaltningen av Tanavassdraget (ibid.).

Lov om retten til fiskeri i Tanavassdraget ble konstituert i 1888 (Schulstad 2009).

Loven sier:

Fiskeri i Tanaelven og dens bielver kan alene utøves av de i elvedistrikter fast bosettende menn og kvinner som bruker egen eller på åremål leiet jord i distriktet. Fiskeretten tilkommer dog kun et medlem av hver husstand, nemlig husbonden eller den, til hvem han begjærer retten overtaget. De nærmere bestemmelser angående

måten og betingelse for fiskerettens utøvelse fastsettes av Kongen eller den, han dertil bemyndiger (Schulstad 2009:19).

Det gikk over 20 år før den Kongelige resolusjon av 1.4.1911 trådte i kraft. Resolusjonen utdyper og fastsetter betingelsene for fiskeretten i Tanavassdraget. Arbeidet med resolusjonen startet med at politimester Ulve på Laksetinget i mars 1909 anmodet om å fremme forslag til bestemmelser om laksefiske i Deatnu (ibid.). Han utarbeidet et notat med 12 korte punkter som ble sendt til “Foreningen for elvefiskere i Tanen Herred”. Den øvre delen av nåværende Deatnu, dvs. beboerne overfor Tanabru, ved grenseelva og Kárášjohka var ikke representerte. Foreningen nedsatte et utvalg med tre gårdbrukere, en lensmann og en sorenskriver. I følge Schulstad var alle de tre gårdbrukere aktive og erfarne laksefiskere (ibid.). Resolusjonen består av 13 paragrafer. Den sentrale bestemmelsen er at garnfiske kun er tillatt for personer som er fast bosatte, har jordbrukseiendom og slår minst 2000 kg høy årlig. Bare et medlem av hver husstand er fiskeberettiget (ibid.).

Steinar Pedersen (2013) har undersøkt prosessen rundt resolusjonen som regulerer fiskeretten i Tanavassdraget. Pedersen er kritisk til at bare personer i gamle Tana kommune, “Tanen landmandsforening” med en embetsmann i spissen fikk fremme sitt syn, mens den øvrige elvedalsbefolkning ikke engang fikk høre om utarbeidelsen av regelverket. Amtmannen klagde overfor Landbruksdepartementet at hverken han eller kommunene Buolbmát og Kárášjohka hadde blitt gjort kjent med at regler for fiske var blitt utarbeidet, og ba om å få tilsendt forarbeidene som lå til grunn for resolusjonen. Det gikk nesten et halvt år før amtmannen fikk papirene fra landbruksdepartementet, og til han sendte dem videre til formannskapene i Buolbmát og Kárášjohka (ibid.). Begge kommunene behandlet de allerede vedtatte resolusjonene. Buolbmát herredsstyre behandlet saken 8 måneder etter at resolusjonen var vedtatt, og konkluderte med følgende:

Herredstyret antar at bestemmelsene vil vise sig brukbare, dog finder man, at bestemmelsen i paragraf 2 c, bør utgaa (Pedersen 2013:14).

Buolbmát herredsstyre gikk altså i mot det punktet i paragraf 2 som pålegger de fiskeberettigede til å dyrke minst 2000 kg høy. Da herredsstyre i Kárášjohka behandlet

resolusjonen, protesterte de bl.a. mot bestemmelsen om at bare en person i hver husstand skulle ha fiskerett. Med denne bestemmelsen ville mange i Káraşjohka miste fiskeretten, mente herredsstyre. Mange husstander i Káraşjohka besto av personer som eide egne jorder, og herredsstyre argumenterte for at disse i større grad enn andre trenger inntekter fra laksefiske (ibid.). Uttalelsene fra Buolbmát og Káraşjohka herredstyret ble sendt gjennom lensmannen og politimesteren slik amtmannen hadde anmodet i følgebrevet til kommunene. Lensmannen i Buolbmát sluttet seg til vedtaket i herredsstyret, og det samme gjorde lensmannen i Káraşjohka når det gjaldt å fravike fra bestemmelsen om at bare en person i hver husstand skulle ha fiskerett, til tross for at ikke alle hadde felles husholdning. Det var ikke overraskende at politimesteren lot være å anbefale noen forandringer, siden han selv hadde vært sentral i arbeidet med å få resolusjonen vedtatt (ibid.). Punkt 2 c i resolusjonen, som Buolbmát herredsstyre ville ta bort, fikk ikke støtte av politimesteren. Han mente punktet var vesentlig fordi det var med på å gjøre laksefiske til en binæring for de jorddyrkende (ibid.). Amtmannen hadde heller ingen ønske om å endre bestemmelsene i resolusjonen. Saken gikk videre til sluttbehandling i landbruksdepartementet, som avviste endringsforslagene fra Buolbmát herredsstyre og Káraşjohka herredsstyre. Det ble vist til at fiskerireglene var utferdiget i henhold til § 1 i lov av 1888 om retten til fiskeri i Tanavassdraget. Loven setter ikke påbud om at herredsstyret eller andre stedlige autoriteter skal avgi uttalelse, før bestemmelser fattes. (ibid.). Om denne behandlingen uttrykker Pedersen på følgende måte:

Som i 1888 hadde man nok en gang fått et regelverk for hele den norske delen av Tanavassdraget, som utelukkende bygde på forholdene på de 3-4 milene aller nærmest munningen. Heller ikke den gang var det noen andre enn de nederstboende, sammen med sorenskriveren, som formelt kom til orde i den prosessen som førte fram til lova. I så måte var 1911-resolusjonen en fortsettelse og oppfølging fra praksisen den gang (Pedersen 2013:17).

Resolusjonen slo fast at jorda skulle drives, og det var ikke lenger tilstrekkelig å eie eller leie jord (ibid.). Kravet om at jorda skulle dyrkes, premierte jordbruket (ibid.).

Arbeidet med loven av 1888 og resolusjonen som ga bestemmelser for fiskerett viser at en stor befolkning langs elvedalen ble holdt utenfor. Først etter at resolusjonen var vedtatt, fikk herredsstyre komme med sin uttalelse. Den ble avvist med begrunnelse i at loven ikke hadde noen paragrafer som satte påbud om innhenting av uttalelser fra

herredstyrer. Resultatet av arbeidet med lov- og resolusjonsprosessen, var at de to samiske kommunene som loven omfattet ikke på noen måte hadde vært involvert i arbeidet. Til tross for at befolkningen i Buolbmát og Kárášjohka ikke fikk komme med uttalelser i første omgang, ble loven brukt nettopp til å avvise motstanden fra kommunene Buolbmát og Kárášjohka. Dette må vel betegnes som en maktbruk i dobbel forstand fra statlige myndigheter. Først lager de lover og utelater stemmene til de som loven skal omfatte, dernest bruker de den samme loven som begrunnelse for å avvise senere klager fra de berørte. Fiskerett som betinger dyrket jordeiendom med produksjon av 2000 kg høy har nå eksistert i over hundre år. Når laksefiske er knyttet til høyproduksjon, vil endringer i jordbrukspolitikken også påvirke folks tilgang til tradisjonell fiske. De store endringer har skjedd som følge av en modernisering i jordbruket, og har lagt føringer i levemåte og bosetting. Jeg vil starte med å belyse noen av de endringer som har skjedd gjennom nedskrevne fortellinger samt muntlige fortellinger om bruken av Sirbmá-området. Mitt utgangspunkt for å la folk fortelle, har vært inspirasjonen om at vi husker ved å fortelle fortellinger fra tidligere tider (Frank 2010). I tillegg fortelles det også som et svar på behovene for å gjenskape fortiden, og sette den sammen igjen på det tidspunktet fortellingen fortelles (ibid.). Det har også vært viktig for meg å rette fokuset nettopp på fortellinger, gjennom en erkjennelse om at fortellinger har vært viktige innenfor samiske samfunn hvor de nedskrevne fortellingene har vært minimale.

3.5 Mangesidig kunnskapsgrunnlag

Gjennom muntlige fortellinger og skriftlige nedtegninger fra Sirbmá-området, vil jeg vise hvordan landskapet blir til, og hvordan den endres gjennom relasjoner mellom folk, dyr/fisk, teknologi, nasjonal politikkutforming, andre som bebor områdene og lokal motstand. Ved hjelp av etnografiske beskrivelser fra Buolbmát kommune på 1950-tallet, vil jeg vise hvordan det tradisjonelle levesettet med jakt og fiske kombinert med noen få kyr og sauer var fremtredende. Gjennom disse etnografiske beskrivelsene, vil jeg belyse hvordan folk skaffet seg et levebrød fra ulike *luondduvalljodagat*, og dermed

gjennom ulike landskapspraksiser. Slik vi vil se nedenfor, kunne det til tider være knapphet på *valljodagat*, og alternativet kunne vært å reise bort for å søke arbeid. Det samiske språket og folks væremåte kunne imidlertid være til hinder for folk fra å reise bort til tross for at det lå muligheter for arbeid utenfor kommunegrensen.

3.5.1 Jordbruk hadde en beskjeden plass

For over 100 år siden utgav Amund Helland (1906) en rekke topografiske beskrivelser av Norge, der Buolbmát Herred og topografien i Sirbmá ble beskrevet på følgende måte:

Fjeldet gaar som oftest helt ned til elvebredden; men der er flere steder plads for bebygning, f.eks ved Sirbmá, en grænd på 6 gaarde (ibid. s. 438).

De fastboende i Buolbmát herred, som Sirbmá var en del av, hadde en del rein. Reinen fulgte flyttsamenes reinhjorder om sommeren, og ble passet på mot en viss godtgjørelse. Befolkningen i Buolbmát deltok også i loddefisket ved kysten. På den tiden var det kun et handelssted i herredet. Det lå i Vanasgieddi/Båteng, som ligger tre mil nord for Sirbmá. Ved folketellingen i 1900 var det 45 boliger med 144 beboere mellom Sirbmá og Leavvajohka samt fjellbyene (ibid.).

Samisk jordbruk er forholdsvis nytt, og første direkte opplysninger om samisk jordbruk i Deanuleahki går tilbake til 1740-tallet. Jordbruket hadde en beskjeden plass, og bare noen "få fiskelapper" hadde jord med en til to kyr, og noen sauer (Pedersen 1994:49). Disse var også veldig få, og dreide seg neppe om mer enn tre til fire samiske familier fra Buolbmát og oppover (ibid.). Det var først ved innføringen av finsk jordbruk med februk at grunnlaget ble lagt for en bofast elvesamisk kultur i midten av 1700-tallet. *Valljodagat* som fisk, vilt og rein i indre Finnmark hadde derimot vært utnyttet av samer allerede i mange århundrer før den tid (Eidheim 1958:16). Harald Eidheim var lærer i Buolbmát skole i 1946-47. Han kom tilbake som antropolog og skrev en etnografi på 1950-tallet om folks levemåte i gamle Buolbmát kommune (Eidheim 1958). Eidheim beskrev bosettingen fra tidligere Buolbmát kommune som besto i kombinasjoner med jordbruk, fiske, bærsanking, jakt og rypefangst. En næringsgren alene kunne ikke gi fullverdig inntekt til et hushold, som var avhengig av alle eller flere av de nevnte inntektskildene (ibid.).

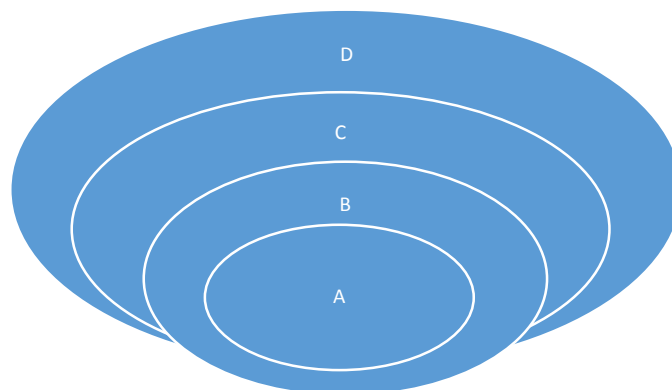
3.5.2 Flere bein å stå på

Høsting basert på det naturen hadde å tilby i Buolbmát var avhengig av fleksibilitet (Eidheim 1958:48). I månedene juni, juli, august og til dels september var det behov for en stor arbeidsstokk i jordbruk, fiske og fangst, bærplukking og i reindriften. Da ble det fisket laks i elva, og ørret og røye ble fisket i fjellvannene, jordene ble slått, høyet ble tørket, multebær ble plukket og poteter ble høstet (ibid.). Eidheim bemerket at selv om samene avgjort hadde tatt i mot mer norsk (nordisk) kultur enn det nordmenn hadde tatt i mot av samisk, så er ikke samekulturen blitt assimilert.

At samane etter at dei har teke opp norsk samfunnsordning og inkorporert store sektorar av nordisk kultur i sin eigen, syner ein såpass skarp kulturell profil, må etter mi meining først og fremst liggje i at dei har vore i stand til å nytte ut dei økologiske nisjer i Noreg (Norden) som dei andre nordiske folka ikkje har kunna utnytta (ibid. s. 62.).

Det at folk har livnært seg av *valljodagat* som befant seg i nærområdene, viser at de må ha utviklet kunnskaper både om de ulike *valljodagat* og hvordan man kan nyttiggjøre seg av dem på en best mulig måte.

Eidheim (1958) har gjennom sin etnografi om samiske forhold fra gamle Buolbmát kommune satt den bofaste elvesamiske levemåten på dagsorden. Han viste til at samene som var i klart flertall i kommunen, livnærte seg av de lokale *luondduvalljodagat*. De hadde lite inntekter som betydde at det økonomisk sett kunne være vanskelig. Inntektsgivende *valljodagat* var også avgrenset til en liten del av året, for det meste om sommeren gjennom salg av laks og multebær. Innkkomsten var likevel usikker fordi den var avhengig av god laksesesong og godt molteår. Folketallet hadde også økt med om lag 90 % fra 1920 til 1950, dvs. fra 544 til 970 personer (ibid. s. 42). I følge Eidheim skulle derfor den økonomiske og demografiske situasjonen som var i Buolbmát på den tiden tilsi større utflytting enn det som fant sted. Eidheim argumenterte for at på grunn av konflikter mellom samer og nordmenn var mobiliteten liten, og for samer var det vanskelig å finne arbeid i andre, og mer norske kommuner. Eidheim synliggjør denne konflikten gjennom en inndeling av Norge i fire soner (ibid. s. 56).



Innenfor A-sonen er samer i majoritet, mens den ytterste sonen, D dekker Sør-Norge. I tillegg til Buolbmát tilhørte kommunene Kárášjohka og Guovdageaidnu til sone A. De var i lignende økonomisk/demografisk situasjon som Buolbmát, og det var dermed ikke aktuelt å flytte dit for å søke arbeid. Allerede i sone B hvor halvparten av befolkningen var samer og den andre halvparten nordmenn, ville Buolbmát folk møte på problemer på grunn av sine dårlige kunnskaper i norsk og sin samiske måte å opptre på. Fylkeshovedstaden Vadsø inngår i sone C, som geografisk ikke ligger langt i fra Buolbmát. Eidheim hadde lagt merke til at folk tok på seg dress når de dro til Vadsø. Han hadde bemerket dette engang overfor en av de lokale personene, som hadde svart med at han ikke ville se ut som en “villmann” når han var i Vadsø (ibid. s. 57). Tilpasningsvanskene var store for de som flyttet til sone C, og kan være noe av forklaringen til at bare 1/5 av utflytterne befant seg i sone C (Eidheim 1958). Resten av utflytterne, dvs. 4/5 var likt fordelt mellom sone B og D. Til tross for den geografiske lange avstanden, syntes tilpasningen å være lettere i sone D enn i C, og kunne forklare med at det var enklere å gjøre seg usynlig i en stor by med mye folk (ibid.). Dette asymmetriske forholdet mellom nordmenn og samer som Eidheim synliggjorde i Buolbmát på slutten av 1950-tallet, fikk stor oppmerksomhet i mediene og ble også tatt opp på Stortinget. Avhandlingen hans ble omtalt i Dagbladet den 8. november 1958, og det var første gang at en sosialantropologisk magisteroppgave fikk førstesideoppslag

(Klausen 2005:190). Dagbladet hadde overskriften “En mur av rasehovmot omgir samene i Finnmark” og under overskriften “Sjokkerende opplysninger om minoritetsproblemer i Norge” (ibid. s. 191). Avisen tok opp diskriminering av samene på lederplass to dager senere med henvisning til Eidheims forskning (ibid.). Antropolog Arne Martin Klausen (2005) var ikke i tvil om at avhandlingen og omtalen den fikk i Dagbladet, bidro til å skape en større forståelse for nødvendigheten av å utarbeide en ny statlig samepolitikk.

Eidheims avhandling fra Buolbmát var den første av hans betydningsfulle arbeid om samiske samfunnsforhold og ikke minst om etniske spørsmål og minoritetspolitikk. Eidheim bygget på og videreutviklet prosessanalytiske perspektiver til Fredrik Barth (1969). I disse perspektivene var etniske grenser og grensemarkeringer sentrale i definisjonen av etniske grupper, og sosial form ble vektlagt. En tilnærming til kultur hvor form er mer vektlagt enn substans, har nok bidratt til å synliggjøre maktforskjeller mellom etnisiteter, slik som mellom samer og nordmenn. De prosessanalytiske perspektivene hadde derimot i mindre grad fokuset rettet mot fortellinger om hvilke ontologier som lå til grunn for landskapspraksisene til lokalbefolkningen.

I mitt arbeid, hvor tyngdepunktet er på tradisjonell kunnskap, har jeg derfor funnet det riktig å rette blikket mot lokale praksiser, begreper og fortellinger. Disse har jeg i tillegg valgt å supplere med nedskrevne fortellinger, som også omfatter praksiser i Sirbmá-området. Ved å ta i bruk i historiske fortellinger og dokumenter, har jeg også hatt muligheter til å se hvordan politiske beslutninger opp i gjennom tiden har hatt innvirkning på bruken av landskap og levesettet til folk. Det er denne kombinasjonen av tidligere og dagens fortellinger, at jeg kan komme på sporet av både kontinuitet og fleksibilitet i folks levesett i Sirbmá-området.

Jeg vil starte med å vise hvordan den nasjonale jordbrukspolitikken hadde konsekvenser for kombinasjonsbruk, og dermed også for Sirbmá-området som tradisjonelt var basert på fleksible kombinasjonsbruk.

3.6 Landskapspraksiser i Sirbmá

I en utredning om næringskombinasjoner i samiske bosettingsområder, kommer det frem at virkemidlene i jordbruksavtalen i liten grad har nådd fram til mindre bruk i samiske bosettingsområder (NOU 1988:42). I tillegg har landbruksbanken vært tilbakeholdende med å gi støtte til mindre bruk (ibid. s. 106). I samme utredning rettes det også en kritikk mot jordbruksavtalen som har tatt bort produsenttilskuddet og i stedet dreid virkemiddelbruken i retning av å prioritere effektivitetsmål og produksjonsmål. Jordbruksavtalen skulle i stedet ha vært den viktigste avtalen for å stimulere til bosetting i distriktene, heter det i utredningen (ibid.). I stedet for ble mye av tidligere arbeidskraft erstattet med maskiner. Mekaniseringens konsekvenser for jordbruket i Finnmark ble beskrevet slik:

Mekaniseringen av jordbruket, som var beskjedent i 30-årene og de første etterkrigsårene, kom for alvor i gang i slutten av 50-årene og i løpet av 60-årene. Denne mekaniseringen fortsatte utover i 70-årene og frigjorde en god del av arbeidskraften i jordbruket. Bare i tiårsperioden 1969-79 ble brukstallet i Finnmark f.eks. redusert med 45 pst. Nedgangen var størst i de minste bruksgrupper (under 50 da.) (NOU 1988:42 s. 88).

Antallet jordbruk har også gått kraftig ned i Sirbmá-området de siste 50 årene, samtidig som gjenværende gårder er blitt større. I dag er det opptil 20 melkekyr sammenlignet med for 50 år siden da det var opptil ni kyr, og de fleste hadde bare tre til fire kyr (Dikkanen 1965). Den gang hadde nesten alle hushold enten kyr eller sauer eller begge deler. Mens i dag er det omtrent ti prosent av husholdene som har kyr eller sauer i Sirbmá-området (ibid.). En utvikling som tenderer mot færre fjøs, men til gjengjeld større, finnes også i resten av de samiske områdene som NORUT har undersøkt:

Som ellers i Nord-Norge har bruksstørrelsen i STN-området¹⁶ vokst kraftig det siste tiåret, selv om jordbruksarealet har gått litt tilbake. Antall bruk er nesten halvert det siste tiåret og i 2010 var det 535 aktive jordbruksbedrifter i STN-området. Omtrent samme utvikling har det vært i øvrige områder i nord, og endringene har gått raskere i nord enn i landet for øvrig det siste tiåret. Antallet bønder har også gått tilsvarende tilbake, og situasjonen i mange bygder er at det er få aktive bønder igjen, men at de

¹⁶ Geografiske områder for Sametingets tilskuddsordninger (STN-områder) til næringsutvikling. I disse områdene inngår spesifikt 22 kommuner (Angell, Gaski, Lie & Nygaard 2014).

som er aktive leier jord hos naboer som har lagt ned produksjonen (Angell et al. 2014:42).

Nedgangen i antall gårdsbruk og dyr som beiter, setter preg på landskapet i Sirbmá. Med atskillig færre dyr på utmarksbeite, får skog og kratt vokse fritt som igjen skygger for andre vekster. Risten Ovllá Ánne har sammen med sin mann, Oiva hatt sauedrift i flere tiår, men har nå lagt ned driften. Hun forteller hvordan ung trær kan hindre veksten av bær:

Munnos leamašan eatnan siste dakkár buollán, ja go mun dalle deikke bohten 40 jagi dassái, dalle ledje vaikke man ollu, ja dál leat šaddan vesát vaikke man ollu ja dál leat hávkan johtat. Doppe leat dakņasat muhto daidda eai šatta šat muorjijt./

Innenfor vår eiendom har vi hatt “buollán¹⁷”, og da jeg flyttet hit for 40 år siden, var det veldig mye tyttebær. Nå er det vokst mye ung skog, og tyttebærene er kvelt. Der finnes lyng, men det vokser ingen bær.

Kombinasjonsnæring ble ikke ansett for å være lønnsom. Fravær av støtteordninger til mindre bruk har bidratt til å utviske kombinasjonsbrukene. Dette har hatt store konsekvenser for Sirbmá-området hvor grunnlaget for bosettingen var kombinasjonsbruk.

I Ingrid Rudie (1962) sin etnografiske husholdsbeskrivelser fra Skallelv, Nyhavn, Falkekilen og Komagvær fra begynnelsen av 1960-tallet, var kombinasjonsbruk med gårdsbruk og fiske hovednæringer. Befolkningen som Rudie beskriver, er etterkommere av folk som innvandret fra Finland på midten av 1800-tallet. Barna i et hushold¹⁸ vokser til og går inn i husholdets produksjon (ibid.). Etter hvert skjer det også oppløsning av storfamilier. Dette er strukturendringer som produseres over tid i enhver kjernefamiliegruppe (ibid.). Men det ligger også faktorer utenfor lokalsamfunnet som konjunkturer og politisk virksomhet som er med på å forme den totale tilpasningen (ibid.). Priser på produktene bestemmes av det ytre markedet, og stiller de endelige krav til graden av kommersialisering i husholdene (ibid.).

¹⁷ “Sted hvor skog el. lavmark har brent engang” (Nielsen & Nesheim 1932).

¹⁸ “[...] den gruppe av mennesker som har fellesskap i bolig, konsum og produksjon slik at gruppens produksjon skal kunne dekke dens konsumbehov. Husholdet er altså den sosiale enhet som må løse tilpasningsproblemet i en økologisk situasjon ved å etablere et hensiktsmessig sett av aktiviteter” (Rudie 1962:34).

Jordbruk, laksefiske, innlandsfiske, vilt og bær har gitt levebrød til den bofaste befolkningen i Deanuleahki (NOU 1978:18A). Det er årstidene som styrer når på året de ulike *luondduvalljodagat* kan høstes. Klimaet stiller også krav til mennesker, og for å beskytte seg mot kulde trenges det varme klær. Skinnen på reinen har bidratt til at folk har kunnet sy klær som skaller, bellinger og pesk. Folk har skjært sennagress og behandlet gresset slik at disse kunne bli brukt i skaller. Sennagress gjør at føttene holder seg varme og beskytter mot fuktighet. I Sirbmá-området hvor det også var vanlig med sau, ble det sydd både soveposer og ytterplagg av saueskinn. Faktorer slik som barmark, snø, is, vann, føreforhold og vær la grunnlaget for bruken av områder. Det var rytmen i naturen som åpnet opp tilgjengeligheten for *valljodagat*.

3.6.1 Lokale fortellinger om endringer i gårdsdriften

Jeg vil gjennom tre fortellinger fra Sirbmá, synliggjøre hvordan de nasjonale politiske føringer innenfor jordbruks- og forvaltningspolitikk påvirket gårdsdriften i Sirbmá-området. De tre fortellingene er fortalt av personer som alle er født i Sirbmá. Biehtár Niillas Nillá Magnus er den yngste av disse tre. Han forteller at han alltid har vært interessert i å lytte til eldre folk når de har fortalt om bruken av landskapet i gamle dager. Magnus er oppvokst på en gård, hvor laksefiske og innlandsfiske har vært en naturlig del i oppveksten. Han kjenner mange begreper som inngikk i tidligere tiders praksiser. Noen av disse begrepene er ikke lenger i bruk. Magnus husker for eksempel at de laget *ábet*¹⁹ til hestene. Han forteller at de første hestene som kom til Sirbmá ikke ble brukt i slåttonna. De oppholdt seg på fjellet om somrene. Først om høsten dro hesteeierne for å hente ned hestene sine. I den tiden var det også reindriftssamer på fjellet, og de kunne fortelle nøyaktig hvor de hadde sett hestene. I Sirbmá omtaler man en reindriftssame for *badjeolmmoš*, som oversatt til norsk betyr en person som oppholder seg oppe i høyden. Denne betegnelsen kan forklares med at Sirbmá som befinner seg i en elvedal er omringet av fjell.

Hestene befant seg på fjellet hver sommer fram til folk anskaffet seg pløyerredskaper, og hesten begynte å brukes i slåttonna. Før hesten ble tatt i bruk til

¹⁹ “Bløite av høi og mel (for hest)” (Nielsen & Nesheim 1932).

pløying, ble den brukt til å transportere varer og til å frakte høy fra utslåttene. Høyet ble ikke fraktet hjem med det samme men ble *bildaduvvot*, som betyr at høyet ble lagt på stillas, og ble liggende der til det igjen ble hentet ned om vinteren med hest og slede. Praksisen er ikke lenger i bruk, og begrepet er dermed heller ikke noe man hører folk bruke.

Piera Holmma Piera, som har vært landbruksdirektør i Finnmark, flyttet til Sirbmá etter at han ble pensjonist. Han er også født og oppvokst på en gård i Sirbmá. Piera forteller at fram til 2. verdenskrig besto jordbruket i Sirbmá av en ku eller to kyr pr. hushold og 5 til 6 sauer. Jordstykke for hver husstand var på cirka 40-50 mål. Omtrent halvparten av hvert jordstykke var ryddet og grovplanert med håndmakt, og høyet var klar til å bli slått. Kumøkk ble brukt som gjødsel, og ble spredd utover jorda med hest som kjøretøy. Sammenlignet med dagens bruk av kunstgjødsel var vekstforholdene dårlige, og slåttonna begynte også mye seinere. Etter krigen begynte noen å pløye jorda med hest, vanligvis ett-to mål. Jorda ble deretter gjødslet med kumøkk og gressfrø slik som havre og timotei.

Peðar Elle er er *duojár* (betegnelse på en person som driver med håndverk), slik hennes mor også var. Hun er født og oppvokst i Sirbmá på gårdsbruk, og har alltid vært en ivrig laksefisker. Elle husker hvordan det var å være barn før krigen startet og deretter som ungdom like etter krigen. Hun forteller om hvordan de gjødslet jorda med kumøkk. Hennes eldste søster kjørte kumøkk med hest over hele åkeren, og bak hesten var det en svær kost laget av bjørkeris. Kosten knuste møkket, og for å få tyngde måtte hun og lillesøstera sitte oppå bjørkeriset. Faren hadde laget sitteplasser for jentene og hadde i tillegg lagt stein for å få ekstra tyngde slik at møkka ble fortere knust.

Løype kocht av fiskehoder var et tilleggsfôr til kyrene. Elle husker at folk dro ut mot kysten for å hente fiskehoder. De ble kocht sammen med lav og høy, og dette skulle kokes til hodene ble smuldret opp. Lav ble også brukt som tilleggsfôr og skulle hentes når det regnet, slik at det ikke smuldret opp så lett. Hun minnes godt hvordan hun frøs på fingertuppene når hun skulle plukke lav i det kalde, våte regnværet. Elle husker også da hun som barn dro til Vadsø sammen med faren for å levere en okse til slakteriet. Hun mintes den lange reisen som for det meste gikk til fots, og det tok flere dager og komme

seg dit. Strekningen mellom Sirbmá og Vadsø er ca. 110 kilometer. De måtte overnatte flere plasser hos kjentfolk under turen.

Piera forteller at de største endringene i gårdsbruk skjedde på 1950-tallet. Da ble de første slåmaskiner og sleperiver for hest tatt i bruk. I begynnelsen av 1950-årene kom også de første traktorene med nødvendige arbeidsredskaper slik som plog, harv, tilhenger, slåmaskin og lasteapparater. Det begynte å skje store endringer i jordbruket på slutten av 1950-tallet. Da begynte folk å selge produkter som melk og kjøtt til hhv. meieriet og salgslaget. Traktoren overtok mye av arbeidet med å slå høyet som man tidligere utførte med ljàen. Torvgammene ble byttet ut med nyere fjøs av trematerialet. De nye fjøsene var utstyrt med melkemaskin og møkkakjeller, og foret ble oppbevart i siloer. Mennene begynte å gå i fjøset. De både foret og melket kyrene, mens kvinnene pleiet kalvene og kvegene, samt rengjorde melkemaskinene og det som hørte til melkeanlegget.

Jeg spurte Piera om han hadde reflektert over at såpass mange sluttet med fjøsdrift i Sirbmá:

Ná, dat gal nohke go nuorrageardi ii nu viššalit badjelasas váldán dan doalu. Lei dárbu bargofápmui maid eará sajis. Eatnašat manne eará guvlui ja ohce barggu doppe, ja muhtumat manne skuvlii, ja de báhce boarrásat dása, ja dat drivejedje dal iežaset láhkai nu guhká go dat nagodedje, ja de nogai dasa dat eanandoallu. Dat lei gal dieđusge nu ahte go galggai sáhttit drivet nu ahte dat addá olles barggu bearrašii, de fertejedje ollu eanangáhppálagat, ja galget maid ollu šibitat, mašiinnat ja visttit. Ferti investeret hirbmat ollu, ja diet baldá hirbmat ollusiid, ja oainnat boarrásat olbmot eai duostan, balle ahte eai nagot daid forpliktelsiid máksit./

Det ble slutt når de unge ikke lenger var så ivrige til å ta over fjøsdriften. Det var også bruk for arbeidskraft andre steder. De fleste forlot bygda for å søke jobb andre steder, og noen reiste for å gå på skole. Eldre folk var de som ble igjen i Sirbmá og dreiv jordbruk på sitt viss så lenge de maktet, og slik gikk det nedover med jordbruket. Situasjonen var også slik at dersom jordbruket skulle ha gitt arbeid til hele familien, skulle det vært flere jordstykker, flere dyr, maskiner og nyere bygninger. Disse investeringsbehovene skremte nok mange, og eldre folk våget ikke å investere. De var redde for at de ikke skulle klare å betjene forpliktelsene.

Selv om endringer i form av større fjøs og teknologidrevne jordbruk i Sirbmá-området startet allerede på slutten av 1950-tallet, var det enda mange som fortsatte å drive på den gamle måten. Driften av hushold med kombinasjonsnæringer fortsatte med andre ord etter at Eidheim skrev sin etnografi, der han påpekte at mobiliteten var lav til tross for

en vanskelig økonomisk situasjon. Dette kan tyde på at det ble vanligere også i de samisk språklige bygdene å flytte ut, slik Piera beskriver at det var eldre folk som ble igjen når de unge flyttet ut.

Investeringer i maskiner og nye bygg var kapitalkrevende. En overgang fra den tidligere måten å drive jordbruk på som var basert for det meste på menneskekraft, og senere også hestekraft, betinget at brukene hadde tilgjengelig arbeidskraft. Men som vist ovenfor, var husholdene mye større for 50 år siden enn de er i dag. En moderne drift ville krevd større investeringer, og med lite oppsamlede inntekter var låne den eneste muligheten. Men å betjene lånene, ville nok medført et behov for større inntekter som igjen hadde betinget større produksjon. For å kunne øke produksjonen, ville folk vært nødt til å måtte opparbeide mer dyrket jord. Men i et dalføre som Sirbmá befinner seg i, ligger det naturlige begrensninger for hvor mye jord som kan brukes til dyrking. I tillegg setter klimaet begrensninger for vekstforholdene i Sirbmá-området som befinner seg nord for polarsirkelen med lange vintre og korte somre.

En økonomisk politikk fra statlig hold som styrte mot store bruk, var ikke i favør av Sirbmá-området, som ikke hadde de beste forutsetningene for å gå inn i en slik utvikling. Det hadde i tillegg blitt en forbrå overgang til kapitalkrevende investeringer for mange. Folk manglet også erfaringer med hvordan slike fjøs skulle drives. De hadde ingen å sammenligne seg med siden det ikke fantes lignende fjøs i nærheten. Dersom alle de som drev jordbruk i et småskala perspektiv skulle ha fulgt statlig politikk, ville det betydd store omveltninger. De måtte for det første ha opparbeidet seg mer dyrket mark, og for det andre måtte de ha bygd nye fjøs. Spørsmål er om dette i det hele tatt lot seg gjøre for alle de som drev mindre gårdsbruk. Statlig landbrukspolitikken bygd på en generell modell som gjaldt for hele landet, hadde den konsekvens at i Sirbmá-området ble mange gårdsbruk som var drevet i en kombinasjonsform lagt ned. Problemer med landbruk i storskala generelt i Nord-Norge er noe som også Ragnar Nilsen og Einar Eythórsson (2007) påpeker. Ulempene for det nordnorske landbruket er at geografien ligger dårlig til rette. De dyrkbare arealene er spredt, og vekstsesongen er kort (ibid.).

Det å drive et stort fjøs trengte også andre typer kunnskaper og tilpasninger. Kunnskaper innenfor teknologibruk og kunnskaper i økonomisk planlegging på lang sikt var nødvendige. Fjøset måtte bli drevet slik at det ga inntekter hver måned til å nedbetale

lån samt et overskudd til å leve av. Endring av driften ville ha ført til en annerledes hverdag for mange. De hadde hittil levd med at man til enhver tid visste hvor mye penger som var til disposisjon. Inntekter for melka som ble sendt til meieriet i Vadsø og inntekter fra salg av fisk, multebær og ryper var til familiens disposisjon. Krav om nedbetaling av avdrag og renter på lån til fastsatte datoer, ville nok ha begrenset muligheten til å drive med jakt og fiske. Salgsinntektene for produkter fra jakt og fiske er også såpass variable og usikre at det ville vært vanskeligere å kalkulere med faste månedlige inntekter.

3.6.2 Melk og kjøtt blir markedsvarer

Magnus var en blant de seks jordbrukere i Sirbmá i 2011, men la ned driften året etter. Han hadde drevet med jordbruk siden 1988, da han overtok etter faren. Magnus fortalte at hans far Biehtár Niillas Nillá, ble utpekt som en av formennene innenfor landbrukssamvirket. Hans oppgave var å formidle det arbeidet som samvirket gjorde i forhold til levering av melk og slakt av dyr. Da han døde, hadde han levnet igjen en god del notater. Han hadde notert ned antallet kyr, kveger, kalver og sau for hver husstand over flere år. Magnus har gått igjennom dokumentene, og sett at i Sirbmá-området begynte folk å levere melk til Aust Finnmark meieri i Vadsø i perioden mellom 1953 og 1954. Levering av melk til meieriet begynte før veien ble utbygd til Sirbmá. Da ble melken om vinteren sendt med polarbil som kjørte på elveisen. Snøen på isen ble ploget, og hest ble brukt til å frakte melken fram til bilen. Om sommeren ble melkespannene først fraktet fra Sirbmá med båt til Bildam som ligger ca. halvannen mil nord for Sirbmá. Fra Bildam ble melkespannene lastet over i en bil som tok dem videre til Vanasgieddi. På denne strekningen som er på sju til åtte kilometer lang, ligger Vuollegeavgnjá. Som navnet tilsier er Vuollegeavgnjá/Storfossen et stort stryk som ikke er egnet for elvebåt. Fra Båteng ble melka fraktet videre med elvebåt til Buolbmát, som er en strekning på cirka fem kilometer. Fra Buolbmát var det bilvei til Vadsø. Melkespannene kunne være borte nærmere en uke. Magnus forteller at det ikke var mange liter melk som ble levert, men det ga likevel litt inntekter. Folk begynte å anskaffe seg flere kyr, og de utvidet torvfjøsene. Vei fram til Sirbmá og omegn ble ferdig utbygd i slutten av 1950-tallet, og fra da av ble også de første nye fjøsene av trematerialet satt opp. Foreldrene til Magnus

bygde nytt fjøs av tremateriale i 1962. Bustadsbanken og Landbruksbanken tildelte lån til fjøsbygging, som gjorde det mulig for folk å gå til anskaffelse av nye fjøs. Det ble tildelt lån fordi det var av statlig interesse den gang at Finnmark skulle være selvforsynt med kjøtt og melk, kan Magnus fortelle.

Utviklingstrinnene i jordbruket i Sirbmá-området kan karakteriseres med Ingrid Rudie sine begreper, dvs. en overgang fra selvbergingsjordbruk til kommersialisert jordbruk (Rudie 1962:28). Karakteristikken av selvbergingsjordbruk er få dyr og lite eller ingen investeringer av kapital. Kommersialisert jordbruk derimot kjennetegnes med flere dyr, flere investeringer av kapital og en intensivering av drifta (ibid.). Det ser ut for at antall gårdsbruk begynte å gå drastisk nedover i Sirbmá-området når utviklingen i større grad begynte å gå over fra selvbergings- til kommersialisert jordbruk.

På grunnlag av tall hentet fra etnografien til Siri Lavik Dikkanen (1965) kommer det fram at de fleste som drev gårdsbruk, leverte melk til meieriet. Årsaken til at ikke alle leverte melk til meieriet skyldtes i hovedsak mangel på arbeidskraft (ibid.). Dette forteller betydningen av å ha store familier med mange barn som kunne hjelpe til. I dag er det ikke lenger nødvendig med store familier til å drive melkeproduksjon. Drift av dagens melkeproduksjon foregår for det meste med maskinkraft.

Ved å sammenligne antallet hushold fordelt på jordbruk for 1959-1961 (Dikkanen 1965) med dagens tall, viser bildet at antall gårdsbruk i Sirbmá-området er kraftig redusert.

	1959-1961	2011
Innbyggere	228	119
Hushold	48	61
Levering melk til meieri	30	6
Sau, hest eller solgte høy	13	1
Ikke jordbruk	5	54

I tillegg har størrelsene på gårdene endret seg. Små gårdsbruk med noen få kyr og sau er blitt erstattet med atskillig færre fjøs men til gjengjeld mye større. Til tross for at jordbruket har gått kraftig ned, er det likevel mange fiskeberettigede. Dette henger sammen med at laksebreveiere slår den mengden høy som er fastsatt i Kongelige resolusjon av 1.4.1911, selv om de ikke selv har kyr eller sauer.

Nesten halvparten av de som nå bor i Sirbmá-området, har ikke sitt levebrød fra primærnæringer. Likevel velger fremdeles mange å bo i området. Årsakene til dette er nok flersidig, og trenger heller ikke å bero på bare en faktor men heller flere. En årsak kan være at det er laks i elva og ørret og røye i fjellvannene, eller at folk kjenner disse områdene som sine. Det er landskapet med alt som det har å tilby, som gir grunnlaget for bosettingen i Sirbmá. Samtidig er det nødvendig å ta i betraktning at også staten legger premisser for bruken, slik Bjerkli (2010) antyder. Dersom folk skulle kunne fortsette med jordbruk, måtte de ha gjort større investeringer i form av flere dyr, maskiner og bygninger. De som investerte i større drift fortsatte med jordbruket, og de som ikke foretok investeringer la ned gårdsbrukene.

Landskapet har endret seg, og spesielt i løpet av de siste femti årene hva gjelder både dyrking og beite. For 50 år siden hadde nesten alle husstander fjøs, og dyrene ble sluppet ut på beite om somrene. Folk dyrket jorda for å kunne fore kyr og sauer gjennom vinteren. Da de fikk muligheten til å levere melk til meieriet, var det mange som utvidet fjøsene. Men når det derimot ble behov for ytterligere investeringer som krevde større kapital, var det mange som la ned driften. Større investeringer ville også medført endringer fra tidligere drift. Folk ville vært mer bundet til gårdsdriften på grunn av økt behov for inntekter til å betjene avdrag og renter på lån. Det igjen hadde kunnet gå utover andre aktiviteter slik som jakt og fiske.

3.7 Fortellinger om landskapsbruken i reindriften

Elle forteller om at hun en høst like etter krigen var *biigá* (tjenestepike) hos ekteparet Ándde Káre og Lemet Jovvna fra Kárásjohka. De hadde rein oppe på fjellene i Sirbmá,

og hadde satt opp *lávvu* i *suovka*²⁰ for der var det nok brensel. Familien hadde også lånt en ku fra Sirbmá som de hadde leid opp til fjellet. Kua beholdt de på fjellet fram til høsten, da måtte den ned før vinteren kom.

Elle minnes om at hun den gang var 15 år. Hun og Ánde som var eldste sønnen i reindriftsfamilien og noen år yngre enn henne, fisket med garn i Gurteluobbal. Fisken ble saltet og kokt. I området hvor reindriftsfamilien befant seg om sommeren var det også andre *luondduvalljodagat* som ble utnyttet til mat. Elle forteller at hun og Ánde plukket muldebær, og vekster som hun mintes hadde sursmak. Vekstene skar de med kniv og la dem i en sekk. Disse ble kokt, og lagt i en kjele som barna kunne drikke av. Muldebær plukket de i Ánddábákoavi. Hun minnes at også en annen reindriftsfamilie bodde et stykke i fra dem, og hun tror det var i Lavdnjos. Det var Biehtár Heaika og hans familie.

Det var like etter krigen at Elle var *biigá*. Husene i Kárášjohka var brent ned, og familien som Elle var *biigá* hos, flyttet ned til bygda i påsketider hvor de leide hus. Elle hadde kommet ned tidligere fordi hun måtte til tannlege. Men da familien kom ned med kjørerein på vinterstid, fortsatte hun å være *biigá* for Ánde Káre og Lemet Jovvna. Det var reindriftssamer fra Kárášjohka område som oppholdt seg på fjellene ovenfor Sirbmá, forteller Pedar Jovvset. Reindriftssamer fra Sirbmá-området dro direkte nordover, slik som Piera Niillas og Lávper.

I regler om laksefiske som ble utferdiget ved en kongelig resolusjon av 1.4.1911, ble bare jordbruk knyttet til tradisjonelle fiskerettigheter. Reindriften ble ikke nevnt i resolusjonen. I Finland er ikke reindriften utelatt fra tradisjonell laksefiske. Fiskerettigheter på finsk side av elva er knyttet til jordeiendom, og ikke slik som på norsk side der høyproduksjon er en forutsetning for å få tilgang til tradisjonell fiske.

3.8 Laksefiske

Laks er en verdifull fisk for alle som bor ved Deatnu, slik den også er for befolkningen i Sirbmá. Den er først og fremst verdifull som mat for husholdet. Fra gammelt av ble det

²⁰ "Tett småskog eller vidjekratt ved elv eller bekk" (Nielsen & Nesheim 1932).

sagt at *guolli galgá bistit suddasis suddasii*, (laksen skal vare fram til elva på nytt åpner seg) (H. J. Henriksen 1945:116). Tradisjonelt har laks også blitt byttet mot andre varer slik som kjøtt og reinskinn. Senere ble laksen også solgt til kjøpmenn.

Laksefiske har betydning for det sosiale liv for stedene langs Deatnu. Noen samler seg ved elvebredden under *golgadeapmi* (drivgarnsfiske), selv om de ikke selv deltar i fiske. De koker kaffe, steiker fisk på spidd, koker fisk eller bare samles for å følge med *golgadeaddjit* (drivgarnsfiskere). Men for de fleste er den sosiale delen omkring *golgadeapmi* begrenset til sammenkomster hvor praten om hvem som har fått fisk, hvor den er tatt og om hvor godt laksefiske er i år sammenlignet med tidligere år. Laksefiske bringer liv til bygda. Folk følger med på vannstanden i elva fordi den har betydning for om det blir god eller dårlig fiske. Jeg vil diskutere nærmere om vannstandens betydning i kapittel fire.

Som nevnt tidligere er reglene for laksefiske i Finland noe annerledes enn i Norge. I Ohcejohka kommune, som har en grense til Sirbmá, er elva inndelt i fire fiskekooperativer (Burgess 1996). Pr. definisjon har alle med eiendom registrert i fiskekooperativet fiskerett. Reindriftsutøvere som har ervervet seg vannområder fra staten, har også rettigheter til å fiske med garn i henhold til statlige reguleringer. I tillegg har personer bosatt på gårdsbruk, og som har livnært seg på tradisjonelt vis, fått tildelt vannområder fra staten eller de har blitt medlemmer i et vannområde eid av flere hushold i lag. På 1970-tallet ble det etablert mange nye hushold i Ohcejohka kommune. Det er sportsfiskere og kompanier fra sør Finland som har kjøpt eiendommer fra lokalbefolkningen. På disse eiendommene har mange bygd hytter. Gjennom kjøp av eiendom, har de blitt medlemmer i et av fiskekooperativene, og har dermed fått rettigheter til å fiske innenfor det kooperativområde som vedkommende tilhører. Men de har likevel ikke tilgang til tradisjonelle fiskerettigheter, og kan bare kjøpe årskort som gjelder for det område som inngår i kooperativet (Burgess 1996:28-32).

Fiske med garn er tillatt i tre døgn pr. uke, dvs. fra mandagskveld til torsdagskveld. Stangfiske er fredet fra søndagskveld til mandagskveld i hele Deatnu. Fastboende på norsk side av elva som ikke har laksebrev, kan fiske med stang fra båt, og de kan også fiske med drivgarn sammen med en som er laksebreveier. Det foregår flere typer fiske i Deatnu, og jeg skal nedenfor diskutere hvordan disse praktiseres. Jeg retter spesielt

fokuset mot kunnskaper som er innbakt i disse praksisene gjennom begreper og relasjoner mellom mennesker, elva og redskaper som er i bruk under fiske. I tillegg diskuterer jeg hvordan vitenskapelig kunnskap blander seg inn i de tradisjonelle kunnskapspraksisene, og hvordan forvaltningen responderer til kunnskapen.

3.8.1 *Golgadeapmi* (drivgarnsfiske)

Golgadeapmi utøves av to personer om bord i elvebåten. Den ene personen styrer båten med årer, mens den andre staker samtidig som han holder fast i *giehtabáddi*²¹ på *golgadat* (garnet). Strømmen i vannet gjør at båten sammen med garnet flyter nedover elva. Ordet *golgadeapmi* er utledet av ordet *golgat* som betyr å flyte. *Golgadeapmi* refereres dermed til praksisen å flyte. Personen som holder i garnet bruker også en stake til *duorbut*, som betyr å sette vannet i bevegelse ved å plaske i vannet med en stake. *Duorbut*-metoden brukes for å jage eller skremme fisken inn i garnet.

Perioden for *golgadeapmi* er fra 20. mai til 15. juni. *Golgadeapmi* er det fiske som starter først etter at isen har gått. Fiske foregår innenfor bestemte soner i elva. Det er 75 soner i Deatnu, mens Kárášjohka regnes som en sone (NOU 1997:4). I Kárášjohka foregår det imidlertid ikke *golgadeapmi*. Fra Sirbmá munningen og noen kilometer ovenfor Luosnjárga, en strekning på cirka to mil, er det åtte soner med cirka 20 fiskeberettigede. Da jeg var i Sirbmá i 2011 under *golgadeapmi*, var det liten aktivitet tatt i betraktning det høye antallet fiskeberettigede. De fleste som fisket var 50 år og oppover, og noen bemerket også at de nok tilhørte den siste generasjon av *golgadeaddjit* (drivgarnsfiskere).

Det var noen båter som fisket på dagtid, men de fleste fisket tidlig på kvelden og utover midnatt. Årsaken til at folk ikke fisket på dagtid var at de hadde annet arbeid som de måtte utføre om dagen. Det var også de som ikke fisket i det hele tatt, og forklarte med at fiskesonen deres ikke var egnet for drivgarnsfiske. Tidligere har folk hatt fleksible ordninger med å krysse hverandres fiskesoner, men dette gjøres ikke lenger i dag. Dette vil jeg diskutere nærmere i kapittel 5.

²¹ "Tau på drivgarnet som man holder i når drivgarnet er ute" (S. Porsanger 2011:37).

Jeg fikk være med når Arild og Per Gunnar var på *golgadeapmi*. Sonen som de fisket i, var delt i tre. Første delen er Sirpmánjálbmi, dernest Jeagelveaisuolu og tilslutt Buollángoika. Vi fløt cirka 500 meter nedover elva med båten før vi måtte trekke garnet opp i båten. Den samme operasjonen gjorde vi flere ganger. Første delen av sonen er cirka en kilometer lang, den andre er cirka to kilometer og den siste er cirka 1 kilometer lang. Fiskereglene er slik at det kun er tillatt å la garnet flyte 500 meter nedover elva. Mange som jeg snakket med fortalte at de tidligere ikke har trengt å praktisere regelen like strengt, men etter at Tanavassdragets fiskeforvaltning (TF) ble etablert i 2011 ble praktisering av regelen strammet opp. Hvordan folk opplever denne innstramningen av regelverket, vil jeg også diskutere nærmere i kapittel 5.

I en statusrapport utgitt av den norsk/finske overvåkingsgruppe for Tanavassdraget, karakteriseres *golgadeapmi*, som en effektiv fiske tidlig i sesongen når det er høy vannstand i elva (Erkinaro et al. 2012:47). De ulike fiskebestandene kommer i ulike tidspunkter opp over elva. En viktig bestand for Deatnu kommer tidlig og dominerer fangsten i første ukene av fiskesesongen (ibid.). Denne bestanden karakteriseres i statusrapporten som den viktigste bidragsyteren av egg til hovedelva og til de øvre delene, slik som Anárjohka, Kárášjohka og Iešjohka, i følge statusrapporten (ibid.). I et NINA-temahefte som ble sendt til alle husstander i *Deatnu* sommeren 2014, blir det også hevdet at tiltak i juni måned vil være mest effektivt for å redde laksen som skal til Kárášjohka og Iešjohka (Falkegård 2014:56). Det er de store hunnlaksene som er de mest verdifulle, og de fleste av disse fanges i hovedelva i løpet av juni måned (ibid.).

TF har fulgt opp bekymringene fra biologene ved å foreslå begrensninger i fiske. Vinteren 2015 sendte lederen og direktøren for TF ut forslag om endringer av fisketider og kortpriser for Deatnu (Deanučázádaga guolástanhálddahus/Tanavassdragets fiskeforvaltning 2015). I høringsforslaget er bl.a. fisketider for *golgadeapmi* foreslått innskrenket med en uke, dvs. oppstart en uke senere. Forslag til innskrenkninger er resultat av forskernes bekymringssignaler. I høringsforslaget heter det:

Ny kartlegging gir grunnlag for bedre forvaltning av laksen i Tanavassdraget. Tidligere kunne man skylde på uforstand når laksen ble forvaltet dårlig. «Nå fins det ikke lengre en unnskyldning for å la være å ta nødvendige grep». Det sier norsk/finsk overvåkingsgruppe for Tanavassdraget (ibid.).

Forslag på endringer av fisketider ble imidlertid avslått av styret for Tanavassdragets fiskeforvaltning (Deanučázádaga guolástanhálddahus/Tanavassdragets fiskeforvaltning, u.å.).

3.8.2 *Buođđun* (stengselsfiske)

Buođđun og fiske med *njánngofierbmi* (stågarn) i Deatnu har gått ned de siste tiårene. I 2011 var det tre til fire stengsler på norsk side av Sirbmá-området, og til sammenligning var det 21 stengsler i samme område i slutten av 1950- og i begynnelsen av 1960-tallet (Dikkanen 1965:36). Av de 43 husholdene som var i Sirbmá på 1950-tallet, var det bare seks som ikke var med på *buođđun*, og fire av disse bodde i Vuollegeavgnjá-området som ikke er egnet for *buođđun* (ibid.). Den gang var det 12 hushold som fisket alene, mens 25 var fordelt på ni grupper (ibid.). Tallene viser at *buođđun* var en aktivitet som de aller fleste hushold bedrev med.

I 1984 var det fremdeles mange *buođut* (stengsler) i det område som Sirbmá er en del av (K. M. Johnsen 2010). Mens i 2010 var antallet gått drastisk ned. Da var det 68 % færre stengsler og stågarn enn i 1984. Fra nedre Vuollegeavgnjá til Leavvajohka – en strekning på seks til sju mil inkludert Sirbmá-området – var det 67²² stengsler i 1984 og i 2010 var antallet redusert til 11²³, dvs. en nedgang på 83 % (ibid. s. 12).

Min eldste søster Kirsti husker hvordan hun som barn på slutten av 1950-tallet, var med på *buođđun*. Hun og far satte opp *buođđu* på to plasser, i Luosnjárguoika og i Duvdáš (se bildet nedenfor). Begge fiskeplassene befinner seg ovenfor Luosnjárga. Far hadde på forhånd merket *joddosadji* (stedet hvor posegarn ble plassert). Han hadde også på forhånd satt *joddu* fast i *guorak* (tynn stokk som ytterenden av *joddu* er festet til), hogd kvister og plassert alle *buođđorejkkot* (stengselsbukker) på elvebredden. Første oppgaven til Kirsti var å samle stein som hun klarte å løfte, mens far samlet større stein. Steinene skulle plasseres på *buođđorejkkot* for å få tyngde. *Buođđorejkkot* ble tatt fra land en om gangen og fraktet med båten for å bli plassert i elva. Kirsti sin oppgave om bord i båten var *meallut*, dvs. å styre båten og prøve å holde den i ro med en styreåre. Første *buođđorejko* ble plassert fra yttersiden, og som måtte treffe nøyaktig på det

²² Antallet fordelt på norsk og finsk side var hhv. 22 og 45.

²³ Antallet fordelt på norsk og finsk side var hhv. 2 og 9.

merkede området. Hun husker at det kunne være vanskelig å få satt ned den første *buođđoreŋko* på det merkede området, fordi hun ikke alltid klarte å holde båten i ro dersom det var mye strøm. I Luosnjárguoika var det vanskelig å holde båten i ro på grunn av sterk strøm, mens i Duvdáš var det mindre strøm og dermed også lettere å holde båten i ro. De andre *buođđoreŋkkot* var lettere å plassere for da kunne båten knyttes fast til den *buođđoreŋko* som ble plassert først. *Buođđoreŋkkot* ble plassert ved siden av hverandre mot elvebredden, og kalles for *doaresbuođđu* (tverrstengsel). Kvistene ble plassert foran *doaresbuođđu*, slik at fisken ikke kunne svømme mellom *buođđoreŋkkot*. Etter at *doaresbuođđu* var på plass, ble det satt ut to *joddut* der hvor det var *earti*, som er betegnelsen for en skråning på bunnen av elva. *Guorak* ble festet fast til *buođđoreŋko*. Dernest ble det laget *vuojahat*, som leder fisken inni munningen av *joddut*. Men først settes det nye *buođđoreŋkkot* eller stolper. Første *vuojahat*-stolpen eller *buođđoreŋko* settes ved enden av posegarnets indre arm, og fra denne stolpen lages *vuojahat* i retning mot stranda med så mange stolper eller bukker som det er høvelig og nødvendig etter stengselsplassen (H. J. Henriksen 1945:126). *Vuojahat* lages av ris eller garn. Deretter ble *čuollu* (ledegarn) plassert nedstrøms fra *vuojahat* eller *joddu*. Dersom det ikke var rett *joddosadji*, ville ikke laksen svømme inn i *joddu*.



Duvdázis *buođdumin* / Setter opp stengsler i Duvdáš. Foto: Eknæs, Åsmund/Norsk Skogsmuseum (digitaltfortalt.no).

Det er vanlig å sjekke garnene morgen og kveld. Dersom det ikke var fisk i garnene, måtte de enten flytte på *buođdoreŋkkot* eller sette opp nye, forteller Kirsti. Når alt er riktig satt på plass sier man at *buođđu lea bivdimin*, som oversatt til norsk blir at stengselet fisker.

Trond Are Anti (2003) som har skrevet hovedfagsoppgave om *joddobuođđu* (posegarnstengsel), hevder at det er mange faktorer som avgjør om det er en god *buođdosadji*, dvs. stedet hvor *buođđu* er plassert (ibid. s. 35). Første faktor er *bivdočáhci* (stedet hvor man fisker), og dernest må fiskeren kjenne til fiskens natur. Når fiskeren kjenner fiskens natur og hvor den svømmer mest i vannet, kan hun/han på bakgrunn av dette vurdere hvor og hvordan man setter opp *buođđu* (ibid.). *Buođđu* må bl.a. være plassert på riktig sted og vannstanden må være på et riktig nivå, dersom det kan fange fisk.

Det vanligste *buođđu* i Deatnu er *joddobuođđu* (posegarnstengsel). Hans J. Henriksen (1945) har gitt en detaljert beskrivelse om laksefiske med *joddobuođđu*. Forberedelsene til fiske startet allerede om vinteren. Da ordnet man med utstyr som garn

og trevirke. Garnet ble laget, og størrelsen på maskene berodde på hvilken type fisk som skulle fanges (ibid.). Det ble bundet to typer garn: *luosat* og *guvčalbmi* (ibid. s. 118). *Luosat* er et stormaskete stengselsgarn, som ikke har en fast bestemt maskevidde men maskene er større enn på *guvčalbmi* (ibid. s. 119). Det er fast maskevidde på *guvčalbmi* som også blir kalt for *mihttofierbmi* (målgarn), fordi maskene på dem er nøyaktig så små som loven tillater det (ibid.).

Buođđun er en svært gammel fiskemetode som i tillegg til samene, er blitt brukt av andre finsk-ugriske folk slik som finlendere, estere, syrjener, ungarere og ob-ugrere (Nesheim 1947). Asbjørn Nesheim mente at det:

...til dels høyt utviklede stengselstyper man finner hos disse folk, hvilket kunne tyde på at stengselsfisket hadde gjennomløpet en viss utvikling allerede i de fjerne tider da disse folk bodde i nærheten av hverandre. Mens laksestengslene i dag er dominerende hos lappene, bygger de andre finsk-ugriske folk også i stor utstrekning stengsler til fangst av andre slags fisk (ibid. s. 149).

Nesheim (ibid.) argumenterer videre for at det på grunnlag av de samiske ordene som har med stengselsfiske å gjøre, kan man slutte seg til at samenes stengselsfiske har urgamle tradisjoner, sannsynligvis helt fra ur-finskugrisk tid²⁴. Hvor lenge laksestengsler har vært bygd i Deatnu, er noe usikkert, men det ble fisket laks med stengsler på Karl den niendes tid i begynnelsen av 1600-årene (ibid.).

3.8.3 *Oaggun* (stangfiske)

I dag foregår *oaggun* (stangfiske) med fiskestenger fra båt eller med kastestang fra land. Fiske fra båt skjer ved at en person sitter foran i båten og ror. Personen har vanligvis to fiskestenger som er plassert på hver side av båtens bakre del. Tidligere var det vanlig med *nodđooaggun*, dvs. fiske med håndsnøre fra båt. *Nodđooaggun* er ikke lenger i bruk (Solbakk 1989:28). De nye sluk- og stangtyper ga bedre fangst enn den tradisjonelle *nodđooaggun*. Likevel ble den tradisjonelle måten å fiske på holdt i hevd langt utover 1900-tallet (ibid.).

²⁴ Finsk-ugrisk tid er fra 4000 til 3000 år før Kristus, i følge *urála giellamuorra* (uralsk slektstre) (Samisk orddatabase, u.å.).

Sirbmá-området inngår i den viktigste *oaggun*-strekningen. Den strekker seg fra finskegrensen i nord til Leavvajohka i sør. Strekningen er også en grenseelv, og er cirka 90 kilometer lang (Solbakk 1989:14). På norsk side av elva er fiske fra båt tillatt for registrerte innbyggere i Deatnu og Kárášjohka. Alle andre innbyggere utenfor de to kommunene regnes som turister. De har ikke tillatelse til å fiske alene fra båt, og må ha med seg en lokal roer. På finsk side er ikke regelverket for turister like strengt. Der kan turister fiske fra båt om kveldene og nettene, men i halvparten av dagtiden må de ha med seg en lokalroer dersom de skal kunne fiske fra båt.

Det antas at den lokale *oaggun* først fikk betydning som fangstmetode på 1880-tallet (Solbakk 2011). I følge Solbakk er det vanskelig å tidfeste hvor lenge *oaggun* har foregått i Deatnu. Solbakk antyder imidlertid at den må ha vært godt kjent blant lokale samiske fiskere lenge før engelskmennene innførte sportsfiske med stang fra ca. 1850. *Nodđooaggun* ble utøvd av eldre og ungdom, mens de som dreiv gårdsbruk fisket med garn (Solbakk 1989:27-28). Siden tidsrommet for laksefiske også sammenfaller med slåttonna, ble nok *oaggun* for tidkrevende og noe usikker måte å fange fisk på. Garnfiske var nok ansett som en mer effektiv og mindre tidkrevende fiske sammenlignet med *oaggun*. Fiske med stengsel og stågarn var ikke avhengig av at fiskerne var til stede hele tiden mens fiske pågikk.

I følge Magnus Berg (1964) som var fiskerikonsulent i Nord-Norge fra 1946-1965, fisket lokalbefolkningen også andre fiskeslag med stang enn bare laks. Spesielt var harren viktig for kostholdet, og han utdyper dette på følgende måte:

Det hender at turistene fisker opp mye harr for sportens skyld, et fiske som ofte vekker motvilje hos dem som er avhengige av matfisket. Under fisket etter småfisk tas det opp mye laksunger. Det er ofte at folk ikke kjenner laksungene fra andre fisk, og det har vært drevet en del opplysningsarbeid om dette. Fisket etter laksunger er ulovlig (ibid. s. 71).

Lokalbefolkningen tok bare den fisken som de trengte til mat, og det skapte derfor motvilje hos lokalbefolkningen at turister fisket harr kun for sporten sin del (ibid.). Nå er det innført fang og slipp metode til Deatnu av enkelte sportsfiskere. Denne måten å fiske på, dvs. å fange fisken for så å slippe den ut igjen falt ikke i god smak hos lokalbefolkningen som jeg snakket med i Sirbmá-området. De anså denne metoden for

å være *duhkoraddan*, dvs. en lek, som ikke egner seg å gjøre med levende vesener, slik som laks. Fang og slipp metoden er også blitt kritisert blant andre urfolk, slik som i Yukon og blant cree-indianere i James Bay (Berkes 2008, Cruikshank 1998, Nadasdy 2003). De betegner denne praksisen som respektløs, og en krenkelse mot etiske prinsipper fordi den involverer en lek med fisk som frivillig har ofret seg selv (ibid.).

Bruk av fang og slipp metode oppfordres nå også brukt på store hunnlaks av Tanavassdragets fiskeforvaltning:

Foran 2012 sesongen innførte Tanavassdragets fiskeforvaltning (TF) fang og slipp som et viktig reguleringsiltak for å øke gytebestanden i vassdraget. I sesongen 2012 var det utsetningsplikt på all fanget hunnlaks større enn 80 cm/5 kg i den helnorske delen av vassdraget. I tillegg var det utsetningsplikt på all hunnlaks i følgende sideelver: Buolbmátjohka, Lákkjohka, Leavvajohka og Váljohka med sideelver. Selv om det ikke er utsetningsplikt 2013 sesongen oppfordrer TF fiskerne til å videreføre praksisen (Deanučázádaga guolástanhálddahus/Tanavassdragets fiskeforvaltning, u.å..).

3.8.4 “Laksen trenger ro”

Det var pent sommervær den første dagen i juli måned i 2011, da jeg dro for å fiske med Sombbi Petter. Flommen fra vårløsningen var for lengst over, og elva fløt rolig over strykene. Petter hadde allerede vært mange turer med båten på elva denne sommeren. Vi hadde to fiskestenger i båten, som Petter festet egne lagde sluker til. Vi rodde først til *Mákkásavvonii*²⁵, og fisket der. Vi fikk ingen fisk, og kjørte deretter til *Uvllásavvon*²⁶. Der fikk vi heller ikke fisk.

Petter er en tidligere reindriftssame og en erfaren fisker. Han har fisket siden han var en liten gutt. Lokalbefolkningen kan drive med *oaggun* ut august måned, mens turister får fiske fram til 20. august. Petter forteller imidlertid at lokalbefolkningen heller ikke fisker hele august måned for mot slutten av måneden er det blitt *čáhppes guolit*, som er betegnelsen på laks som har begynt å forberede seg til gytingen. Fisken er da begynt å bli mørkere i fargen, og har også gått ned i vekt.

Jeg hadde på forhånd gjort en avtale med Petter om å dra og fiske klokka to om ettermiddagen. Petter mente at dette tidspunktet passet best for da var det lite med båter

²⁵ Mággá er jentenavn, og *savvon* er stilleflytende stykke i større elv (Nielsen & Nesheim 1932).

²⁶ Uvllá er guttenavn.

på elva. Mellom kl. to og åtte om ettermiddagen er det ikke tillatt for turister på finsk side å fiske fra båt. Det var også lite folk å se på elva. Jeg så ikke flere enn to båter som fisket, og fem personer som fisket med stang fra land på finsk side. Ellers er det fullt med båter på elva i det tidsrommet finske turister har tillatelse til å fiske fra båt.

Petter sammenligner Deatnu med en motorvei. Det er for mange båter som skremmer bort fisken. Han frykter for at fiskebestanden vil bli redusert, for tilslutt å forsvinne helt, dersom det fanges for mye stamfisk. Etter hans mening er det for mye turister som fisker døgnet rundt. Fisken har dermed ikke anledning til å være i ro. Elva trenger å være fri for fiskere, dersom man igjen skal få fisk. Det er ikke mange av bygdas egen befolkning som fisker, og de få som fisker, fisker heller ikke døgnet rundt. Dersom all stamfisk blir fisket, vil det ikke være mere fisk igjen som kan komme tilbake til elva. Stamfisk er en fisk som kjenner elva og som oppfatter elva som sitt hjem. Det er den laksen som man kan stole på, kommer tilbake. Petter antar at årsaken til at turistene fisker døgnet rundt, er at de må kjøpe døgnekort. De utnytter derfor døgnets timer maksimalt. Lokalbefolkningen kjøper derimot sesongkort, og trenger derfor ikke å være bundet til å måtte fiske mest mulig i løpet av et døgn. De lar elva hvile og gir laksen ro.

Elina Helander (2004) viser også til at det har vært viktig å beskytte Deatnu, slik som å la den hvile og unngå å fiske for mye på dagtid. Disse verdiene må ha blitt videreført, og Helander hevder at:

Många samer kan, om man ställer frågor om detta, säga att «på denna plats bodde mina förföräldrar redan på 1700-tallet». Samhället och kulturen har varit föremål för förändringar, men trots detta lever många traditioner kvar på sitt sätt. Sådana traditioner är knutna till bestämda platser där bestämda aktiviteter äger rum. (ibid. s. 41.)

Det blir fortalt at før i tiden når det var lite fisk i Deatnu, dro folk til fjells for å fiske. På den måten fikk elva hvile, og laksen fikk være i ro.

Den store veksten av antallet sportsfiskere, har ført til misnøye blant mange lokale fiskere på norsk side av elva. Lokale fiskere er misfornøyde med at de må “stå i kø” og vente på tur før de kan begynne å fiske, noe de slapp å gjøre den gang da det var mye færre turister. Samtidig har det store antallet sportsfiskere gjort det mulig å etablere turistnæringer (Burgess 1996:54). På finsk side er det mange som lever av turister. De

leier ut båter og hytter, og turister får også tilbud om å leie lokale roere. Turister begynte for alvor å fiske i Deatnu på 1970-tallet viser utviklingen i antallet solgte fiskekort i løpet av en førti års periode (Burgess 1996: 45).

År	Døgnkort
1953	593
1963	2196
1973	8982
1975	23570
1993	28745

I 1953 for eksempel ble det solgt 593 døgnkort til finske sportsfiskere. Førti år etter var antallet døgnkort økt til 28745 (ibid.).

3.8.5 Makt og motstand: sportsfiske gjennom hundre år

De første sportsfiskere som kom til Deatnu, var fra England. Det finnes en reiseskildring fra en engelsk sportsfisker ved navn Henry Pottinger som sammen med sin kamerat, for en periode oppholdt seg i Sirbmá (Pottinger 1905). De kom første gang i 1857, og fikk bruke en jordgamme ved *Gálgoguoika* (Kjerringstryket) som ligger noen kilometer ovenfor Sirbmá. Pottinger skrev bok 48 år senere, om sine reiser til Ultima Thule og til Sirbmá. I boka forteller han at de startet å fiske på Vestlandet og i Trøndelagsfylkene, og beveget seg nordover (ibid.). Fisket foregikk med stang, snelle og snøre som ennå ikke var særlig kjent i Norge (Tufte og Hauge 1994).

Mens Pottinger arbeidet med utgivelsen av boka, hadde han fått vite at andre engelske sportsfiskere senere hadde gjort *Gálgoguoika* til sitt hovedkvarter hvor de hadde bygd hytte. I tillegg til hytta, som senere ble flyttet til Deanu museum i Buolbmát, har engelske sportsfiskere også satt spor etter seg i form av stedsnavn. Stedet hvor båtene settes på land ved elvebredden i *Gálgoguoika* har fått navnet *Eangalassátku*, som kan oversettes med engelskbåt plass (Solbakk 2011:80-81). I tillegg har en kulp berømt for

antallet laks som ble tatt der, fått navnet Eangalas-gohpi (engelskmannskulpen), (Pedersen 1981).

Steinar Pedersen (1981) argumenterer for at turistfiskerne, slik som disse engelskmennene, hadde svært frie tøyler når det gjaldt laksefiske. Pottinger og hans følge behøvde ikke å betale avgifter, og de trengte heller ikke å konkurrere om plassen i de beste kulpene (ibid.). Dette utløste ingen offentlige protester eller forsøk på å avgiftsbelegge fiskerne. Det var likevel en viss motstand til stede, og det kan gjenfinnes protest fra lederen i den nærmeste bygda som gikk i mot at de fikk slå seg ned i Gálgoguoika. Pottinger skriver i sine reisememoarer at de fryktet for at de skulle bli bøtelagt (Pedersen 1981, Pottinger 1905, Solbakk 2011). I følge Steinar Pedersen viser denne hendelsen:

[...] at folk nå var begynt å bli klar over at de kunne vente flere sportsfiskere, og at disse ville komme til å utgjøre et forstyrrende element i deres egen næringsutøvelse, hvor laksefisket var helt grunnleggende (Pedersen 1981:45).

Jacob Fellman var prest i Ohcejohka fra 1820 til 1831. Han reiste omkring i “Lappmarken”, og levnet igjen notater som ble publisert etter hans død av sønnen Nils Isak Fellman. Blant notatene var det også brevveksling mellom Fellman og “vetenskapsmän och framstående personer i hemlandet” (Fellman 1906a:331). Kyrkoherden A. Andelin i Ohcejohka beretter i et brev fra 1858 at Herredsretten hadde tatt opp mange spørsmål omkring forbedringen av fiske i Deatnu. Han skriver:

Af dessa frågor får jag nämna den, att ingen får mera meta lax i Tana, om icke han betalar 100 specie daler till fiskarene på Finska sidan och lika mycket på Norska sidan... (ibid. s. 486).

Dette er året etter at Pottinger og hans kamerat var i Gálgoguoika første gang. Det kan tyde på at lokalbefolkningen er forberedt på at flere tilreisende vil komme å fiske i Deatnu.

Over hundre år etter, dvs. den 31. januar 1976, sendte Sirbmá og omegn bonde- og småbrukerlag brev til Miljøverndepartementet der de uttrykte bekymring for den økende turisttrafikken (Solbakk 2011:188). I løpet av to år, dvs. fra 1973 til 1975 hadde antallet turister økt med over 60 % (Burgess 1996). Sett i lys av den store økningen bare i løpet av to år, er det ikke vanskelig å forstå bekymringene fra Sirbmá og omegn bonde- og

småbrukerlag. I brevet viste de til da gjeldende fiskeforskrifter som hadde skapt alvorlige problemer for lokalbefolkningen (Solbakk 2011:188). De hevdet at turisttrafikken hadde økt jevnt, og fordrev den fastboende befolkning bort fra deres beste fiskeplasser (ibid.). Fiskeforskriftene hadde åpnet adgang for turister til å okkupere de beste fiskeplassene, hevdet de i brevet. De ba derfor om at fiskereglene ble tatt opp til revisjon, og utarbeidet på en slik måte at elvedalens fastboende befolkning igjen fikk tilbake sine gamle rettigheter slik loven av 1888 fastslo (ibid.). Fiskeforskriftene ble imidlertid ikke endret (ibid.).

12 år etter den første protesten fra Sirbmá og omegn bonde- og småbrukerlag, dvs. i 1988, ble det igjen gitt uttrykk for misnøye med økende turistfiske på finsk side. Reaksjonene kom i forbindelse med forslaget til revisjon av overenskomst mellom Norge og Finland om fiske i Deatnu og utkast til nye forskrifter. Norske Samers Riksforbund (NSR) og Samenes Landsforbund (SLF) (1988) sendte et felles brev der de kritiserte regelverket for ikke å imøtekomme det lokale kravet om reduksjon i det finske turistbåtfisket. De hevdet at turistene hadde fortrenget lokalbefolkningen fra de tradisjonelle fiskeplassene på store deler av grensestrekningen (ibid.). Sirbmá og omegn SLF viste også misnøye med at den fastboende befolkning gradvis var blitt fordrevet fra sitt tradisjonelle fiske, og skrev bl.a. at:

Den nåværende overenskomsten mellom Norge og Finland av 12. mai 1972 og de tilhørende fiskeregler med senere endringer, har så store svakheter at det har ført med seg betydelige ulemper for den fastboende befolkning, som gradvis er blitt fordrevet fra sin tradisjonelle næringsutøvelse. Dette var bakgrunnen for at det ble reist folkekrav om at gjeldende overenskomst måtte sies opp med sikte på ny revidert utgave med tilhørende regler (Sirma og omegn SLF 1988).

Sirbmá og omegn SLF påpekte også i brevet at i de 116 årene de to landene har laget forskrifter om laksefiske, er det lokale laksefisket innskrenket til fordel for tilreisende. De lokale fiskerne føler at tilreisende er i ferd med å presse dem bort fra deres tradisjonelle laksefiskeplasser, heter det i brevet.

Til tross for reaksjoner fra lokalbefolkningen på den økte turisttrafikken, har turistantallet fortsatt å øke siden den gang Sirbmá og omegn bonde- og småbrukerlag sendte bekymringsbrev til Miljøverndepartementet.

Etter muntlig henvendelse til Ohcejohka kommune den 8.4. 2014, ble det opplyst om at i Deanuleahki er det bygd omtrent 330 hytter, der hovedparten tilhører finske turister. I tillegg planlegges det å tilrettelegge for bygging av nye hytter. Sittende ordfører i Deatnu, Frank Martin Ingilæ, er kritisk til at Ohcejohka kommune kan komme til å tillate nær 100 nye hytter i flere områder langs Deatnu samt 95 nye hytter i Utsjokdalen (NRK Sápmi 30.5. 2014). Han frykter bl.a. for at økt hyttebygging fører til enda større press på Deatnu når det gjelder beskatning av laks. Problematikken rundt turistfiske har vært tatt opp blant lokalbefolkningen allerede på midten av 1800-tallet da de første turistfiskere ankom Sirbmá område. Reaksjoner den gang er de samme som i dag, at lokalbefolkningen føler seg fortrent, og at de fortsatt mener at elva først og fremst er forbeholdt lokalbefolkningen.

3.9 Fortrengning av lokalbefolkningen fra Deatnu

Lokalbefolkningens interesser og tilgang til laksefiske er gradvis blitt fortrent gjennom flere århundrer. Dette skjer imidlertid ikke uten motstand. Lokalbefolkningen har forsøkt å påvirke beslutninger, og har fremført argumenter om reguleringsordninger ut i fra den lokale kunnskapen. De har imidlertid ikke nådd frem med sine argumenter. Som vi har sett har lokalbefolkningen allerede da Tanaloven av 1888 og resolusjonen av 1911 ble vedtatt, gjort motstand mot myndighetenes bestemmelser. Likeledes har de gjennom lokale foreninger i den senere tid ytt motstand mot det som de oppfattet som en fortrengning av lokalbefolkningens laksefiske. Det skjer også fortrengninger av lokalbefolkningen i dag hvor grenseelva er full av turister. Møte mellom turister og lokalbefolkningen, kan karakteriseres som et sammenstøt.

Anna Lowenhaupt Tsing (2005) hevder at globale prosesser viser kobling av sammenstøt, dvs. *friksjon*. Dette eksemplifiserer hun ved å vise til et hjul som dreier rundt fordi det kommer i sammenstøt med veiens overflate, mens det samme hjulet ikke går noen steder når det spinner i lufta (ibid. s. 6). Friksjonen minner oss om at heterogene og ulike sammenstøt kan føre oss til nye kultur- og maktordninger (ibid.). Veier skaper

stier, som gjør det enklere å bevege seg, men samtidig setter de begrensninger for hvor vi kan gå (ibid.).

I og med at turister på finske side også kan fiske fra båt, kan det til tider bli trangt på elva og lokalbefolkningen må stille seg i kø på lik linje med turister. “Lokalbefolkningen drar ikke på fiske mer når de må vente på tur”, uttrykte en av de bofaste. Nils Henrik som er oppvokst ved elva og alltid har drevet fiske, forteller om en episode hvor han opplevde å bli jaget på land av finske turister:

Mun ja mu máhka leimme vuolgán oaggut. Moai vujiime deatnoráigge bajás, ja oinniime guokte albmá čohkkámin deatnogáttis. Okkodettiin vulosguvlui, čuorvugohte láttánat ahte moai galge boahitit gáddái, muhto moai ean dahkan dan ja jotkkiime oaggut. Dalle moai oinniime ahte okta daid guoktáin viegai fatnasii, ja ravgii mohtora johtui. Son bođii njuolgga vuoji munno guvlui, ja vujii munno vuokkaid badjel./

Jeg og svigerbror min dro på oaggun. Vi kjørte oppover med båten og passerte noen som var på elvebredden. Da vi begynte å fiske, ropte de finske turistene til oss om at vi måtte komme oss på land, men vi gjorde ikke det. Da så vi at den ene av dem sprang bort til båten, og startet motoren. Han kom kjørende rett mot oss, og kjørte over slukene våres.

Nils Henrik mener at de finske turistene har brakt med seg egne tradisjoner til Deatnu. Han har alltid fisket i elva, og har aldri tidligere blitt stoppet av noen som har vært på elvebredden. Men nå har de finske turistene innført regler om at alle skal vente på tur, som i praksis hadde betydd at Nils Henrik og svogeren skulle ha stoppet ved land der de finske turistene var. Der skulle de ha stått og ventet til turistene hadde dradd på fiske først. Nils Henrik kjenner folk som gruer seg til å dra på fiske når de vet at de kan bli møtt med lignende hendelser som den han og svigerbroren opplevde.

Tilsvarende fortellinger som Nils Henrik har opplevd, har jeg også funnet referert i medier i 2007. Da var det bl.a. en ved navn Janne Gustavsson, som dro med en lokalkjent person fra Sirbmá for å fiske (NRK Sápmi 19.7. 2007). Han følte seg truet da en båt med finske fiskere, kom veldig nær båten deres. De fryktet at båten ville kjøre på dem. Finlenderne kom etter dem på land, og krevde at de skulle forlate fiskeplassen. Årsaken var slik tilfelle var med Nils Henrik, at finlenderne mente de ikke hadde fulgt reglene med å vente til det ble deres tur. Disse fortellingene viser at det er ulike retningslinjer for fiske i Deatnu, og som ikke alltid kan være til stede der samtidig. Dette er ulike praksiser og ontologier som skaper konflikter.

Noen kilometer nedenfor tettstedet Sirbmá, kan Pávvel Jusse fortelle at det på finsk side kan være mange titalls båter plassert ved siden av hverandre der de venter til det blir deres tur til å fiske. I følge Jusse er det så mange folk og båter at det er *čáhppadin*, som direkte oversatt til norsk betyr svart, og viser til at det er fullt av folk. Begrepet *čáhppadin* kan også brukes til å beskrive at det er mye dyr, vekster eller gjenstander. Piera Áslat bruker også begrepet *čáhppadin* når han beskriver hvordan Deatnu ser ut om somrene:

Duon savvonis lávejit čáhppadin ja miehtá dáid savvoniid dán guovtti geavghá gaskka, Badjegeavghás vulos, dat leat čáhppadin doppe láttánat./

På denne (peker mot) “savu”²⁷ bruker det å være fullt av turister, og likedan er det i de andre “savvonat” som er mellom de to store fossene. Fra den øvre storfossen og nedover er det fullt av finske turister.

Finske turister som kommer til Deatnu, øker i omfang. Noe av lokalbefolkningens reaksjoner på det store antallet fiskere, er at de lar være å fiske når det er mye turister i Deatnu. Om sommeren er turister i klart flertall, og de har dermed enklere for å innføre nye praksiser. Lokalbefolkningen viser motstand ved å ikke følge reglene til turistene eller å la være å fiske. Turister og lokalbefolkningen går ikke i dialog med hverandre, men tar i bruk egne metoder til å demonstrere hvilken part sine spilleregler som skal gjelde. Sammenstøt eller friksjon minner oss om at heterogene og ulike møter kan føre til nye kultur- og maktordninger (Tsing 2005). Kan sammenstøt på elva føre til at lokalbefolkningen slutter å fiske i den tiden turister har tilgang til elva? Dersom dette blir tilfelle, har turistene klart å få gjennomslag for sine regler. Man kan da stille spørsmål om tida lokalbefolkningen kan være på elva også blir begrenset på grunn av turistenes inntreden.

3.9.1 Motstand mot garnfiske – støtte til turistfiske

Det finnes interesser både på norsk og finsk side av elva, for å få stoppet lokalbefolkningens garnfiske, jf. diskusjonen nedenfor. Interesser dreier seg om de som vil legge forholdene best mulig til rette for sportsfiskere, enten det gjelder sportsfiskerne

²⁷ “Stille-flytende stykke i større elv” (Nielsen & Nesheim 1932).

selv, deres organisasjoner og det lokale næringslivet som har direkte inntekter av sportsfiske eller indirekte i form av økt handel. Det har vært hevdet at turister ikke vil komme til Deatnu fordi de vet at det fiskes med garn i elva. En annen innvending mot garnfiske med god støtte fra lakseforskning, er at det tas for mye laks med garn. I tillegg foregår en del av garnfiske slik som *golgadeapmi* om våren og det skjer på et tidspunkt hvor laksen er på vei til øverste del av Deatnu for å gyte i følge biologer som rapporterer om laksen i Deatnu (Erkinaro et al. 2012, Falkegård 2014). Garnfiske blir dermed ansett for å være en stor årsak til at laksebestanden går ned. Det har vært flere avisreportasjer om dette i de siste årene, hvor både forskere og lokalbefolkning har uttalt seg. En overskrift som “Iešjohka²⁸ nesten tom for gytefisk”, er illustrerende for hvordan tilstanden for laksebestanden beskrives blant flertallet av biologer som rapporterer om tilstandene i Deatnu (Lund 2013). Forskernes bekymringer har også blitt fulgt opp av lokale politikere og andre i Kárášjohka. I avisen Ávvir under overskriften “*Golgadeami ferte gielddit oalát*” (drivgarnsfiske må forbys) vil en kommunepolitiker ha stopp i fiske for noen år framover (Rasmus 2015). Samme avis skriver dagen etterpå om en fisker, også han fra Kárášjohka, som mener at det er nødvendig å begrense fiske og spesielt vårfiske (Gaup 2015). Han begrunner dette med at det er lite fisk i Kárášjohka (ibid.). Vårfiske er tiden da det foregår *golgadeapmi* i Deatnu.

Folk i Sirbmá-området er ikke ukjent med ytringer om at det er *golgadad* som ødelegger laksebestanden. Piera Hólmma Piera har også hørt dette, og tror at de som hevder at det er garnfiskere som tar all laksen, ikke tenker på at de fisker bare i tre døgn. I fire døgn er elva fredet for garnfiske, og da har laksen muligheter til å gå hvor den vil. I tillegg er det ikke lenger mange som driver med *golgadeapmi*, i følge Piera. I Sirbmá-området har han observert *golgadeaddjit* i Luosnjárga, noen få i Sirbmá, og det er heller ikke mange igjen i nedre del av Deatnu som fisker. Garnfiske har heller ikke vært populær blant sportsfiskere, og motstanden har også kommet fra øverste hold i Finland.

I 1996 var det artikler i avisen Nordlys, som refererte til tidligere statsministere i Finland Esko Aho og Harri Holkeri som sammen med flere andre jobbet med et prosjekt som skulle forsvare laksen og laksefisket i Deatnu (Enoksen 1996). Finnlands tidligere statsminister, Esko Aho uttalte at de vil hindre “den trusselen som garnfiske er mot

²⁸ Ligger vest for Kárášjohka.

villaksen” (ibid.). Til spørsmål om hvem som skulle betale kompensasjonen til de lokale rettighetshavere, var svaret fra Esko Aho at det finnes penger til dette innenfor statens budsjett (ibid.). Daværende sametingspolitikere, Steinar Pedersen og Egil Olli sendte brev til miljøvernministeren hvor de ba om støtte til befolkningen i Deanuleahki (ibid.). De skrev bl.a.: “Hvis den finske makteliten lykkes med sin kampanje, vil den samiske befolkninga også på norsk side tape vesentlige deler av sin kulturelle livskvalitet” (ibid.). Utspillene fra Finland ble støttet av Norges Jeger- og Fiskerforbund, der informasjonssjef Per Søylen uttalte seg om at laksen bør utnyttes for sportsfiske (ibid.). Per Søylen var riktignok klar over at lokalbefolkningen kunne ha særskilte rettigheter til fiske, men viste til at i Numedalslågen hadde myndighetene kjøpt ut lokale rettighetshavere og det samme kunne gjøres i Deatnu, mente han (ibid.).

Det er fremdeles en motstand mot tradisjonell fiske. Norges Jeger- og Fiskerforbund sammen med *Finnish Federation for Recreational Fishing* (2015) har sendt et brev til Norges klima- og miljøvernminister, der de viser til at fiske som starter tidlig i sesongen er en trussel for svake fiskebestander. Disse bestandene kommer tidlig oppover elva og skal til Kárášjohka, Iešjohka og Anárjohka, heter det i brevet. Derfor mener de to organisasjonene at fiske i Deatnu ikke bør starte opp 20. mai slik som i dag, men 5. juni. De viser til at stangfiske ikke er en trussel for bestanden fordi hovedsesongen for turistfiske starter først sent i juni måned. Dette forslaget vil derimot gå utover *golgadeapmi*, som er det fiske som starter først i sesongen.

Et av de mest effektive midlene til en atskillelse fra et område er sannsynligvis å beskrive menneskenes innvirkning på området som uansvarlig, og således tingliggjøre det som en form for miljømessig fare ved fortsatt bruk (Bjerkli 2010:224).

Lokal befolkningens fiskerettigheter er hjemlet i Tanaloven av 1888. Loven har vært til revidering på Stortinget, og ble av klima- og miljødepartementet (2013) sendt ut på høring. Etter innspill fra Sametinget, ble det tatt inn en ny paragraf om forholdet til folkerettens regler om urfolk og minoriteter (Prop. 58 L (2013-2014)). Sametinget (2013) viste til at Tanaloven i liket med Finnmarksloven i hovedsak er en rettighetslov. Både kommunene Deatnu og Kárášjohka støttet forslaget om å ta inn egen bestemmelse om forholdet til folkeretten, mens Tanavassdragets fiskeforvaltning er skeptisk til en slik særbestemmelse (Prop. 58 L (2013-2014)). De er redde for at bestemmelsen kan bli

brukt som grunnlag for å differensiere mellom ulike grupper som i utgangspunktet har like rettigheter (ibid.). Hvem disse ulike grupper er, fremgår ikke i behandlingen av høringsforslaget til Tanavassdragets fiskeforvaltning (Deanučázádaga guolástanhálddahus/Tanavassdragets fiskeforvaltning 2013). Stortinget slo fast lokalbefolkningens rettigheter til fiskeressurser i Tanavassdraget i forbindelse med behandlingen av Finnmarksloven. Det ble også samtidig bestemt at forvaltningen av *valljodagat* skal være lokal og rettighetsbasert (Varsi et al. 2009). Lokale rettigheter og lokalforvaltning var også grunnlaget for oppretting av et utvalg som fikk i oppdrag å utrede grunnlaget for lokal forvaltning av fiskeressursene i Deatnu. Etablering av Tanavassdragets fiskeforvaltning er et resultat av Tanautvalgets arbeid, og måten den forholder seg til lokale kunnskaper og praksiser, vil bli diskutert nærmere i kapittel 5 (ibid.).

3.10 Lokalbefolkningen blitt presset bort fra egne områder

I dette kapitlet har jeg vist til hvordan folk i Sirbmá-området opp igjennom historien, har blitt fortrent fra sine tradisjonelle landskap. En bestemmelse som imidlertid tok utgangspunkt i den tradisjonelle bruken, var Lappekodicillen fra 1751, som var en grenseavtale mellom Danmark-Norge og Sverige. Den gang tilhørte Finland Sverige. Det oppsto derimot problemer og spesielt for reindrifta etter at Finland ble lagt under den russiske tsar. I 1852 ble nemlig grensen mellom landene stengt, og reindrifta som hadde brukt området på begge sider av grensa, ble stengt ute. De sesongvise beiten ble tatt fra dem, og de måtte finne nye løsninger som ikke tilfredstilte bruken, bl.a. fordi beiter som tidligere var brukt kun til vinterbeiter ble nedtråkket også når det var barmark. Dette førte til at det ble mangel på beiter også om somrene. Samtidig ble det press fra reindrifta i Kárášjohka som i sin tur også hadde merket presset fra Guovdageaidnu. De hadde også mistet reinbeiteområder som følge av den samme grensestengningen. Konsekvenser av grensestengninger var at mange måtte gi opp reindrifta, og bli fastboende.

Tanaloven av 1888 og regler for laksefiske som ble vedtatt i kongelig resolusjon av 1911, ble vedtatt uten at de berørte i store deler av Deatnu, slik som Sirbmá-området ble tatt med på råd eller fikk uttale seg. Først etter at loven var vedtatt og regler om fiske innført, fikk Buolbmát kommune som Sirbmá-området tilhørte dengang, uttale seg. Uttalelsen ble imidlertid ikke tatt til følge. Det er iøynefallende at det var to samiske kommuner, tidligere Buolbmát kommune og Karasjok kommune som ble holdt utenfor da loven var under behandling. Tidsrommet for behandlingen av resolusjonen til loven sammenfaller med perioden da tiltak i statens fornorskingspolitikk var igangsatt, deriblant Jordsalgsloven av 1902 som hadde klausul om beherskelse av norsk språk for kjøp av eiendom. Jeg vil diskutere nærmere om praktiseringen av denne loven i kapittel 5.

Fiske, jakt og jordbruk som ga levebrødet for flesteparten av folk i Sirbmá-området fram til for noen tiår siden, har ikke det samme omfanget i dag. Det tidligere levesettet der omtrent alle hadde gårdsbruk med noen kyr og sau finnes ikke lenger. I stedet er det nå noen få store fjøs med melkekyr, og et fjøs med bare sauer. Det store antallet gårdsbruk som ble lagt ned på slutten av 1960- og 1970-tallet kan til dels skyldes den statlige politikken, som favoriserte etableringen av store fjøs. Selv om det skjedde endringer innenfor landbrukssektoren allerede på 1950-tallet som hadde virkning på Sirbmá-område, viser det seg at mange tilpasset seg de nye forholdene. De leverte melk til meieriet, kjøpte traktorer og bygde nye og større fjøs. Det var først da det ble stilt større krav til investeringer fra landbruksmyndighetene, slik som flere dyr og moderne fjøs, at mange la ned fjøsdriften. Denne utviklingen i jordbruket fra 1950-tallet og fram til i dag, viser at de fleste tilpasset seg nye forhold men da til et visst nivå. Da det ble snakk om dagens moderne fjøs med atskillig flere melkekyr, måtte mange gi opp. Det kunne blitt for store investeringer, og i tillegg er det heller ikke tilstrekkelig jord som kan dyrkes.

Det tradisjonelle laksefiske er derimot tilstedeværende, selv om antallet fiskere har gått kraftig ned. Til gjengjeld har turistfiske økt de siste 60 årene. Sirbmá som grenser til Finland hvor størsteparten av turistene kommer i fra, har ettertraktede fiskeområder. Det er etter hvert blitt så mange turister at lokalbefolkningen i Sirbmá-området føler seg fortrenget fra Deatnu. Denne fortrengingen kommer til uttrykk i fortellinger, og

beskrivelser av hvordan Deatnu ser ut om somrene. I tillegg til at folk opplever at det ikke lenger er fredfullt å fiske, har de opplevd å bli jaget på land. En fortrenkning av lokalbefolkningens tradisjonelle bruk av Deatnu kan karakteriseres som *the landscape of alienation* (Olwig 2005:30). Tap av rettigheter fungerer effektivt i å fremmedgjøre personer fra områder som de tidligere har tilhørt (ibid.).

Fortellinger fra Sirbmá-området om Deatnu handler mye om at lokalbefolkningen blir fortrenkt fra sine tradisjonelle fiskeplasser til fordel for turister. Deatnu blir illustrert med begrep som *čáhppadin*, dvs. fullt av folk i Deatnu. Turistenes innføring av praksiser for bruk av Deatnu oppleves som fremmed for mange. Konsekvensen av denne fremmedgjøringen, er at Deatnu ikke lenger oppleves for å være attraktiv til å fiske i som den var tidligere. Turistenes inntreden kan sees i sammenheng med globalisering som finner sted i store deler av verden. Tsing avviser imidlertid ideen om at nye former for imperium på forhånd er ferdig utformet. Til dette er *friksjon* en påminnelse om betydningen av interaksjon til å definere bevegelse, kulturell form og handlemåte. Det kreves friksjon til å beholde global makt i bevegelse (Tsing 2005:6). Med friksjon som grunnlag for globalisering, er det nærliggende å spørre om hva årsakene til turistenes økte inntreden er grunnlagt på? I den delen av Deatnu som grenser til både Norge og Finland er forholdene lagt til rette for turistfiske. Ohcejohka kommune har bl.a. tilrettelagt for hyttebygging, og blant lokalbefolkningen har det foregått salg av eiendom til finlendere. Turistene får tilbud om å leie hytter, båter og i tillegg har de muligheter for å leie en lokal roer. Turister legger igjen penger både i kommunen og hos lokalbefolkningen. Friksjonens utfall i Deatnu fører til at det økonomisk sett er bra for mange, men fører samtidig til at mange skyves ut av sine tradisjonelle aktiviteter.

Mye av fortellingene fra Deatnu dreier seg om turister og hvordan de er med på å fortrenge lokalbefolkningen fra sine områder. Det finnes imidlertid også fortellinger som ikke dreier seg om fortrenkninger fra områder, men handler om hvordan folk forholder seg til sine områder på det åndelige plan. Gjennom fortellinger får vi vite hva landskapet betyr for folk i Sirbmá, og hvordan de forholder seg til fenomener og steder. Disse fortellingene trenger ikke nødvendigvis å være knyttet til bestemte gjøremål. Fortellinger blir også en rettesnor for hvordan man bør bevege seg i landskapet, og hvordan man bør opptre i gitte situasjoner. I tillegg tilhører fortellinger steder likedan

som de fysiske fenomenene blir værende på bestemte steder. Fortellinger i likhet med praksiser er med på å gi liv til steder, og de er med på å forme landskapet. Hendelser som blir til fortellinger inngår i en tradisjon som er blitt overført gjennom generasjoner, og som fortsetter og leve i landskapet. Fortellinger blir på steder så lenge det finnes folk som bruker områdene, og i tillegg formidler fortellingene videre til nye generasjoner. De er med på å forme steder, samtidig som steder får betydning gjennom bestemte hendelser som har skjedd der.

4 TILBLIVELSE AV DEATNU

Jeg vil i dette kapitlet argumentere frem at “natur” i det samiske området Sirbmá, ikke er en predefinert kategori som eksisterer uavhengig av hva mennesker og andre aktører gjør i naturen. Når kategorier ikke er forhåndsdefinerte, tvinger det fram spørsmål om hvordan “natur” blir til? Med andre ord, hvordan land og vann blir gjort av mennesker, ikke-mennesker, fortellinger, objekter og aktiviteter. Det er utfallet av relasjonene mellom mennesker og ikke-mennesker som vil gi oss innsyn i hvordan tradisjonell kunnskap kommer til syne. Dette gjør tradisjonell kunnskap til svært lokalisert og fleksibel kunnskap. Jeg vil undersøke hvordan en praksis som laksefiske blir til, gjennom et mangfoldig men spesifikt nettverk av forbindelser, allianser og forpliktelser mellom laksefiskeren, laksen, elva, fiskeredskaper, båten, dyr, fugl og andre arter av fisk. Min argumentasjon går ut på at laksen, slik andre fenomener, blir til som effekt av relasjoner. Jeg vil argumentere for at Deatnu i mitt etnografiske materiale, blir til gjennom å følge laksen i sammenheng med fiske og rundt det som skjer i tilknytting til fiske. I tillegg vil jeg argumentere for at de samiske begreper som blir til gjennom disse lokaliserte praksisene er med på å synliggjøre tradisjonelle kunnskaper.

4.1 Praksiser og begreper

Ut i fra praksiser oppstår begreper, og samtidig skaper begreper praksis. Praksiser og begreper henger dermed nøye sammen. I de samiske landskapspraksisene ser vi, at

dersom en praksis forsvinner, vil også flere av de begrepene som er knyttet til en bestemt praksis bli mindre relevant. Over tid vil de heller ikke lenger være i bruk og dermed forsvinne ut av språket. Forklaringen ligger i det at når praksisen ikke utøves lenger, vil det heller ikke være behov for å uttrykke muntlig selve handlingen og alt det andre som er knyttet til handlingen. Jeg vil også argumentere for at samiske begreper som beskriver forholdene i elva, gjenspeiler kunnskaper, som ikke lett lar seg oversette til et annet språk. For å forstå betydningen av begrepene, vil det derfor være nødvendig å tilnærme seg begreper gjennom praksiser som de inngår i. I praksisene kan også det åndelige komme til uttrykk, som for eksempel i relasjoner mellom mennesker og laks. På samisk brukes *vuoigŋa* som betegnelse for ånd. *Vuoigŋa* er i tillegg betegnelsen for luftveien, åndedrett og pust (Nielsen og Nesheim 1932). Verbet *vuoigŋat* betyr å puste. Et sted kan ha *buorre vuoigŋa* (god ånd) eller man kan høre folk si at “*doppe ledje heajos vuoigŋat*” (det var dårlige ånder der). Det åndelige “puster” og har dermed liv i seg. I tillegg så “puster” spesifikke steder i landskapet gjennom *vuoigŋa*. *Vuoigŋa* knyttes også til måten personer opptrer på. Man kan for eksempel spørre: “*Makkár vuoigŋain dat olmmoš barggai*”? Oversatt til norsk: Med hvilken ånd ble arbeidet utført av personen? I dag brukes også *vuoigŋalašvuohta* som betegnelse for åndelighet. Slik jeg forstår *vuoigŋa*, finnes den på steder og hos mennesker, og er som regel usynlig. Likevel kan den komme til synet og materialisere seg gjennom skikkelser, eller at personer kan høre at noen er tilstede uten å se dem. For å unngå at skikkelser kommer i nærheten av deg, skal man la være å utfordre *vuoigŋat*.

Praksisbegrepet, har de siste tiårene vært utviklet innenfor både filosofi og samfunnsvitenskap (Greve 1998). Filosofen Jakob Meløe, som er inspirert av Wittgenstein hevder at:

Den vitenskapsteoretiske moralen er, at skal vi skaffe oss et godt grep om folks forskjellige begreper om verden, om den verden de selv er virksomme i, så skal vi skaffe oss erfaringer fra de virksomhetene deres begreper stammer fra og har sitt feste i (Meløe 2011:71).

Dette er både en vitenskapsteoretisk og en metodisk oppmoding om at begreper og praksiser henger tett sammen.

I min tilnærming til praksiser og begreper lar jeg meg delvis inspirere av Aktør-Nettverk-Teori (ANT) eller det John Law (2007) kaller for materiell semiotikk, for å understreke at ANT ikke er en teori. I materiell semiotikk fremheves i stedet for betydningen av relasjoner og prosesser:

The 'material semiotics' of parts of STS (including Haraway's writing, which is perhaps where the term first appears, and actor-network theory) attends to materialities rather than being materialist. Since its metaphysics is relational it makes no a priori assumptions about the stuff of the world (Law 2008:642).

ANT er opptatt av hvordan objekter består av koblinger til andre enheter i stadig mer ekspanderende nettverk. Dermed destabiliseres objekter og multipliseres. Dersom vi skal kunne skrive frem disse praksisene, må vi få med oss materialiteter, og disse må komme inn i våre tekster (Law 2004). ANT-praktikere vektlegger at studien ikke bør anta kategorier forut for analysen, men at det må gjøres en undersøkelse av hvordan kategorier oppstår gjennom praksiser (Lien et al. 2012). Når vi lar være å operere med forhåndsdefinerte kategorier, åpner vi opp nye rom og gir plass til andre måter å se verden på. Min argumentasjon er også å vise at begreper som blir til gjennom praksiser, gir grunnlag for en tilnærming til tradisjonelle kunnskaper.

Anne Marie Mol (2002) lanserer begrepet *praxiographic*, som både tillater og forutsetter at en tar objekter og begivenheter av alle slag i betraktning når en forsøker å forstå verden. Jeg finner begrepet *praxiographic* nyttig fordi den ikke utelukker hverken objekter eller fortellinger fra tilnærming til ulike verdener. Fenomener er ikke gitt på forhånd, men blir til i de praksiser og relasjoner som de inngår i. Videre vil jeg argumentere for at det er spesielt betydningsfullt å skrive frem det som har vært og er samiske handlingsmåter. Viktigheten av å skrive fram samiske handlingsvalg er å løfte frem samenes egne kunnskapstradisjoner. Nasjonale stater som har hatt herredømme over samiske samfunn i mange hundre år, har ikke gitt rom for en anerkjennelse av samenes egne kunnskapstradisjoner i offisielle rom. Urfolkskunnskap generelt har heller ikke hatt offisiell status på det internasjonale plan. Det er først i slutten av 1900-tallet at urfolkskunnskap blir løftet fram i en ressurs- og miljømessig sammenheng. Verdenskommisjonen for miljø og utvikling, kjent som Brundtland kommisjonens

rapport, understreket potensialet i urfolks tradisjonelle kunnskaper til bevaring av det biologiske mangfoldet (Brundtland og Dahl 1987).

Det skapes *postkoloniale øyeblikk* når ulike kunnskapstradisjoner møtes (Verran 2002). Postkoloniale øyeblikk kan både gjøre forskjeller synlige og skape nye likheter. Det kan samtidig føre til at tidligere urettferdigheter rettes opp. En elaborering av postkoloniale øyeblikk involverer både atskillelser og sammenføyninger ved identifisering av likhet. Men “likhet” for Verran innebærer ikke en generalisering hvor det dominerende synet har forrang. I et postkolonialt øyeblikk fremheves derimot forskjeller som også blir tatt i bruk i kollektive sammenhenger (ibid.).

Mitt teoretiske utgangspunkt er at den verden og de steder vi lever i, er en del av oss. De blir til gjennom våre bevegelser og gjøren. Likeledes blir objektene til gjennom våre relasjoner til dem. De er med andre ord ikke formet på forhånd. Slik jeg vil vise nedenfor, er ikke laks heller noe som er gitt på forhånd, men blir til gjennom våre relasjoner til den. Dette innebærer at laksen multipliseres. Det er ikke en, men mange laks som trer frem gjennom de ulike nettverk og praksiser som foregår i elva, og som regulerer laks og laksefiske.

Laks er multiplisert og blir til gjennom forskjellige praksiser (Treimo 2007). Den er satt sammen på svært ulik og mangfoldig vis, og er dermed ikke et ensartet fenomen.

Fenomenet laks blir også til gjennom en rekke forskjellige praksiser som i seg selv er så ulike at det er rimelig å si at laksen som fiskes i Vossovassdraget (Dalheim 2012) er et ganske annet fenomen enn den laksen som fanges med drivgarn ved munningen av Tanaelva i Finnmark (Ween 2012), som igjen er helt ulik den som fanges og slippes ut igjen av fluefiskere i Namsen (Nordeide 2012). Disse laksene er igjen helt ulike de som åpenbarer seg gjennom praksiser innenfor lakseoppdrett, biologisk forskning og offentlig forvaltning (Lien et al. 2012:217).

Ulike praksiser, interesser og politiske ambisjoner, gjør laksen i Deatnu til svært mangfoldig og tvetydig fisk. Den inngår for eksempel i offisielle betegnelser som villaks, den norske villaks, Tanalaks eller Atlantisk laks. Norge og Finland er medlemmer av *North Atlantic Salmon Conservation Organization* (NASCO). Organisasjonen er internasjonal og ble etablert i 1984 (North Atlantic Salmon Conservation Organization 2015). Formålet med NASCO er å bevare, restituere, forbedre og forvalte atlantisk laks på en rasjonell måte, og skal arbeide ut i fra den best

tilgjengelige vitenskapelige informasjonen. I Norge er det også en ideell organisasjon Reddvillaksen.no, som Nordatlantisk Villaksfond Norge står bak (Reddvillaksen.no u.å.). Organisasjonens fanesaker er å få oppdrett inn i lukkede anlegg, stoppe fiske etter villaks i sjøen og arbeider for økt fang og slipp (Reddvillaksen.no 2015). Reddvillaksen.no samarbeider med det internasjonale North Atlantic Salmon Fund (NASF) (ibid.). NASF kjøper ut kommersielle garnfiskere, dvs. de som fisker i sjøen, for å verne om laksen slik at den kan dra tilbake til elvene for å gyte (North Atlantic Salmon Fund u.å.).

Laksen i Deatnu har med andre ord mange offisielle betegnelser, men den er ikke blitt samisk eller den er ikke blitt knyttet til et internasjonalt urfolkspolitisk felt. I en rapport fra prosjektgruppa²⁹ for forprosjektering av Norsk Laksesenter til Deatnu i juni 2013, blir laksen i Deatnu omtalt som den atlantiske villaksen (Heggberget et al. 2013). Det finnes allerede lignende sentre i Norge, slik som Norsk Villaksenter i Lærdal og Kunnskapssenter for laks og vannmiljø i Namsos. Det planlagte senteret i Deatnu skal få navnet Joddu, som er den samiske betegnelsen på en garnpose i stengslet. Joddu skal utvikles med bakgrunn i de allerede eksisterende kompetansesentrene for villaks, heter det i ovennevnte rapport. Den viktigste rollen til Norsk Laksesenter i følge rapporten, er å opptre som villaksens ombud.

I Deatnu svømmer det en annen laks enn den som eksisterer på norsk Villakssenter. Interessene til “villaksen” og laksen i Deatnu er mangesidige, og derfor blir rollen som villaksens ombud vanskelig å avgrense uten at det går på bekostning av andre interesser. Når det i rapporten vises til at “den atlantiske villaksen” generelt er i sterk tilbakegang og at Norge derfor har et spesielt internasjonalt bevaringsansvar, forstår vi hvilke interesser “villaksens” ombud skal representere. Men hvordan blir interessene til laksen som lokalbefolkningen forholder seg til ivaretatt? Jeg vil i denne avhandlingen argumentere for at innenfor de mange laksebetegnelsene eksisterer også *Deanuluossa*

²⁹ Direktoratet for naturforvaltning oppnevnte i mars 2013 en prosjektgruppe for å utrede etablering av Norsk Laksesenter (NLS). Før den tid ble det foretatt en gjennomgang av mulighetene for å få en bedre samkjøring av kunnskaps- og informasjonssentre Norsk villaksenter i Lærdal (NVS), Kunnskapssenteret for laks og vannmiljø i Namsos (KLV) og det planlagte senteret Joddu i Tana.

eller *den samiske laksen*. *Deanuluossa* blir til gjennom de tradisjonelle praksiser som finner sted blant lokalbefolkningen, og de er dermed konstituerende for Deanu laksen.

I faglige debatter har det i den senere tid blitt antydnet at et skille mellom språklige kategorier og praksiser har medført en for stor oppmerksomhet mot spørsmålet om representasjon i stedet for performativitet (S. Abram og Lien 2011:7). Bakgrunnen for kritikken slik som fra Hacking (1983), Butler (1990), Pickering (1992), Mol (2002), Barad (2003), Law (2007), S. Abram og Lien (2011), har vært at et sterkt fokus på representasjon har gått på bekostning av alternative ontologier. En kontinuerlig påminnelse om å inkludere ikke-menneskelige enheter til subjektkategoriene, er også noe som Britt Kramvig (2005) er opptatt av:

Hva som gis subjektivitet og som dermed blir de relevante sosiale enheter, er en del av det vi som forskere må se etter i de ulike kontekster vi inngår i. Jackson (1998) argumenterer for et behov for en teoretisk orientering som gjør oss bedre i stand til å forstå relasjonene mellom det lokale og det globale og mellom det partikulære og det universelle (ibid. s. 101).

Kramvig viser her til hvordan fiskerens praksiser reforhandler natur/kultur distinksjonen. Laks kan også inngå i intersubjektive allianser der den blir ansett for å ha egen vilje. I slike allianser mellom laks og mennesker får laksen en subjektposisjon. Dette er allianser som ikke er med i de offisielle debatter om hva en laks er eller enda mer spesifikt hva som kjennetegner Deanu laksen.

4.2 “Laksen var ikke tiltenkt oss”

Da Petter og jeg satt ved elvebredden og drakk kaffe, så vi en båt som fanget fisk. Min umiddelbare kommentar var at den fisken kunne ha vært våres dersom vi hadde vært på elva. Men Petter var ikke enig med meg, og uttrykte: *Diet guolli ii lean munnuide oidnojuvvon / Den fisken var ikke tiltenkt oss.*

Det er altså ikke bare tilfeldigheter eller flaks som råder i laksefiske, men det råder en kjensgjerning om at man får den spesifikke laksen som er forutbestemt eller situasjonsbestemt. Petter mente at selv om vi hadde vært i Deatnu, hadde vi ikke fått den laksen. Den var tiltenkt en annen person og ikke oss. Vi dro på elva igjen etter

kafferasten, men vi fikk ingen fisk. Var det slik at den laksen som befant seg der vi fisket ikke skulle inngå i en relasjon til oss, men til båten som befant seg i nærheten av oss? Laksen var en aktør som handlet inn i en situasjon, dvs. den inngikk i en relasjon til personen i nabobåten. Det var de som satt i nabobåten som fanget laksen.

Det er et ordtak på samisk som også illustrerer at laks blir ansett som aktør, i den forstand at den “velger” hvem den vil gi seg til. Laksen blir ansett for å være i stand til å beslutte hvem og hvordan den relaterer seg til fiskere, steder i elva og fangstredskaper som er i bruk. Ordtaket lyder slik: *Gal fierbmi guolis gávdná / Garnet vil nok finne sin fisk* (Otterbech 1920:2).

Slik jeg forstår ordtaket, kan ikke en hvilken som helst fisk bli fanget av garnet. Men fisk som er ment å bli fanget av det bestemte garnet, vil finne veien dit. Det betyr likevel ikke at fisken finner veien til garnet uavhengig av hvor i vannet og hvordan det er plassert. En relasjon mellom fisken, garnet og fiskeren opprettes, og i en slik situasjon er alle aktører. Det er likevel fiskerens kunnskaper som er grunnlaget for at fiske skal lykkes, og først da kan utsagnet om at *garnet vil finne sin fisk* aktualiseres.

Relasjoner som Petter har til laks kommer til uttrykk i måten han omtaler og forholder seg til laks i Deatnu. Hans relasjon og omtale samsvarer med det ovennevnte ordtaket om at laksen velger hvem den vil gi seg til. På den måten vises det en respekt overfor laksen. Den ansees ikke for å være et lett bytte, men den inngår i og gir seg til et spesifikt menneske. Det samiske begrepet for fiske og jakt, dvs. *bivdit* som jeg har diskutert tidligere, kommer til betydning i måten Petter forholder seg til laksen. Når vi ber om noe, kan svaret være bekreftende eller avvisende. Laksen har dermed autonomi i spesifikke situasjoner. Den kan med sin frie vilje ofre seg til et spesifikt menneske eller la være. Det er ingen garanti at den vil ofre seg, men det er like fullt viktig å ha kunnskaper om hvordan man best kan kommunisere med den i håp om å få den fanget.

Da jeg og Petter senere gikk ut på elva i båt, ble det min oppgave som satt bak i båten, å sette fiskesnøre i elva. I enden av snøre var sluken festet, og Petter ba meg om å holde sluken i hånden en stund, før jeg slapp den ut i vannet. Jeg oppfattet dette som en av flere måter å rette min oppmerksomhet mot laksen. Gjennom min handling forsøkte jeg å gå inn i en relasjon til laksen. Kroken ble et annet objekt gjennom mine hender og det som min kropp (som varme og lukt eller substans) kunne investere i

objektet. Jeg forsøkte å bedre betingelsene for at laksen ville velge og gi seg til meg. Som *bivdi* (fisker, jeger) “ba jeg” (*bivdit*) implisitt om at fisken skulle bite i sluken som jeg hadde holdt i med mine hender. Britt Kramvig (2005) viser i sitt etnografiske materiale fra et sjøsamisk samfunn, hvordan en ubalanse mellom fiskeren, henne selv, redskap og fisken ble gjenopprettet ved at garnene ble tatt inn i huset, og ble rituelt vasket. Dette ble gjort etter at de flere ganger hadde opplevd å ikke få fisk i garnene. Men gjennom fiskerens egen kroppslige væske ble relasjonen mellom han og redskap etablert på nytt (ibid.). Forholdet mellom garnet og fisken som objekt og fiskeren og henne selv ble hvisket ut ved at de delte substans (ibid.). De inngikk i en intersubjektivitet som både helbredet og gjeninnsatte de relasjoner som var nødvendig for at fiskerne kunne henvende seg til fisken (ibid.).

Dersom vi hadde fanget laks, skulle vi ha behandlet den med respekt. Det man har bedt om (*bivdit*) og blitt tildelt, kaster man ikke bort. Å få laks kan sammenlignes med det å få en gave. Den har på samisk blitt omtalt som *ipmilláhji*, på norsk Guds gave. I følge Konrad Nielsen ble betegnelsen brukt især når det var tale om at man ikke hadde smakt mat på lenge (Nielsen og Nesheim 1932). Hans Aslak Guttorm som var født i begynnelsen av 1900-tallet og oppvokst i Veahčat, som ligger en mil ovenfor Sirbmá på finsk side, betegnet også laksen som *ipmilláhji* i sin roman. Betegnelsen kom til uttrykk i forbindelse med at Lásseš hadde fått flere laks. En annen person som var på elvebredden telte laksene til Lásseš, og kom til at han hadde fanget 28 laks. Lásseš selv derimot mente at det skulle være en til. Han gikk bort til båten for å se etter fisken som han hadde puttet i en pose. Lásseš undret seg og sa:

Gosa bat dat Ipmilláhji lea šaddan? Ozai čuimmiid ja luŋkkáid vuolde. – Vai johkii dat láhji njuikii? (H. A. Guttorm 1982:31) / Hvor er det blitt av Guds gaven? Han lette etter den under stakene og lukene. – Eller hoppet gaven i elva?³⁰

Laksen blir her ansett for å være en gave fra Gud, det vil si *ipmilláhji*.

I likhet med *ipmilláhji* kan man også betegne *valljodagat* som *luonddu láhjit* eller *luođu láhjit* som kan oversettes til “naturens gaver”. *Láhji* begrepet referert spesielt til Guds gaver i form av mat, må ansees for å være foreldet hevder Rauna Kuokkanen

³⁰ Min egen oversettelse.

(2005:24). Hun mener at *láhi* begrepet i stedet for bør reflektere en samisk verdensforståelse som anerkjenner naturrikdommer som gaver. De bør igjen anerkjennes og gjengjeldes i form av forskjellige seremonier og ritualer (ibid.). Svar på hvorvidt begreper er foreldet eller hvorvidt innholdet er endret, må vel søkes i konkrete situasjoner, på spesifikke steder og de praksiser som utøves der. I tillegg til at vi mennesker blir tildelt “gaver” fra naturen sin side, har det også vært vanlig å gi noe tilbake. I forlengelse av *láhi* begrepet viser Gunvor Guttorm (2010) til *luonddu oassi*, som er den delen av gaven som ikke tilhører mennesket, men skal tilbake til naturen. Hun viser til eksempel fra laksefiske hvor fangsten kan bli delt mellom personer, men der også *luondu* skal ha sin del.

Et annet begrep som på samisk brukes for gave, er *attáldat*, og som også vises til *Herrens gave* (Nielsen og Nesheim 1932). *Attáldat*-begrepet, som jeg har bedre kjennskap til enn *láhi* begrepet, brukes også i sammenhenger hvor man beskriver egenskaper til en person. Når det er snakk om spesielle egenskaper hos en person, kan det sies at vedkommende har spesielle *attáldagat*. Personen har da fått tildelt spesifikke egenskaper, som f.eks. å kunne helbrede andre mennesker eller forutse hendelser som kommer til å skje i fremtiden.

Hva en laks er, beror på i hvilken kontekst du selv befinner deg i. Når spesifikke lakser er tiltenkt spesifikke personer, kan det virke som om mennesker ikke har noe handlingsrom. Men når du sitter om bord i båten og fisker, vil det være rom for å gå i “dialog” med laksen. Denne dobbeltsidigheten, dvs. at noe kan være forhåndsbestemt og samtidig kunne ha en mulighet for å forsøke å påvirke utfallet til din egen favør, gjelder ikke bare i laksefiske. Det samme skjer også på andre områder i livet. Uttrykket *lei oidnojuvvon / det var meningen* er ofte å høre når uforutsette ting skjer.

Denne dobbeltsidigheten mellom kontroll og skjebne beskriver Britt Kramvig (2005) med det å opprette en balanse mellom kontroll og skjebne, og uttrykker det på følgende måte:

Meningsetablering er å balansere mellom måter å kontrollere sin egen skjebne på og en aksept av det som ikke kan bestemmes eller styres av og gjennom menneskelig vilje og handlinger. Meningsproduksjon må i følge Jackson (1998, 2002) ses i forhold til intersubjektiviteten. Måten vi erfarer relasjoner til både personer, ting, historie og

natur på vil være avhengig av i hvor stor grad vi opplever at vi kontrollerer disse relasjonene (ibid. s. 102).

Denne balansegangen mellom forsøk på kontroll og skjebne inngår i sammenhenger som eksisterer på et åndelig plan. De er innvevd i praksiser, og er ikke lett å få tak i gjennom andre metoder enn å være tilstede under utøvelsen av praksiser. Gjennom en tilstedeværelse i praktiske gjøremål vil forhold knyttet til den åndelige delen kunne komme naturlig til uttrykk. Kunnskaper som ligger i begreper, er imidlertid mer tilgjengelige. De kommer til uttrykk også utenfor selve praksisene, og befinner seg i folks dagligtale. Begrepene blir brukt bl.a. til å beskrive forholdene i elva, slik som værforhold, vannmengde og bunnforhold. Endringer som har skjedd i forhold til tidligere tider blir også debattert.

4.3 Kunnskaper ligger i relasjoner

Begreper som brukes i tradisjonell laksefiske er en inngangsport til kunnskaper når man undersøker hvilke praksiser begrepene viser til, jf. Meløe (1990). Vi kan undersøke i hvilke sammenhenger begreper blir brukt, og hvilke nettverk av relasjoner de inngår i. Ut av nettverk vokser det aktører samtidig som de er skapere av nettverk.

Golgadeapmi (drivgarnsfiske) i Deatnu er eksempel på en sammenstilling av relasjoner mellom aktører. I *golgadeapmi* er det relasjoner mellom to *golgadeaddjit* (drivgarnsfiskere), laks, elvebåten, *golgadat* (fiskegarnet), årer og vann. *Golgadeaddjit* beveger seg med båten i takt med laksens natur og bevegelser, og gjør det i vann hvor det er strøm. Elvebåten i Deatnu er tilpasset strøm- og bunnforhold i elva. Likeledes er garnet tilpasset elva og laksen som befinner seg der. Under *golgadeapmi* er det mange aktører som Deatnu, *golgadeaddjit*, elvebåt, *golgadat*, årer og laks. De er alle uerstattelige i en *golgadaeapmi*-sammenheng, og dersom en av disse mangler, vil det ikke lenger kunne foretas *golgadeapmi*.

Da jeg var med Arild og Per Gunnar på *golgadeapmi*, beskrev Arild hvordan forholdene i elva er der vi fisket, og hvordan disse virket inn på garnet og fisken.

Jus oainnát dan fierpmi, dat čuovvu hui fiidnádít, lea das dat bue dan fierpmis. Nu ahte dat lea hui buorre čázis justa dat Jeagilvársuolu dán mutto áiggis. Ja, dán gárggu badjel dá de boahtá, dáikko lávii láhppot dat guolli fierbmái. Go hui dávjá boahtá dáikko. Moai letne hui olu justa dán gárggu badjel goddán. Oainnat guolli maid cohkko, dat panihkkaluvvá, dat oaidná ahte boahtá dat fierbmi su ala, ja ii dieđe šat mo galgá. Boahtá vel dan mađi fárttas, dalle dat bidjala, ja geahččala muhtumin čađa mannat. /

Her ser du at garnet flyter veldig fint og det har en bueform. Jeagilvársuolu³¹ har god vannstand akkurat nå på denne tiden av sesongen. Over denne steingrunnen som vi nå kommer til, bruker fisken å gå seg vill i garnet. Fisken kommer ofte her. Vi har mange ganger fanget fisk akkurat her på denne steingrunnen. Fisken blir rådløs og får panikk når den ser at garnet kommer i møte. Den vet ikke lenger hva den skal gjøre. Fisken har i tillegg såpass fart og den forsøker av og til å gå gjennom garnet.

I utøvelse av *golgadeapmi* er båten, garnet, årer og vann aktive og kan i spesifikke situasjoner handle frem situasjoner, aktører og objekter. De kan ikke tillegges en generell aktørrolle, men de blir aktører når de tas i bruk i spesifikke praksiser. Båten flyter med strømmen og garnet følger etter. Årene fungerer til å styre båten med og skremme fisken i garnet. Alt dette foregår i elva hvor det er strøm. Uten strøm ville ikke garnet flyte nedover elva. Båten, garnet, årene, vann, strøm og fiskerne virker i lag og danner *golgadeapmi*, som ikke ville vært en realitet dersom noen av disse ikke var tilstede. I *golgadeapmi* inngår dermed ulike aktører som handler i lag. Det utøves også *golgadeapmi* i nedre deler av elva hvor det er lite strøm, men da bruker man årer til å ro nedover elva.

Deatnu er heller ikke en stabil faktor, men endrer seg for eksempel i forhold til vannstanden. Uttrykk slik som: *Buođđosadji ii lean čázis. / Det var ikke riktig vannmengde på stedet der stengselet bruker å være plassert* er vanlig å høre blant de som fisker med stengsel. Utsagnet forteller om at der stengselet er plassert, er det enten for lite eller for mye vann, slik at fisken ikke svømmer inn i garnet. Konsekvensen blir at laksefiskeren enten tar opp garnene og venter til at *buođđosadji fas lea čázis*, dvs. at vannstanden igjen er på det riktige nivået, eller flytter stengselet dit hvor det er riktig vannstand. Mengdemål blir her sett i relasjon til den tilstand som for en spesiell handling blir sett som optimal.

³¹ Navnet på stedet hvor vi fisket.

4.4 Laksens adferd generer begreper

Samisk språk har begreper som er relatert til laksens adferd. Et begrep er *vuoggaguolli*, som består av to substantiver; *vuogga* som betyr sluk og *guolli* som betyr fisk. Begrepet blir brukt når det snakkes om laks som er lett å fange med sluk.

Petter forklarte meg viktigheten av å velge en sluk som passer til vannforholdene og adferden til fisken. Men dersom ikke *vuoggaguolli* er ute og svømmer når du drar og fisker med sluk, er det vanskelig å fange fisk, hevder Petter. Årsaken til at man ikke har fått fisk på sluk, blir forklart med at det er mangel på *vuoggaguolli* i Deatnu. Sammenlignet med andre fisketyper som har navn ut i fra utseende og størrelse, har ikke denne fisken noe bestemt utseende. En fisker vil heller aldri si at vedkommende har fanget en *vuoggaguolli*, men vil fortelle at hun/han har fanget f.eks. en *dididi*, som er betegnelsen på en fisk som veier mellom ett og tre kilo. Biehtár Niillas Nillá Magnus forteller om at før i tiden var det vanlig å høre folk si:

Dán geasi lei unnán vuoggaguolli. / Denne sommeren var det lite med vuoggaguolli.

Det betydde at folk ikke hadde fått fisk på stang, men kunne derimot ha fått laks på stengsel. Et annet begrep som beskriver adferden til laks, er *orru guolli*. Dette er betegnelsen på laks som befinner seg på samme plass. I området hvor Petter fisker er det *orru guolli*. De to begrepene *orru guolli* og *vuoggaguolli* er begreper som beskriver adferden til fisken i motsetning til termer på fisk som betegner art, kjønn, alder og størrelse. Laksetermer er det mye av, som for eksempel *luosjuolgi* og *duovvi*. *Luosjuolgi* er en laks på tre til fem kilo, og *duovvi* er en rognlaks.

Kategorier som *orru guolli* og *vuoggaguolli* er resultater av langtids observasjoner på laksens adferd. Begrepet *vuoggaguolli* for eksempel er brukt når folk estimerer mulighetene for å få fisk på sluk. Det er gjennom spesielle praksiser og i spesielle kontekster at disse typer av begreper må ha blitt utviklet. De kan også være forbundet til en bestemt elv. Dersom de tilhører en bestemt praksis og lokalitet, vil det være vanskelig å overføre begrepene til andre kontekster uten at de mister noe av meningen. Begrepene får dermed sin betydning fra den plassen de har i praktiske virksomheter (Greve 1998:195).

I følge Petter har stamfisk en viktig rolle i elva fordi den alltid kommer til den samme plassen for å gyte. Den viser seg på samme plass hvert år. Petter sammenligner laksens levesett med andre skapninger, slik som mennesker som alltid finner veien hjem igjen. Vi fanget ingen fisk, og Petter fortalte at han hadde vært og fisket mange ganger tidligere den sommeren uten noe fangst. Han hadde observert at laksen var tjukk, hård og liten. Denne typen fisk var vanskelig å fange hadde han erfart. Han hadde observert den samme type fisk også for tre år siden, og da fikk han ikke fisk før i midten av juli. Fiskens form og utseende virker med andre ord inn på hvorvidt den er villig til å ofre seg for mennesker eller bli fanget. Det er mange forskjellige laks i Deatnu, og som gjør at det er vanskelig å snakke om Tanalaksen som et ensartet fenomen. En *Deanuluossa* kan være forskjellig fra Tanalaksen for de er blitt til gjennom ulike praksiser. Da jeg og Petter var og fisket, lærte jeg at *Deanuluossa*, som vi fisket, ikke var den samme som den Tanalaksen jeg hadde lest i forskningsrapporter.

Gjennom fiskens ulike adferd har mennesker opp i gjennom tiden kategorisert laksen. Dette er kunnskaper som er blitt til gjennom erfaringer og observasjoner. Likeledes som laksefiskerne bør kjenne til fiskens adferd, må de også være bevisste på at deres egen opptreden på elva påvirker laksens adferd, og hvorvidt den er villig til å bli fanget.

4.5 Laksen kan være kresen

Når fisken svømmer oppover elva, blir den møtt med mange sluker. I følge Petter mister sluken etter hvert sin virkning ved stadig å sees. På samisk uttrykkes dette slik: *Guolli lea čalmmástuvvan vuggii. / Fisken venner sig altfor meget til å se angelen* (Nielsen og Nesheim 1932).

Når fisken er blitt lei av å se den samme typen sluk, går den og gjemmer seg i områder hvor den kan finne fred, slik som i *guoikkat* (i strykene) hvor det er *coahki* (lite vann). For en fisker blir det derfor nødvendig å finne den “riktige” sluken, og unngå slike som er mye i bruk. Fisken blir lei av å se likedanne sluker. Laksen må med andre ord finne sluken interessant dersom den vil bli fanget.

Piera Áslat kan også fortelle om at sluker som folk får fisk med lenger nede i elva, egner seg ikke like godt i øvre delen av elva. Han har selv erfart at de ikke har fått fisk med sluker som har vært gode i nedre del av elva. Mange lager også egne sluker. Áslat forteller at sluker som man kjøper på butikk må tilpasses til forholdene i elva:

Fabrikkavuokkaid ferte veahá divodit. Vuodjat bidjat albma láhkai ja dovdat mot dat vuodjá, nu ahte dat guolli dohkkeha. Dasa galgá maid hui trenet. Dáppe go fađđu, dat vuogga galgá nu, duokkut deikke skirvehit, oažžut dan láhkai dan vuodjama. Dáppe lea erenoamáš nøya. Go vuollin deikke bohtet oaggut, ja lohket, go doppe goddet daid vuokkain, mun láven dadjat ahte dáppe ii dohppe dieid vuokkaid maid dis dohppe./

Man må ordne litt på fabrikkslukene. Du må få dem til å svømme ordentlig, og lære å kjenne hvordan de svømmer slik at fisken godtar dem. Til dette må man ha god trening. Når man kaster snøret, skal sluken gjøre en sleng hit og dit, og på den måten må man få den til å svømme. Her er det spesielt nøye. Når noen fra nedre del av elva kommer hit, og sier at de har fått fisk med den og den sluken, bruker jeg å si at her biter ikke fisken på de samme slukene som i nedre del av elva.

Jeg spurte Áslat om han vet hva som kan være årsakene til at samme sort sluk ikke er egnet til fiske både i øvre og nedre del av elva. Hva som er årsakene til forskjellene vet han ikke sikkert, men han vet at det er forskjeller. Han forteller om en dyktig laksefisker fra nedre del av Deatnu som kom hjem til han. De dro for å fiske, og kameraten hadde med seg sine egne sluker. Áslat hadde forsøkt å si til han at de muligens ikke ville få fisk med sluker som kameraten hadde brakt med seg. Kameraten hevdet derimot at disse slukene var gode, og han var sikker på at de ville få fisk. De fisket men de fikk ikke engang napp. Da fikk kameraten også erfare at sluker som var gode i nedre delen av Deatnu, ikke egnet seg i den øvre delen.

Når Áslat understreker at samme sluk ikke fungerer like godt på alle steder i elva, tyder det på at elva ikke bare er ulik fra sted til sted med hensyn til strøm- og bunnforhold, men at laks også oppfører seg ulikt. Eller er det slik at ulike strøm-, bunn- eller vannforhold virker inn på smaken til laksen? Men det kan også dreie seg om ulike sorter laks med ulik smak. Det finnes vel ingen entydige svar, men vi kan på bakgrunn av dette fastslå at *Deanuluossa* er mangfoldig. Ulike forhold i elva gjør at den oppfører seg forskjellig fra sted til sted. Møter mellom folk fra ulike deler av elva, viser i tillegg at kunnskapene ikke bare er gjort relevante på den plassen hvor de befinner seg, men de deles med andre. Dermed utvikles kunnskapene, og spres over større områder.

Når fiskeren håndterer båten, fiskestengene, sluk og årer på elva, “svarer” elva og fisken tilbake. Fiskeren må da endre sin handlemåte. Han må for eksempel bytte sluk, når fisken er gått lei og slutter å bite. Noen komponerer selv sine sluker, og former og pynter dem slik at de skal være attraktive for fisken. Laksefiskeren setter seg på den måten inn i hvordan fisken beveger seg, og hvordan den reagerer i møte med det som finnes på ferden oppover elva. I laksefiske dannes det med andre ord et nettverk av forbindelser, slik som steder i Deatnu, fiskeredskaper og fiskere. Laksefiskeren forholder seg til laksen gjennom ulike metoder. Hun/han søker om å oppnå en best mulig kontakt med laksen. Det er for eksempel ikke nok å ha en riktig sluk dersom fiske ikke foregår på rett plass hvor fisken svømmer og biter lett. Sluken må være tilpasset elvestrekningen, temperatur, vær- og lysforhold. I tillegg er riktig vannmengde i elva en viktig forutsetning for å få fisk. Men til syvende og sist er det kanskje relasjonen mellom laksen og fiskeren som er den avgjørende faktoren for å lykkes. Dersom ikke laksen var tiltenkt deg, vil ikke sluk eller andre metoder for å lure eller manipulere fisken ha særlig betydning. Det vil nok være ulike meninger om hvilke relasjoner som har størst betydning for at man skal få fisk. Hvilke relasjoner som den enkelte laksefisker vektlegger, vil i stor grad bygge på etablerte kunnskaper og egne erfaringer fra laksefiske.

Jeg husker for eksempel at en fetter av min mor som bodde i Roavvegieddi, brukte å si at han gjerne skysset min mor, Biennaš Inggá Elle med båt til finsk side av elva. Der ligger tettstedet Ohcejohka. Tidligere var det ikke bru over elva, og da måtte folk bruke elvebåt når de skulle krysse elva. Etter at han hadde satt mor på land på finsk side av elva, begynte han å ro fiske. Da fikk han som regel fisk, og mente at det var min mor som hadde brakt med seg fiskelykke.

I stedet for å følge nedover elva med båten under *golgadeapmi*, må man mestre ro teknikken når man fisker med sluk, som Petter uttrykte det: “du må ro fort for da blir det lettere å fange fisken”. Når laksen uventet kommer i møte med en sluk uten å være forberedt, vil den bite. De to ulike måtene å fiske laks på – *golgadeapmi* og *oaggun*, forutsetter forskjellige bevegelser med båten. Det materielle er dermed med på å styre våre bevegelser og handlinger:

Vi kan etablere en god og ønsket relasjon til laksen gjennom måten vi beveger oss på med båten. Båten gjør at vi kan være i Deatnu, og komme i kontakt med den aktiviteten som er der og som ikke ville vært mulig uten båten. Således blir elva noe annet for oss når vi er i en båt enn den ville vært om vi fisket fra land. Objekter slik som båt utvider den menneskelige kapasiteten og er med på å dekonstruere enkle dikotomier på hva som er naturlig og unaturlig og hva som er subjekter og hva som er objekter (Macnaghten og Urry 2000).

4.6 Deatnu og laksen

Elva består av uendelige aktiviteter som involverer ulike aktører. Det er forskjellige fiskemetoder, ulike fiskere og forskjellige fiskeredskaper. Fiskeredskaper blir brukt ulikt, slik som for eksempel fiskebåten. Fiskeren må ta hensyn til fiskens adferd og vannstanden som endrer seg gjennom sommeren. Utsagnet *buođđosadji ii leat čázis*, betyr at vannivået på stengselsplassen ikke er optimal for fiske. Selv om utsagnet ikke inneholder ordet fisk, er likevel hovedbudskapet at det er enten for lite vann eller for mye til at det har noen hensikt å fiske på den plassen. Stengselet må derfor flyttes, men ikke til et nytt sted. Det flyttes litt, kanskje noen meter, og tilpasses vannforholdene. Til dette kreves det nøyaktige kunnskaper. Vannmengden får her betydning i forhold til aktiviteten på elva.

Deatnu er blitt til gjennom praksiser og måten de utøves på. Ulike praksiser slik som for eksempel *golgadeapmi* og stangfiske preger elva på hver sin måte. De har utløst ulike begreper. Deatnu blir nok sett noe annerledes ut fra blikket til en stangfisker enn en garnfisker. Selv om begge bruker den samme båten til de to aktivitetene, beveger de seg forskjellig med båten. Rom, kropp og gjenstander blir til og forandrer seg konstant gjennom forbindelser, og nye forgreininger blir utviklet (Damsholt og Simonsen 2009).

4.7 Laksens relasjon til andre fisk

Enkelte år kunne det være lite laks i elva, og folk dro til fjells for å fiske røye og ørret. En tidligere lærer ved Sirbmá skole, Marit Aubert, har samlet sammen brevvekslinger hun og hennes mann Bill, hadde med sine foreldre som var sørfra (Aubert 1996). Begge to var lærere tidlig på 1950-tallet i Sirbmá. I et av brevene datert 1. desember 1950 skriver Bill om at det er lite laks i elva, og folk må derfor dra til fjells for å fiske ørret:

Tanaelva er et trist kapittel i den tørre sommeren det er i år. Den er så grunn at det er med nød og neppe båtene greier turene oppover og nedover. Og for laksen passer det slett ikke. Den har etter sigende holdt seg unna i år. Folk drar 4 mil inn til vest-vidda for å hente seg noen dunker ørret (Aubert 1996:42).

I Sirbmá var det også vanlig før i tiden å dra opp på fjellet før slåttonna tok til for å hente fisk. Da ble det sagt at folk dro for å hente *ládjoguolit*, det vil si røye og ørret som fiskes tidlig på sommeren og skal være mat under slåttonna. Begrepet *ládjoguolli* er sammensatt av to ord; *ládju* som betyr slåttonn, og *guolli* som betyr fisk. Fiske av *ládjoguolit* er en spesifikk praksis for folk i Deanuleahki, men muligens også andre steder. Begrepet er blitt til gjennom behov for fisk under slåttonna. Praksisen er betinget av at det i nærområdet, altså i rimelig avstand fra bygda Sirbmá, fantes fiskevann som har nok *valljodagat* til at det kan høstes forsvarlig. Begrepet har ikke samme betydning i dag, men enkelte fisker fremdeles *ládjoguolit*. Det synes som om begrepet *ládjoguolit* er blitt til gjennom den årlige slåttonna, som varte i flere uker. Dette var en intensiv arbeidsperiode i året der man vanligvis leide inn ekstra folk til slåttonna. I denne perioden hadde folk lite tid til å fiske laks, og som nevnt ovenfor var det usikkert om man fikk laks i elva. Fiske i fjellvannene ga derimot en sikker fangst. *Ládjoguolit* som begrep er “vokst” fram gjennom behovet for fisk nettopp i tiden da slåttonna foregikk. Dette stemmer overens med at begrepene har en plass i, og får sin betydning innenfor praktiske virksomheter (Greve 1998:195). Men begrepet er fremdeles i bruk, og folk drar opp til fjellet for å skaffe seg *ládjoguolit*. Begrepet er forbundet med en aktivitet, og har også fått benevnelsene ut fra praksisen. Når praksisen opphører, vil også begrepet etter hvert bli mindre brukt, og brukes bare de gangene det fortelles om aktiviteten som har funnet sted.

Et annet viktig begrep som er brukt er *báhkkaguolit*, som finnes i fjellvannene. Begrepet er sammensatt av to ord, dvs. *báhkka* som betyr hete eller varme, og *guolit* som betyr fisk. Magnus kan fortelle at før i tiden brukte folk å si at når det hadde vært riktig varmt, omtrent 20 grader dag og natt i cirka tre uker, samlet røya seg på en plass der kaldt kildevann steg opp og la seg på bunnen. Der oppholdt fisken seg rolig, uten å røre på seg. Lokalbefolkningen visste nøyaktig hvor slike plasser fantes i vannene. Dette er kunnskaper som folk har begrepsfestet, og begreper blir dermed betydningsfulle i en klargjøring av hva tradisjonell kunnskap omhandler.

4.8 Laksens relasjon til rovfugler, rovfisk og rovdyr

Lokalbefolkningen har lenge hevdet at rovfisk og rovdyr er til skade for laksestammen. Petter forteller at spissnebbete fugler, slik som *gáhkkor*, dvs. smålom spiser lakseyngel. Han har også observert at *čeavrris* eller oterstammen har økt.

Sametinget og Miljøverndepartementet (2010) inngikk en rammeavtale knyttet til reguleringer i laksefiske. I avtalen inngikk at nye reguleringer i fisket skal være basert både på vitenskapelig og erfaringsbasert kunnskap. Samtidig ble det bestemt å opprette et arbeidsutvalg som skulle komme med forslag til reguleringer av fisket i sjø og elv (ibid.). I vurderingene av bestandssituasjonen skulle også lokal og tradisjonell kunnskap vurderes (ibid.). I regi av direktoratet for naturforvaltning og Sametinget (2012) ble det oppnevnt et arbeidsutvalg som la fram en rapport. Arbeidsutvalget oppnevnte historiker Steinar Pedersen som sakkyndig på tradisjonell kunnskap angående laks og laksefiske (ibid.).

Steinar Pedersen (2011) viser til predatorer slik som sel, kobbe, villmink, oter, måkefugler, laksender, gjedde, lake og sjøørret som kan være til skade for laksebestanden. Tidligere har lokalbefolkningen selv regulert rovfiske-, rovfugl- og rovdyrbestanden. Metoder som ble brukt tidligere til å regulere bestanden, er ikke lenger tillatt å bruke i dag. Det var for eksempel tillatt å fiske med *sáibma*, dvs. småfisk-/ørretgarn i Deatnu helt fram til 1990-tallet. Flere hevder at forbudet har medført en sterk økning av gjeddebestand, lake og sjøørret, samtidig som det har skjedd en reduksjon av

lakseyngel og smolt (ibid.). Sel er også til stor skade for laksebestanden. Den tar mye av laksen i sjøen forteller Piera Áslat. Dette har han hørt hos fiskere som fisker med garn i sjøen. De kan fortelle at selen til og med tar laksen som er fanget i garnet. Da jeg spurte Áslat om han selv hadde observert sel i elva, berettet han følgende:

De lean oaidnán dáppe, duon savvonis ge oktii, de oidnen golbma mat ihtaledje. Muittán ovddeš áiggiid lávejedje njuorjjut oidnostallat, muhto dalle oainnat bivde Deanodat-jogas hirbmat firpmiin, muhto dál han ii leat ba lohpi daid bivdit. Ovtta han oažžu báhčit, muhto dat ii mearkkaš maidige./

Ja, jeg har sett sel her, og engang så jeg tre stykker i “savvon” (en stilleflytende elvestrekning) her i nærheten. Jeg husker at før i tida brukte de å vise seg også, men da ble flesteparten fanget med store garn i nedre Tana. I dag er det ikke lenger tillatt å fange sel. Det er tillatt å skyte kun en sel, men det har ingen betydning.

Aslak beskriver også mengden av sjøfugler:

Mearralottit leat dán sullo čáhppadin nu ahte borret daid luossaveajehiid. Die han dat lea ge go dieid borret mat leat šaddamin. / Det er fullt av sjøfugler her, og problemet er at de spiser lakseyngel som skal vokse opp.

Da jeg og Áslat snakket om rovdyr og rovfugler som er til skade for laksebestanden, var Áslat fortvilt over at forskerne ignorerer deres observasjoner. Han har selv deltatt på laksemøter hvor problematikken med rovdyr, rovfugler og rovfisk har vært diskutert. Lakseforskerne viser til at det er fiske som utgjør den store trusselen og utelater forhold som kan være til skade for laksestammen, mener Áslat. I en rapport fra Norsk Institutt for naturforskning³² (NINA) om laksebestandene i Deatnu avvises påstandene om at predatorer er en trussel for laksebestanden (Falkegård 2014). Dette uttrykkes på følgende måte:

Det at dyrearter spiser hverandre, er en helt sentral og naturlig mekanisme i alle økosystem og noe laksen er godt tilpasset til å leve med. Tanalaksen har levd med predatorer som laksand, gjedde og sel i tusenvis av år, uten at det til nå har gitt noen problemer (ibid. s. 60).

Som tilsvarende, har sakkyndig Steinar Pedersen (2014) i et avisleserinnelegg stilt seg spørrende til den kategoriske avvisningen av at fugler, andre fisk og dyr ikke har noen

³² Rapporten ble sendt til alle husstander i Deatnu og Kárášjohka sommeren 2014.

som helst negativ innflytelse på laksebestanden. Han viser til at de aller fleste aktuelle predatorer i vassdraget i tidligere tider har vært under meget sterk lokal forvaltning i svært lang tid. I nyere tid har imidlertid fredningsregler satt en stopper for den lokale forvaltningen av predatorer (ibid.).

Piera Holmma Piera viser til økningen av antallet sel i Tanamunningen. Han mener at det burde blitt utført studier av hvor mye fisk en sel spiser:

Mis leat fas doppe Deanunjálmimis njurjot mat lassánit. Dat leat fredejuvvon, daid ii oaččo goddit. Ja de lohket dat geat dihtet, ahte eai bora eará go daid smávit luosaid. Dat mat leat badjel logi kilo, daid eai bora. Muhto mu mielas galggašedje eanet undersøket dien, ollu guliid dat borrá ain juohke njuorjju ain ovtta sesonggas, doppe lea Skottlánddas undersøken, muhto mun in muite daid tállaid/

I Tanamunningen har det vært økning av antallet sel. De er fredet, og de får man ikke avlive. De som vet, hevder at de spiser kun små laks som er under ti kilo. Men jeg synes at det skulle vært gjort bedre undersøkelser på hvor mye fisk en sel spiser pr. sesong. I Skottland er det gjort undersøkelser, men jeg husker ikke tallene.

Tanamunningen er nå et naturreservat hvor det ikke er tillatt å skyte sel og kobbe (Pedersen 2011). Hvor store konsekvenser selbestanden har for laks i Deatnu vurderes ulikt av forskere og lokalbefolkningen. Ut i fra vurderinger til en av biologene som har skrevet rapporter om Deatnu, er selen ikke en fare for laksebestanden. Denne vurderingen er de lokale laksefiskerne derimot ikke enige i, slik bl.a. Piera uttrykker det. Han anbefaler nærmere undersøkelser av selens konsekvenser for laksen. For lokalbefolkningen blir det viktig å få svar på omfanget av selbestanden, og spesielt blir dette viktig når det i forskningsrapporter og fra Tanafiskeforvaltning hevdes at det kun er laksefisket som er en trussel for laksebestander i Deatnu.

Piera har også lurt på hva som skjer med smolten som skal til havet. Smolten oppholder seg i Tanamunningen en god stund før den tilvenner seg til sjøvann. Han stiller spørsmål om hvor mange av hver hundre smolt som kommer seg videre med den store mengden av sel som finnes i Tanamunningen.

I tillegg til selen, finnes det også andre arter som er til skade for laksen. Magnus Berg som var kontorsjef for fiskekontoret i Direktoratet for vilt og ferskvannsfisk i perioden 1960 til 1980 påpekte allerede i 1963 at det var en stor bestand av fiskender i mange av elvene i Nord-Norge (Berg 1963). Fiskender spiser store mengder av lakseunger. Det gjør også måser og andre fugler. Samtidig er de også mat for annen fisk,

mink og oter (ibid.). Isforholdene kan også være avgjørende for hvorvidt lakseunger får vokse opp

4.9 Isganger og fyllmasser i elva endrer elvebunnen

Elvebredden og elvebunnen har også endret seg opp gjennom tidene. Piera Áslat forteller at isgang har ødelagt elvebunnen i løpet av de siste 50-60 år. Isgangene har endret elvebunnen slik at den nesten ikke er til å kjenne igjen. I enkelte perioder har den vært så ødelagt at det var vanskelig å få fanget fisk, men nå er situasjonen blitt bedre, mener Áslat. Enkelte stangfiskeplasser er også fylt med masse, og Áslat vet ikke hvor massen kommer i fra.

Áslat forteller at på finsk side av elva nedenfor Gárnjársavvon er det et sted som kalles for Cáccagohpi³³. Tidligere var det veldig dypt der, mens nå er det blitt mye mindre vann. Han undrer seg over endringen og spør:

Gos leš dat fyllmasse dohko boahtán? Dat lea goittotge luondu dieid divodan. / Jeg undrer på hvor fyllmassen kommet i fra? Det er i alle fall naturen som har ordnet dette.

Áslat forteller at han har observert lignende forhold i *oallenuorri*, dvs. hovedløpet i nærheten av der han bor. Tidligere var det veldig dypt der, men nå har vannstanden minket. *Oallenuorri* var så dyp at man ikke kunne se bunnen, mens nå derimot ser man hele bunnen. Tidligere brukte fisk å oppholde seg der, men nå svømmer den bare forbi.

Jeg er blitt fortalt at dersom isen går om høsten, kan stein være festnet til isen. Når det da er lite vann, vil isgangen ta med seg steinmassen og føre den til et annet sted i elva. Med isgangene endres steingrunnene i elva og elvebunnen kan endre seg slik at fiske med stengsel ikke lenger egner seg. Dersom stengselsplassen har forandret seg fra steingrunn til sandgrunn, kan det føre til at garn blir tilsølt og fisk ikke lenger går inn i garnet. Bunnforholdene har også betydning for laksens gyteplasser:

³³ *Cácca*: “Grunt sted tvert over en elv”, *gohpi*: hulning: fordykning, søkk, rundaktig dalsenkning (Nielsen & Nesheim 1932)

Gytingen kan ikke foregå over alt i et vassdrag. Laksen velger ut bestemte gyteplasser med passende straumforhold og botn av grov grus og stein. Det vanlige er at en finner gyteplassen på utløpet av kulper med noenlunde rimelig straumstyrke (Berg 1963:17).

Folks egne observasjoner er ikke kun relatert til nåtiden, men også til deres egne erfarte endringer av Deatnu over tid. Vann- og bunnforhold har stor betydning for laksens oppholdssteder og gyteplasser. Laksen har endret sine oppholdssteder i takt med endringer av vann- og bunnforhold i Deatnu.

4.10 Forskjeller i kunnskapspraksiser

Helen Verran (2013) er opptatt av å synliggjøre forskjellighet i kunnskapstradisjoner. Ved å respektere og verdsette forskjeller, anerkjenner vi det mangfold som eksisterer innenfor andre kunnskapstradisjoner (ibid.). Verran, i likhet med andre innenfor STS (*Science and Technology Studies*) feltet, tar utgangspunkt i at vitenskap er en av flere kunnskapspraksiser. I tillegg er kunnskapspraksiser ofte delvis sammenvevde og når to ulike kunnskapspraksiser støter sammen skapes en friksjon (ibid.). Verran (2002) bruker begrepet postkoloniale øyeblikk til å argumentere for at i disse øyeblikkene ligger det potensialer for at tidligere urettferdighet kan reforhandles. En utforming av et postkolonialt øyeblikk innebærer både å foreta adskillelser og samtidig binde sammen ved å identifisere likhet (ibid.). Men likhet må ikke her forveksles med en dominant universalisering. Likhet i et postkolonialt øyeblikk tillater at forskjeller blir utført kollektivt (ibid.). Forskjellene blir synlige gjennom friksjon og sammenstøt.

Hvordan forskjellene mellom kunnskapspraksisene kan synliggjøres, illustrerer Verran (2013) med en fortelling om hvordan forskjeller mellom ulike kunnskapspraksiser ikke blir tatt på alvor, men ignoreres. I mange institusjonelle settinger i Australia er det oppstått et behov for å praktisere moderne vitenskap sammen med kunnskapstradisjonene til urfolk (ibid.). En forsker i økologi er sammen med en aboriginer mann på *Workk*, som er betegnelsen på den tradisjonelle brenning av krattskog. Aboriginer mannen plukket opp to døde kvister fra plantene *Tarenna* og *Litsea*, og beskrev dem som to likedanne. For forskeren derimot framsto kvistene som

ulike. Aboriginer mannen og forskeren diskuterte om hvorvidt de er like eller ulike. Forskeren mente at de to kvistene måtte være ulike siden de tilhører to forskjellige botaniske familier, mens aboriginer mannen hevdet at de var like når det gjaldt brensel. Diskusjonen tok imidlertid slutt da forskeren foreslo at forskjellene kunne sammenlignes med forskjellene på en mann og en kvinne, det vil si at de på samme tid er både like og forskjellige. Aboriginer mannen var enig om at det kunne trekkes paralleller til en mann og kvinne når det gjaldt likhet.

Verran (ibid.) betegner denne diskusjonen mellom forskeren og aboriginer mannen om hvorvidt kvistene var like eller forskjellige som *epistemic disconcertment*, som hun forklarer betydningen av på følgende måte:

‘Epistemic’ refers to knowledge and how we account for what it is; our story or theory of knowledge. ‘Disconcertment’ conveys the sense of being put out in some way, and when qualified by the term epistemic it implies that our taken-for-granted account of what knowledge is has somehow been upset or impinged upon so that we begin to doubt and become less certain (Verran 2013:144-145).

Epistemic disconcertment oppstår når to ulike ontologier støter sammen, og egne kunnskaper ikke strekker til i forklaringen av hvorfor forskjeller oppstår. Det gjør imidlertid inntrykk på oss, og vi blir opprørte eller forstyrret. Fortellingen ovenfor viser at forskeren og aboriginer mannen lever innenfor ulike ontologier, og det blir derfor problematisk å bruke “vitenskapelig verden” til å forstå “urfolks verden”.

I følge Verran (ibid.) kan forskerens og aboriginer mannens uenighet fremstilles som allegorisk. Problemet med allegorisk fremstilling er i følge Verran at den ikke trigger oss til en ytterligere undersøkelse. Derfor behøver vi å lære oss å gå bortenfor fremkallende allegorier som er anvendt i øyeblikk av *epistemic disconcertment*. Verrans argument er at både aboriginer mannen og forskeren i den ovennevnte fortelling, trenger å lære seg å finne måter til å anerkjenne og å ta hånd om situasjoner som oppstår i spenningene som forstyrrelser frambringer.

Jeg finner begrepet *epistemic disconcertment* nyttig å bruke i en tilnærming til tradisjonelle kunnskapspraksiser. Begrepet kan brukes som en metodisk tilnærming til forskjellighet. Vi kan for eksempel stille spørsmål om hvordan begreper brukes til å illustrere situasjoner. Begreper kan tilbakeføres til relasjoner hvor disse brukes, og gi

oss innblikk i begrepenes ulike betydninger. Til å illustrere dette nærmere har jeg valgt å bruke to sentrale begreper i Deatnu, *dulvi* og *coahki*. Jeg vil vise hvordan de brukes til å forklare at det er lite laks i elva eller at det er vanskelig å fange laks.

Begrepene *dulvi* og *coahki* er i daglig bruk blant lokalbefolkningen i Deatnu om sommeren. *Dulvi* viser til at det er mye vann i Deatnu, og *coahki* viser til det motsatte, at det er lite vann. Ved å drive fiske har folk tilegnet seg kunnskap om hvordan laks beveger seg ved skiftende vannmengder, temperaturer, strøm- og bunnforhold. Vannmengde er noe som alle fiskere er opptatte av, og de samiske begreper som *dulvi* og *coahki* er derfor mye i bruk. Om *dulvi*, uttrykker Piera Áslat bl.a. på denne måten: *Dulvin ii leat beare váldit guoli. / Når det er mye vann er det ikke bare å fange fisk.* Temperatur og vannforhold påvirker hvilke type sluk eller flue som er best egnet. Riktig størrelse på sluk og flue beror også på temperatur og vannmengde. Áslat utdyper dette slik:

Go eambo coahku ja čáhci lieggana, dalle ii šat dohppe stuorra vuggii, dalle galgá smávva vuogga, smávva dolgevuokkat. / Når vannstanden minker, og vannet blir varmere, da biter ikke fisken lenger på store sluker, da må man gå over til mindre sluk og små fluer.

Noen år blir betegnet som *dulvejagit*, dvs. år som er preget av mye vann i elva. Når folk viser til *dulvejagit*, da forstår de som bor ved elva at det var lite med laks i de årene det snakkes om. I følge Sombbi Petter, trenger imidlertid ikke *dulvejagit* å bare være negative. Han trekker bl.a. frem at det var *dulvejagit* mellom 1986 og 1990 som ga påfølgende år full av laks. Fiske var så godt at laksen beit med det samme man hadde kastet sluk i vannet.

Dersom vi skulle ha fulgt Verran (2013), ville den ideelle situasjonen vært at personer som praktiserer ulike kunnskapstradisjoner møtes til dialog. Gjennom dialoger som anerkjenner at forskjellighet faktisk eksisterer, vil ulikheter i praksiser kunne tydeliggjøres. Relatert til Deatnu kunne dialogene ha dreid seg om hvordan laksens adferd påvirkes av vannstanden i elva. En slik dialog kunne ha utløst en nysgjerrighet til å vite mer om hva som ligger i begrepene *dulvi* og *coahki*. På det settet ville forskjellige ontologier som eksisterer bli tatt på alvor.

Selv uten dialoger, vil jeg argumentere for at det er mulig å tilnærme seg noen av ulikhetene mellom forvaltning og urfolks praksiser. Jeg vil gjennom samiske begreper *dulvi* og *coahki* diskutere hvordan dette kan gjøres. I fiskesesongen relateres de to begrepene som regel til laks, laksefiske og spesielt til mulighetene for å få laks.

Når jeg spør Áslat om hvordan man kan vite når vannet er *čázis*, dvs. at vannstanden er på det optimale nivået, svarer han:

Čázi han gal oaidná go coahku ja dulvá, go coahku dan muddui, de lea buođđumis dat coahkebuođđunsadji, ja dulvebuođđosadji lea fas eará. / Man ser når vannet minker og øker. Når vannet minker tilstrekkelig, kan man sette stengsel på stengselsplassen som er beregnet for lav vannstand, og stengselsplass for høy vannstand er igjen noe annet.

Det er bestemte plasser som er beregnet for fiske. Noen er best når det er høy vannstand og andre igjen når det er lav vannstand. Stedene kategoriseres også utfra vannstanden, dvs. *coahkebuođđosadji* og *dulvebuođđosadji*, hhv. stengselsplass med lav vannstand og stengselsplass med høy vannstand.

Begrepet *dulvi* blir også brukt som subjekt når det er snakk om flom. I slike situasjoner er ikke *dulvi* et “rent” objekt, men blir betraktet som en handlende aktør slik det kommer fram i utsagnet til Piera Holmma Piera når jeg spurte han om fiskestengslene ble oppbevart på elvebredden over vinteren, og han svarte slik på mitt spørsmål:

Eai eisege, dat gal válde gáddái ja bidje dohko rohtui nu ahte dulvi ii doalvvo šat. / Nei, slettes ikke. De ble tatt på land og oppbevart i krattskog slik at flommen ikke skulle ta dem med seg.

For å spinne videre på begrepene, kan betydning og bruk av *dulvi* og *coahki* undersøkes i mange flere ulike sammenhenger. *Dulvi* og *coahki* kan bl.a. ha betydning for laksens adferd som igjen har betydning for hvor i elva man fisker, og hvilke redskaper som man velger å ta i bruk.

Dersom vi tenker oss at begreper som *dulvi* og *coahki* blir brukt i forvaltningen av laks i Deatnu, vil ulikheter kunne oppstå når årsaker til reduksjon av laksebestanden debatteres. Der naturvitenskapelig kunnskap bruker tall og målinger til å forklare størrelsen på laksebestanden, vil forklaringer om laksebestanden basert på *dulvi* og

coahki tilbringe en annen kunnskap. Dette vil i henhold til Verran (2002) skape et postkolonialt øyeblikk der også forskjeller i kunnskapspraksiser verdsettes og sees som en berikelse.

I politikktutforming der kunnskap tillegges stor betydning må vi ha respekt for at vi lever i en verden av forskjeller. Tradisjonell kunnskap på lik linje med vitenskapelig kunnskap er en egen kunnskapspraksis som fortjener å bli verdsatt ut fra egne forutsetninger og metoder. Forskjeller er noe vi må ta på alvor og utdype dem i stedet for å late som om de ikke har betydning.

4.11 Tradisjonelle kunnskapspraksiser er fleksible

Generelle samiske begreper som *dulvi* og *coahki* er beskrivelser for vannmengden i elva. Disse to begrepene er sentrale for laksefiske i Deatnu, og legger føringer for hvor i elva det er best å fiske. Tidligere ble fiske innrettet på en slik måte at man fisket der vannet var i *čázis*, det vil si der hvor vannmengden var på det optimale nivået. Områder i Deatnu som var i *čázis* under *golgadeapmi*, ble brukt til fiske. Det var vannstanden i Deatnu som la grunnlaget for fiske. Reglene i dag praktiseres slik at enhver må holde seg innenfor sin egen sone og mangler dermed den fleksibilitet som inngikk i praksisene til folk i Deanuleahki. Dette har bidratt til å stenge folk ute fra å delta i praksiser som elva byr på, slik som *golgadeapmi* som foregår om våren. Da er det som regel *dulvi* og perioden egner seg derfor ikke for *oaggun*. Lokalbefolkningen kan begynne med *oaggun* 20. mai, og turister den 1. juni. Men det er likevel få som begynner med *oaggun* fra og med den lovlige fastsatte datoen. I den tida er Deatnu som regel *dulvvas* (for mye vann) spesielt dersom isen nylig har gått. I tillegg kan lufta være kjølig. Vanligvis må lokalbefolkningen derfor vente med *oaggun* til turistsesongen for fiske er åpnet.

Begrepet tradisjonell kunnskap er bl.a. kritisert for å gi assosiasjoner til å være statisk, og at dette er en kunnskap med begrenset informasjon som er anskaffet fra tidligere tider (McGregor 2009). Dersom tradisjonell sees kun i sammenheng med noe som ikke endrer seg, vil kunnskapen være tuftet på en bestemt tid og på noe som ikke lenger praktiseres. En praksis som er i bruk kan imidlertid ikke være statisk for den

tilpasses nye forhold. I Deatnu er det også ulike former for laksefiske, som gjør at det kreves ulike metoder og kunnskaper til å utøve et spesifikt fiske. Det brukes ulike redskaper og dersom samme typer redskap brukes, vil de bli brukt ulikt og tilpasset det spesifikke fiske. Ulike typer redskaper, ulike måter å bruke redskaper på, ulike måter å forholde seg til vannstand og elvebunn osv. innebærer at man tar i bruk ulike kunnskaper som er bygd på erfaringer og ontologier som Deatnu inngår i.

Dersom vi retter fokuset mot relasjoner i praksiser slik som relasjoner mellom mennesket og laksen, kan den tradisjonelle kunnskapen lettere stå oppreist mot kritikk. Kunnskapen skifter også karakter til å være dynamisk og fleksibel når vi spør hvordan vi vet det vi vet. Begreper som er avledet fra laksefiske i Deatnu kan være knyttet til bestemte praksiser. Mens *vuoggaguolli* er viktig når man fisker med stang, har den ingen betydning i fiske med garn. Begreper blir dermed betydningsfulle i bestemte praksiser.

Laksen blir til gjennom ulike relasjoner. Praksiser som finner sted under fiske, viser vanskeligheter med å definere natur som en motsatt kategori til f.eks. samfunn og kultur. Relasjoner som Petter har til laksen inngår i den realiteten som inngår i Deatnu. Laksefiskeren, fisken, elva, båten og andre aktører som er tilstede under fiske virker inn på hverandre. Relasjonene gir ulike utfall avhengig av hvordan det fiskes, hvilke fiske som drives og hvor i elva det fiskes. Gjennom aktiviteter på elva kan fiskerne være både bevisste og reflekterte over egne handlinger. Når vi flyter nedover elva med båten under *golgadeapmi*, inngår dette i en *inkorporert praksis*, som karakteriseres med at vi utfører aktiviteten uten refleksjoner over det vi gjør.

4.12 Oppsummering

En laksefisker møter på mange utfordringer før han kan fange fisk. Utfordringer består av hvor han skal fiske, hvordan han skal fiske, hvordan fiskeredskapene skal se ut og hvordan han skal bevege seg på elva. Kroppsbevegelser i båten varierer med fiskemetoder. Fiskeren beveger seg annerledes når han fisker med garn enn når han fisker med sluk. Gjennom ulike bevegelser forsøkes det å skape en relasjon til laksen. Relasjonen etableres gjennom båten og fiskeredskapene, som for eksempel når fiskeren

jager laksen i garnet ved å plaske med en stake i vannet. Ulike relasjoner mellom fiskeren, båten, laksen og vannet gir ulike ontologier, og viser at laks ikke er en ensartet fisk i Deatnu. Laksen er variabel og blir til gjennom ulike praksiser.

Deatnu blir også til gjennom praksiser, observasjoner, fortellinger og utveksling av kunnskaper. Noen av disse kunnskapene gjøres synlige gjennom aktiviteter og begreper. Andre kommer til uttrykk i fortellinger om elva og begivenheter som har skjedd der. Ulik bruk i samme område har i tillegg generert begreper som har betydning for en spesifikk aktivitet, og samtidig være uten betydning for en annen aktivitet i samme område.

Aktører og aktiviteter konstituerer og konstitueres av Deatnu. De koloniale forbindelser som er i Deatnu er derimot ikke alltid synlige, og kommer ikke eksplisitt til syne i aktivitetene, men de er like fullt til stede. En fortregning kan manifesteres gjennom enkelt hendelser. Den inngår også i forvaltningspraksiser, noe jeg vil diskutere i neste kapittel. Forvaltningspraksiser har også vært med på å forme elva slik den er i dag. Folk som har blitt fratatt muligheter til å fiske er blitt til historie, og de opererer dermed ikke lenger som aktører i elva, men fortellinger om dem er like fullt til stede og inngår i tilblivelse av Deatnu.

5 MØTE MELLOM TRADISJONELLE – OG FORVALTNINGENS KUNNSKAPSPRAKSISER

I de siste tiårene har urfolks- og tradisjonell kunnskap som kunnskapsform på lik linje med vitenskapelig kunnskap, fått større aksept hos myndighetene. Norge har gjennom en rekke internasjonale konvensjoner forpliktet seg til å respektere, bevare og opprettholde kunnskap om tradisjonell naturbruk. Konvensjoner som omhandler disse kunnskaper, er FNs konvensjon om sivile og politiske rettigheter av 1966, ILO konvensjon nr. 169 om urfolk og stammefolk i selvstendige stater av 1989 og FNs konvensjon om biologisk mangfold av 1992. Samiske tradisjoner i form av jakt, fiske, fangst og sanking er bl.a. beskyttet av urfolksretten, jf. ILO konvensjon nr. 169 av 1989, artikkel 23:

Håndverk, bygde- og lokalbasert virksomhet, naturalhusholdning og tradisjonell virksomhet for vedkommende folk, som jakt, fiske, fangst og sanking, skal anerkjennes som viktige faktorer for å opprettholde deres kultur, økonomiske selvberging og utvikling. Når det er aktuelt, skal regjeringene sikre at slik virksomhet blir styrket og fremmet, med deltakelse av disse folk (Regjeringen.no 2013).

I tillegg har Norge anerkjent tradisjonell kunnskap gjennom Naturmangfoldloven (Lovdata 2009). Loven omtaler at grunnlaget for kunnskapstyper i offentlige beslutninger, skal bygge på vitenskapelig kunnskap, men skal i tillegg legge vekt på:

[...] kunnskap som er basert på generasjoners erfaringer gjennom bruk av og samspill med naturen, herunder slik samisk bruk, og som kan bidra til bærekraftig bruk og vern av naturmangfoldet (Lovdata 2009).

Det spesielle forholdet som urfolk har til land og måten *luondduwalljodagat* blir brukt, er ofte fremhevet som et viktig element i urfolkskunnskap. Likevel gjenstår det et arbeid med å gjøre tradisjonell kunnskap synlig i ulike vitenskapelige, forvaltnings- og policy-dokumenter. Jeg stiller derfor spørsmål om hvilke hindringer som bremser ambisjonen om å anerkjenne tradisjonell kunnskap som likeverdig med andre etablerte kunnskapsformer? Med andre ord hvilke utfordringer stilles for å skape symmetri mellom ulike kunnskapsformer i dagens lokale forvaltning av laksefiske? I tillegg er jeg opptatt av hvordan en dialog kan brukes til å løfte fram kunnskap, og hvordan kunnskapen må organiseres? Et av de underliggende utfordringene med å oppnå større grad av anerkjennelse for tradisjonell kunnskap i møte med forvaltningen, er å klargjøre arbeidet med symmetri og dialog.

Jeg henter inspirasjon fra Paul Nadasdy (2003) som skriver om makt, kunnskap og relasjoner i Yukon i Canada mellom jegere, urfolk og staten. Han argumenterer for at praksiser i naturforvaltninger må forbedres og lokale urfolkssamfunn må styrkes, dersom vi virkelig mener å ta livserfaringer til eldre folk og jegere på alvor (ibid.). Fortellinger, tro og verdier som er kunnskapsgrunnlaget for jegere, blir vanligvis ikke anerkjent av vitenskapsfolk og ressursforvaltere (ibid.). Tradisjonell kunnskap må derfor jobbe for at lokal tro, verdier og praksiser blir aksepterte som et gyldig grunnlag for handling (ibid.). Dette forutsetter imidlertid forandringer av praksiser til ressursforvaltning, slik at tradisjonsbærere kan utøve en meningsfull rolle som beslutningstakere (ibid.).

Slik jeg forstår Nadasdy, er det de gjeldende praksiser i forvaltningen av *luondduwalljodagat* som må endres. Forvaltningspraksiser må gi rom også til tradisjonell kunnskap, og det må gjøres ut i fra de verdier som kunnskapen er bygd på. En forvaltning som ikke tar hensyn til det grunnleggende i tradisjonell kunnskap, det vil si de verdier som kunnskapen er bygd på, vil være mangelfull. Jeg vil argumentere frem at det må arbeides med å lage symmetri mellom tradisjonell og vitenskapelig kunnskap. Det må arbeides med å utvikle konkrete prosedyrer og praksiser som kan tas i bruk i forvaltningens arbeid. En *epistemic disconcertment* (Verran 2013), som jeg diskuterte i kapittel 4, gir inntak til en mulighet for symmetri mellom ulike kunnskaps tradisjoner.

I streben etter å finne måter for å oppnå en symmetri mellom tradisjonell og vitenskapelig kunnskap, henter jeg inspirasjon fra Mario Blaser (2005). Han tar utgangspunkt i Harvey sine kritiske måter til å tenke over hvordan forskjeller er produsert. Forskjeller bringer med seg ulike perspektiver på vinduer til verden, og vi må derfor forstå forskjeller. For det andre må vi forstå forskjeller som radikalt forskjellige, dvs. som uforenlige identifikasjoner av sted, enheter og relasjoner (ibid.). Blaser tar i bruk *witchcraft* som metafor til å betegne en gruppes maktoppnåelse, ved å undertrykke eller å sette svakhetstegn på andres epistemologier. Witchcraft i følge Blaser:

[...] proves a very useful concept to convey the sense that what maps our differences is a performance, a deed of which in varying degrees most of us are doers, something obscure and mysterious that reproduces as we try to know it in its own terms. On the other hand, witchcraft helps me to poke critically at one of the most jealously surveyed boundaries established by enlightened critique, the frontier that divide the 'rational' from the 'irrational', knowledge from superstition. Particularly, the concept of witchcraft provides an uncomfortably close example for anthropologists (the academic specialists in the 'Other') of how enlightened critique reproduces and perpetuates hierarchal differences with enormous political consequences (Blaser 2005:154).

Mario Blaser (ibid.) hevder at de privilegerte er verktøy for *witchcraft*, og i en viss grad er alle det. De privilegerte har imidlertid et bredere rom til å manøvrere og velge alternative veier, inkludert de som vil ta dem bort i fra dominante posisjoner. Men de mindre privilegerte er også verktøy, så lenge de spiller rollen som *witchcraft* har tilrettelagt for dem. Når grupper bruker mesterens verktøy til å bekjempe *witchcraft*, er de med på å forsterke systemet av forskjeller som skaper mestere og slaver (ibid.). Blaser argumenterer for at vi må gå i dialog, og bruker begrepet *border dialogue*, eller grense dialog som metafor for å klargjøre hvilke dialoger han mener er nødvendig å ta i bruk. Ved hjelp av dialoger kan vi få større forståelse for prosedyrer i analyser, og dermed tilnærminger til de ontologier som er i arbeid hos våre samtalepartnere. Vi må erkjenne at våre måter å se verden "forurenses" andre gruppers syn. Dette betyr ikke at man ender opp med samtalepartnerens verdenssyn. Men det betyr at vi gjennom dialog med våre partnere, oppnår nye perspektiver som ikke var der før dialogen kom i gang (ibid. s. 153-154). Blaser understreker at det ikke er forskjeller mellom kunnskaper som skal utviskes, men hierarkier som skiller mellom akademisk og urfolkskunnskap. Det er med andre ord *witchcraft* som produserer hierarkier og fremsetter forskjeller, og disse må

fjernes (ibid.). Grensedialog kan også sees i sammenheng med *epistemic disconcertment*, der forskjeller har en sentral plass. *Epistemic disconcertment* blir aktivert når vi er nysgjerrige på hverandres ulike kunnskaper, og ønsker å vite hva forskjellene består av. Forskjeller blir med andre ord akseptert, og er også grunnlaget for arbeidet fremover.

Offisielle kunnskapsleverandører om laksen i Deatnu har over lang tid vært dominert av biologer. Jeg stiller derfor spørsmål om hvordan denne dominansen har fått utvikle seg, mens andre måter å frembringe kunnskaper på har blitt holdt nede? Kan det være slik Anne Marie Mol (2005) hevder at når det er tale om variable ontologier, er det også tale om et politisk valg?

Jeg vil argumentere for at en grensedialog og *epistemic disconcertment* er nødvendig også i samiske forvaltninger av *valljodagat*, og også i forvaltningen av laksefiske i Deatnu som dette kapitlet tar for seg. En slik åpen dialog vil kunne frembringe forskjeller på tradisjonell samisk kunnskap og vitenskapelig kunnskap, og dermed kunne fjerne en *witchcraft* som har forårsaket en hierarki mellom kunnskapssystemene.

5.1 Lokale forvaltningspraksiser

Slik tidligere nevnt, er Deatnu inndelt i soner. Alle med laksebrev får tildelt en sone som han/hun har til felles med de andre sonemedlemmene. Jeg ble av mange fortalt at fram til 1990-tallet var det mange flere som fisket med garn i Deatnu enn i dag. Siden ikke alle kan fiske med *golgadat* samtidig, var det derfor alltid noen som satt ved elvebredden og ventet til det ble deres tur å fiske. Den gang praktiserte folk en fleksibel ordning der de fisket i de soner som var *čázis*, som betyr at vannstanden er på det ideelle nivået for fiske av laks. Det ble derfor naturlig at mange samla seg i den sonen som til enhver tid ble vurdert for å være best egnet for *golgadeapmi*. I tillegg var det mange flere som hadde laksebrev den gang enn nå. Flere ble imidlertid fratatt fiskeretten med garn siden de ikke hadde hus på den eiendommen som de slo høy fra. Praktiseringen av reglene ble med andre ord strengere.

Biret Risten fortalte at hun fikk brev fra Fylkesmannen om at hun ikke hadde fiskerett med garn siden huset ikke sto på den eiendommen hvor hun slo høy. Det er den eiendommen der huset står og hvor høyet slås, som gir fiskerett, fikk hun forklart. Hun hadde også hørt hos naboene at mange andre hadde mistet fiskeretten. Den fleksible ordningen ble opphevet da lensmannen kom til bygda, og fikk stoppet folk i å krysse sonegrensene. Det fortelles at det var noen i bygda som anmeldte soneoverskridelsene til lensmannen. Etter dette sluttet fiskerne å krysse soner, og forholdene endret seg.

Det kan være flere årsaker til at noen valgte å anmelde soneskridelser som ikke var i overensstemmelse med retningslinjene. Noe som imidlertid er innlysende, er at fisketiden ble redusert i takt med antallet fiskere. Ordningen var derfor lite gunstig for medlemmer som tilhørte en sone hvor mange samlet seg. De måtte i likhet med fiskere fra andre soner stille seg i kø, og dess flere som kom jo lengere ble køen. Tiden som hver enkelt kunne være i Deatnu, ble med andre ord redusert etter hvert som det kom flere fiskere til en sone.

5.1.1 Liv i Deatnu er lik liv i bygda

Jeg fikk ofte høre at jeg skulle ha vært der da det virkelig var liv i bygda under *golgadeapmi*. I tillegg til at det var flere fiskere, fant mange fra bygda veien til elvebredden. Den ble en møteplass for flere generasjoner av lokalbefolkning. Deatnu ble vedlikeholdt og lagde nye forbindelser mellom folk, som den gjorde det mellom folk og fisk. Den tidligere praktiseringen av fleksible fiskeordninger var mulig gjennom utstrakte nettverk av relasjoner, selv om reglene var de samme som i dag. Den ordningen som folk praktiserte den gang, etablerte en sammenheng mellom liv i Deatnu og liv i bygda.

Før Biret Risten sammen med mange andre mistet fiskeretten, fisket hun sammen med Pedar Elle. Fiskeretten til Biret Risten tilhørte en sone lenger oppe i Deatnu, men hun fikk flytte over til en annen sone. Det var et medlem fra en sone som var nærmere hennes bosted, som hadde fortalt henne om at det ikke var så mange fiskere i hans sone. Han tok opp spørsmålet i sonestyre om Biret Risten kunne fiske i deres sone, noe som ble god tatt. Biret Risten husket første gangen hun og Pedar Elle dro i lag for å fiske:

Moai manaima dan sonái masa ledjen ožžon bivdolobi, ja vurddiime dassázii go munno vuorru šattai. Go munno vuorru bođii, de moai manaima golgadi. Dat sona nohká doppe Sirpmá njálmmis, ja moai leimme juo vuosttas vuorus goddán guokte stuorra luosa. Moai vujiime bajás fas vuoru vuordit, ja moai jotkkiime, ja moai njeallje geardde golgadeimme, ja gávccii luosa moai fidniime. Gottiime juohke háves guokte./

Vi dro til sonen hvor vi hadde fått tillatelse til å fiske, og ventet på til det ble vår tur. Da det ble vår tur fisket vi nedover sonen fram til Sirbmá munningen. Vi fikk to store lakser. I enden av sonen snudde vi, og kjørte oppover til de andre som satt rundt bålet. Der satt vi og ventet til det ble vår tur igjen, og slik fortsatte vi til vi hadde fisket fire ganger. Da hadde vi fått to lakser i hver runde, og til sammen ble det åtte lakser. Etter dette fisket vi ikke mer den sesongen, for vi hadde fått nok fisk for et helt år.

Slik Biret Risten her forteller tok de den laksen de trengte, og ikke mer. Under gode fiskeforhold, trenger man ikke å dra mange turer før det er nok fisk til å dekke husholdets behov.

Pávvel Jusse forteller også om sine to sønner som fisker to-tre uker med stengsel. De fisker ikke mer enn det de trengte. Når de har fått nok fisk, mener de at det ikke lenger er nødvendig å fiske, og tar opp garnene.

Fram til endringene som skjedde på slutten av 1980-tallet og begynnelsen av 1990-tallet, var det altså vanlig at folk samla seg i de sonene som på samisk betegnes for å være *čázis* (den riktige vannstanden). Dette bekreftes også av Elina Helander (2004) som skriver om rettighetsoppfatninger blant samene langs Deanuleahki. Piera Áslat forteller at i hans sone har Čávástat alltid vært en god fiskeplass for *golgadeapmi*, men isgangene ødela fiskeplassen for noen år siden. Forholdene for *golgadeapmi* i Čávástat har imidlertid nå blitt bedre igjen. Dette viser også hvordan forholdene i Deatnu er i forandring. I noen år kan en ellers god fiskeplass være fri for fisk, men etter noen dårlige år kan den igjen være egnet for fiske.

Per Ove som ikke selv fisket på slutten av 1980-tallet og i begynnelsen av 1990-tallet, minnes hvordan han og flere andre dro til Ruovdesuolu³⁴ bare for å treffe folk. Der var det mange som satt rundt et bål, og ventet på til det ble deres tur til å fiske. Dette ble en samlingsplass både for fiskerne og andre i bygda. De fortalte hverandre historier og spilte kort. Per Ove kan ikke si sikkert om alle fiskerne som var samlet i Ruovdesuolu,

³⁴ Sted ved elvebredden.

tilhørte den samme sonen. Han ser imidlertid ikke bort i fra at noen kom fra andre soner siden praksisen den gang var å krysse sonegrensene.

Det var mange flere fiskere for 20-30 år siden enn det er i dag, forteller Per Ove. Nedgangen i antallet fiskere skyldes bl.a. en dårlig rekruttering av nye *golgadeaddjit*. Når eldre fiskere faller i fra, blir de ikke erstattet av yngre. På den måten blir det mindre og mindre av dem som driver *golgadeapmi*. Det er med andre ord ikke bare den strenge praktiseringen av regelverket, men også dårlig rekruttering som gjør at mindre folk samles ved Deatnu.

En av årsakene til at folk lar være å fiske er at deres sone ikke er *čázis*. I løpet av den tiden fiskeplassen er *čázis* vil den bli ansett for å være optimal. Selv om begrepet *čázis* ikke inneholder ordet fisk, er likevel hovedbudskapet i uttrykket at det enten er *coahki* (for lite vann) eller *dulvi* (for mye vann) i Deatnu slik at det er vanskelig å fange laks. Vannstanden blir vurdert i forhold til laksen. Siden laksen ansees som en viktig aktør i Deatnu, vil måten man snakker om Deatnu på om sommeren, for det meste være relatert til laksen.

En av laksefiskerne, Ánddeš Per Piera, fortalte at han har sluttet å fiske med *golgadat* fordi den sonen som han tilhører, ikke er særlig egnet for *golgadeapmi*. Han var en av dem som tidligere brukte å fiske i de gode fiskesonene. En annen savner det sosiale samværet som var tidligere, da man fikk treffe andre enn sine egne sonemedlemmer. Piera Áslat uttrykker det slik:

Dalle ovtta sajis káfestalle dievas, doppe ledje sáгат ja beasai reaškkihit, lávii hui somá. Soneolbmuiguin mii gal deaivvadat, muhto vierrosoneolbmot dál eai šat boađe./

Den gang brukte mange å sitte og drikke kaffe i lag. Der var samtaler og man fikk flire. Det var veldig trivelig. Nå treffer vi selvfølgelig folk fra vår egen sone, men folk som tilhører andre soner, treffer vi ikke lenger.

Praktiseringen av fleksible fiskeordninger var ikke bare bra for selve fisket, men for det sosiale liv både for fiskerne og resten av bygdas befolkning. Der kunne folk dele sine erfaringer med hverandre, og muligens legge nye planer. Det er en kunnskaps- og forhandlingsarena som nå er borte. Dersom man i dag krysser, reforhandler eller bytter på å fiske mellom sonene, kan man i følge det formelle regelverket, risikere å bli bøtelagt.

Fortellinger om hvordan man praktiserte *golgadeapmi* fram til 1990-tallet med flere fiskere og sonekryssinger, viser en fleksibilitet. *Golgadeapmi* var den gang ikke begrenset til å foregå kun i egne fastsatte soner. Men formelle praksiser slår inn og folk mister fiskeretten. De har ikke lenger muligheter til å praktisere fiske ut fra egne kunnskaper om hvilke soner som er best egnet for fiske. I tillegg er det steder i Deatnu som ikke er egnet for drivgarnsfiske i det hele tatt. Ved at vannstand varierer, vil ikke alle plassene på Deatnu være like egnet for fiske til enhver tid. Dette vet lokalbefolkningen, og derfor har de selv praktisert fleksible ordninger.

Kunnskaper om Deatnu, laksens bevegelser og vannstanden er bestemmende faktorer for hvor man til enhver tid fisker. Tidligere ordninger som har blitt praktisert, vitner om en forståelse av at alle skulle ha samme muligheter for å få laks. Ordningene var lagt til rette slik at også de som tilhørte en dårlig sone for *golgadeapmi*, hadde muligheter til å få laks utenfor egen sone. Folk samlet seg der hvor de hadde gode muligheter for å få fisk. Denne fleksible ordningen bragte i tillegg med seg andre positive verdier, slik som samarbeid og et sosialt møtested. I dag oppleves dette som et savn.

Tilsvarende sosiale fleksible praksiser finner Bjørn Bjerkli (1999) i Svartskogen i Manddalen hvor en samisk/norsk lokalbefolkning har hatt lokalt definerte regler og praksiser for bruk og uttak av ved fra skogen (ibid.). Myndighetspersoner ville imidlertid ha et klart definert bruk med den konsekvens at lokalbefolkningen mer eller mindre ble tvunget til å konstruere bruksformer som en fiksert tradisjon (ibid. s. 184). En slik bruksform kan være til hinder for fleksibiliteten, men det betyr ikke at folk føler seg tvunget til å etterleve rigide praksiser (ibid.). Et eventuelt problem oppstår dersom strenge krav stilles for å oppnå formell aksept av rettigheter til utmarksområder (ibid.).

Jeg vil argumentere for at lokalbefolkningen legger lokale kunnskapstradisjoner til grunn for bruken og organisering av laksefiske i Deatnu. Kunnskapstradisjoner er utviklet over tid, og er fleksible slik som eksemplene overfor viser. De har imidlertid ikke blitt arbeidet inn i offentlige dokumenter. Retningslinjer som er utviklet for laksefiske og bruk av Deatnu, går dermed inn i rekken av måter urfolkskunnskaper rundt omkring i verden er blitt ignorert. Før jeg går over til å diskutere den tradisjonelle kunnskapens plass i forvaltningen, vil jeg derfor gjøre en gjennomgang av måten

begrepet urfolkskunnskap og tradisjonell kunnskap er knyttet til en kolonial historie. Samtidig er det viktig å understreke at disse er nye begreper som er utviklet nettopp for å bygge opp anerkjennelse for urfolks praksiser. Gjennom praksiser utvikles det kunnskaper og rettigheter til de områder hvor urfolk har levd. Urfolkskunnskaper er blitt oversett under kolonialiseringen, og i mange tilfeller har den statlige politikken indirekte ført til at kunnskapstradisjoner er brutt sammen. De politiske målene til kolonialistene var at urfolk skulle assimileres inn i majoritetsbefolkningens språk, tro og skikker.

5.2 Koloniale tilstedeværelse i Sápmi

Urfolkskunnskap er ofte blitt sett i sammenheng med urfolks lange forhold til land og vann, språk og åndelige forhold. Den vestlige verden hadde derimot tro på at vitenskap, gjennom stadig bedre metoder og teorier ville være sannhetsskapende på måter som gjorde komparasjon mulig. Det vestlige kunnskapssystem oppnådde hegemoni bl.a. gjennom kolonialisme og imperialisme slik Hoppers (2011) uttrykker det:

The contributions that Western knowledge has made to the development of science and technology are acknowledged. However, it is also recognised that, despite their internal fragmentation, Western knowledge systems have achieved world hegemony under subjugative colonialism and imperial relations. Conversely, indigenous knowledge systems have undergone mutations, have been subjugated, sometimes underdeveloped and exploited, but retain the potential for human and social development (Hoppers 2011:211).

Cahterine A. O. Hoppers snakker om vestlig kunnskap som en kategori. Men en kan stille seg spørsmål, om ikke “vestlig kunnskap” også er en ren konstruksjon. I likhet med at det er problematisk å snakke om urfolkskunnskap i entall, er det også lite hensiktsmessig å definere all kunnskap som ikke inngår i urfolks og tradisjonell kunnskap som vestlig kunnskap. For å kunne ta kunnskapsbegreper i bruk, vil det være nødvendig å løse opp begreper slik at de kan brukes som verktøy i analyse av kunnskapstradisjoner. Begrepet vitenskapelig kunnskap er også mangfoldig hvor ulike metoder, prosedyrer og institusjonelle forhold brukes for tilnærming til kunnskaper. Naturvitenskapelig og samfunnsvitenskapelig kunnskaper bruker f.eks. ulike metoder.

Selv om også samfunnsvitenskapen kan ta i bruk kvantitative metoder slik det gjøres i naturvitenskapen, er det bruken av kvalitative metoder som metodisk skiller samfunnsvitenskap fra naturvitenskap.

5.2.1 Postkolonialisme

Det vitenskapelige paradigmet som mest har rettet oppmerksomheten mot urfolkskunnskaper, er postkolonial teori. Grunnleggerne til debatten om postkolonialisme var Franz Fanon og Edward Said i det humanistiske og litteraturvitenskapelige feltet (DeLoughrey og Handley 2011). Postkoloniale teorier ser etter brudd og muligheter til å gjøre konkrete reformuleringer som bryter med det bestående.

Det er fra dette utgangspunktet at postkolonial teori oppstår. Det bygger på afrikanske og arabiske intellektuelle kritikk av hvordan vestlige teorier og vestlig politikk reproduserte orienten som de andre (Said, Thorbjørnsrud og Aabakken 2001). Når begrepet tas i bruk i urfolksfeltet pluraliseres det, dvs. at det gjøres på spesifikke måter. Det tas i bruk av spesielle grunner og blir lokalisert. Den særlige situasjonen for urfolk er at de lever innenfor stater, og ikke som i Afrika og Asia der egen statsdannelse skjedde etter koloniens sammenbrudd.

I følge Marie Battiste (2011) handler ikke det postkoloniale om en bestemt tid etter kolonialismen. Men det handler heller om å utfordre litterære kanoner som har utpekt vest-europeiske normer for å være universelle (ibid. s. xix).

'Postcolonial' is not a time after colonialism, but rather for me it represents more an aspiration, a hope, not yet achieved. It constructs a strategy that responds to experience of colonization and imperialism. As a critique, it is about rethinking the conceptual, institutional, cultural, legal, and other boundaries that are taken for granted and assumed universal, but act as structural barriers to many, including Aboriginal people, women, visible minorities, and others (Battiste 2004:1).

Antropologisk forskningstradisjon som baserte seg på hodeskallmåling, var opptatt av å identifisere forskjeller og rangere folk i henhold til foreliggende hypoteser om raser. Men i etterkrigstiden kom det flere bølger med faglig selvransakelse innenfor antropologien, der kulturell arroganse og utbytting ikke lenger var uttrykk for et moralsk høyverdig sinnelag (Eriksen og Nielsen 2002).

Utvikling av urfolkskunnskap som begrep, må sees i sammenheng med eurosentrisme og delvis som et politisk arbeid til å gjøre krav på rettferdighet, likestilling og symmetri. For å forstå teorien bak den marginaliserte urfolkskunnskapen, må man først forstå den vidtgående naturen av eurosentrisme, hevder Battiste (2011). Den dominerende bevisstheten i formell utdanning som alle studenter har gjennomgått, har gjort oss både til ofre og privilegerte av det eurosentriske undervisningssystemet (ibid. s. xviii). På konvensjonelle diskursive måter har vi lært oss hva som er det normative (ibid.). Battiste betegner dette for kognitiv imperialisme:

In the ensuing silence about their knowledge systems, Indigenous youth have been deprived of their heritage and identity. Eurocentric educational, legal, and social systems have induced a collective amnesia that alienates Indigenous people from their knowledge, their elders, from their linguistic consciousness, from their land and spiritual connections, and from the meaning and order of their world (Battiste 2011:xix).

Jeg støtter meg til resonnetet fra Battiste om at urfolk er både ofre og privilegerte av det eurosentriske undervisningssystemet. Dersom man relaterer dette til samiske samfunn, vil jeg argumentere for at samiske ontologier og kunnskaper har lidd et nederlag i det norske offentlige utdanningssystemet. Samtidig har det samme utdanningssystemet gitt mange samer muligheter til å ta del i de samme godene som andre borgere i Norge. Disse flertydigheter som vi befinner oss i, er ikke lett å holde atskilte. Noen er forsvarere av de eurosentriske kunnskapspraksiser, mens andre faller for de tradisjonelle kunnskapspraksisene. Dernest er det de som mener at vi kan både lære og ha nytte av flere kunnskapssystemer. Således har utdanningen i samiske samfunn i likhet med andre urfolkssamfunn over lang tid vært basert på en eurosentrisk forståelse av kunnskap. Urfolkssamfunn verden over har imidlertid selv tatt initiativer til å starte opp alternative utdanningsinstitusjoner med egne utdanningsprogrammer. Samisk høgskole er et eksempel på det hvor det bl.a. er programmer i duodji, reindrift og tradisjonell samisk kunnskap.

5.2.2 Den kolonialistiske politikken overfor samer

Samer som levde i de nordlige delene av Russland, Finland, Sverige og Norge, ble utsatt for ulike nasjonalstatlige ambisjoner og koloniseringsforsøk fra 1600 og 1700 tallet.

Kirka var et viktig symbol på suverenitet, og allerede på 1500-tallet var det 17 kirker langs kysten av Finnmark (Kailo og Helander-Renvall 1998). Hekseprosesser var en del av den samiske kristningen. De startet med at kong Christian 4. sendte et ordrebrev nordover til sine to lensherrer, hvor han bl.a. fastslo at “samenes trolddomsvirksomhet er av en slik avskrekkende karakter at verken nordmenn eller andre fromme folk tør bosette seg i nærheten av dem” (Hagen 2015). Forbud mot praktiseringen av den samiske åndelighet fortsatte med misjonærene som kom til Sápmi på 1700-tallet. En misjonær som hadde stor betydning for kristningen av samene, var Thomas von Westen. Han er blitt kalt “samenes apostel” (Saivu.com u.å.). Misjonærene innførte den lutheranske religionen, brente trommene og ødela offerplassene som ble ansett for å være hedensk (ibid.).

Nils Jernsletten (1986) bemerket at den norske assimileringspolitikken overfor samer og kvener var helt i samsvar med den europeiske kolonialismen. Samisk språk i skolen var ikke i tråd med “utviklingen”, og skolen fungerte derfor som en fornorskingsinstitusjon (ibid. s. 65). I følge Henry Minde (2005) ble skolen i løpet av 1800-tallet hjørnesteinen i styringen av enhver nasjonalstat. Fornorskingspolitikken ble forsterket med innføringen av en instruks for lærerne i overgangsdistriktene (ibid.). Instruksen ble utarbeidet av direksjonen for Tromsø Stift i 1880. Lærernes arbeid var å sørge for at all undervisning skulle foregå på norsk, og barna skulle ikke bruke det samiske språket på skolen. I instruksens § 4 står det bl.a.:

Selv om i en Kreds Flerheden af Børnene ikke forstaar Norsk, maa Læreren dog altid have de ovenfor givne Bestemmelser for Øie og saaledes lade sig det være magtpaaliggende, at det lappiske eller kvænske Sprog ikke bruges i videre Udstrækning, end Forholdene gjøre uomgjængelig fornødent (Minde 2005:20).

Instruksen var gjeldende fram til 1960-tallet med noen mindre endringer (ibid.). Når norsk språk ble brukt selv om barna ikke forsto språket, ble dette et overgrep mot hvert enkelt barn. Norsk ble også brukt på internatet hvor mange barn måtte tilbringe store deler av året. I boka samisk skolehistorie forteller Jon Ole Andersen om sin skolegang og internatlivet i Buolbmát (S. Lund 2005). Han begynte på skole i 1939, og beretter om hvordan det var å være på skolen når all kommunikasjon skulle foregå på et språk som han ikke behersket:

Det var svært tungt på skolen. I klasserommet gikk det bare på norsk, og eg forsto ikkje eit ord. Vi torde ikkje snakke når vi kom inn. Samisk fikk vi ikkje lov å snakke og norsk kunne vi ikkje. Vi sat og lytta sjølv om vi ikkje forsto. Det tok eit par år før eg byrja å oppfatte litt. Dei som kunne litt norsk frå før fikk sjølvsagt langt raskare utbytte av skolen (S. Lund 2005:184).

I likhet med samisk språk, var også samisk og lokal historie fraværende i skoleundervisningen. Selv om det ikke ble uttalt eksplisitt, ble barn likevel indirekte lært opp til en forståelse av at tradisjonelle kunnskaper ikke hørte hjemme i den moderne verden.

Det samiske språket kunne også være til hinder når man skulle kjøpe jord av staten. I Jordsalgsloven av 1902 kunne utvisning av jord bare skje til norske statsborgere, som kunne tale, lese og skrive det norske språk, og som benyttet dette til daglig bruk (Jebens 1999). Denne loven som var den andre Jordsalgsloven, ble erstattet med tidligere lov fra 1863 (R. Jernsletten 1986). I følge Regnor Jernsletten (ibid.) er det en utbredt enighet om at kvenene var hardere diskriminert enn samer når det gjaldt språkklausulen i Jordsalgsloven. Samer hadde derimot som eksemplet nedenfor viser, vanskeligheter med å få kjøpt tilleggsjord (ibid.). Henrik A Henriksen fra Lávvonjárga i Deatnu kommune fikk i 1923 tildelt 70 dekar eiendom i Birkestrand (ibid.). Han hadde fire år tidligere søkt tilleggsjord i Lille Lerpoll, men var i stedet tilbudt en forpaktningkontrakt. Den var han imidlertid ikke fornøyd med, og sendte inn klage i 1923 til Jordbruksministeren (ibid.). Henriksen argumenterte for at han trengte tilleggsjord fordi de 70 dekar som han hadde fått tildelt i Birkestrand, var dårlig egnet til dyrking. Jordstykket i Lille Lerpoll var derimot utmerket, men var for lite til at han kunne bosette seg der. Jordbruksministeren ba opplysninger om saken fra Jordsalgskommisæren (ibid.). I svaret fra Jordsalgskommisæren ble det vist til at det var vanlig blant den samiske befolkningen i Finnmark å prøve og anskaffe seg mange spredte eiendommer over hele kommunen, i stedet for å få til et større gårdsbruk. Kommisæren understrekte at han i kraft av sitt embete hadde arbeidet for å forhindre et jordbruk som var spredt utover mange eiendommer (ibid.). Eksemplet viser at myndighetene forsøkte å presse folk til å samle all dyrket mark på en plass, til tross for at dette ikke var det beste for den lokale driften. Dette vitner om at myndighetene styrte utfra ikke-lokaliserte kunnskaper. En kan stille seg spørsmål om praksisene av jordtildeling var basert på behovet for

kontroll i stedet for å ta utgangspunkt i landskap og lokal bruk. Eller var det muligens ambisiøse funksjonærer som søkte å lese lovverket, slik at det dannet et grunnlag for karrieremuligheter innad i de institusjonene som de betjente? Gode tjenestemenn har som kjent større muligheter for å gjøre en karriere i byråkratiet.

I lov av 1863 - «Om avhendelse av Statens Jord i Finnmarken» var det allerede tatt som selvfølge, at staten hadde eiendomsrett til jorden i Finnmark uten at grunnlaget for dette ble undersøkt (Jebens 1999). Jordsalgsloven av 1902 var gjeldende fram til 1965. I den nye Jordsalgsloven av 1965 lå det ikke bare en forutsetning om at staten var eier av det meste av grunnen i Finnmark, men adgangen til å utnytte *luondduvalljodagat* ble også regulert (NOU 1993:34). Bestemmelsene i loven ga videre et særskilt forvaltningsapparat myndighet til å forvalte betydelige deler av ressursutnyttelsen i fylket (ibid.). Oppfatningen om at staten hadde eiendomsrett til Finnmark, kan tidligst spores tilbake til slutten av 1600-tallet. I en beskrivelse hos forfatteren Stephanus fra 1629 ble eiendom i Finnmark ansett for å være åpen for alle:

Det er en eindommelighet ved Finmarchia at denne landsdel ikke i lighet med hvad der andetsteds finder sted er delt i eiendomme og privatbesiddelser, men ligger aabent for alle, for den som først tager land. Men landnaamsmanden erhverver sig ikke egentlig eiendomsrett ti landet, kun ret til at bruge det og tilgodegjøre sig det (Tønnesen 1979:15).

Norge og Finland har siden 1872/73 med ujevne mellomrom inngått avtaler om hvordan fiske skal drives i Deatnu (Pedersen 1988). Da felles regler ble innført første gangen, ble en rekke tradisjonelle fiskemetoder avskaffet, slik som *goldin* – dragnetfiske og *duhasteapmi* – lysterfiske (Solbakk 2011). Siden den gang har det vært innskrenkinger i det lokale laksefiske, slik som reduksjoner i ukentlige fisketider og forkortinger av fiskesesongen (ibid.). Innskrenkningene har imidlertid ikke skjedd stilltiende blant lokalbefolkning. Det kom bl.a. protester på forbudet mot tverrstengsler i bielvene fra lokalbefolkningen på finsk side av grensen da fiskereglene ble vedtatt av Finland og Norge i 1920. Lokalbefolkningen hevdet at tverrstengsel var en gammel rettighet som de nå var blitt fratatt (ibid.). Fisketider med bundne redskaper er også blitt redusert. I 1953 ble ukefredning økt fra 30 timer til tre døgn (ibid.). Ukefredningen ble ytterligere

utvidet i 1979 fra tre til fire døgn, fra torsdag kl. 18.00 til mandag kl. 18.00 (K. M. Johnsen 2010).

5.3 Reguleringer i bruken av land og vann

Det er vanskelig å debattere forvaltningen av tradisjonelle kunnskaper uten å trekke inn rettighetsdebatter, og spesielt gjelder dette i tradisjonelle urfolksområder. Urfolks rettigheter til land og vann har vært mye debattert, og som henger sammen med at områder er blitt kolonialiserte av stater. De har innført lover og regler uten å ha tatt særlig hensyn til at områdene allerede var bebodde. I den senere tid har dette skapt offentlige debatter om konsekvensene av kolonialiseringen for urfolk, og hvordan de har mistet land og vann områder til vestlige kapitalinteresser, for eksempel gruvevirksomheter. I noen deler av verden pågår det også prosesser om tilbakeføring av områder og rettigheter til urfolk. I Norge har det vært en rekke offentlig utredninger om samenes rettigheter til land og vann som omfatter Finnmark, jf. bl.a. NOU 1984:19, NOU 1993:34, NOU 1994:21, NOU 1997:4, NOU 1997:5 og NOU 2001:34.

Urfolkskunnskap er et begrep som er etablert gjennom politiske prosesser. Den er bl.a. oppstått på grunn av den offisielle undertrykkelsen av urfolkskunnskaper. Undertrykkelsen har spesielt vært stor i skoleverket hvor språk og kunnskaper til urfolk har vært fraværende. Tradisjonelle kunnskaper har vært grunnlaget for at folk har kunnet overleve i titusener av år, under ofte vanskelige forhold (Aikenhead og Michell 2011:108). Måter å leve av naturen på, er først og fremst lokal og stedsbasert, og de er ikke automatisk generaliserbare (ibid.). Internasjonale konvensjoner regulerer tradisjonell kunnskap. I konvensjonen om biologisk mangfold av 1992 foreligger det en egen artikkel som regulerer tradisjoner utøvd i naturlige settinger og betegnes som *in-situ*-vern. I artikkel 8 (j) fremgår det at statene skal:

[...]under hensyntagen til sin nasjonale lovgivning, respektere, bevare og opprettholde de urbefolknings- og lokalsamfunnenes kunnskaper, innovasjoner og praksis, som representerer tradisjonelle livsstiler av betydning for bevaring og bærekraftig bruk av biologisk mangfold, og fremme en bredere anvendelse av disse, med samtykke og medvirkning fra innehaverne av slike kunnskaper, innovasjoner og praksis, samt oppfordre til en rimelig fordeling av fordelene som følger av utnyttelsen

av slike kunnskaper, innovasjoner og praksis (Konvensjonen om biologisk mangfold 1992).

Svakhetene med konvensjonen om biologisk mangfold sett i fra et urfolksperspektiv, er at de statlige forpliktelsene til å respektere tradisjonelle kunnskaper til urfolk har reservasjoner, slik som “så langt som mulig” og “hensiktsmessig” (J. B. Henriksen 2011). Slike reservasjoner tillater statene en utstrakt frihet i å foreta subjektive og praktiske vurderinger om hvorvidt forpliktelsene skal anvendes i hvert enkelt tilfelle. Men til tross for de vage statlige forpliktelsene, er likevel artikkel 8 (j) viktig fordi den anerkjenner kunnskap, innovasjoner og praksiser til urfolk (ibid. s. 82).

I en rapportserie i tilknytting til artikkel 8 (j) omtales også samiske forhold (Helander-Renvall 2005). Rapporten konkluderer bl.a. med at urfolk i mange tilfeller ikke har støtte i nasjonale lover for sine praksiser (ibid.). De mangler i tillegg en form for selvstyre, som er nødvendig for å kunne opprettholde praksiser og kunnskap relatert til biologisk mangfold (ibid.). Manglende selvstyre hos urfolk gjør at det er vanskelig å implementere 8 (j). Videre har muligheten til å delta i beslutningsprosesser på nasjonalt, regionalt og lokalt nivå i mange tilfeller vært svak eller ikke eksisterende (ibid.). Rapporten konkluderer med at dokumentasjon ikke er tilstrekkelig til å opprettholde tradisjonell kunnskap som fremmer biologisk mangfold og bærekraft i Arktiske områder. Mesteparten av urfolkskunnskaper om biologisk mangfold er derimot relaterte til og bevart gjennom daglige praksiser, og disse bør derfor opprettholdes og videreføres for at tradisjonell kunnskap skal kunne bevares (ibid.).

I dag gjøres det forsøk på å skape større grad av symmetri mellom vestlig og urfolkskunnskap og det søkes etter prosedyrer for oversettelse mellom kunnskapstradisjonene. Urfolks rettigheter kom på dagsorden på 1970- og 1980-tallet. Internasjonale lovgivning er blitt utviklet, og dette er fremdeles pågående prosesser som skal sikre urfolks rettigheter i alle deler av verden. I de siste tiårene er det også blitt etablert en rekke nye desentraliserte institusjoner for ressursforvaltning. Disse er blitt til gjennom forsøk initiert av statlige forvaltere og lokale brukere av ressurser, for å imøtekomme en rekke kriser, konflikter og dilemmaer (L. H. Eira 2013, Spaeder og Feit, 2005). Medbestemmelsesorganer består som regel av urfolks og statlige representanter

som hevder å basere naturressursforvaltningen både på biologisk vitenskaps- og urfolkskunnskap (Spak 2005).

5.3.1 Forvaltningen av samiske områder

Gjennom nasjonale lover og administrative praksiser har urfolk blitt fratatt mulighetene til å forvalte egne områder og *luondduvalljodagat* i samsvar med deres tradisjonelle kunnskaper og tradisjonelle forvaltningssystemer (J. B. Henriksen 2011). I samerettsutvalgets andre utredning, dvs. NOU 1997:4, ble det argumentert for sterkere lokal forvaltning med opprettelse av bygdebruksområder basert på tradisjonell utmarksutnytting (Ravna 2005:206). I begrunnelsen for forslaget om å innføre særskilte utmarksrettigheter og forvaltning på bygdenivå, ble det vist til utviklingen av utmarka i Finnmark fra 1960-tallet (NOU 1997:4, Ravna 2005). Før den tid hadde bygdefolk stort sett utmarksgodene for seg selv. De hadde riktignok ikke noen formell særrett, men de hadde den faktiske rådigheten over områdene (ibid.). Svartskogen i Manddalen ble for eksempel utnyttet på forskjellig vis av lokalbefolkningen (Bjerkli 1999). Det rapporteres om at tidligere hentet lokalbefolkningen ved for salg, mens i dag hentes det bare vinterbrensel til eget bruk (ibid.).

I bruken av land og vann hos urfolk kan også den åndelige delen være av betydning. Åndelighet er en viktig del av landskapspraksiser og lokale ontologier. Elina Helander-Renvall (2010) viser til eksempler der områder inkludert dyr og ånder blir oppfattet som subjekter. Det finnes for eksempel bestemte måter å forholde seg til disse på for ikke å skape uro (ibid.). I følge Helander-Renvall foretrekker samene å ikke snakke åpent om åndelige forhold som er forbundet med den tradisjonelle samiske religionen. Folk praktiserer åndelighet, men de snakker ikke om den (Kailo og Helander-Renvall 1998). Gjennom praksiser observerer folk hvordan ting henger sammen. Laks for eksempel kan inngå i sammenhenger, og blir til gjennom et nettverk av både mennesker og ikke-mennesker.

Slik beskrevet i forrige kapittel, har lokalbefolkningen observert hvordan predatorer kan være til skade for laksen. Lokale fiskere og andre som bor langs Deatnu, har i mange sammenhenger pekt på at dyr og fugler som lever av fisk, slik som sel, oter, villmink, måkefugler og laksender, er en trussel mot laksebestanden (Pedersen 2011).

Observasjonene til folk er imidlertid ikke ansett for å være av en slik betydning at de blir gjort til kunnskap i forvaltningen av laksefiske. I en rapport om laksebestandene i Tanavassdraget fra Norsk institutt for naturforskning som ble sendt ut til alle husstander i kommunene Deatnu og Kárášjohka, avvises predasjon som forklaring på den negative bestandsutviklingen i Tanavassdraget (Falkegård 2014). Siden Tana fiskeforvaltning følger rådene til NINA, er det problematisk for lokalbefolkningen å få innført kunnskap i forvaltningen som ikke samsvarer med forskernes syn.

5.4 *Meahcci*-kunnskaper

Bruken av *meahcci* (samisk betegnelse for utmark) er betydningsfull for folk langs hele Deanuleahki, noe som ikke er unik sett i forhold til mange andre steder i Nord-Norge. Røye, ørret, ryper, multebær og mange andre *luondduvalljodagat* har vært viktig som matforsyning, og de kunne også av og til bidra til inntekter, spesielt gjaldt dette ryper og multebær. De har vært sentrale *valljodagat* i næringskombinasjoner som Sirbmá-samfunnet tidligere har vært basert på. *Meahcci* ble også nyttet til beite for husdyr om sommerhalvåret, og der har det også tidligere blitt slått høy til kyr, hest og sau. Det ble også hentet ved i *meahcci*, som ble brukt til brensel. I samisk er det vanlig å betegne de områder hvor trær blir hogd ned til brensel for *muorrameahcci*, dvs. vedskog.

Det er ingen store multemyrer i nærheten av tettstedet Sirbmá. Men folk har likevel plukket multebær både til eget bruk og for salg. Før folk anskaffet seg firehjulinger, brukte de traktor og kjørte oppover fjellet hvor det var gode multemyrer. Jeg ble fortalt at de nærmeste multemyrene var forbeholdt eldre. Når det gjelder multebær, snakkes det om gode og dårlige molteår. Tidligere da folk solgte multebær, var et godt molteår også ensbetydende med gode inntekter. Multemyrer kan bli ødelagte dersom det plukkes kart. På slike myrer kan det gå ti år før det igjen finnes multebær der, forteller Sire Injá.

Det spesielle med Sirbmá er at fiskevannene ikke ligger langt i fra bygda, og disse er ettertraktet også for utenbygds beboere. I dag er også isfiske en populær aktivitet. Det starter som regel når været blir mildere ut på nyåret, og varer fram til snøen forsvinner. Det er flere familier som har gammer, og de som ikke eier gammer, tar med lávvuer og

noen lar den stå der under hele våren. Andre har fraktet gompi (mobile hytter) som i likhet med lávvuene står der under isfiskesesongen. I skutersesongen står det ofte mange utenbygds biler med tilhengere parkert i området hvor skuterløypa starter. Om sommeren kjøres det med firehjulinger eller folk går til fots.

Den generelle regelen er at alle har lov til å kjøre med snøskuter og firehjulinger i de oppmerkede løypene. Men dersom du ønsker å kjøre til fiskevann som ligger utenfor de oppmerkede løypene, må det søkes om dispensasjon fra kommunen. Enkelte mener at det skulle vært lettere å få tilgang til fiske i vannene som ligger utenfor løypa. Når folk ikke har muligheter å komme seg til vannene med snøskuter eller firehjuling, vil risikoen være at ingen fisker der. Konsekvensene av at fiskevann blir stående uberørte, er at de blir overbefolket. Når det ikke blir fisket, blir det for mye fisk og dermed mindre mat å fordele mellom all fisken. Fisken får ikke vokse, og blir ikke like stor som i vann hvor det fiskes regelmessig. Dette er også noe som blir uttrykt i et regjeringsoppnevnt utvalg:

I enkelte vann, både inne på vidda og i de ytre strøk av området, er det for stor bestand av fisk, med det resultat at fisken blir småvokst. I slike vatn vil det være aktuelt å drive utfisking med småmaskede garn (NOU 1978:18A s. 112).

Det regjeringsoppnevnte ressursutvalget for Finnmarksvidda ble opprettet i 1975. Ressursutvalget besto av medlemmer fra de berørte kommunene, fylke, departementene og samiske organisasjoner. Utvalgets utredning forelå i form av NOU 1978:18B. Om ressursutnyttning i Deanuleahki, heter det at man tradisjonelt har fisket vinterforsyning om høsten (etter slåttonna) og vanligvis brakt ned fisken på vinterføre. Bær har også alltid vært en viktig *valljodat* i Deanuleahki. Det finnes store multemyrer som gjennom generasjoner har gitt bær til eget forbruk, og bidratt til ekstra inntekter. Ressursutvalget påpekte også at mens jakt og fangst av ryper tidligere var en viktig *valljodat* for stort sett alle hushold i Deanuleahki, var disse nå utnyttet av langt færre. Om rypejakta på 1950-tallet i tidligere Buolbmát kommune, skriver Harald Eidheim (1958) at rypejakt og rypefangst vanligvis gir langt større inntekter til folk i Buolbmát enn rovdyrjakt. Men på grunn av store variasjoner i rypemengden fra år til år, er dette en ustabil inntektskilde. Om rypefangsten heter det videre:

Dei som driv hardast med rypefangst, bur i gammer inne på fjellet og har hundrevis av snarer som dei ser etter. Når dei har fått ei passeleg bør, tar dei en tur til bygds og sel fangsten, er heimom og provianterar litt og drar tilbake til fjellet igjen. – Andre har snarer ikkje lenger unna enn at dei bur heime og ser etter dei innimellom (Eidheim 1958:37).

Pedár Jovsset husker at han brukte å sette opp rypesnarer før han giftet seg. Han brukte å gå på ski til Njuorggánvuopmi sammen med avdøde Heike. De hadde satt opp gamme, eller *gárdegoahti*, dvs. en gamme som de brukte under rypefangsten. “*Gárdegoahti nogai dohko go moai heittiime*”, dvs. at torvgammen ble til jord etter at de sluttet å bruke den. En annen som brukte å sette opp rypesnarer i Njuorggánvuopmi, var Rávnna Ánde, minnes Jovsset. Han var en flittig rypefanger, og dro alltid avgårde med det samme snøen hadde lagt seg. I dag kan man se rester etter alle gammeplassene hans, kan Jovsset fortelle. Rávnna Ánde brukte å flytte gammen på en ny plass når det ble tomt for ved rundt gammen. I dag er det få eller ingen igjen som fanger ryper med snare i Sirbmá-området.

Det er mange ulike interesser for bruken av utmarka. Interessene strekker seg fra dem som mener at utmarka først og fremst skal være for lokalbefolkningen, til dem som mener at turistene også skal ha samme tilgang. På et utmarksseminar i 1989 som ble holdt av Deatnu kommune, hevdet daværende fylkesmann i Finnmark, Anders Aune, at alle skulle ha hatt samme tilgang til utmarksressursene (Tana kommune 1989). Han hadde ingen tiltro til at muldebær, ryper og innlandsfiske hadde så stor næringsmessig betydning, men at den hadde betydning i form av at folk kunne fylle fryseboksene sine med produktene. Denne “fritidsbeskjeftigelsen” som multeplukking, innlandsfiske og småviltjakt burde være en rettighet for alle mente Aune. Han innrømmet at han var sterk tilhenger av allmennhetens rettigheter. På samme seminar stilte historiker Steinar Pedersen spørsmål om det var riktig at bygdefolk skulle konkurrere med andre om de knappe *valljodagat*. Disse var tross alt deres eksistensgrunnlag, mente Pedersen (ibid.). Argumentasjonene til Aune og Pedersen bygger på ulike forståelser av hva *luondduvalljodagat* betyr for lokalbefolkningen. En argumentasjon som tar utgangspunkt i at høsting er en fritidsbeskjeftigelse, vil være vesens forskjellig i fra en argumentasjon på høsting som en del av eksistensgrunnlaget. Det er vanskelig å finne et begrep på samisk som tilsvarende begrepet “fritidsbeskjeftigelse”, i forbindelse med

høsting av *luondduvalljodagat*. Det kan tyde på at høsting ikke inngår i betegnelsen fritid. På samisk hører man uttrykket *duššiid vázzin*, som betyr at man går uten noe nytte. Et annet begrep som brukes er *joavdelastit*. Begrepet er oversatt til norsk “å gå ledig, drive dank” (Nielsen og Nesheim 1932). Et eksempel som beskriver innholdet i begrepet er *joavdelasai čuoigat*, som oversatt til norsk vil si å gå på ski uten at det er noe nytte i det (ibid.). I tradisjonelle samiske bygder har det vært vanlig at folk har lagt sitt arbeid i høstingen, noe som også gjøres i Sirbmá. De fisker både laks og ørret samt plukker bær som de pakker inn og legger i fryseren. Gjennom vinteren kan de dermed forsyne seg av den lokale maten, og det er vel også noe av det som inngår i menneskers eksistensgrunnlag som argumentasjonen til Pedersen ovenfor bygger på.

Disputten mellom tidligere fylkesmann Aune og Steinar Pedersen om allemannsretten versus lokale rettigheter, er relevante også i dagens rettighetsdebatt. Som nevnt i innledningen, skal Finnmarkskommisjonen fastslå rettigheter bl.a. ut fra lokalbefolkningens langvarige bruk. Formålet til brukerne kan ha vært forskjellig fra måten det norske embetsverket har kategorisert og definert bruken. Slik tidligere fylkesmann Aune karakteriserte høsting av *luondduvalljodagat* for “fritidsbeskjeftigelse”, fordi den ikke hadde “næringsmessig betydning”, er ikke i samsvar med måten lokalbefolkningen høster av *valljodagat*. Piera Holmma Niillas beskriver hvordan han og andre i Sirbmá både har høstet til eget bruk, og også for salg dersom det var rikelig med *valljodagat*:

Mii eat leat šaddan bajás sardiinnain ja joikabovssain. Mii leat áli vuodján meahccái ja viežžan guoli ja buot murjjiid. Luopmániid, buot dieid, mii leat viežžan meahcis. Mii eat dárbbas Tanabruai vuodjit oastit guoli, mii mannat meahccái. Ja nie leat buohkat dáppe bargan. Dat leat luonddus eallán, dat leat luonddus viežžan borramuša, dan eai ádde oktage. Jus oktii lei buorre jahki, de olbmot besse vuovdit luopmániid, ja seamma lei guollebivdu, jus bures manai, de sáhtii vuovdit maid. Muhto eai dat lean gal nu stuorra inteavttat, muhto olbmot vuvde mii lei eambbo. Veahá fidnejedje ruhtabihtá. Die lei olmuin eallinvuohki dáppe./

Vi er ikke oppvokst med sardiner og joikakaker, men vi har bestandig dratt til meahcci³⁵ for å hente fisk og alle sorter bær, slik som multer. Vi trenger derfor ikke å kjøre til Tanabru for å kjøpe fisk, vi drar til meahcci. Her har alle praktisert på denne måten. Folk har levd av naturen, og hentet mat derifra. Det er noe som andre ikke

³⁵ Fjellet.

forstår. Hvis det ett år er godt år, kunne folk selge multene, og slik var det med fiske også. Når det gikk bra med fiske, kunne man også selge fisk. Inntektene var derimot ikke store, men folk solgte overskuddet. De fikk litt penger. Det var dette som var levemåten her.

Karakteristikker som “fritidsbeskjeftigelse” og “næringsmessig betydning” er ikke vanlig å bruke blant lokalbefolkningen. De drar til sine områder for å fiske røye og ørret eller plukke multer. Alle år er ikke like gode, og folk tar dette i betraktning. De vet at neste år kan det for eksempel være lite med multebær. Da er det best å sikre at man har bær lenger enn til neste bær sesong. Bær og fisk er mat som folk er oppvokst med og som mange ikke vil unnvære, dersom de har muligheten til å få tak i den.

Problemer med å inndele høstingen av *valljodagat* i næringsbruk og fritidsbruk var også noe Lina Gaski (1993) bemerket i sin hovedoppgave om utnyttelse av utmarksressurser i Sirbmá. Næringsutøvelse, husholdningshøsting og rekreasjon er ett og samme i Sirbmá, og det er derfor vanskelig å skille mellom næring og fritid (ibid.). Tidligere er det ikke blitt skilt mellom hushold- og næringshøsting i utmarka, og derfor synes mange at det er rart at man nå ved å registrere seg som næringsdrivende, skal få spesielle rettigheter til utmarka (ibid.). Den formelle lovgivningen bygger på en oppfatning av at Finnmarksnaturen er en fellesressurs. Alle har i utgangspunktet lik rett til å høste av den, men de med næringsinteresser har likevel fortrinn fremfor andre (ibid.).

I Utmarkskommisjonens dom i Svartskogssaken³⁶ eller Čáhput som området også betegnes på samisk, ble den lokale oppfatning om retten som en generell rett til *luondduvalljodagat* ikke tatt til følge (Bjerkli 1999). Bruksformene ble splittet opp. Hogst og beite ble behandlet som separate og selvstendige bruksformer. Disse ga rettigheter i kraft av langvarig bruk, mens andre bruksformer slik som slått og setring ikke ga rettigheter (Bjerkli 2015:138). Saken kom opp i høyesterett i 2001, og ny dom ble avsagt av Høyesterett som ga full tilslutning til bygdefolkets krav (ibid.). I følge Bjerkli (2015) var det ikke direkte relevant for høyesteretts behandling av saken hva slags kunnskap folk benyttet i bruken av *luondduvalljodagat*. Kunnskapsspørsmålet blir likevel aktualisert, slik Bjerkli uttrykker det: “Implisitt finnes et kunnskapselement,

³⁶ “[...]et omtvistet område i Kåfjord kommune i Troms” (Bjerkli 1999:184).

fordi uten kunnskap om hvordan bruken skal utøves rent praktisk, så kan heller ikke bruken ha forekommet” (ibid. s. 139).

5.4.1 Delte fiskevann

I Sirbmá snakkes det om at bestemte fiskevann tilhørte bestemte slekter. Peðar Jovsset forteller at:

Dalá olbmui lei gos gii bivddii, dat jávrrit ledje duo ostojuvvon, dat ledje juogaduvvon, gii gos bivddii. Nubbi ii mannan dohko, dat lei juohke jávregáttis bivdogoahhti, geat juo bivde jávrriid./

Folk den gang hadde sine steder hvor de fisket. Det var nesten som om fiskevannene var blitt kjøpt opp. En hver fisker hadde sitt vann, og han ble ikke forstyrret av andre. Det sto også en fiskegamme ved hvert vann hvor det ble fisket. De hadde hvert sitt vann, og der fiske de.

Når jeg spør Jovsset om de hadde arvet fiskevannene, var svaret som følger:

Ná dat ledje daid váhnemiin báhcán dat jávrrit, eai ba figgan ge eará jávrride. Dat ledje albma olbmot, dat ledje nu soabalaččat, ii oktage mannan nuppiid jávrride. Dain lei iešguðesge jávri, ja dan dat bivde./

Fiskevannene var blitt igjen etter deres foreldre, og dit kom ikke andre. De var ordentlige og fredelige folk. Ingen dro til andres fiskevann.

Piera Holmma Niillas forteller også om hvilket fiskevann som tilhørte hver enkel person eller familie, og her gjengir jeg bare to eksempler på personer som hadde sine faste vann hvor de fisket:

Námmajávri, dat lei Guvvá Jovvna jávri. Mii mángii vujiimet Jovnnain. Jovvna vujii buot jávrriid meattá. Oktii leimmet guokte heastta fárrolagaid, ja mii leimmet njealjis. Moai leimme Peðar Ovlláin ja Jovvna lei Håkonniin, ja mis ledje guokte fatnasa, goappat heastareagas fanas. Ii dárbbášan gallii bivdit, de mii leimmet fitnen guliid nohkka, ja dalle mii vuoddjáimet bodnái. Ja de fas Nils Erik lei viššalis meahccealmmái. Dat vujii Beaskajávraí. Mun ledjen moddii Nils Erika mielde, dat maid vujii buot jávrriid meattá, dat galggai Beaskajávraí. Oktii Gulliksen logai gii lei oahpaheaddji dáppe ahte son ii ádde dan Nils Erika. Giđđat go lávviimet čuoigalit meahccái, dat čuoiggai buot jávrriid meattá, ja manai Beaskajávraí. Sii mánga guollejávri badjel čuige. Nils Erik čuoigá njuolgga Beaskajávraí./

Námmajávri tilhørte Guvvá Jovvna. Vi kjørte mange turer sammen med Jovvna. Han kjørte forbi alle andre vann. Engang var vi fire personer i lag og hadde to hester. Jeg, Peðar Ovllá, Jovvna, og Håkon. Vi hadde også to båter, en båt på hver hesteslede. Vi trengte ikke å fiske mange turer, for da hadde vi fått nok fisk og kjørte hjem igjen. Nils

Erik var en annen flittig “meahccealmmái” (en person som bruker utmarka). Han kjørte til Beskajávri. Jeg var ett par ganger sammen med Nils Erik, og han kjørte også forbi alle andre vann. Han skulle til Beaskajávri. Engang sa Gulliksen som var lærer her, at han ikke skjønnte seg på Nils Erik. Når de om våren går til fjells på ski, så gikk Nils Erik alltid forbi alle vann helt til de kom til Beaskajávri. De gikk forbi mange andre vann for Nils Erik skulle direkte til Beaskajávri.

Niillas forteller også om hendelser der folk har våknet av at garnene som de hadde satt i vannet om kvelden, var satt på land av de som brukte å fiske der. Dette var en indirekte beskjed om at de ikke var velkomne til å fiske i det vannet.

Fisk i vannene er en begrenset *valljodat*. Piera Holmma Niillas og Sire Injá fortalte at de har oppdaget at dersom de fisker tre døgn i et vann, blir det færre fisk der til neste gang de kommer. Etter at de oppdaget det, reduserte de fiske ned til to døgn. Neste gang de kom til vannet, var det like mye fisk å få. Sire Injá la til at det er naturen selv som dirigerer dette. Fiskevann setter selv grenser på uttak.

Niillas fortalte også om en episode der noen hadde fisket et vann nesten tomt for fisk. Det var gjenger både fra Deatnu kommune og utenfor kommunegrensen, som hadde kjørt med fire til fem motorsykler opp til fjells. De hadde vært to turer og fisket i et vann. Da Niillas dro dit samme høsten for å fiske, satte han fire garn i vannet. Han fikk bare 26 fisk, og han undret seg over hvor lite fisk det var igjen i vannet. De som hadde vært der med flere motorsykler, prøvde å tømme vannet for fisk, bemerket Sire Injá. Men de klarte det heldigvis ikke for året etter var det igjen fisk i det samme vannet. Vannet var med andre ord ikke tømt for fisk. Dersom du fisker for mye, går det en tid før vannet igjen *guoláiduvvá*, dvs. at det igjen blir fisk i vannet. Det skapes også en belastning for de vannene som ligger langs terrengveien. På samisk brukes begrepet *guollevalljodat* til å betegne at det er rikelig mengde av fisk. Når det med andre ord snakkes om at det er *guollevalljodat*, da kan man fiske i det vannet med god samvittighet.

Lokalbefolkningen som har fisket i fjellvannene i Sirbmá-området, har hatt egne fiskevann. Hvert vann er dermed blitt forvaltet av dem som var “eiere”, og de må derfor til enhver tid ha hatt kjennskap til vannenes tilstand. De fisket der kontinuerlig, og unngikk dermed at vannene ble overbefolket. Tidligere var det også bare lokalbefolkningen som fisket, og de hadde dermed kontrollen over hvem som fisket

hvor. Den kontrollen har de nå mistet ved at fiskevannene nå er åpent for alle. Da kan det oppstå overfiske slik Piera Holmma Niillas og Sire Injá opplevde. Det kan stilles spørsmål om tidligere lokale ordninger hvor lokalbefolkningen selv mer eller mindre hadde kontrollen over hvor folk fisket, var en ordning som også tilfredstilte vannenes og fiskens behov. Fisk i fjellvannene er ikke en ubegrenset *valljodat*, og derfor er Niillas og Sire Injá opptatt av at det ikke skal tas for mye fisk for da kan de bli til *guolehis jávrrit*, dvs. vann uten fisk. Måten folk forholder seg til fiskevann og multemyrer vitner om at folk har hørsel for balanse i naturen.

5.5 Kunnskaper i praksis

Laksefiskere bosatt langs Deatnu har opparbeidet seg kunnskaper ved å observere og studere land- og vannområder, is- og værforhold, fugleliv, rovdyr og andre forhold i naturen som kan ha innvirkning på laksen i Deatnu. Værforhold i en årstid kan ha betydning for *valljodagat* i en annen årstid. Det gjøres derfor observasjoner gjennom hele året om vær og andre forhold som har betydning for *valljodagat* i fremtiden. Kunnskap springer med andre ord ut fra levemåte og bruk. Levemåten er basert på folks egne oppfatninger av den fysiske, den materielle, den sosiale og den åndelige verden. Dette er tradisjonell kunnskap som er i bruk i praksisene til folk.

Dulvá ovttaláhkai er et vanlig uttrykk å høre når vannstanden øker hele tiden i løpet av en sommer. En vannstand som kontinuerlig stiger og synker, er synonymt med lite fiske, og det gjelder spesielt når det fiskes med stengsel. En laksefisker undret seg derfor over at man i statlige skjemaer for fangstatistikk ikke blir bedt om å fylle ut hvor lenge man har fisket. Laksefiskeren ser en sammenheng mellom antallet fanget fisk med vannstand og tiden for hvor lenge de har kunnet fiske, men dette er ikke like relevant for forvalterne. Når lokalbefolkningen bedømmer fiske utfra vannstand, tar de i bruk egne begreper. Dette tyder på at det foreligger etablerte kunnskaper, som har vært blant befolkningen i Deanuleahki over lang tid. *Dulvi* er ikke et måleinstrument som ved hjelp av tall uttrykker vannmengden. Derimot vet alle som bor i Deanuleahki, at når det

snakkes om *dulvi* er det dårlig med fiske. Samiske begreper for laksefiske er imidlertid lite synlige i offentlige dokumenter.

Fiskeren må også sette seg inn i hvordan fisken beveger seg og hvordan den reagerer i møte med det som finnes på ferden oppover Deatnu. På den måten setter fiskeren seg selv i situasjonen til fisken og betrakter Deatnu med øyne til laksen. Denne tilstanden kan beskrives med begrepet *mimesis*, hentet fra Michael Taussig (1993), og som Rane Willerslev (2007) gjengir som to måter å være i verden på nemlig engasjement og refleksivitet. Måter folk tilnærmer seg fisken på kan illustreres gjennom *mimesis*. Imitatoren er i kontakt med verden gjennom andre kropper, ting og mennesker, men likevel setter han et skille mellom seg selv og andre gjennom å trekke inn i seg selv og reflektere over situasjonen (ibid.).

En som fisker med stengsel og stågarn, må ha kunnskaper om stengsels- og stågarnsplassene slik som bunn- og vannforholdene. Dersom du ikke har nok kunnskaper, er det vanskelig å fange fisk. En av laksefiskerne, Piera Áslat utdyper dette nærmere:

Bodni lea hirbmat dehálaš, nugo guoikkain oaidná ahte lea go jiekŋa bilidan. Dan oaidná dat gii lea oahpis, muitá juohke geađggi go lea agibeavve guovlan dohko. Ja guoika han lea dakkár dat ii leat nu čieŋal. Savvonis lea fas earálahkai go dat lea čiekŋalassas./

Det er viktig å ha kunnskaper om bunnforhold, som for eksempel i “guoikkat” (strykene). En som er kjent i området, oppdager straks dersom isgangen har ødelagt bunnforholdene. Han husker hver en stein fordi han i hele sitt liv har kikket ned på bunnen. I “guoikkat” er det heller ikke så dypt. Mens det er annerledes i “savvon”, (stilleflytende strekning), der er det dypere.

Biologene som overvåker Deatnu, har i lang tid hevdet at det er lite laks i Deatnu. Piera Áslat har ikke den samme erfaringen. I følge han har det vært mer enn nok fisk hvert år. Hvis det hadde vært lite fisk slik forskerne hevder, ville han ikke kunnet se all den fisken som kommer til synet i *savvon* (stilleflytende strekning). Når forskerne hevder at det fiskes for mye laks, undres han over at de i beregningen ikke tar med det antallet som selen fanger. Áslat har hørt hos en person som bor lenger nede i Deanuleahki, at selen reiv og sleit laksen fra garnet som han hadde satt ut. I gamle dager fisket man sel med garn slik at den ikke spiste opp laksen, men nå er ikke dette lenger tillatt. At selbestanden ble fanget av lokalbefolkningen selv, viser at folk hadde måter å forvalte predatorer som

var til skade for laksen. Dette viser at lokale laksefiskere ser sammenhenger etter lang tids observasjoner og praksiser. De retter også indirekte spørsmål til biologer om hvorfor de ikke tar hensyn til at det er andre enn mennesker som er interessert i laks. Det er ikke vanskelig å forstå at folk referer til biologene når de snakker om hva som kan påvirke laksebestanden. Folk leser i aviser og lytter til radio der de ofte får høre om biologenes funn hva angår *Deanuluossa*.

Det at erfaringer og kunnskaper deles med andre, slik Áslat beretter ovenfor, kan betegnes som et *praksisfellesskap*, dvs. at kunnskapen utvikles, forhandles og deles med andre (Wenger 1998). Begrepet praksis betegner ikke bare en handling alene, men er en handling i en historisk og sosial kontekst som gir og mening til det vi gjør. I den betydningen er praksis alltid også en sosial praksis (ibid.).

Laksefiskere fikk for første gang representanter i den offentlige forvaltningen av laksefiske i Deatnu i 2011 etter etablering av Tanavassdragets fiskeforvaltning (TF). Laksefiske reguleres av forskrift om lokal forvaltning av fisk og fiske i Tanavassdraget som er hjemlet i kongelig resolusjon av 2011 (Lovdata 2011). Styret for TF består av ni medlemmer hvorav fem velges blant de fiskeberettigede, mens kommunestyrene i Deatnu og Kárášjohka oppnevner to medlemmer hver blant personer med rett til stangfiske (ibid.) TF har en administrasjon som består av to fast ansatte: direktør og rådgiver (*Deanučázádaga guolástanhálddahus/Tanavassdragets fiskeforvaltning u.å.*). Oppgavene til TF er bl.a. å organisere fisket, sørge for tilstrekkelig fiskeoppsyn, ha ansvar for drift samt forvalte inntekter fra salg av fiskekort. TF skal videre bidra til å bevare fiskeressursene og samarbeide med Finland om forvaltningen av vassdraget, jf. forskrift om lokal forvaltning av fisk og fiske i Tanavassdraget §3.

I forskrift om lokal forvaltning av fisk og fiske i Tanavassdraget, er formålet beskrevet i § 2:

[...] å etablere lokal forvaltning av fisk og fisket i Tanavassdraget, og å legge til rette for at forvaltningen av vassdraget sikrer fiskebestandene i Tana som naturgrunnlag for bosetting og samisk kultur (Lovdata 2011).

Det heter videre i formålsparagrafen at de fiskeberettigedes særskilte rettigheter og lokalbefolkningens rett til stangfiske skal ivaretas.

Det er grunnlag for å stille spørsmål om ikke ivaretagelsen av tradisjonell fiske og inntekter fra salg av fiskekort som benyttes av TF, kan skape interessemotsetninger. TF har atskillig større inntekter av fiskekortsalg til turister enn til lokalbefolkningen. Turister betaler 200-600 kr pr døgn, avhengig av hvor i Deatnu det fiskes, hvordan det fiskes og antall stenger som brukes. Lokale fiskere betaler årsavgift, som varierer fra 50 til 200 kr.

5.5.1 Ny forvaltning, men kontinuitet i tidligere praksiser

Etableringen av Tana fiskeforvaltning (TF) skjedde etter at et oppnevnt utvalg hadde utredet sammensetningen av styret samt styrets retningslinjer for det nye forvaltningsorganet. Men etableringen skjedde ikke uten reaksjoner. Da utvalget la fram sin innstilling, ble den møtt med kritikk fra flere hold slik som Norges Jeger- og Fiskerforbund, Finnmarkseiendommen, Finnmark Fylkeskommune og lensmannen i Deatnu (Regjeringen.no 2009). De mente at utvalget gikk utover sine fullmakter. Lensmannen i Deatnu var skeptisk til at garnfiskerne som representerte den mest kontroversielle fiskemåten, skulle ha flertall i styre. Skepsisen ble bl.a. uttrykt på følgende måte:

De fleste og alvorligste overtredelser av fiskereglene for Tanaelva som avdekkes, begås hovedsakelig av garnrettighetshavere. Det er også garnrettighetshavere som i størst grad står frem uten bekymring for tanalaksens fremtid. Disse har også organisert seg (Laksebreveierforeningen), mens øvrige rettighetshavere er enkeltindivider uten annet talerør enn sitt personlige engasjement (Høringsuttalelse 2010).

I følge daværende lensmann i Tana, hadde garnfiskerne egne interesser, og man kunne derfor ikke stole på dem. Det er ikke tvil om at garnfiskere har egne interesser, men de trenger ikke nødvendigvis å være alene om det. Folk i embetsverket og forskere kan også ha egne interesser i laksefiske. Sportsfiske i Deatnu er åpent for alle, og dermed kan mange utenfor kommunegrensen ha interesser av at fiske tilrettelegges, slik at det ivaretar sportsfiskernes behov. En kan spørre seg hvorfor det ikke i offentlig sammenheng stilles lignende spørsmål om hvorvidt personer i embetsverket eller forskere har egne interesser, slik det gjøres overfor tradisjonelle laksefiskere? Kan dette ha sammenheng med at når forskerne og embetsverket kommer med sin uttalelser, blir

dette ansett som kunnskap, mens fiskernes uttalelser ikke inngår i en kunnskapstradisjon? Laksefiskernes uttalelser kan dermed lett bli ansett for å være subjektive uttalelser som ikke bygger på kunnskap, men på egne interesser.

Forvaltningspraksiser som Fylkesmannen i Finnmark sto for, ble overført til TF. Tidligere praksiser slik som kunnskapsgrunnlaget, ble ikke endret etter at et lokalt forvaltningsorgan ble etablert. TF forholder seg til nedskrevne lover, regler og et kunnskapsgrunnlag som baserer seg på biologisk forskning. Selv om det er en lokal forvaltning med flertall av lokale aktører som sitter i styre, betyr det ikke at måten forvaltningen utøves på endres. I henhold til praksisteori er utførelsen av sosiale praksiser sentral, dvs. hvordan sosial handling blir utført og gjennomført (Halkier 2010:72).

Styret til TF kan ikke karakteriseres som et rent “co-management” eller oversatt til norsk “medbestemmelses organ” siden det kun er sammensatt av lokale representanter. Det kan likevel være fruktbart å diskutere det kunnskapsgrunnlaget som TF bruker, utfra et medbestemmelses perspektiv. Dette perspektivet er nyttig fordi det også involverer andre kunnskapsformer i beslutningsgrunnlaget enn bare det vitenskapelige.

Da jeg gjorde mitt feltarbeid, var det flere avis- og radioreportasjer om laksefiske. Mesteparten av reportasjene dreide seg om nedgangen i laksebestanden, og drivgarnsfiskerne ble beskyldt for overfiske (NRK Sápmi 16.6. 2011). Lederen for den lokale forvaltningen av Tanavassdraget (TF) uttalte at laksebestanden i Deatnu er truet:

All forskning viser at laksebestanden i Tanavassdraget er truet. Jeg har ikke sett en eneste forskningsrapport som sier det motsatte (NRK Sápmi 4.4. 2011).

Han mente at tiltak som å starte fiske en uke senere og å avslutte den tidligere på sommeren, kunne sikre bestanden for framtiden. Lederen av TF støttet seg til den naturvitenskapelige forskningen av Tanalaksen. Lokal kunnskap ble derimot argumentert for å være av betydning da TF ble opprettet. Daværende miljø- og utviklingsminister Erik Solheim uttalte i forbindelse med etableringen av lokal forvaltning av fiske i Tanavassdraget følgende:

Jeg har tro på at de lokale rettighetshavere vil få til en god forvaltning av fisket i Tana. Lokal kunnskap og interesse for å ivareta den store verdien som laksen og laksefisket representerer er viktig for å lykkes (Regjeringen.no 2011).

Forskning som grunnlag for kunnskaper i forvaltningen er videreført til TF fra Fylkesmannen i Finnmark, som tidligere hadde ansvaret for forvaltningen av Deatnu. Det kan dermed betegnes som en kontinuitet i praksisene.

Lover og regler eksisterer heller ikke av seg sjøl, men de fungerer gjennom aktørenes handlinger (O'Reilly 2012b). Mennesker er alltid i praktiske relasjoner til verden (Bourdieu 1990, O'Reilly 2012b). Slik jeg tolker dette, betyr det at også lover og regler blir til gjennom praksiser. Uten at de blir praktisert, vil de heller ikke ha noen betydning.

5.5.2 Tall som kunnskapsgrunnlag er fremmed for laksefiskere

I reglementet for TF, 2015 under pkt. 3.2. – *Strategier og visjoner*, er målet for forvaltningen definert bl.a. på følgende måte:

Målet for forvaltningen er at laksebestandene skal oppnå gytebestandsmålene, og at vi kan høste av det naturgitte overskuddet (Deanučázádaga guolástanhálddahuš/-Tanavassdragets fiskeforvaltning, u.å.).

Gytebestandsmål bygger på en antagelse om at antall rekrutter³⁷ (R) i en fiskebestand er avhengig av antall gytefisk (S) (Hindar et al. 2007). Denne antagelsen er dokumentert kun for et fåtall bestander i Norge, og det ideelle hadde vært at det var satt gytebestandsmål på bakgrunn av SR-modeller for norske laksebestander:

De fleste av de 80 vassdragene vi har behandlet, er gitt gytebestandsmål på 2 egg/m² eller 4 egg/m². Vassdraget med det største totale gytebestandsmålet er Tana, der det bør gyte om lag 55 000 kg hunnlaks pr år (12 500 individer) for å møte gytebestandsmålet (ibid. s. 3).

I følge Gro Ween (2012) hviler gytebestandsmålene på forutsetningen om at laksen vender tilbake:

³⁷ "Med rekrutter menes produksjon av yngel, smolt, fisk av høstbar størrelse eller antall gytefisk til neste generasjon" (Anon 2009:16).

Gjennom gytebestandsmålet blir laksen tilsynelatende institusjonalisert som et husdyr, som sauene som hvert år skal slippes ut, men som vender tilbake (ibid. s. 268).

I gytebestandsmålene underkommuniseres det som skjer i havet, til tross for at det er usikkert om hvorvidt smolten som svømmer ut til havet, vil komme tilbake (ibid.).

Denne måten å beregne antallet laks i elver er generelle mål som er introdusert av NASCO³⁸. Laksefiskerne forholder seg derimot ikke til tallstørrelser, men viser til kunnskaper som de har opparbeidet seg gjennom erfaringer og observasjoner. Aslak har observert at man om høsten ikke lenger ser laks svømme. Den går da til ro, og blir på samisk betegnet som *čuožžuguolli* eller *orru guolli*. De forbereder seg til gytingen, men de kan ikke begynne å gyte før den har blitt mørkere i fargen. *Orru guolli čáhpoda*, dvs. en fisk som står i ro får mørkere farge. Fisken begynner å gyte i slutten av august eller i begynnelsen av september forteller Petter. Den gyter i *guoikkain* (strykene) og på steder som har *čievra* (små stein). Gyting kan ikke finne sted uten *čievra*, hevder Petter. Fisken graver et hull, og slipper ut rogn. Etter at den har sluppet ut rogn, blir hullet dekket til med sand slik at de ikke skal bli spist opp av andre fisk.

Dersom vi sammenligner metoder som naturvitenskapen bruker, med laksefiskernes metoder er disse forskjellig. Laksefiskernes kunnskap er kvalitativ, mens biologene trenger tall. Forskjellene mellom naturvitenskapelig kunnskap og tradisjonell kunnskap, er uttrykt på følgende måte i rapporten om laksebestandene som ble sendt til alle husstader i kommunene Deatnu og Kárášjohka sommeren 2014:

Naturvitenskapelig forskning er systematisk innsamlet, objektiv og kvantitativ (tallbasert). Den lokale/tradisjonelle kunnskapen gir alene ikke grunnlag for å vite, den forteller oss bare hva mange mener og tror. Forvaltningen kan derfor ikke baseres kun på lokal/tradisjonell kunnskap. Vi må heller benytte lokal/tradisjonell kunnskap som en kilde til informasjon innenfor den naturvitenskapelige forskningen (Falkegård 2014:26).

Denne måten å fremheve den vitenskapelige kunnskapsformen og samtidig nedvurdere andre kunnskapsformer, er en måte å insistere på vitenskapelig autoritet. Når tradisjonell kunnskap kun ansees som kilde til informasjon, fratras den en autonomi som kunnskap på lik linje med andre kunnskaper. Tradisjonell kunnskap blir betraktet som en

³⁸ North Atlantic Salmon Conservation Organization.

selvstendig kunnskapsform i lover og internasjonale konvensjoner, slik jeg har vist til tidligere. Dersom tradisjonell kunnskap ikke hadde vært selvstendig, ville den ikke vært sidestilt med vitenskapelig kunnskap. Hvis den tradisjonelle kunnskapen blir redusert og kategorisert som meninger og tro i forvaltningen av Deatnu, kan dette by på utfordringer i å oppfylle norske lover og FN-konvensjoner om bruken av tradisjonell kunnskap i forvaltningen.

5.5.3 Tradisjonell kunnskap har liten plass i dagens lokale forvaltning

Det var forventninger til mer lokal innflytelse etter at forvaltningsorganet TF ble etablert (NRK Sápmi 30.11. 2011). Men allerede året etter at TF hadde vært i virksomhet, varslet de om innskrenkninger i garnfiske med henvisning til gytebestandsmålene som viste en negativ trend (NRK Sápmi 27.3. 2012). På et arbeidsseminar³⁹ om samisk tradisjonell kunnskap trakk en laksefisker i tvil gytebestandsmål som eneste indikator på beregning av bestanden. Han mente at det burde vært forsket mer på gyteplassene om høsten, og han trodde ikke at fisk ville gyte på steder hvor det var *coahki*, dvs. lite vann. Forskerne på sin side hevder at all fisk som er forutsatt å gå til bestemte sideelver, ville gjøre det. Mens laksefiskeren på seminaret mente at en fisk med egg måtte slippe ut eggene, men ville ikke gjøre det i sideelver der det var *coahki*, dvs. lite vann. Fisken ville heller foretrekke å gyte i hovedelva. Lakseforskernes kunnskaper står her i strid med den tradisjonelle kunnskapen. Laksefiskeren vil imidlertid ha vanskeligheter med å nå fram med sine kunnskaper til de som forvalter elven, dersom praksisene til forvaltningen ikke endres.

Hvilken plass tradisjonell kunnskap har i den offentlige forvaltningen, beror på praksisene som blir utført. Regler, lover og kunnskapsgrunnlag inngår i forvaltningen, og som i TF's tilfelle ble overført fra tidligere forvaltere av Deatnu. Men disse er ikke fastlåste fordi også de utføres, og spørsmålet er heller hvordan de gjøres i stedet for å spørre om hva de er. I offentlig sammenheng har det derimot i liten grad, blitt debattert om hvorvidt forvaltningspraksisene er til hinder for lokal styring, deriblant bruken av

³⁹ Arrangert av *Árbediehtu* prosjektet, Samisk høgskole. Arbeidsseminaret ble holdt den 14. og 15. november 2012 i Leaibevuotna/Olderdaalen.

tradisjonell kunnskap. Selv om alle styrerepresentanter i TF er lokale aktører, hjelper det lite dersom de fortsetter med å styre ut fra tidligere praksiser.

En metodisk tilnærming til tradisjonelle kunnskaper i *luondduvalljodat* sammenheng kan best skje gjennom praksiser og fortellinger til folk. Praktiseringen av det tradisjonelle laksefiske i Deatnu har utløst begreper som inneholder kunnskaper om laksens bevegelser i tid og rom, og hvilke krav den stiller til ferdsels- og gyteplasser. Det er laksens egenskaper og ulike relasjoner til f.eks. mennesker, predatorer og vannforhold som har dannet et kunnskapsgrunnlag. Observasjoner og erfaringer er blitt delt og drøftet i praksisfellesskap. Noen observasjoner som folk gjør, ønsker de å få nærmere svar på fra forskningen. De er dermed åpne for å gå i dialog med dem som forsker på Deatnu og laksen.

Hvorvidt tradisjonell kunnskap implementeres i forvaltningen, beror på forvaltningens praksiser. Selv om det etableres et lokalt forvaltningsorgan med lokale representanter, betyr det ikke at tradisjonell kunnskap er med i beslutningsgrunnlaget, dersom beslutningene fortsatt er basert på andre kunnskapsgrunnlag enn det tradisjonelle. Tradisjonell kunnskap og forskningskunnskap kan utfylle hverandre ved at begge kunnskapsformene kan søke etter svar hos hverandre, men da må det gis rom for dette innenfor forvaltningen.

5.6 Kunnskapspraksiser i forvaltningen

Det skal tas hensyn til tradisjonell kunnskap i reguleringen av laksefisket i Troms og Finnmark, jf. den tidligere nevnte avtalen mellom Sametinget og Miljøverndepartementet. Implementering av lokal og tradisjonell kunnskap var også et av mandatene som ble gitt den norsk-finske overvåkings- og forskningsgruppe oppnevnt av Miljøverndepartementet og det finske Jord- og skogbruksdepartementet (Erkinaro et al. 2012). Den norsk-finske overvåkings- og forskningsgruppa består av fire naturvitere som skal gi ut en årlig rapport om tilstanden for tanalaksen. Den første rapporten ble gitt ut i 2012 – *Status of the river Tana salmon populations* (ibid.). Rapporten bygger på

naturvitenskapelige metoder, og vurderer statusen for Deatnu hovedsakelig ved hjelp av den teoretiske størrelsen for gytebestanden av laks (ibid.).

I ovennevnte rapport viser de hvordan gruppa vil tilnærme seg mandatet om lokal og tradisjonell kunnskap (LEK/TEK). De hevder at LEK/TEK har to klare roller. For det første er LEK/TEK en observasjonskilde, som kan bidra til nye og alternative hypoteser for vitenskapelig gransking. For det andre kan LEK/TEK brukes til å bli testet og fortolket mot vitenskapelige resultater (ibid.). Et av medlemmene i gruppa, Tor G. Heggberget var ikke enig med resten av gruppa i håndteringen av LEK/TEK. Han hevdet at måten som gruppa valgte å tilnærme seg LEK/TEK, ikke var tilstrekkelig, og foreslo derfor å etablere en dialogprosess mellom gruppa og lokal befolkningen (ibid.).

På bakgrunn av denne rapporten, skrev jeg en kronikk i Finnmarksavisene november 2012 med overskriften “Hvorfor undervurderes tradisjonell kunnskap om tanalaksen?”. I kronikken viste jeg til rapporten *Status of the river Tana salmon populations*, som synes å betrakte tradisjonell kunnskap i form av enkeltobservasjoner. Det hevdes for eksempel at en villmink som har spist opp en laks, kan være en verdifull observasjon. Men denne observasjonen gir ingen indikasjon på den kvantitative effekten som dyr og fugler har på laksebestanden, hevdes det i rapporten. Derimot kan denne observasjonen føre til nye og alternative problemstillinger som igjen kan granskes av forskerne. Den tradisjonelle kunnskapen blir her redusert til kun å være leverandører av mulig kunnskap til forskere. Forskergruppa advarer mot at andre enn de selv skal analysere tradisjonell kunnskap. Det vil si at kunnskapen skal “filtreres” av forskerne før den kan gå videre. Det er å nedvurdere den tradisjonelle kunnskapen som har en internasjonal anerkjennelse. I tillegg har den norske stat gjennom lover og avtaler forpliktet seg til å ta tradisjonell kunnskap på alvor.

Sommeren 2013 var temaet om tradisjonelle kunnskaper til laksefiskere tatt opp igjen i lokalavisene. Det var arbeiderpartiets representant til Sametinget Jon Arild Aslaksen (2013) som hadde et leserinnlegg med overskriften “Ta lokale fiskere med på råd”. Han viste til at det var kommet en rekke rapporter de siste årene fra forskerhold om laksebestanden. Alle rapportene viste til at det var en krise enten i hele eller deler av vassdraget. Aslaksen påpekte at laksefiskerne sleit med å forstå forskerne og deres

rapporter. Han etterlyste forskernes vilje til å benytte lokalkunnskap om vassdraget, og foreslo:

[...] å etablere lokalt forskningsmiljø ved siden av vassdraget på norsk side. Det er alltid trygghet med tettere samspill lokalt. Ikke minst vil dette også gi skikkelig grobunn til langsiktig samarbeid, hvor folks egen kunnskap om elva og laksen også får sin rettmessige og lovpålagte plass (ibid.).

En av forfatterne til rapporten *Status of the river Tana salmon populations*, Morten Falkegård (2013) skrev også et leserbrev med overskriften “Naturvitenskap og lokalkunnskap”, der han viste til avisinnleggene fra Aslaksen og meg. Han skrev bl.a.

Mange fiskere i Tana er ikke i en posisjon hvor en negativ utvikling er synlig. Manglende gytelaks i Iešjohka er ikke synlig for en laksefisker i nedre del av Tana, og erfaringene hans er derfor også lite relevante for vurderingene i øvre Tana. Dette illustrerer sentrale problem med TK, som er subjektiv, selektiv og har begrenset skala i tid og rom (ibid.).

Innlegget avsluttes med å vise til at de som forskere benytter tradisjonell kunnskap som data, men da innenfor naturvitenskapens premisser. Dersom dette argumentet blir gjeldende, vil det bety at en kunnskapspraksis underlegges en annen. Dette er ikke helt problemfritt fordi ulike kunnskapspraksiser kan bygge på ulike ontologier og metoder. Der naturen gjøres kjent gjennom tall for eksempel, er ikke en tilnærming som er vanlig innenfor tradisjonell kunnskap. I stedet for å argumentere for at forskjeller kan illustreres med at vitenskapsfolk vet mens fiskere tror, kunne det vært stilt spørsmål om hvordan forskjellige måter å forstå verden på, genererer forskjellige interesseobjekter. Disse settes sammen på ulike måter, og i tillegg snakkes det også ulikt om objekter (T.-A. Anderson et al. 2013).

Siden rapporten *Status of the river Tana salmon populations*, er skrevet på et fagspråk og i tillegg på engelsk, blir den i liten grad tilgjengelig for lokalbefolkningen. Retten til å informere og muligheter til å ta i mot informasjonen blir dermed forbeholdt noen få. Det er først og fremst biologene selv som kan ta del i debatten. Denne rapporten er også bestilt av myndigheter, og får dermed en vesentlig betydning i kunnskapsgrunnlaget til Tanavassdragets fiskeforvaltning.

Flertallet av de som står bak rapporten *Status of the river Tana salmon populations* anerkjenner TEK, men respekterer ikke den som et kunnskapsgrunnlag i forvaltningen

av laksen i Deatnu. De anerkjenner dermed ikke TEK som en selvstendig kunnskapsform, men holder fast ved at det er vitenskapen som alene har troverdighet og dermed premissleverandør for politikktutforming. På bakgrunn av dette blir vitenskapelige metoder nødvendiggjort for å vite noe om naturen. Vitenskapen gjør imidlertid ikke endringer alene, men den går inn i praksisene til forvaltningen og danner dermed grunnlaget for beslutninger som blir fattet.

Til tross for utallige konvensjoner og lovverk som skal sikre betydningen av tradisjonell kunnskap i forvaltningen av *luondduvalljodagat* i urfolksområder, er dette fremdeles ikke tilfelle for forvaltningen av Deatnu. Slik ovennevnte rapport om vurderingen av tradisjonell kunnskap viser, har ikke kunnskapen den statusen som tilskrives i konvensjoner og lovverk. Manglende erkjennelse av tradisjonell kunnskap kommer også fram i forvaltningens skriv der naturvitenskapelig kunnskap blir opphøyd mens tradisjonell kunnskap ikke blir nevnt.

Innflytelsesrike abstraksjoner som er produsert av vitenskapsfolk, har ikke hatt til hensikt å representere lokal kunnskap (Nadasdy 2003). Den lokale kunnskap om sted for eksempel er for rik og variert til å bli uttrykt gjennom tall (ibid.). Hensikten av å skille ut disse abstrakte formene fra kompleksiteten av lokale realiteter er å utvide de sosiale og begrepsmessige nettverk (ibid.).

5.7 Alternative måter å tilegne seg kunnskaper på

Vi behøver å trenge dypere inn i kunnskapssystemer som har hatt en privilegert status i den moderne vestlige verden, dersom beslutninger skal kunne forbedres hevder M.J. Barrett (2013). Hun foreslår å introdusere flere kunnskapsmåter inn i beslutningsprosesser, og hennes motivasjon for dette baserer seg på en økende anerkjennelse for at moderne vitenskapelige tilnæringer ikke er tilstrekkelig til å løse miljøproblemer, selv om de er viktige. Et aspekt av holistiske kunnskapsmåter er transrasjonell viten, som består av drømmer, visjoner, uforklarlige intuisjoner og innsikter som ofte er formidlet gjennom kroppslige sanser (ibid.). Transrasjonell kunnskap krever en epistemisk korreksjon til dominante forståelser for hvordan

kunnskap er tilegnet, likedan som det også krever en forståelse av seg selv i en verden av relasjoner. I følge Barrett er det beklagelig at bare kunnskapsformer som er brukt i sosio-økologisk problemløsningsprosesser brukes. Disse prosessene er basert på empiriske data og rasjonalitet, Kunnskap tilegnet fra en ikke-materiell eller åndelig basert realitet er derimot fraværende. Hun foreslår mer balanserte beslutningsprosesser hvor både rasjonelle og transrasjonelle kunnskapsmåter blir verdsatt og inkludert (ibid.).

Jeg finner M. J. Barretts måte å inkludere transrasjonelle kunnskapsmåter i kunnskapssystemer interessante og verdifulle, fordi de utfordrer den fysiske materielle realiteten som den eneste eksisterende. Under mitt feltarbeid fikk jeg erfare hvordan transrasjonelle kunnskapsmåter kom til uttrykk innenfor en kort periode. Jeg var på elvebredden for å ta bilder mens det foregikk *golgadeapmi*. Mens jeg sto der, kom det en fisker som fisket med sluk. Han tilbød meg om å bli med i båten hans for at jeg kunne komme nærmere *golgadeaddjit*. Mens vi satt om bord i båten, fortalte han meg at han engang i en drøm fikk beskjed om hvor han skulle fange fisk. Han dro til den plassen han hadde drømt om og fikk fisken som var kommet til han gjennom drømmen. En annen gang var det en venn av han som drømte om en spesiell sluk. Denne vennen satt i rullestol, og kunne ikke lenger selv dra på fiske. Vennen kjøpte sluken og sendte den til han i posten. Da han fikk sluken, dro han på fiske. Før han dro, ba han kona om å koke poteter for den dagen skulle de spise fersk laks, og slik ble det også. Da jeg var ferdig med å ta bilder, satte han meg på land igjen. Men før han dro av sted for å fiske igjen, antydte han om at jeg kanskje hadde bragt ham fiskelykke. Han følte det slik eller som han uttrykte det *gamustis dovdar*⁴⁰. Drømmer er kunnskapskilder som denne laksefiskeren brukte aktivt. Laksen kom inn i drømmene hans, og den kom også i drømmen til en venn som igjen formidlet budskapet videre til ham. Denne enkle episoden viser hvordan drømmer og intuisjon blir brukt aktivt som kunnskapskilder. Paul Nadady (2003) betegner drømmer som erfaring, og viser til Athapaskan folk som ikke begrenser egne personlige erfaringer til våken tilstand, men inkluderer også drømmer (ibid.).

Det er rimelig å stille spørsmål om hvilket kunnskapssystem drømmer tilhører, og om hvorvidt de er en del av tradisjonelle kunnskaper? Det finnes muligens ikke et

⁴⁰ "Instinktmessig føle, ha på følelsen" (Nielsen & Nesheim 1932).

entydig svar på spørsmålet, men jeg finner det likevel viktig å løfte dette frem som en av mange kunnskapskilder.

5.8 Tradisjonell kunnskap i møte med forvaltningen

Lokale forvaltningspraksiser og ordninger organiserer ikke bare fiske, men også det sosiale livet i bygdene. Tradisjonell kunnskap blir formelt ansett som et kunnskapssystem på lik linje med vitenskapelige kunnskapssystemer, men i praksis har den ikke fått det fotfeste som den er blitt tilskrevet både i internasjonale konvensjoner, norsk lovgivning og politiske taler.

I forbindelse med etableringen av Tanavassdragets fiskeforvaltning, ble det fra politisk hold understreket viktigheten av lokale kunnskaper. Men disse kunnskapene kommer ikke eksplisitt til uttrykk i forvaltningen, i form av egne metoder og prosedyrer for undersøkelse og innføring av kunnskapen. Kunnskapsgrunnlag for beslutninger fra den tidligere forvaltningen av Deatnu, som var gjeldende fram til 2011, er fremdeles virksomme. Laksebestanden i Deatnu fastsettes utfra gytebestandsmål. Tradisjonelle kunnskaper om Deatnu er basert på begreper som *čázis*, *coahki* og *dulvi*. Disse er begreper som dannet grunnlaget for hvordan lokalbefolkningen i Sirbmá fram til 1980-tallet organiserte fiske med *golagadat*. Brukerne av Deatnu har selv hatt fleksible ordninger for fiske, og disse passer ikke inn i et regelverk med fastsatte soner for hvert enkelt medlem. Den fleksible praktiseringen av fiske som man hadde tidligere, var med på å styrke samholdet og livskvaliteten både for fiskerne og for andre i bygda.

Statusen til tradisjonell kunnskap slik som samiske kunnskaper, må sees i sammenheng med den koloniale tilværelsen i Sápmi. Kunnskapene til folk i Deanuleahki har ikke vært ansett for å ha verdi i betydelig grad i offisielle sammenhenger, og det virker som om denne situasjonen fremdeles er tilstede. Samtidig er det nå åpnet rom for å ta i bruk også kunnskapene til tradisjonelle laksefiskere, uten at de er implementert og formalisert i forvaltningen. Det som synes å være et av problemene, er at forvaltningens praksiser ikke endres til tross for at det innføres en lokal forvaltning. Nye kunnskapsformer, slik som tradisjonell kunnskap, blir ikke

tilpasset det nye forvaltningssystemet. Et annet problem er at forvaltninger av *luonddualljodagat* ikke får noe drahjelp siden tradisjonell kunnskap i liten grad debatteres og operasjonaliseres i offentlig sammenheng. Det kan være problematisk for Tanavassdragets fiskeforvaltning, dersom det ikke skapes rom for å diskutere hva denne kunnskapen består av, og hvordan man kan få innpass til den i forvaltningen. Når naturvitere som har ansvaret for å rapportere om tilstanden for laks i Deatnu, blir bedt om å implementere den tradisjonelle kunnskapen i rapportene, har de kanskje en annen forståelse av kunnskapen enn det laksefiskerne har. Det blir derfor en vanskelig oppgave for forskerne å behandle tradisjonell kunnskap som ikke inngår i deres fagområde, og som de heller ikke har kunnskaper til å håndtere. Tradisjonelle kunnskaper som skal inngå i forvaltningen av *luonddualljodagat*, bør derfor operasjonaliseres og begrepsfestes der det lar seg gjøre, nemlig hos de som har denne kunnskapen. Målet bør være at det blir like naturlig for forvaltningen av laksefiske å ta begreper til laksefiskerne med i beslutningsgrunnlaget som begreper fra naturvitere, slik som for eksempel “gytebestandsmål”. Først da kan vi være på vei mot en forvaltning som tar i bruk de lover og konvensjoner som de er forpliktet til å følge.

6 TRADISJONELLE KUNNSKAPER MÅ ARBEIDES INN I FORVALTNINGSPRAKSISER

Målsettingen med avhandlingen har vært å bidra med kunnskap om hvordan tradisjonell kunnskap gjøres i praksis, og hvordan denne kunnskapen kan undersøkes etnografisk. Avhandlingen bygger på etnografisk feltstudie fra et samisk lokalsamfunn, som jeg hadde inngående kjennskap til allerede før dette prosjektet ble igangsatt. Dette er steder der jeg var barn med foreldre og søsken. Det er her jeg har gått mine første år på skole. Det er her jeg har lært meg å leve nært med naturen, her har jeg lekt, sloss og grått, men samtidig har det vært verdifullt å gjøre et langvarig etnografisk arbeid der fokuset ble lagt på en av mange viktige samiske aktiviteter; laksefiske.

Videre har jeg diskutert hvordan man kan tilnærme seg tradisjonell kunnskap i forvaltningen av *luonddvalljodagat*, slik som laks i Deatnu. Jeg har gått inn i et samisk området med mennesker, gårder, Deatnu, laks, stengsler, garn, fiskestenger og sluker. Laks har vært en vesentlig *luonddualljodat*, og laksefiske har vært en av praksisene som har bidratt til å gjøre Sirbmá-området til et sted. Deatnu, laks og laksefiske kunne selvfølgelig ha blitt undersøkt uavhengig av steder. Men siden jeg har vært opptatt av tradisjonelle praksiser, der laksefiske er en del av livet som leves langs Deanuleahki, har det vært nødvendig å knytte det til sted, og de aktiviteter som foregår der. I den forbindelse har jeg valgt å gjøre noen avgrensinger og undersøke Deatnu fra Sirbmá-området, og de menneskene som bor der, og som bruker dette området. Det er et viktig sted i deres egne liv og som inngår i en felles historie. Lokalt i Sirbmá ansees de som

over tid har fisket laks i Deatnu, berettiget til å fortsette bruken. Gjennom lovverket er garnfiske i Deatnu formelt sett, knyttet direkte til bosetting og produksjon av høy. For fram til noen ti år siden ble høyet slått til drift av egne gårder som gjerne besto av noen kyr og sauer. Nå leies mye av jordene til de få som driver jordbruk i Sirbmá-området.

Det er ikke alle som fisker laks, men de aller fleste er likevel opptatt av det som skjer i Deatnu. De fleste har også en relasjon til Deatnu gjennom samtaler med laksefiskerne og gjennom de måltider de tilbereder og serverer, der laksen inngår. Mange har også selv tidligere erfaringer fra laksefiske eller de har hørt fortellinger om fiske som de gjenforteller, og som er en del av de kollektive minnene (Connerton 1989). Laksen og laksefiske inngår i relasjoner til andre praksiser som finner sted i Sirbmá. Tidligere, når folk trengte menneskelig arbeidskraft under slåttonna om somrene, var fisk en nødvendig og kjærkommen matrett. Den ble servert til dem som deltok på dugnad. Laksen mobiliserte det lokale praksisfellesskapet til arbeid, og man samlet seg rundt laksemåltid når arbeidsdagen var slutt. Hvis laksen var vanskelig å fange, dro lokalbefolkningen til fjellvannene for å fiske røye og ørret. Disse praksisene har avstedkommet begreper, slik som *ládjoguolit*; ørret og røye som ble spist under slåttonna.

I dette kapittelet skal jeg oppsummere noen av de barrierer jeg har identifisert som kan forklare motstand mot å ta tradisjonell kunnskap på alvor, og dermed og ta den i bruk i forvaltningssammenheng. Diskusjonen relateres til forvaltning av laksefiske i Deatnu, hvor det allerede er innført en lokalforvaltning. Jeg vil diskutere hvordan tradisjonell kunnskap i møte med de mer naturvitenskaplige kunnskapstradisjonene, kontinuerlig risikerer å bli redusert til noe som ikke anses for kunnskap, men tro. En av flere teoretiske inspirasjonskilder for analyser som er gjort i denne avhandlingen, har vært STS (*Science and Technology Studies*). STS kritiserer natur/kultur dikotomien i vestlig vitenskap og måter kunnskap organiseres på i institusjoner. Det argumenteres, innenfor STS, for at det finnes ulike naturer som gjør objekter/subjekter forskjellige. Laksen i Deatnu går offisielt under betegnelsen atlantisk laks, noe som ikke blir brukt blant lokalbefolkningen. Blant lokalbefolkninger har laksen derimot mange ulike betegnelser som viser til størrelse, utseende, kjønn og adferd. Ulike relasjoner til laksen kommer til uttrykk i praksiser og begreper. Det å fiske blir på samisk betegnet som

bivdit, og har en dobbel betydning. På den ene siden betyr *bivdit* å fiske, og på den andre siden ber man om noe. Begrepet legger til rette for at man kan henvende seg til laksen. Mennesker anser dermed laksen for å være subjekt, som handler tilbake på anmodning. Denne laksen blir forskjellig i fra den atlantiske laksen som blir til gjennom beregninger, målinger og veiinger. Jeg har argumentert for at disse to ulike måter å forholde seg til laksen på, handler ikke om to ulike måter å tilnærme seg laksen på eller to ulike perspektiver på laks. Det er derimot snakk om ontologiske forskjeller på fenomenet laks. Natur er dermed ikke gitt på forhånd, men natur blir gjort. Jeg har derfor argumentert i mot en “universell vitenskap” som har hevdet å representere sannheten (Blaser 2013b). Samtidig som den har redusert andre kunnskapspraksiser til å gjelde “tro”, “overtro” eller “forestillinger”. De har vanligvis inngått i kulturbegrepet. Blaser (ibid.) tar avstand fra å bruke kulturbegrepet der forskjeller skal håndteres, fordi begrepet tar den ontologiske status som en selvfølge. På linje med Blaser (ibid.), har kulturbegrepet blitt lite anvendelig for min tilnærming til kunnskaper som har dreid seg om å ikke ta naturen for gitt, men å undersøke hvordan den blir til.

6.1 Tradisjonell kunnskap i en internasjonal sammenheng

Tradisjonell kunnskap er ikke offisielt sett et kunnskapsgrunnlag i forvaltning av *luondduovalljodagat* i samiske områder. Konsekvensene av dette er at kunnskapen i liten grad er artikulert verbalt i offisielle sammenhenger. Det har derfor vært viktig og nødvendig å gå inn i tradisjonelle praksiser for å få fram hva kunnskaper kan bestå av. Jeg har derfor diskutert problematikken rundt den samiske tradisjonelle kunnskapen sett i lys fra et internasjonalt urfolksperspektiv og fra det nasjonale plan. Tradisjonell kunnskap inngår i konvensjoner og erklæringer om urfolks-, tradisjonelle- og lokal kunnskap. Likeledes som tradisjonell kunnskap også inngår i vitenskapelige debatter om urfolkskunnskap. En økende oppmerksomhet på tradisjonell kunnskap internasjonalt og nasjonalt, har imidlertid også skapt et behov for å rette oppmerksomheten spesifikt mot tradisjonell kunnskap. Behovet melder seg når tradisjonell kunnskap blir sammenføyd i et begrep som allerede er fylt med ulikt innhold. Begrepets innhold varierer dermed, og

enhver kan selv legge sitt innhold i begrepet når det ikke foreligger mer spesifikke definisjoner. Noe av innholdet i begrepet kommer fra andre deler av verden som geografisk kan ligge langt i fra Sápmi, og være basert på helt andre praksiser. Tradisjonell kunnskap er i tillegg et politisk begrep. Gjennom kolonialisering fra stater har kunnskaper til urfolk blitt tilsidesatt. Mange historier beskriver hvordan urfolk har blitt fortrent fra egne områder og måttet tilpasse seg de statlige lover og regler. Når urfolk kunnskaper sees innenfor rammen av den historiske kolonialiseringen, kan vi få en forståelse av den nåværende tilstanden og statusen til kunnskapen. Mange steder i verden har urfolk gjennom kolonialiseringen blitt fratatt både landområder og viktig ressursgrunnlag. I tillegg har mange urfolksamfunn tapt sine opprinnelige guder og trosforestillinger. De har tapt muligheter til å utøve sin religiøsitet, og ikke minst er språket tapt for svært mange befolkninger. I mange av de stater som etablerte seg på urfolks territorier, ble praksisene til urfolk ansett som mindreverdige av de regjerende styresmaktene. De politiske strategier hadde som ambisjon å bringe folk ut av egne livsformer.

Jeg har argumentert for at vi må rette fokuset mot lokale praksiser og begreper. Dermed unngår vi bruken av definisjoner som kommer fra andre urfolksområder, og som ikke nødvendigvis er sensitive for det spesifikke ved arktiske samiske kunnskapspraksiser. Dersom vi adopterer definisjoner på urfolks- og tradisjonelle kunnskaper fra områder som ligger utenfor samiske områder, er det en risiko for at elementer som inngår i samisk tradisjonell kunnskap ikke blir med. Jeg har argumentert for at kategorier som overføres fra en tradisjon til en annen, kan være misvisende selv om de kommer fra andre urfolksområder. Dersom man tar utgangspunkt i at all kunnskap er lokalisert slik også den vitenskapelige kunnskapen er, blir det desto viktigere å undersøke kunnskapen i praksiser. I mange urfolkssamfunn er ulike ritualer institusjonaliserte, mens i samiske samfunn er ikke dette alltid tilfelle. Det trenger imidlertid ikke å bety at ritualer er fraværende i samiske samfunn. Ritualene kan være hverdagslige og nærmest umerkelig, og de kan komme til uttrykk gjennom ulike gjøremål slik vi har sett gjentatte hendelser fra tradisjonell laksefiske i Deatnu. Jeg har derfor valgt å diskutere hvordan tradisjonell kunnskap blir uttrykt gjennom praksiser,

begreper og fortellinger. Disse uttrykkene er imidlertid ikke atskilte, men går inn i hverandre.

6.2 Kontinuitet i endring

I denne avhandlingen har jeg skrevet fram praksiser i tradisjonell laksefiske og vist hvordan den tidligere var knyttet til gårdsbruk og jakt i Sirbmá-området. Jeg har i tillegg diskutert hvordan tradisjonell laksefiske fremdeles drives i dag, uavhengig av gårdsdrift som har gått kraftig ned de siste 50 årene. Jeg vil argumentere for at selv om det har skjedd politiske og teknologiske endringer i forhold til høsting av *valljodagat*, er det fremdeles en kontinuitet i praksisene. Denne kontinuiteten kommer til syne gjennom bruken av områder, menneskers forhold til landskapet og måten *valljodagat* blir høstet på. I tillegg har lokalbefolkningen mange meninger om hvordan *valljodagat* og områdene skal forvaltes. Forvaltning blir dermed både praktisert og diskutert, og i tillegg fremført gjennom ulike og innimellom konkurrerende fortellinger.

Det er mange ulike praksiser i laksefiske i Deatnu. Siden jeg har vært opptatt av tradisjonell kunnskap, har det for meg vært naturlig å rette fokuset mot de praksiser som finner sted i lokalbefolkningens tradisjonelle fiske. Garnfiske, slik som *golgadeapmi* (drivgarnsfiske) og *buodđun* (stengselsfiske), er forbeholdt de bofaste langs Deatnu. *Oaggun* (stangfiske både fra båt og på land) kan også turister drive med, men selve praksisen kan utøves forskjellig selv om fiskeredskapene som brukes er like. Praksisene kommer først og fremst til uttrykk gjennom relasjoner som fiskeren har til laks, og blir uttrykt gjennom de ulike måter man søker å oppnå kontakt med laksen. Det er gjennom disse relasjonene at vi får innblikk i hvordan praksisene utøves. Det er imidlertid ikke enkelt å opprettholde tradisjonelle praksiser. Nye tider spiller inn med lover og regler som ikke er basert på lokale forhold, men heller tenderer mot å bryte ned de etablerte praksisene.

I Sirbmá-området, slik det også har vært kjent fra andre samiske områder, har folk levd av flere *luondduvalljodagat*. Mange typer høsting forutsatte at folk hadde lagt forholdene til rette for at dette lot seg gjøre. De måtte være fleksible, og ikke være bundet

til et gjøremål. Men denne levemåten ble ikke verdsatt av nasjonale myndigheter. Deres politikk var motivert ut fra en ambisjon om at folk skulle gå bort fra kombinasjonsbruk og over til større og mer investeringstunge gårdsbruk. Denne ambisjon ble artikulert gjennom økonomiske virkemidler og andre distriktpolitiske virkemidler. Dette passet ikke helt med måten folk i Sirbmá-området var vant til å leve. Store fjøs krevde at eierne måtte bruke mere tid til fjøsarbeid, noe som kunne gå utover andre arbeidsområder slik som fiske og jakt. Spørsmål er om frykten for å miste fleksibiliteten, var en av årsakene til at folk la ned fjøsene i stedet for å investere i nye store fjøs? Et av kjennetegnene til tradisjonelle kunnskaper er nettopp at de er fleksible. Jeg vil føye til at i denne fleksibiliteten inngår det også å ha kunnskaper om å leve i et område med alt som det har å tilby. Det handler om å ha kunnskaper til å kunne nyttiggjøre seg av de *luondduvalljodagat* som befinner seg på stedet, og som er grunnlagt i verdenssynet til de som bor der.

6.2.1 Følger av grensefastsettinger og den nasjonale politikken

Som mange andre urfolkssamfunn, bærer også Sápmi, og Sirbmá-området preg av den koloniseringspolitikk som ble utøvd av ulike nasjonalstater i flere århundrer. Nasjonalstater kontrollerte grenseområdene. Sirbmá-området som siden 1751 har hatt grense til et annet land, har vært prisgitt den politikken som har vært ført fra to ulike stater. Dette har spesielt vært merkbart ved at to stater har hatt styring over en felles Deatnu. Før Deatnu ble en grense mellom Finland og Norge i 1751, hadde den samiske befolkningen en langvarig og tradisjonell bruk av *luondduvalljodagat* (Pedersen 2008). Som følge av denne bruken, ble det i tillegg til grensetraktaten mellom Danmark-Norge og Sverige laget en tilleggstraktat, Lappekodisillen. Denne traktaten skulle først og fremst sikre at reindriftssamene kunne fortsette å bruke områdene slik de alltid hadde brukt dem. I artikkel 3 i traktaten står dette uttrykt på følgende måte: “[...] som begge Siders Lapper behøve begge Rigers Land til deres Rehns-Dyrs Ophold” (Pedersen 2008:20). Det ble imidlertid brudd på avtalen da Finland i 1809 ble en del av storfyrstedømmet under den russiske tsar, og den nye grensekonvensjonen av 1826 mellom norsk-russisk grense ble etablert (Pedersen 2008:159). Denne grensefastsettelsen fikk store følger for reindriften, som ikke lenger fikk lov å bruke

områdene på begge sidene av elva. I tillegg ble mange reindriftsområder andre steder berørt av grensestengningen, og som igjen fikk negative følger for reindriftssamer i Deanuleahki. Reindriftssamer fra Kárásjohka tok seg inn i områder som tradisjonelt var brukt av reindriftssamer i Deanuleahki. De hadde også mistet store reindriftsarealer etter grensesperringen mellom Norge og Finland, og ble dermed presset østover. Tap av beiteområder og press i fra andre reindriftsområder, førte til at mange måtte gi opp reindrifta, som på samisk har betegnelsen *nohkkon badjeolmmoš*, dvs. en reindriftsutøver som har mistet alle sine rein.

Likeledes som reindriftssamene på finsk side av Deatnu ikke lenger fikk flytte med sine rein til kysten av Finnmark, fikk heller ikke samer på finsk side fiske ute ved kysten (Fellman 1906b). De hadde dermed mistet sin urgamle rett til å flytte med rein og å fiske i havet (ibid.). Havfiske var også vesentlig i perioder da det ikke var fisk i Deatnu:

[...] så som erfarenheten visat, ej ala år kunnat få sin bergning av laxfisket i Tanaelf. Hafsisket har då varit deras tilflykt (Fellman 1906b:289-290).

Dette viser at det så tidlig som i 1820-årene da Fellman var prest i Ohcejohka, var lite laks i elva. Dårlige år ble imidlertid kompensert med fiske i sjøen. Folk hadde med andre ord flere *luondduvalljodagat* som de kunne livnære seg av, og det er dette som har særpreget livet i Deanuleahki. Fastsetting av grenser trengte nødvendigvis ikke å gå utover den tradisjonelle bruken, slik Lappekodisillen av 1751 er et godt eksempel på. Lappekodisillen som var en avtale mellom to nasjonale herredømmer over samiske områder, tok utgangspunkt i befolkningens omfangsrike bruk av områder til beite av dyr og fiske i Deatnu og sjøen. Senere kom det nye regjerende makter og ny grenseavtale ble laget som ikke tok hensyn til bruken, men heller hindret mye av den tradisjonelle bruken. Dette medførte store ulemper for befolkningen.

Det var gjennom Tanaloven av 1888 og senere den kongelige resolusjonen av 1911, at den norske stat for alvor tok styringen over Deatnu. Jordbruk ble knyttet til fiskeretten og det ble innført en bestemmelse om at bare en person fra hver husstand hadde rett til å fiske med garn. Det var store familier og derfor var det mange som ikke kunne fiske med garn. De måtte i stedet for nøye seg med *oaggun*. Slik er også situasjonen i dag, dvs. at det bare er en i en søskenflokk som overtar retten etter

foreldrene til å fiske med garn. I en familie for eksempel kan to av søsknene bygge hus på foreldrenes eiendom, men bare en av dem har tillatelse til å fiske med garn.

Det kom protester fra tidligere Buolbmát kommune og Kárášjohka til reglene om at fiske skulle knyttes til jordbruk, og at bare en person fra hver husstand skulle ha rett til å fiske med garn. Protestene ble ikke tatt til følge. Denne tidsperioden da loven og resolusjonen ble vedtatt sammenfaller med fornorskningstiden, og det er derfor ingen overraskelse at samenes stemmer ikke ble lyttet til. Politikken som ble utarbeidet, var basert på helt andre forhold enn måten folk langs Deanuleahki levde. Det er likevel verdt å legge merke til at både Buolbmát og Kárášjohka kommune la sine kunnskaper om lokale forhold til grunn, og formidlet dette til de myndigheter som skulle fatte beslutningen. Laksefiskesesonger er kort, og det var nok viktig å bruke mest mulig tid til laksefiske. Det var ellers ikke mange andre steder å hente inntekter i fra.

Flere tiår etter at norske regler om laksefiske i Deatnu ble satt i verk, beskrev antropologen Eidheim (1958) om hvordan folk levde av de *luondduvalljodagat* som befant seg i områdene til Buolbmát kommune på 1950-tallet. De var sesongbetonte, noe som krevde en fleksibilitet hos befolkningen. Om sommeren var det størst aktivitet i laksefiske og med slåttonna. Da var størstedelen av den menneskelige arbeidskraften konsentrert rundt disse to aktivitetene. Folketallet på den tiden var også høyt, mens mobiliteten var lav. Mangel på norskkunnskaper og strukturell diskriminering kunne være til hinder for folk å flytte dit hvor det var større muligheter for å skaffe seg inntektsgivende arbeid. Eiheims forskning om forholdene i Buolbmát kommune ble karakterisert som rasefiendtlig av riksavisene (Klausen 2005).

6.2.2 Deatnu “gjøres” på mange måter

Innenfor det tradisjonell laksefiske er fiskemetoder blitt tatt bort, og det skjedde første gang gjennom felles fiskeregler i 1872/73 for Deatnu (Pedersen 1991). Dette tidspunktet blir også av Pedersen betegnet som slutten på den gamle samiske selvforvaltningen (ibid.). Tradisjonelle fiskemetoder som nå er i bruk, er *golgadeapmi*, *buodđun* og *oaggun*. Disse fiskemetodene har hatt en kontinuitet sammen med kunnskaper som inngår i de ulike måtene å fiske på. Dette er kunnskaper om hvordan fiske foregår, hvilke redskaper som bør brukes, hvordan redskapene skal lages og hvor i Deatnu de ulike

fiskemetoder er best egnet i bruk. Folk har lært å observere vannstanden samt strøm og bunnforhold i Deatnu. Kunnskapen handler om å lære å se sammenhenger. Det handler om å vite at det er mange faktorer som spiller inn, dersom laks skal kunne fanges. Det skal først og fremst være et godt lakseår. Dernest skal været, vanntemperaturen og vannstanden stemme overens med fiskemetodene. De ulike fiskemetoder bygger på ulike kunnskaper. Deatnu blir sett ulikt fra perspektivet til en *golgadeaddji* enn for en *buođđu* (person som fisker med stengsel). Vannstand er viktig for begge, men det er enda viktigere for en *buođđu* å ha en nøyaktig vannstand enn for en *golgadeaddji*. En sone som er *golgadatčázis*, betyr at vannstanden er optimal for *golgadeapmi*. Likeledes kan man høre blant de som fisker med stengsel, at *buođđosadji ii leat čázis*, dvs. at plassen hvor stengselet står, ikke har den vannmengden som skal til for at fisk kan fanges. Da må stengselet flyttes slik at fiskeplassen igjen er *bivdinláhkai*, dvs. at den igjen er i en slik tilstand at den er egnet for fiske. *Oaggun* egner seg ikke med det samme isen i Deatnu har gått og det fremdeles er flom. På bakgrunn av disse tre ulike fiskemetodene, ser vi at Deatnu “gjøres” forskjellig. Hva Deatnu er, beror på hvilken aktivitet som utføres der. Det er derfor vanskelig å forvalte elva som en ensartet og stabil enhet.

Når en praksis forsvinner eller endrer seg over tid ved at ny teknologi erstatter menneskelig arbeidskraft eller nye redskaper, vil også kunnskaper og begreper forsvinne. Deatnu vil gjøres annerledes dersom en eller flere fiskemetoder forsvinner. Det er ikke bare folk som mister muligheten til å kunne forholde seg til Deatnu gjennom ulike fiskemetoder, men selve Deatnu vil også være skadelidende. Den vil miste flere par skjerpede øyne med ulik blick, som for eksempel blikket til en *golgadeaddji* og en *buođđu*. Blikkene som kanskje blir igjen, tilhører en *oaggu* og en sportsfisker. Det finnes allerede eksempler på hva som har skjedd med landskapet i Sirbmá-området etter at husholdene som besto av noen få kyr og sauer forsvant. Nå er det vokst kratt og småskog slik at åpne steder hvor blåbær og tyttebær trives er i ferd med å gro igjen.

Opp i gjennom historien har folk i Sirbmá-området gjennom grenseavtaler, lover og regler blitt fortrent fra egne områder. Fortrengningen har skjedd ved at myndigheter har innført bestemmelser som ikke har vært i samsvar med den måten folk selv har høstet av *luondduvalljodagat*. I dag opplever folk i Sirbmá-området et tilsvarende press fra

finske turister. Noen velger å la være å fiske i den tiden det er tillatt for finske turister å fiske med båt. Andre har følt et direkte press fra turistenes side om å forlate elva når de ikke har fulgt regler som turistene har innført. Sirbmá folk har også offisielt gitt uttrykk for misnøyen som de føler med den økte turisttrafikken. Det er imidlertid ikke gjort noen begrensninger for turistenes bruk av Tanavassdraget. Fra finske myndigheters side, med støtte fra Norges Jeger- og Fiskerforbund, har det vært uttrykt ønske om å få slutt på garnfiske som de mener er ødeleggende for turisme og fluefiske. Tradisjonell fiske, Deatnu og livet i Deanuleahki hører sammen, og kan ikke skilles fra hverandre uten at man samtidig har rørt i kjernen av levemåten til folk. Dette henger sammen med at fiske ikke er noe som folk gjør, blir ferdig med det og legger det bak seg. Laksefiske tilhører stedene langs Deanuleahki, og er dermed med på å gjøre steder slik de er i dag.

6.3 Den samiske laksen

En laks for en lokal person fra Sirbmá-området er ikke nødvendigvis den samme som for en turist. Der en turist kan bruke fang og slipp metoden, vil den som regel være utenkelig for en lokal fisker som anser laksen for å være tiltenkt personen som fanger den. I et slikt relasjonsforhold mellom mennesket og laksen, kan det være vanskelig å tenke seg at laksen skal slippes ut. Den kan føre til at personen kan *guoržžuluvvat*, dvs. “bli gjenstand for overnaturlig innflydelse av uheldig art, så en mister renlykken eller fiskelykken” (Nielsen og Nesheim 1932). Laks er også først og fremst mat for mennesker, og skal ikke kastes. Dersom man ikke tar vare på laksen, kan det få følger for den som gjør det. Vi kan ut fra dette fastslå at vi har med forskjellige lakser å gjøre. *Deanuluossa* er forskjellig fra den laksen som en turist fisker i Deatnu, eller den atlantiske laksen som ofte blir brukt av forskere på laks. Det er med andre ord lokalbefolkningens relasjoner til laks som er forskjellig i fra relasjoner som en turist eller en forsker vil ha til laksen. Disse ulike relasjoner er med på å gjøre ulike lakser. I likhet med Deatnu blir også laksen til gjennom menneskers relasjoner i form av måten folk forholder seg til laks og hvordan de omtaler den. Spørsmål blir om interessene til *Deanuluossa* blir ivaretatt i offentlige sammenhenger?

6.4 Tradisjonell laksefiske er godt synlig

Laksefiske i Deatnu er en gammel samisk tradisjon, og det er derfor ikke unaturlig at det er knyttet en rekke begreper til laksens utseende, laksens adferd, fiskemetoder og hvordan Deatnu kontinuerlig er i endring i løpet av den tiden den ikke er islagt. Det som derimot er tankevekkende, er at disse kunnskapene er usynlige i offentligheten. Begrepene vitner om at det er etablerte kunnskaper, som ikke er av ny dato. Dette viser at det har vært grundige observasjoner som bygger på en langvarig relasjon til laksen. Mennesker har satt seg inn i egenskapene og adferden til laksen, og de vet når det ikke nytter å fiske fordi laksen ikke er villig til å ofre seg. Når tiden for fiske igjen er tilstede, vet lokalbefolkningen hvilke fiskeredskaper eller -metoder som skal til for å lokke laksen til seg. Folk stiller også mange spørsmål om laksens adferd, som de ikke har entydige svar på. Gjennom samtaler med andre langs Deatnu, har de utvekslet erfaringer, og vet at forholdene kan være forskjellig fra der de selv fisker. De vet at fiskeredskaper som blir brukt i øvre del av Deatnu, ikke nødvendigvis fungerer like godt i den nedre del av Deatnu. Det er et mangfold i Deatnu, som gjør at den trer frem ulikt fra sted til sted, og derfor varierer også måten det fiskes på i Deatnu. Deatnu med sine egenskaper tilbyr også mennesker til å finne egnede metoder til å drive fiske. *Golgadeapmi* er et eksempel på fiskemetode som lar garnet flyte nedover med strømmen. Det samiske begrepet inneholder også verbet *golgat*, dvs. å flyte. *Golgadeapmi* kan imidlertid ikke foregå over alt i elva, og forutsetter at det både er gode strøm- og bunnforhold. Deatnu tilbyr laks, og det er også andre enn mennesker som er ute etter laksen. I tillegg er det fysiske forhold i Deatnu som virker inn på laksen.

6.5 Laksen er også populær blant andre enn bare mennesker

I Sirbmá-området, slik som andre steder langs Deanuleahki, er folk opptatt av at det er mange rovfugler, rovfisk og rovdyr, dvs. predatorer, som forsyner seg av laksen. Tidligere har folk selv i større grad kunnet holde bestanden nede, men regelverket tillater ikke lenger lokalbefolkningen å ta del i forvaltningen av de ulike artene. Noen stiller

også spørsmål om hvorfor ikke forskerne i Deatnu tar fatt i predator problematikken, i stedet for avviser de den. Lokalbefolkningen følger med på hva som rører seg i elva og hvordan dette påvirker laksen, og kan fortelle at det er økning av predatorer, slik som gjedde. I tillegg følger folk i Sirbmá-området med på hva som skjer i nedre del av elva og i havet der laks er en yndlingsrett for selen. Folk er opptatt av å få fram hvordan andre arter deltar i fangst av laksen. Fiskerne, og spesielt garnfiskerne er blitt beskyldt av forskerne for å være de største truslene mot laksebestanden. De prøver derfor å nå fram med sine observasjoner og argumenter om sammenhengen mellom ulike arter, og måter de påvirker hverandre på. Det er likevel vanskelig å nå fram, når eneste svaret fra forskernes side er at predatorer alltid har hørt til i økologien av Deatnu, og er derfor ingen trussel for bestanden. De tar imidlertid ikke med i sitt regnestykke at folk tidligere har fisket sjørret med garn som har en maskevidde som passer for gjedde. Sett med forskerbriller, er det også bemerkelsesverdig at noe kan avvises med at det er en naturlig del, mens fiske som også har vært i Deatnu i like lang tid, ikke blir sett på som like naturlig. Dette vitner om en naturforståelse der mennesket ikke blir ansett som en del av naturen, men noe som befinner seg utenfor naturen.

Lokalbefolkningen som fisker i Deatnu, har også fulgt med på hva som skjer med elvebunnen. De har registrert at det skjer endringer, og forklarer dette med at isganger roter i elvebunnen. I tider har bunnen vært ødelagt slik at det har vært vanskelig å få laks på ellers gode fiskeplasser. Folk forklarer sammenhengene. Når elvebunnen har endret seg fra stein- til sandgrunn påvirker dette garnet som blir tilsølt, noe laksen ikke liker. Konsekvensen av dette blir at laks ikke svømmer inn i garnet. Folk stiller også spørsmål om endrede bunnforhold kan virke inn på hvor laksen kan gyte. Mine funn tyder på at lokalbefolkningen og forskerne ikke kommuniserer med hverandre. Lokalbefolkningen er opptatt av å undersøke ulike faktorer som har påvirker laksebestanden i Deatnu. De ønsker slik vi har sett, svar på hvordan predatorer kan være til skade for laksen. Dette blir imidlertid ikke tatt på alvor av forskerne. Årsakene til den manglende kommunikasjonen kan være mange. Det som derimot er åpenbart, er at forskerne og lokalbefolkningen opererer med to ulike kunnskapspraksiser.

6.6 Forskjeller må anerkjennes

Det er nødvendig å anerkjenne at det er forskjeller mellom kunnskapspraksiser dersom man skal nå fram til kjernen av kunnskaper. Det er nødvendig med *epistemic disconcertment*, fordi den leder oss til å være nysgjerrige på hva forskjellene består av (Verran 2013). Hvorfor er for eksempel begreper som *dulvi* (for mye vann) og *coahki* (for lite vann) så mye i bruk blant lokalbefolkningen langs Deatnu mens de er helt fraværende i offentlige dokumenter om forholdene i Deatnu. Med begrepene lages det ytterligere nye begreper slik som *dulvejahki*; et år med mye vann i elva. Begrepene *dulvi* og *coahki* kan inngå i mange sammenhenger. Noen ganger er det en fordel at det er *coahki* og andre ganger igjen er det en fordel at det er *dulvi*. Hvorvidt de er fordelaktige avhenger av hvilke fiskemetoder som skal brukes, og hvor i elva det skal fiskes. Jeg vil argumentere for at begreper som er mye i bruk, er viktig kunnskapskilde, men de må sees i sammenheng med praksisene og hvor i Deatnu de utøves. Dersom begreper ikke knyttes til praksiser, vil vi ikke få den fulle forståelsen og nytten av begrepene.

6.7 Tradisjonelle kunnskaper som egen kunnskapspraksis

Kunnskaper om Deatnu og hvor laksen svømmer, har vært grunnlaget for laksefiske. Lokalbefolkningen har derfor organisert laksefiske på bakgrunn av tradisjonelle kunnskaper helt fram til utover 1980-tallet. Folk samlet seg i de beste fiskesonene under *golgadeapmi*, og på den måten så de bort i fra regler om at bare medlemmer som tilhørte en bestemt sone, kunne fiske der. Reglene er imidlertid nå strammet inn, slik at dette ikke lenger lar seg gjøre. Enhver må fiske innenfor egen sone, og i praksis betyr dette at de som ikke tilhører de beste sonene, lar være å fiske. Det er nærliggende å stille spørsmål om denne kollektive måten å organisere fiske på, henger igjen fra den tiden da folk fisket i lag. Er det en oppfatning blant lokalbefolkningen at alle skal ha like muligheter til å fange laks, og at den ikke er forbeholdt bare de som tilhører de beste fiskesonene? Uansett hva svaret måtte bli på dette spørsmålet, er det viktig å understreke

at dette er ordninger som folk lokalt har praktisert. Disse praksisene som bygger på tradisjonelle kunnskaper, er derimot ikke med i Tanavassdragets fiskeforvaltning (TF).

6.8 Tradisjonelle kunnskaper må flyttes fra konvensjoner og lover til praktisk styring

I TF som en etablert lokalforvaltning av laksefiske i et samisk område, har ikke tradisjonelle kunnskaper hittil fått en formell plass og status, til tross for at den er anerkjent som en selvstendig kunnskapsform i internasjonale konvensjoner, og den er i tillegg tatt inn i Naturmangfoldloven.

Da TF formelt ble etablert i 2011, viste daværende miljø- og utviklingsminister til betydningen av lokal kunnskap i forvaltningen av *Deanuluossa*. Det er imidlertid fremdeles vitenskapelig kunnskap som er grunnlaget for beslutningene til TF. Tidligere forvaltningspraksiser av *Deanuluossa*, som befant seg hos Fylkesmannen i Finnmark er overtatt av den lokale forvaltningen. Kunnskapsgrunnlaget som brukes i dag er måling, telling og statistikk. Dette er metoder som ikke er i bruk hos lokalbefolkningen. De opererer med observasjoner og begreper som brukes til å forklare situasjonen for Deatnu og laksen.

Det har imidlertid nylig vært skifte av styrerepresentanter for Tanavassdragets fiskeforvaltning, og nytt styre ble konstituert 17. november 2015 (Deanucázádaga guolástanhálddahu/Tanavassdragets fiskeforvaltning 2015). Den nye lederen for TF, Steinar Pedersen uttalte seg til avisen Ságat at det er viktig å få inkludert folks kunnskap om forhold som påvirker laksebestanden:

Norge bør og er pålagt i forhold til internasjonale bestemmelser å følge dette opp. Også miljødirektoratet bør følge dette opp i sine vurderinger av laksebestanden. Det har mye med legitimitet å gjøre. I Tanadalen har man fisket laks i mange tusen år. Det må ha avleiret seg en del kunnskap, og det er viktig at folks kunnskap blir vurdert reelt. Slik at man kan få et mest mulig helhetlig bilde av hva som påvirker laksebestanden (Hardy 2015).

Nå har Norge og Finland forhandlet frem forslag til nye bestemmelser om laksefisket i Deatnu som skal innføres i 2017 (Regjeringen.no 2015). I forslaget legger de opp til å redusere fiskepresset med cirka en tredel. Reduksjonen begrunnes med overfiske. I hovedinnholdets fire punkter er tradisjonell kunnskap nevnt på følgende måte: “Forvaltningen skal baseres på et best mulig kunnskapsgrunnlag med utgangspunkt i vitenskapelig rådgivning og tradisjonell kunnskap” (ibid.). Til tross for at tradisjonell kunnskap løftes fram som kunnskapsgrunnlag, foreslår forhandlerne selv en drastisk reduksjon i tradisjonell fiske basert kun på vitenskapelig rådgivning (ibid.). Forslaget til nye bestemmelser om laksefiske har allerede blitt møtt med reaksjoner. “Uspiselig” og “kraftig kost” er uttrykk som er blitt brukt om avtalen (Brenli 2015). Det er lederen av Laksebreveiere i Tanavassdraget, Rune Aslaksen som hevder at avtalen er helt uspiselig for dem. Når drivgarnsfisket foreslås redusert med to tredeler, mener Aslaksen at fisket blir nærmest lagt dødt. Han viser til at mange soner er avhengig av mye vann for å fiske, og de som tilhører slike soner kan dermed risikere å miste hele fiskeperioden (ibid.). Dette er tradisjonelle kunnskaper, som viser betydningen av å ta begreper som f.eks. *dulvi* (for mye vann) i bruk når reguleringer skal gjøres. Den nye lederen for Tanavassdragets fiskeforvaltning, Steinar Pedersen har også kommentert forslaget til nye bestemmelser om laksefisket fra Norges og Finlands forhandlere (ibid.). Han reagerer på den ensidige konklusjonen om overfiske som grunnen til nedgangen i fiskebestanden, mens den tradisjonelle kunnskapen er fraværende (ibid.).

Selv om det vises til at det er behov for å få et helhetlig bilde, hvor flere enn vitenskapelig kunnskapspraksis er involvert, er kunnskapen fremdeles på et symbolsk nivå. Tradisjonell kunnskap er med andre ord noe som blir ansett å være viktig i dokumenter, men som i liten grad brukes i beslutninger. For å imøtekomme behovet for en kunnskapsbredde, må det derfor en dialog mellom kunnskapspraksiser. Tradisjonell kunnskap er heller ikke gitt, og fokuset bør derfor rettes mot hvordan den utspiller seg på forskjellige måter (Green 2014). Vi må derfor stille spørsmål om hvordan kunnskapen har mening, liv, realitet og begrensninger i ulike konteksteter (ibid.).

For å forstå tradisjonell kunnskap må vi gå bort i fra *moderne ontologi*, som tar for seg at naturen og realiteten er gitt på forhånd hevder Blaser (2013a). Vi må i stedet for bevege oss over til *relasjonell ontologi* som forutsetter at entiteter, oppstår i et nettverk

av relasjoner (ibid.). *Deanuluossa* er mangfoldig og blir til gjennom ulike sammensetninger av relasjoner. Som tidligere nevnt er *vuoggaguolli* en blant mange som inngår i betegnelsen *Deanuluossa*. Den er blitt til gjennom et nettverk av relasjoner, slik som *oaggu* (person som fisker med sluk), fiskestang, elva og laksen. Laksen kan også i visse situasjoner være subjekt og ha egen vilje, og dette skjer når den selv velger eller lar være å gå inn i en relasjon med bestemte personer. Laksen har også i tidligere tider kunnet ha betegnelse som *Ipmil láhji* (Guds gave), og kan forstås slik at det er krefter utenfor mennesket og fisken som bestemmer hvem fisken skal gi seg til. Disse ulike måter som laks er blitt til, viser nødvendigheten av å gå inn i praksiser for å forstå hva tradisjonell kunnskap er. Det er ikke nok med bare oversettelsesarbeid, og for å forstå kunnskapen må også forvaltere av *Deanuluossa* inn i båten sammen med tradisjonelle fiskere. I tillegg er det nødvendig med en dialog slik som nevnt ovenfor. *Border dialogue* eller grensedialog har som mål å utviske hierarkiske forskjeller mellom kunnskapstradisjoner, slik som vitenskapelig kunnskap og tradisjonell kunnskap (Blaser 2005). Dette betyr at representanter for ulike kunnskapstradisjoner som tidligere var atskilte, kommer sammen til dialog, der målet er å anerkjenne forskjeller og ikke hviske dem bort. Det er anerkjennelse av forskjeller som gir rom for en kreativ dialog, der målet må være at nye måter å forvalte Deatnu på blir resultatet.

Deanuluossa er fylt med substans som er blitt til gjennom menneskers og ikke-menneskers ulike relasjoner til den. Enkelte av disse relasjonene har avstedkommet begreper, men ikke alle. Likevel er alle typer relasjoner også de som ikke er begrepsfestet, betydningsfulle i en kunnskapssammenheng. Utfallet av relasjoner gir tilgang til egenskapene som *Deanuluossa* innehar. Dette er egenskaper som folk har lært å kjenne gjennom ulike typer fiske. I tillegg har de gjort observasjoner ved å være på Deatnu og ved å leve i Deanuleahki. Gjennom erfaringer og fortellinger har folk delt kunnskaper med hverandre. Det er disse kunnskapene som kan gis betegnelsen tradisjonelle kunnskaper. Jeg har i denne avhandlingen argumentert for at lokalbefolkningens kunnskaper om *Deanuluossa* må inn i forvaltningen, for å få bredde av kunnskaper. *Deanuluossa* er med andre ord blitt til gjennom relasjoner lokalbefolkningen har til laksen, som er annerledes enn den relasjonen som biologer i Deatnu har til laksen.

6.9 Veien videre

Denne avhandlingen har hatt til hensikt å løfte fram tradisjonell kunnskap ut fra praksiser til folk. Tradisjonelle kunnskaper er hovedsakelig diskutert utfra laksefiske fordi jeg også ville få fram den offentlige forvaltningen av *luondduvalljodagat*. Forvaltningen av laksefiske er veldig synlig og nærliggende, og spesielt nå når forvaltningen også er blitt lokal. Dette har gjort at jeg har hatt lett tilgang til hvordan forvaltningen jobber med hensyn til kunnskaper om laksen i Deatnu. Både folk i Sirbmá-området, andre i Deanuleahki, forvaltere, politikere og forskere har debattert gjennom medier, brev og rapporter om hvordan laksen skal forvaltes. Dette har gjort at jeg har kunnet sammenligne hvordan ulike kunnskapstradisjoner blir behandlet i forvaltningen av laksefiske i Deatnu.

Mitt bidrag til debatten om tradisjonell kunnskap er på ingen måte fullstendig. Det er mange hull som fremdeles må tettes, dersom det overhodet er mulig å snakke om at noe kan være slutført i en kunnskapssammenheng. Som neste skritt i det videre arbeidet med tradisjonell kunnskap i laksefiskeforvaltningen, er å gå grundigere inn i samiske begreper som brukes i praksiser. Dernest ville det vært viktig å arbeide frem tradisjonell kunnskap i forvaltningen, og undersøke hvordan dette kan gjøres gjerne samtidig med at konkrete prosjekter med å innføre kunnskapen settes i gang. Det trenges ytterligere etnografisk forskning på tradisjonell kunnskap i ulike samiske områder. Mye av denne kunnskapen inngår i praksiser, og derfor er den mest tilgjengelig for forskerne når de også selv deltar i praksiser.

Appendiks: Samiske ord, begreper og stedsnavn – norsk oversettelse

Samisk	Oversettelse
Ábet	Bløite av høi og mel (for hest)
Ahkit	Trist
Ákkil	Skulderbelte, brystfinnenes skjelett
Almmái	Mann
Árbediehtu	Tradisjonell kunnskap
Árbemáhttu	Kunnskap som er arvet.
Árbevierut	Skikk og bruk som er arvet
Árbevirolaš máhttu	Tradisjonell kunnskap
Árbi	Arv
Attáldat/attáldagat	Gave/gaver, egenskap/egenskaper
Badje Deatnu	Øvre delen av tanaelva på finsk side
Badjeolmmoš	Reindriftssame.
Badjosat	Høytliggende terreng
Báhkka	Varme
Bálvá	Tjener
Bálvalit	Å dyrke
Bassebáikkít	Hellige steder
Beahcet	Spord (fiskehale)
Biigá	Tjenestepike
Bildaduvvot	Høyet ble lagt på stillas
Birgejupmi	Levebrød
Birgenláhki	Eksistensgrunnlag
Birget	Å klare seg
Bivdi	Fisker, jeger

Bivdinláhkai	Fiskeplassen er igjen i en slik tilstand at den er egnet for fiske
Bivdit	Å fiske eller jakte. Å be om noe
Bivdočáhci	Stedet hvor man fisker
Boares goahtebáikkit	Gamle bostedsplasser
Buođdoalmmái	En person som er dyktig til å fiske med stengsel
Buođdorenkkot	Stengselsbukker
Buođdorenko	Stengselsbukk
Buođđu	Både stengsel og betegnelse på personen som fisker med stengel
Buođđu lea bivdimin	Stengselet fisker
Buođđun	Stengselsfiske
Buođđut	Å sette opp stengselet
Burrogálan	Oksens vadested
Cáccagohpi	<i>Cácca</i> : Grunt sted tvert over en elv <i>Gohpi</i> : hulning: fordypning, søkk, rundaktig dalsenkning
Čáhppadin	Fullt av noe, for eksempel båter og folk på elva
Čáhppes guolli	Laks som forbereder seg til gyting
Čázis	Vannstand på et riktig nivå
Čeavrris	Oter
Čievra	Små stein
Coahki	Lite vann
Čuollu	Ledegarn
Dálonat	Fastboende
Deanuluossa	Tanalaks
Deanunjálmis	Tanamunningen
Deatnu	Stor elv. Samisk navn både på elva og kommunen Tana
Diddi	Liten laks mellom 1-3 kilo
Diehtu	Kunnskap
Doaresbuođđu	Tverrstengsel
Dološ olbmot	Folk fra gammel tid
Duhasteapmi	Lysterfiske

Duhkoraddan	En lek
Dulvejagit	År som er preget av mye vann i elva
Dulvejahki	Et år med mye vann i elva
Dulvi	Mye vann
Duojár	Betegnelse på en person som driver med håndverk
Duorbut	Å sette vannet i bevegelse ved å plaske i vannet med en stake
Duovvi	Rognlaks
Eahparaš	Utburd, gjenferd av barn som er født i dølgsmål og udøpt lagt nogensteds eller begravet i uinnvidd jord
Eana ii leat dearvvas	Jorda er ikke frisk
Eaŋgalasgohpi	Engelskmannskulpen
Eaŋgalassátku	Engelskbåt plass
Earti	En skråning på bunnen av elva
Gaccetávži	Ávži: trang dal
Gáhkkor	Smålom
Gálgoguoika	Kjerringstryket
Gamustis dovdat	Instinktmessig føle, ha på følelsen
Gáppus guovllut	Uhyggelige steder
Gárdegoahti	En gamme som ble brukt under rypefangsten
Giehtabáddi	Tau på drivgarnet som man holder i når drivgarnet er ute
Giella	Kommune
Goldin	Driv- og dragnotfiske
Golgadat	Garnet som brukes under drivgarnsfiske
Golgadeaddji	En som fisker med drivgarn
Golgadeapmi	Drivgarnsfiske
Golgadit	Å fiske med drivgarn
Golgat	Å flyte
Guoika/guoikkat	Stryk i ei elv
Guoláiduvvá	Det blir fisk i vannet
Guolehis jávrrit	Vann uten fisk
Guollevalljodat	Rikelig mengde av fisk

Guolli	Fisk
Guorak	Tynn stokk som ytterenden av posegarnet er festet til
Guoržžuluvvá	Bli gjenstand for overnaturlig innflytelse av uheldig art, så en mister reinlykken eller fiskelykken
Guovlu/guovllut	Sted/steder
Gurteluobbal	Luobbal: Liten innsjø
Guv'čalbmi	Målgarn
Heajos luondu	Dårlig sinne
Heakkaheamit	Livløse ting
Heakkahis dinggat	Livløse ting
Heakkalaččat	Levende vesener
Heastaláš	Heasta: hest Aláš: høyde
Njuorggánvuomis	Vuopmi: skog
Ipmilláhji	Guds gave
Jeagilvársuolu	Suolu: øy
Joavdelasaid čuoigat	Å gå på ski uten at det er noe nytte
Joavdelastit	Å gå ledig, drive dank
Joddobuoddu	Posegarnstengsel
Joddosadji	Stedet i elva hvor posegarnet blir plassert
Joddu	Posegarn
Ládjoguolit	Røye og ørret som fiskes tidlig på sommeren, og skal være mat under slåttonna
Ládjju	Slåttonn
Láhi/láhji	Gave
Láttánat	Finlendere
Lávrrabanguolban	Guolban: slette
Luhtui luoitit šibihiid	Slippe ut kyrene på beite
Luođu láhjit	Naturens gaver
Luohu	Natur
Luonddu láhjit	Naturens gaver
Luondduvalljodat/ luondduvalljodagat	Naturrikdom/naturrikdommer

Luondu	Natur
Luosat	En stormaskete stengselsgarn
Luosjuolgi	Laks mellom 3-5 kilo
Luossa	Laks
Máhttu/máhtut	Kunnskap/kunnskaper
Máinnas	Fortelling som tilhører en fantasiverden
Mákkásavvon	Mággá: jentenavn Savvon: stilleflytende stykke i større elv
Meahcci	Utmark
Meahcivalljodagat	Naturrikdommer, tilsvarende <i>luondduvalljodagat</i>
Meallut	Styre båten med en styreåre
Mihttofierbmi	Målgarn
Muitalus	Fortelling
Muitit	Huske
Muittašit	Minnes noe
Muittašit doložii	Fortelle historier fra gamle dager
Muorrameahcci	Vedskog
Njánnggofierbmi	Stågarn
Njuorggánvuopmi	Vuopmi: skog
Noddoaggun	Fiske med håndsnøre fra båt
Nohkkon badjeolmmoš	En reindrifutøver som har mistet alle sine rein
Oaggun	Fiske med fiskestenger fra båt eller med kastestang fra land
Oaggut	Å fiske med fiskestenger fra båt eller med kastestang fra land
Oahpahit	Lære, opplære
Oahppan olmmoš	En person som er fullt opplært
Oahppat	Det å lære noe
Oahppi	En som lærer
Oallenuorri	Hovedløpet
Orru guolli	Laks som befinner seg på samme plass
Ráfehivuohta	Uro
Ruojus	Uhyggelig

Ruovdesuolu	Suolu: øy
Sáibma	Småfisk-/ørretgarn
Savu, savvon	Stilleflytende stykke i større elv
Sieidi	Offerstein
Sirpmá njálmmis	Sirbmá munningen
Soaiggus	Gyselig
Suovka	Tett småskog eller vidjekratt ved elv eller bekk
Ulddat	Underjordiske vesener
Uvllásavvon	Uvllá: guttenavn Savvon: stilleflytende stykke i større elv
Valljodagat	Rikdommer
Verdde	Gjestevenn, den man pleier å ta inn hos når man besøker et sted, og den som pleier å ta inn noen; en som man ellers på en eller annen særlig måte er knyttet til
Vierut	Skikker
Vuogga	Sluk
Vuoggaguolli	Laks som er lett å fange med sluk
Vuoigná	Ånd og i tillegg betegnelsen for luftvei, åndedrett og pust
Vuoignat	Å puste
Vuoinŋalašvuohta	Åndelighet
Vuojahat	Lede fisken inni garnet
Vuollegeavgná	Storfossen

LITTERATUR

- Abram, D. (1988). Merleau-Ponty and the Voice of the Earth. *Environmental Ethics*, 10, 101-120. Hentet 2.2.2013 fra http://www.wildethics.org/essays/merleau_ponty_and_the_voice_of_the_earth.html.
- Abram, D. (1996). *The spell of the sensuous. Perception and language in a more-than-human world*. New York: Pantheon Books.
- Abram, D. (2005). *Sansenes Magi. Å se mer enn du ser, persepsjon og språk i en mer-enn-menneskelig verden*. Oslo: Flux forlag.
- Abram, S. og Lien, M. E. (2011). Performing Nature at World's Ends. *Ethnos*, 76(1), 3-18.
- Agrawal, A. (1995). Dismantling the Divide Between Indigenous and Scientific Knowledge. *Development and Change*, 26, 413-439.
- Aikenhead, G. og Michell, H. (2011). *Bridging cultures. Scientific and indigenous ways of knowing nature*. Toronto: Pearson Canada.
- Aikio, S., Aikio-Puoskari, U. og Helander, J. (1994). *The Sami culture in Finland*. Jyväskylä: Gummerus.
- Alver, B. G. og Øyen, Ø. (2007). Challenges of Research Ethics: An Introduction. I *FF communications*, 140, 11-55. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Andersen, S. (red.). (2002). *Samiske landskap og Agenda 21. Kultur, næring, miljøvern og demokrati*, Dieđut 1/2002. Guovdageaidnu: Sámi instituhtta.
- Andersen, S. og Persen, S. (red.). (2011). *"Den gang var det jo rikelig med fisk": lokal kunnskap fra Porsanger og andre fjorder. Artikler med utgangspunkt i Fávllis-nettverket*. Indre Billefjord: Mearrasámi diehtoguovddáš/Sjøsamisk kompetansesenter.
- Anderson, D. G. (2000). *Identity and ecology in Arctic Siberia. The number one reindeer brigade*. Oxford University Press.
- Anderson, T.-A., Draper, K., Duggan, G., Green, L., Jarre, A., Rogerson, J., Ragaller, S. og van Zyl, M. (2013). Conservation conversations: Improving the dialogue between Fishers and fisheries science along the Benguela Coast. I L. Green (Red.), *Contested Ecologies*, 187-201. Cape Town: Human Sciences Research Council.
- Andreassen, L. M. (red.). (2004). *Samiske landskapsstudier. Rapport fra et arbeidsseminar*, Dieđut 5/2004. Guovdageaidnu: Sámi instituhtta.
- Angell, E., Gaski, M., Lie, I. og Nygaard, V. (2014). *Næringsutvikling i samiske samfunn - En studie av sysselsetting og verdiskaping i nord, 2014:4 Alta-Áltá: Norut*.
- Anon. (2009). *Status for norske laksebestander i 2009 og råd om beskatning*. Rapport fra Vitenskapelig råd for lakseforvaltning nr 1.
- Anon. (2012). *Status for norske laksebestander i 2012*. Rapport fra Vitenskapelig råd for lakseforvaltning nr 4.
- Anti, T. A. (2003). *Joddobuodđu: taksonomalaš ja meronomalaš dutkan Joddobuodđoproseassa ja gullevaš leksemaid semantihkka*. Tromssa universitehta.

- Arctic Council (2013, 4. september). *Minister Aglukkaq speaks on Canada's Arctic Council Chairmanship*. Hentet 1.10.2015 fra <http://www.arctic-council.org/index.php/en/our-work/8-news-and-events/174-minister-aglukkaq-delivers-remarks-on-canada-s-arctic-council-chairmanship-at-fram-museum>.
- Arctic Council (2015, 28. september). *How does it work?* Hentet 1.10.2015 fra <http://www.arctic-council.org/index.php/en/about-us>.
- Asdal, K. (2003). The problematic nature of nature: The post-constructivist Challenge to Environmental History. *History and Theory, Theme Issue 42(4)*, 60-74.
- Asdal, K. (2011). *Politikkens natur - naturens politikk*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Aslaksen, J.A. (2013, 9. juli). Ta lokale fiskere med på råd. Avisen *Finnmarken*, s. 8. Hentet fra <http://web.retriever-info.com/services/archive/displayPDF?documentId=055162201307097DA1D2AA41A9692458032DF565E328BF&serviceId=2>.
- Aubert, M. (1996). *Minner fra Sirma*. Upublisert.
- Balto, A. (1997). *Samisk barneoppdragelse i endring*. Oslo: Ad notam Gyldendal.
- Balto, A. (2008). *Sámi oahpaheaddjit sirdet árbevirolaš kultuvrra boahttevaš buolvvaide. Dekoloniserema akšuvdnadutkamuš Ruota beale Sámis*, Dieđut 4/2008. Guovdageaidnu: Sámi instituhtta.
- Barad, K. (2003). Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter. *Signs*, 28(3), 801-831.
- Barrett, M. J. (2013). Enabling hybrid space: epistemological diversity in socio-ecological problem-solving. *Policy Sciences. Integrating Knowledge and Practice to Advance Human Dignity. The Journal of the Society of Policy Scientist*, 46(1), 179-197.
- Barth, F. (1969). *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little Brown.
- Battiste, M. (2004, 29. mai). *Animating Sites of Postcolonial Education: Indigenous Knowledge and the Humanities*. Manitoba. Hentet 15.12.2015 fra: <http://www.nvit.ca/docs/animating%20sites%20of%20postcolonial%20education%20indigenous%20knowledge%20and%20the%20humanities.pdf>.
- Battiste, M. (2011). Foreword: Cognitive imperialism and decolonizing research. Modes of Transformation. I C. Reilly, V. Russell, L. Chehayl, K. og M. M. McDermott (red.), *Surveying Borders, Boundaries, and Contested Spaces in Curriculum and Pedagogy. A volume in the curriculum and pedagogy series*, xv-xxviii. Charlotte, N.C.: Information Age Publishing.
- Battiste, M. og Henderson, J. Y. (2000). *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage. A Global Challenge*. Saskatoon: Purich Pub.
- Bender, B. (1993). Introduction. Landscape-Meaning and Action. I B. Bender (red.), *Landscape: politics and perspectives*, 1-17. Providence: Berg.
- Berg, M. (1963). *Laks og laksefiske*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Berg, M. (1964). *Nord-norske lakseelver*. Oslo: Tanum.
- Bergstrøm, G. G. (2007). *Tradisjonell kunnskap og samisk modernitet. En studie av vilkår for tilegnelse av tradisjonell kunnskap i en moderne samisk samfunnskontekst*. Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Berkes, F. (2008). *Sacred ecology*. New York: Routledge.
- Bjerkli, B. (1999). Hva er tradisjon? Begrepsbruk, forståelse og rettighetsdebatt. I I. Bjørklund (red.), *Norsk ressursforvaltning og samiske rettighetsforhold. Om*

- statlig styring, allmenningens tragedie og lokale sedvaner i Sápmi*, 182-208. Oslo: Ad notam Gyldendal.
- Bjerkli, B. (2010). Landscape and resistance. The transformation of common land from dwelling landscape to political landscape. *Acta Borealia*, 27(2), 221-236.
- Bjerkli, B. (2015). «Tradisjonell kunnskap» i rettssalen. *Norsk antropologisk tidsskrift*, 25(02), 130-146.
- Blaser, M. (2005). Border Dialogue: An Essay on Enlightened Critique, Witchcraft and the Politics of Difference. *Dialectical Anthropology*, 29(2), 139-158.
- Blaser, M. (2013a). Notes towards a political ontology of 'environmental' conflicts. I L. Green (red.), *Contested Ecologies. Dialogues in the South on Nature and Knowledge*, 13-27. Cape Town: Human Sciences Research Council.
- Blaser, M. (2013b). Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe. Toward a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology*, 54(5), 547-568.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1990). *The logic of practice*. Oxford: Polity Press.
- Brantenberg, T. (1999). Samisk sedvane og norsk rett. I I. Bjørklund (red.), *Norsk ressursforvaltning og samiske rettighetsforhold. Om statlig styring, allmenningens tragedie og lokale sedvaner i Sápmi*, 158-181. Oslo: Ad notam Gyldendal.
- Brenli, E. (2015, 9. desember). *LBT: Skuffende og tragisk forslag. TF-leder etterlyser tradisjonell kunnskap*. Avisen Ságat.
- Brundtland, G. H. og Dahl, O. (1987). *Vår felles framtid*. Oslo: Tiden norsk forlag.
- Bull, K. S. (2001). Rettshistorie 1852-1960. I K.S. Bull, N. Oskal og M.N. Sara (red.), *Reindriften i Finnmark. Rettshistorie 1852-1960*, 16-279. Oslo: Cappelen forlag.
- Bull, T. (2002). Kunnskapspolitikk, forskningsetikk og det samiske samfunnet. *Samisk forskning og forskningsetikk / Den nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humaniora (NESH)*, 2, 6-21. Oslo: Forskningsetiske Komiteer. Hentet 19.12.2015 fra <https://www.etikkom.no/globalassets/documents/publikasjoner-som-pdf/samisk-forskning-og-forskningsetikk-2002.pdf>.
- Burgess, P. (1996). *Deatnu: Southern Habits in a Northern River - Fragmentation of a River System in Northern Fennoscandia. Deatnu: Máttá dábit davviguovllu joga alde*, 17. Roavaniemi: Arctic Centre, University of Lapland.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Caufield, R. A. (2000). Political Economy of Renewable Resources in the Arctic. I M. Nuttall og T. Callaghan (red.), *The Arctic: Environment, People, Policy*, 485-513. Amsterdam: Harwood Academic Publishers.
- Cavell, S. (1998). *Erfaring og det hverdagslige*. Oslo: Pax.
- Chilisa, B. (2012). *Indigenous Research Methodologies*. Los Angeles: SAGE Publications.
- Christensen, A. L. (2002). *Det norske landskapet. Om landskap og landskapsforståelse i kulturhistorisk perspektiv*. Oslo: Pax.
- Connerton, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge University Press.

- Convention on Biological Diversity (u.å.). Etiske retningslinjer. *COP 10 Decision X/42*. Hentet 8.2.2011 fra <https://www.cbd.int/decision/cop/?id=12308>.
- Convention on Biological Diversity (u.å.). *Traditional Knowledge, Innovations and Practices*. Hentet 30.9.2015 fra <https://www.cbd.int/traditional/default.shtml>.
- Cruikshank, J. (1998). *The social life of stories. Narrative and knowledge in the Yukon Territory*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Cruikshank, J. (2005). *Do glaciers listen? Local knowledge, Colonial Encounters & Social Imagination*. Vancouver: UBC Press.
- Dale, A. og Armitage, D. (2011). Marine Mammal co-management in Canada's Arctic: Knowledge co-Production for Learning and adaptive capacity. *Marine Policy*, 35, 440-449.
- Damsholt, T. og Simonsen, D. G. (2009). Materialiseringer. Prosesser, relationer og performativitet. I T. Damsholt, D. G. Simonsen og C. Mordhorst (red.), *Materialiseringer. Nye perspektiver på materialitet og kulturanalyse*, 9-37. Aarhus Universitetsforlag.
- De nasjonale forskningsetiske komiteene (2009, 19. mai). *Hensynet til tredjepart*. Hentet 8.2.2011 fra <https://www.etikkom.no/forskningsetiske-retningslinjer/Samfunnsvitenskap-jus-og-humaniora/B-Hensyn-til-personer-5---19/11-Hensynet-til-tredjepart/>.
- De nasjonale forskningsetiske komiteene (2015, 17. juni). *Samtykke*. Hentet 11.12.2015 fra <https://www.etikkom.no/FBIB/Temaer/Personvern-og-ansvar-for-den-enkelte/Samtykke/>.
- De nasjonale forskningsetiske komiteene (u.å.). *Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap, humaniora, jus og teologi*. Hentet 8.2.2011 fra <https://www.etikkom.no/forskningsetiske-retningslinjer/Samfunnsvitenskap-jus-og-humaniora/>.
- Deanučázádaga guolástanhálddahus/Tanavassdragets fiskeforvaltning (2012, 16. april). *Fiskeregulerende tiltak vedtatt for 2012*. Hentet 12.10.2012 fra <http://tanafisk.no/fiskeregulerende-tiltak-vedtatt-for-2012/1427>.
- Deanučázádaga guolástanhálddahus/Tanavassdragets fiskeforvaltning (u.å.). *Publikasjoner*. Hentet 15.7.2014 fra <http://tanafisk.no/tanavassdraget-2/publikasjoner>.
- Deanučázádaga guolástanhálddahus/Tanavassdragets fiskeforvaltning (2015, 26. februar). *Høring på forslag om endringer av fisketider og kortpriser i Tanavassdraget av 27.2.2015*. Hentet 11.12.2015 fra <http://tanafisk.no/wp-content/uploads/2015/02/Høringsbrev-2015.pdf>.
- Deanučázádaga guolástanhálddahus/Tanavassdragets fiskeforvaltning (u.å.). *Protokoll fra møte i Tanavassdragets fiskeforvaltning (TF) 16. April 2015*. Hentet 11.12.2015 fra <http://tanafisk.no/wp-content/uploads/2015/06/Protokoll-TF-møte-16.-april-2015.pdf>.
- Deanučázádaga guolástanhálddahus/Tanavassdragets fiskeforvaltning (u.å.). *Fang og slipp fiske*. Hentet 26.8.2015 fra <http://tanafisk.no/fiskekort/fang-og-slipp-fiske>.
- Deanučázádaga guolástanhálddahus/Tanavassdragets fiskeforvaltning (u.å.). *Administrasjon*. Hentet 12.12.2015 fra <http://tanafisk.no/about-us/administrasjon>.

- Deanučázádaga guolástanhálddahus/Tanavassdragets fiskeforvaltning (u.å.). *Reglement for Tanavassdragets fiskeforvaltning 2015*. Hentet 12.12.2015 fra <http://tanafisk.no/about-us/reglement>.
- Deanučázádaga guolástanhálddahus/Tanavassdragets fiskeforvaltning (2015, 19. november). *Nye TF er konstituert*. Hentet 3.12.2015 fra <http://tanafisk.no/nyeff-er-konstituert/4095>.
- Deanučázádaga guolástanhálddahus/Tanavassdragets fiskeforvaltning (2013, 17. oktober). *Protokoll fra møte i Tanavassdragets fiskeforvaltning. Sak 48/2013: Høring – lov om fiskeretten i Tanavassdraget (Tanaloven)*. Hentet 14.12.2015 fra <http://tanafisk.no/wp-content/uploads/2013/12/Protokoll-fra-TFmøte-17.-oktober-2013.pdf>.
- Dei, G. J. S., Hall, B. L. og Rosenberg, D. G. (2000). *Indigenous knowledges in global contexts. Multiple readings of our world*. Toronto: Buffalo.
- DeLoughrey, E. og Handley, G. B. (2011). Introduction. Toward an Aesthetics of the Earth. I E. DeLoughrey og G. B. Handley (red.), *Postcolonial ecologies: literatures of the environment*, 3-39. Oxford: Oxford University Press.
- Descola, P. og Pálsson, G. (1996). Introduction. I P. Descola og G. Pálsson (red.), *Nature and society. Anthropological perspectives*, 1-21. London: Routledge.
- Dikkanen, S. L. (1965). *Sirma: residence and work organization in a Lappish-speaking community*. Oslo: Norsk folkemuseum Universitetsforlaget.
- Direktoratet for naturforvaltning og Sametinget. (2012). *Regulering av fisket etter anadrome laksefisk i Finnmark og Nord-Troms for 2012 – Rapport fra arbeidsutvalg*. Hentet 15.12.2015 fra <http://www.miljodirektoratet.no/old/dirnat/attachment/2603/Utvalgsrapport%20-endig%20m%20oversettelse%20av%20sammendrag.pdf>.
- Eidheim, H. (1958). *Erverv og kulturkontakt i Polmak*. Oslo: Norsk folkemuseum.
- Eikjok, J. og Birkeland, I. (2004). Natur, kjønn og kultur: om behovet for dokumentasjon av samisk naturforståelse i et kjønnsperspektiv. I L. M. Andreassen (red.), *Samiske landskapsstudier. Rapport fra et arbeidsseminar*, Diedut 5/2004, 58-71. Guovdageaidnu: Sámi instituhtta.
- Eira, I. M. G. (2012). *Muohttaga jávohis giella: Sámi árbevirolaš máhttu muohttaga birra dálkkádatrivdanáiggis*. Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Eira, I. M. G., Jaedicke, C., Magga, O. H., Maynard, N. Vikhamer-Schuler, D. og Mathiesen, S. (2012). Traditional Sámi snow terminology and physical snow classification - Two ways of knowing. I I. M. G. Eira, *Muohttaga jávohis giella: Sámi árbevirolaš máhttu muohttaga birra dálkkádatrivdanáiggis*. Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Eira, L. H. (2013). *Medforvaltning som ideal og praksis. Studie av forvaltningspraksisen i to nasjonalparker med reindrift*. Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Eldjarn, G. (2010). Fra Nordlandsbåt til sjark. I K. Schanche, M. H. Krogh og M. Mathisen (red.). *Samiske båter og båtbygging. Seminarrapport fra båtseminarene i Gratangen 2007 og Varangerbotn 2008*, 6, 107-116. Vuonnabahta/Varangerbotn: Varanger samiske museum.
- Ellen, R. (1996). Introduction. I R. Ellen og K. Fukui (red.), *Redefining nature: Ecology, culture and domestication*, 1-35. Oxford: Berg.

- Enoksen, R. (1996, 20. mai). Laks i Tana 2 av 2. Avisen *Nordlys*, s. 11. Hentet fra <http://web.retriever-info.com/services/archive/displayDocument?documentId=055012199605200041&serviceId=2>.
- Enoksen, R. (1996, 21. mai). Laks i Tana 1 av 2. Avisen *Nordlys*, s. 15. Hentet fra <http://web.retriever-info.com/services/archive/displayDocument?documentId=055012199605210043&serviceId=2>.
- Eriksen, T. H. og Nielsen, F. S. (2002). *Til verdens ende og tilbake: antropologiens historie*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Erkinaro, J., Falkegård, M., Niemelä, E. og Heggberget, T. G. (2012). *Status of the river Tana salmon populations. Report 1-2012*. Hentet 5.1.2014 fra [http://www.miljodirektoratet.no/old/dirnat/attachment/2814/2012%20Tana%20status%20report%20\(final\).pdf](http://www.miljodirektoratet.no/old/dirnat/attachment/2814/2012%20Tana%20status%20report%20(final).pdf).
- Falkegård, M. (2013, 10. juli). Naturvitenskap og lokalkunnskap. Avisen *Finnmarken*, s. 8. Hentet fra <http://web.retriever-info.com/services/archive/displayPDF?documentId=05516220130710FA383109D6C6773F92B4115B4DD72201&serviceId=2>
- Falkegård, M. (2014). *Laksebestandene i Tanavassdraget. Status og utvikling i verdens viktigste laksevassdrag. Deanučázádaga luossamáddodagat. Dilli ja ovdáneapmi máilmmi deháleamos luossačázádagas*. NINA Temahefte 55. Hentet 15.12.2015 fra <http://www.nina.no/archive/nina/PppBasePdf/temahefte/55.pdf>.
- Fangen, K. (2010). *Deltagende observasjon*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Fellman, J. (1906a). *Antekninger under min vistelse i lappmarken. Bidrag till Lappmarkens fauna, IV*. Helsingfors.
- Fellman, J. (1906b). *Lappmarkerna: land och folk; företrädesvis de finska, III*. Helsingfors.
- Finnmarkskommisjonen, Norges domstoler (2015, 15. mai) *Mandat*. Hentet 20.6. 2015 fra <http://www.domstol.no/no/Enkelt-domstol/Finnmarkskommisjonen/Om-kommisjonen/Bakgrunn-og-lovgrunnlag/Mandat/>.
- Finnmarkskommisjonen, Norges domstoler (2015, 15. mai) *Sikring av viktig kunnskap*. Hentet 20.6. 2015 fra <http://www.domstol.no/no/Enkelt-domstol/Finnmarkskommisjonen/Aktuelt/Sikring-av-viktig-kunnskap-/>.
- Finnmarkskommisjonen, Norges domstoler (u.å.). Hentet 2.10.2013 fra <http://www.domstol.no/no/Enkelt-domstol/Finnmarkskommisjonen/Felt-1---3/Avsluttede-felt/Felt-1-StjernoyaSeiland/>.
- Frank, A. W. (2010). *Letting Stories Breathe. A socio-narratology*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Fredriksen, L. T. (2012). "Dát lea mo nu munnje oahpis" – kulturáddejupmi ja konteaksta girjjálašvuoda analysas. I *Sámi dieđalaš áigečála*, 2-2012, 39-56. Guovdageaidnu: Sámi allaskuvla og Romsa: Romssa universitehta Sámi dutkamiid guovddáš.
- Gaski, L. (1993). "Snart må man ha stempel under kommagene for å dra på fjellet!" *Utnyttelse av utmarksressurser; endringer i samhandlingsmønstre og kulturell betydning*. Tromsø: Universitetet i Tromsø.

- Gaup, K. E. (2005). *Silisávži. Landskap, opplevelser og fortellinger i et samisk-norsk område i Finnmark*, Dieđut 2/2005. Guovdageaidnu: Sámi instituhtta.
- Gaup, O. (2015, 29. august). Bággu ráddjet bivddu. Avisen *Ávvir*.
- Geertz, C. (1983). *Local knowledge. Further essays in interpretive anthropology*. New York: Basic.
- Gibson, J. J. (1979). *The ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- Godbole-Chaudhuri, P., Srikantaiah, D. og van Fleet, J. W. (2008). Indigenous Knowledge and Intellectual Property Rights: Confronting Modern Norms to Promote Sustainability. *Diaspora, Indigenous, and Minority Education*, 2(4), 276-294.
- Green, L. (2014). Re-theorizing the Indigenous Knowledge Debate. I B. Cooper og R. Morrell (red.), *Africa-centred knowledges. Crossing Fields and worlds*, 36-50. Rochester: Boydell og Brewer.
- Grenier, L. (1998). *Working with indigenous knowledge. A guide for researchers*. Ottawa: International Development Research Centre.
- Greve, A. (1998). *Her: et bidrag til stedets filosofi*. Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Gundersen, K. (2014, 20. februar). Å eliminere vitenskapelige feiloppfatninger er ikke like populært som å oppdage nye ting. Avisen *Uviten*.
- Guttorm, G. (2010). *Duodjáris duojárat. Duddjon ealiha duodjedigaštallama. Artihkkalčoakkáldat*. Kárášjohka: Davvi girji.
- Guttorm, G. (2011). Árbodiehtu (Sami traditional knowledge) – as a concept and in practice. I J. Porsanger og G. Guttorm (red.), *Working with traditional knowledge: Communities, Institutions, Information systems, Law and Ethics*, Dieđut 1/2011, 59-76. Guovdageaidnu: Sámi allaskuvla.
- Guttorm, H. A. (1982). *Golgadeamen*. Deatnu: Jorgaleaddji.
- Hacking, I. (1983). *Representing and intervening. Introductory topics in the philosophy of natural science*. Cambridge University Press.
- Hagen, R. B. (2015). *Ved porten til helvete: trolldomsforfølgelse i Finnmark. Trolldomsprosessene i Finnmark*. Oslo: Cappelen Damm.
- Halkier, B. (2010). Focus groups as social enactments: integrating interaction and content in the analysis of focus group data. *Qualitative Research*, 10, 71-89.
- Hardy, T. (2015, 1. desember). La grunnlaget for at TF ble til. Steinar Pedersen fra Tana valgt til leder. Avisen *Sáгат*, s. 7.
- Heggberget, T. G., Baadsvik, K., Olsen, A. jr., Staldvik, F., Varsi, H.-E. og Sørensen, A. L. (2013). *Rapport fra prosjektgruppa for forprosjektering av Norsk Laksesenter*. Hentet 15.12.2015 fra http://www.klv.no/nyheter/bilder_nyheter/NLSrapport.pdf.
- Heidegger, M. (1962). *Being and time*. Oxford: Basil Blackwell.
- Helander, E. (2004). Samiska rättsoppfatninger. *Volum 30 av Juridica Lapponica*. Rovaniemi: Arctic Centre.
- Helander-Renvall, E. (2005). Arctic report regarding Biological Diversity in the Arctic. Status and trends regarding the knowledge, innovations and practices of Indigenous and local communities. I *Convention on Biological diversity*. Hentet 12.5.2014 fra <http://arcticcentre.ulapland.fi/docs/BiologicalDiversityintheArctic.pdf>.

- Helander-Renvall, E. (2010). Animism, personhood and the nature of reality: Sami perspectives. *Polar Record* 46(236), 44-56.
- Helland, A. (1906). *Norges land og folk. Topografisk-statistisk beskrevet XX. Finmarkens Amt*. Kristiania: Aschehoug.
- Henriksen, H. J. (1945). Luossá-biw'dem jod'dô-buodoin Dænost. Laksefiske med posegarnstengsel i Tanaelva. I *Festskrift til Konrad Nielsen på 70-årsdagen: 28. august 1945*, 116-129. Oslo: Brøgger.
- Henriksen, H. J. (1978). Sámiædnama Dædno/Samelands storelv, Tana. I *Kultur på karrig jord. Festskrift til Asbjørn Nesheim*, 101-108. Oslo: Norsk folkemuseum.
- Henriksen, J. B. (2011). Árbiediehtu: Some legal reflections. I J. Porsanger og G. Guttorm (red.), *Working with Traditional Knowledge: Communities, Institutions, Information Systems, Law and Ethics*, Diedut 1/2011, 77-96. Guovdageaidnu: Sámi allaskuvla.
- Hindar, K., Diserud, O., Fiske, P., Forseth, T., Jensen, A. J., Ugedal, O., Jonsson, N., Sloreid, S.-E, Arnekleiv, J. V., Saltveit, S. J., Sægrov, H. og Sættem, L. M. (2007). *Gytebestandsmål for laksebestander i Norge*. NINA Rapport 226. Trondheim: Norsk institutt for naturforskning.
- Hirvonen, V. (1992). *Sámi álbmotdikten*. Guovdageaidnu: Sámi allaskuvla.
- Hirvonen, V. (1999). *Sámeeatnama jienat. Sápmelaš nissona bálggis girječállin*. Guovdageaidnu: DAT.
- Hoëm, A. (1986). Samebarns oppvekstvilkår før. I R. Erke og A. Høgmo (red.), *Identitet og livsutfoldelse. En artikkelsamling om flerfolkelige samfunn med vekt på samenes situasjon*, 38-53. Tromsø: Universitetsforlaget.
- Hoppers, C. A. O. (2011). Towards the Integration of Knowledge Systems: Challenges to Thought and Practice. I S. Harding (red.), *The Postcolonial Science and Technology Studies Reader*, 388-402. Durham: Duke University Press.
- Hoskins, T. K. (2012). A fine risk: Ethics in Kaupapa Maori politics. *New Zealand Journal of Educational Studies*, 47(2), 85-99.
- Houde, N. (2007). The Six Faces of Traditional Ecological Knowledge: Challenges and Opportunities for Canadian Co-Management Arrangements. *Ecology and Society*, 12(2)(34). Hentet 15.6.2014 fra <http://www.ecologyandsociety.org/vol12/iss2/art34/>.
- Huntington, H. P. (1998). Observations on the Utility of the Semi-directive Interview for Documenting Traditional Ecological Knowledge. *Arctic*, 51(3), 237-242.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Ingold, T. (2011). *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge.
- Jackson, M. (2006). *The Politics of Storytelling. Violence, Transgression and Intersubjectivity*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Jebens, O. (1999). *Om eiendomsretten til grunnen i Indre Finnmark*. Oslo: Cappelen akademisk forlag.
- Jernsletten, J. (2002). Sørsamisk landskapsforståelse i et religionsvitenskapelig perspektiv. I S. Andersen (red.), *Samiske landskap og Agenda 21. Kultur, næring, miljøvern og demokrati*, Diedut 1/2002, 107-114. Guovdageaidnu: Sámi instituhtta.

- Jernsletten, J. (2009). *Bissie dajve: relasjoner mellom folk og landskap i Voengel-Njaarke sijte*. Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Jernsletten, N. (1978). Om joik og kommunikasjon. I *Kultur på karrig jord. Festskrift til Asbjørn Nesheim*, 109-122. Oslo: Norsk folkemuseum.
- Jernsletten, N. (1997). Sami traditional terminology: Professional terms concerning salmon, reindeer and snow. I H. Gaski (red.), *Sami Culture in a New Era. The Norwegian Sami Experience*, 86-108. Kárášjohka: Davvi girji.
- Jernsletten, R. (1986). The land sales act of 1902 as a means of Norwegianization. *Acta Borealia*, 3(1), 3-20.
- Johnsen, J. P. (2004). Latour, natur og havforskere - hvordan produsere natur? *Sosiologi i dag* 34(2), 47-67.
- Johnsen, K. M. (2010). *Registrering av stengsel og stågarn i Tanavassdraget i 2010 og 1984*. Rapport fra Laksebreveiere i Tanavassdraget nr. 1.
- Joks, S. (2007). *Boazodoalu máhtut áiggis áigái. Etniid doaibma árbevirolaš oahpaheamis boazodoalus*. Dieđut 3/2007. Guovdageaidnu: Sámi instituhtta.
- Joks, S., Magga, O. H., Mathiesen, S. og Henriksen, I. M. (2006). *Reintallet i Vest-Finnmark. Forskningsbasert vurdering av prosessen rundt fastsettelse av høyeste reintall i Vest-Finnmark*. Hentet 14.5.2014 fra http://www.regjeringen.no/upload/kilde/lmd/nyh/2006/1185/ddd/pdfv/302106-reintallet_i_vest-finnmark_131206.pdf.
- Jones, M. (2008). The "Two Landscapes" of North Norway and the "Cultural Landscape" of the South. I M. Jones og K. Olwig (red.), *Nordic Landscapes. Region and Belonging on the Northern Edge of Europe*, 283-299. Minneapolis: University of Minnesota Press og Center for American Places, Chicago.
- Jones, M. og Schanche, A. (red.). (2004). *Landscape, Law and Customary Rights*, Dieđut 3/2004. Guovdageaidnu: Sámi instituhtta.
- Kailo, K. og Helander-Renvall, E. (red.). (1998). *No beginning, No end. The Sami Speak Up*. Canadian Circumpolar Institute.
- Kalland, A. (2000). Indigenous knowledge: Prospects and Limitations. I R. Ellen, P. Parkes og A. Bicker (red.), *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations. Critical Anthropological Perspectives*, 316-331. Australia: Harwood academic publishers.
- Kalstad, J. A., Bjørklund, I. og Eypórsson, E. (red.). (2010). *Fiske, fangst og tradisjonell kunnskap i indre Varanger. Innsamlet av Johan Albert Kalstad 1993-95*, Tromsø Musemus skrifter XXXII, Universitetet I Tromsø.
- Keskitalo, A. I. (1994). *Research as an inter-ethnic relation. Paper delivered at the Seventh Meeting of Nordic Ethnographers held at Tromsø Museum in Tromsø, Norway 29 August 1974*. Dieđut 7/1994. Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta.
- Klausen, A. M. (2005). Da korrekturleser Eidheim i Nationen ble førstesideoppslag i Dagbladet. *Norsk antropologisk tidsskrift*, 16(04), 189-193.
- Klima- og miljødepartementet (2013, 5. juli.). Høring – lov om fiskeretten i Tanavassdraget (Tanaloven). *Høringsbrev*.
- Konvensjonen om biologisk mangfold. 1992. Hentet 10.8.2015 fra <http://emeritus.lovddata.no/traktater/text/tra-19920605-001.html#map009>.
- Kovach, M. (2009). *Indigenous methodologies. Characteristics, Conversations, and Contexts*. Toronto University Press.

- Kramvig, B. (2005). Fleksible kategorier, fleksible liv. *Norsk antropologisk tidsskrift*, 16(2-3), 97-108.
- Kramvig, B. (2006). *Finnmarksbilder*. NORUT Samfunnsforskning og Universitetet i Tromsø.
- Kuokkanen, R. (2000). Towards an "Indigenous Paradigm" from a Sami perspective. *The Canadian Journal of Native Studies*, 20(2), 411-436.
- Kuokkanen, R. (2005). Láhi and Attáldat: the Philosophy of the Gift and Sami Education. *The Australian Journal of Indigenous Education*, 34, 20-32.
- Kuokkanen, R. (2009). *Boaris dego eana. Eamiálbmogiid diehtu, filosofijat ja dutkan*. Kárášjohka: ČállidLágádus.
- Larsen, T. (2009). *Den globale samtalen. Om dialogens muligheter*. Oslo: Scandinavian Academic Press.
- Latour, B. (1996). *Vi har aldri vært moderne. Essay i symmetrisk antropologi*. Oslo: Spartacus.
- Latour, B. (1999). On recalling ANT. I J. Law og J. Hassard (red.), *Actor Network Theory and after*, 15-25. Oxford: Blackwell Publishing.
- Latour, B. (2004). *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge: Harvard university press.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social. An introduction to actor-network-theory*. Oxford University Press.
- Law, J. (2004). *After method: mess in social science research*. London: Routledge.
- Law, J. (2007). *Actor Network Theory and Material Semiotics, version of 25th April 2007*. Hentet 15.12.2015 fra <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2007ANTandMaterialSemiotics.pdf>.
- Law, J. (2008). On Sociology and STS. *The Sociological Review*, 56(4), 623-649.
- Law, J. (2012). Notes on fish, ponds and theory. *Norsk antropologisk tidsskrift*, 23(3-4), 225-236.
- Lidman, H. og Rud, N. J. (1959). *Nordkalotten*. Oslo: Gyldendal.
- Lien, M. E. og Law, J. (2011). 'Emergent Aliens': On Salmon, Nature, and Their Enactment. *Ethnos*, 76:1, 65-87.
- Lien, M. E., Nustad, K. G. og Ween, G. B. (2012). Introduksjon. *ANTropologiens grenseflater*. *Norsk antropologisk tidsskrift*, 23(3-4), 214-224.
- Løgstrup, K. E. (1983). *Kunst og erkendelse. Kunstfilosofiske betragtninger*. Copenhagen: Gyldendal.
- Lovdata (2009, 1.7.). *Lov om forvaltning av naturens mangfold (naturmangfoldloven)*. 2009. §8. *kunnskapsgrunnlaget*. Hentet 3.8.2015 fra https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2009-06-19-100/KAPITTEL_2#KAPITTEL_2.
- Lovdata (2011, 4.2.) *Forskrift om lokal forvaltning av fisk og fisket i Tanavassdraget, Finnmark (Tanaforskriften)*. Hentet 25.11.2011 fra <https://lovdata.no/dokument/FV/forskrift/2011-02-04-119>.
- Lund, K. A. og Benediktsson, K. (2010). Introduction: Starting a Conversation with Landscape. I K. A. Lund og K. Benediktsson (red.), *Conversations with landscape*, 1-12. Farnham: Ashgate.

- Lund, R. E. (2013, 17. juni). Iešjohka nesten tom for gytetfisk. Avisen *Altaposten*. Hentet fra <http://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&docu...>
- Lund, S. (2005). Jon Ole Andersen - Hovudfagsensor med bare 7 års skolegang. I S. Lund, E. Boine og S. B. Johansen. *Sámi skuvlahistorjá, Samien skuvle-vaajese, Samisk skolehistorie 1. Artihkkalat ja muitalusat Sámi skuvlaeallimis. Tjaalegh jih mojtsh skuvlen-jielimistie Sapmesne. Artikler og minner fra skolelivet i Sápmi*, 184-195. Kárášjohka: Davvi Girji.
- Macnaghten, P. og Urry, J. (2000). Bodies of Nature: Introduction. *Body & Society*, 6(3-4), 1-11.
- McGregor, D. (2004). Coming Full Circle: Indigenous Knowledge, Environment, and Our Future. *The American Indian Quarterly*, 28(3&4), Summer/Fall, 385-410.
- McGregor, D. (2009). Linking Traditional Knowledge and Environmental Practice in Ontario. *Journal of Canadian Studies*, 43(3), 69-100.
- Meløe, J. (1990). The two landscapes of Northern Norway. *Acta Borealia*, 7,(1), 68-80.
- Meløe, J. (2011). Steder. I S. Jentoft, J.-I. Nergård og K. A. Røvik (red.), *Hvor går Nord-Norge? Tidbilder fra en landsdel i forandring*, 67-79. Stamsund: Orkana akademisk.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of perception*. London: Routledge.
- Minde, H. (2005). Fornorskinga av samene: hvorfor, hvordan og hvilke følger? I S. Lund, E. Boine og S. B. Johansen (red.), *Sámi skuvlahistorjá, Saemien skuvle-vaajese, Samisk skolehistorie 1. Artihkkalat ja muitalusat Sámi skuvlaeallimis. Tjaalegh jih mojtsh skuvlen-jielimistie Sapmesne. Artikler og minner fra skolelivet i Sápmi*, 12-33. Kárášjohka: Davvi Girji.
- Mol, A. (1999). Ontological politics. A word and some questions. I J. Law og J. Hassard (red.), *Actor Network Theory and after*, 74-89. Oxford: Blackwell Publishing.
- Mol, A. (2002). *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press.
- Mol, A. (2010). Actor-network theory: Sensitive terms and enduring tensions. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 50(1), 253-269.
- Myrvoll, M. (2010). "Bare gudsordet duger". *Om kontinuitet og brudd i samisk virkelighetsforståelse*. Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Nadasdy, P. (2003). *Hunters and Bureaucrats. Power, Knowledge, and Aboriginal-State Relations in the Southwest Yukon*. Vancouver: UBC Press.
- Nadasdy, P. (2005). Transcending the Debate over the Ecologically Noble Indian: Indigenous Peoples and Environmentalism. *Ethnohistory*, 52(2), 291-330.
- Nergård, J.-I. (2006). *Den levende erfaring. En studie i samisk kunnskapstradisjon*. Oslo: Cappelen akademisk.
- Nesheim, A. (1947). Lappisk fiske og fisketerminologi. I *Laponica*, 69-210. Oslo: Aschehoug.
- Nielsen, K. og Nesheim, A. (1932). *Lappisk (samisk) ordbok. Lapp Dictionary: Vol I-IV*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Niemelä, E., Hassinen, E., Haantie, J., Länsman, M., Johansen, M. og Johnsen, K. M. (2011). *Den atlantiske laksen (Salmo salar, L.) i Tanavassdraget V*;

- Flergangsgytere; mengde, oppvandringstid og bestandssammensetning.*
Fylkesmannen i Finnmark, Miljøvernnavdelingen, Rapport 2 – 2011. Hentet 15.12.2015 fra <http://tanafisk.no/wp-content/uploads/2012/01/Niemela-et-al-2011-rapport-5-Den-Atlantiske-laksen-i-Tanavassdragetm-flergangsgytere.pdf>.
- Nilsen, R. og Eythórsson, E. (2007). Næringskombinasjoner og fagkombinasjoner. I Nyseth, T., Jentoft, S., Førde, A. og Børenholdt, J. O. (red.). *I disiplinenes grenseland*, 259-271. Bergen: Fagbokforlaget.
- Norberg-Schulz, C. (1986). Båntjern. *Et sted å være - essays og artikler*, 25-30. Oslo: Gyldendal.
- Norges Jeger- og Fiskerforbund og Finnish Federation for Recreational Fishing (2015, 5. oktober). *Fishing regulation in the Tana River*. Brev til Minister of Climate and Environment, Tine Sundtoft.
- Norsk biografisk leksikon (u.å.). *Om Hans Henriksen*. Hentet 12.10.2015 fra https://nbl.snl.no/Hans_Henriksen.
- Norske Samers Riksforbund og Samenes Landsforbund, (1988, 14. desember). *Angående ny overenskomst og nye forskrifter for Tanaelvas fiskeområde*. Brev.
- North Atlantic Salmon Conservation Organization (NASCO) (2015, 12.12.). *About NASCO*. Hentet 12.12.2015 fra <http://www.nasco.int/about.html>.
- North Atlantic Salmon Fund (NASF) (u.å.). *NASF aims and objectives*. Hentet 16.12.2014 fra <http://www.nasfworldwide.com/about-nasf/nasf-aims-and-objectives/>.
- NOU 1978:18A. *Finnmarksvidda. Natur – Kultur*. Universitetsforlaget: Oslo.
- NOU 1978:18B. *Bruken av Finnmarksvidda*. Universitetsforlaget: Oslo.
- NOU 1984:18. *Om sameness rettsstilling*. Oslo: Justisdepartementet.
- NOU 1988:42. *Næringskombinasjoner i samiske bosettingsområder*. Oslo: Kommunal og arbeidsdepartementet.
- NOU 1993:34. *Rett til og forvaltning av land og vann i Finnmark: bakgrunnsmateriale for Samerettsutvalget*. Oslo: Justis- og politidepartementet.
- NOU 1994:21. *Bruk av land og vann i Finnmark i historisk perspektiv. Bakgrunnsmateriale for Samerettsutvalget*. Oslo: Justis- og politidepartementet.
- NOU 1997:4. *Naturgrunnlaget for samisk kultur*. Oslo: Justis- og politidepartementet.
- NOU 1997:5. *Urfolks landrettigheter etter folkerett og utenlandsk rett – bakgrunnsmateriale for Samerettsutvalget*. Oslo: Justis- og politidepartementet.
- NOU 2001:34. *Samiske sedvaner og rettsoppfatninger – bakgrunnsmateriale for Samerettsutvalget*. Oslo: Justis- og politidepartementet.
- NOU 2004:28. *Lov om bevaring av natur, landskap og biologisk mangfold*. Oslo: Miljøverndepartementet. Hentet fra <http://www.regjeringen.no/Rpub/NOU/20042004/028/PDFS/NOU200420040028000DDDPDFS.pdf>.
- NRK Sápmi, 19.7.2007. *Laksekrigen blusset opp igjen*. Hentet 5.10.2014 fra <http://www.nrk.no/sapmi/ble-truet-pa-fisketur-1.2992669>.
- NRK Sápmi, 27.3.2012. *Selen kan ta mer laks enn lokale fiskere*. Hentet 3.1.2014 fra <http://www.nrk.no/sapmi/-hvorfor-angripe-lokale-fiskere-1.8052710>.
- NRK Sápmi, 30.11.2011. *Lokale laksefiskere vil ha mer informasjon*. Hentet 1.1.2014 fra <http://www.nrk.no/sapmi/laksefiskere-savner-dialog-1.7896669>.

- NRK Sápmi, 30.5.2014. *Ingilæ misliker finske hytteplaner*. Hentet 5.10.2014 fra <http://www.nrk.no/sapmi/ingilae-misliker-finske-hytteplaner-1.11747900>.
- NRK Sápmi, 4.4.2011. *Varsler sterke begrensninger*. Hentet 16.11.2011 fra <http://www.nrk.no/sapmi/varsler-laksebegrensninger-1.7579035>.
- NRK Sápmi, 16.6.2011. *Uenige om skyld i Tanavassdraget*. Hentet 16.11.2011 fra <http://www.nrk.no/sapmi/uenige-om-skyld-i-tanavassdraget-1.7676675>.
- Nunavut Wildlife Management Board (u.å.). Hentet 22.10.2015 fra <http://www.nwmb.com/en/>.
- Nutti, Y. J. (2011). *Ripsteg mot spetskunskap i samisk matematik. Lärares perspektiv på transformeringsaktiviteter i samisk förskola och sameskola*. Luleå tekniska universitet.
- Nuyts, J. og Pederson, E. (1997). Overview: on the relationship between language and conceptualization. I J. Nuyts og E. Pederson (red.), *Language and conceptualization*, 1-12. Cambridge University Press.
- O'Reilly, K. (2012a). *Ethnographic methods*. London: Routledge.
- O'Reilly, K. (2012b). *International migration and social theory*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Olwig, K. R. (2005). Representation and alienation in the political landscape. *Cultural Geographies*, 12(1), 19-40.
- Oskal, N. (1995). *Det rette, det gode og reinlykken*. Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Oskal, N. (2007). Muhtin dieđafilosofalaš váttisvuodát vuodđudit earenoamáš álgoálbmotmetodologijja. *Sámi dieđalaš áigečála 1-2*, 161-180. Guovdageaidnu/Romsa: Sámi allaskuvla, Sámi Instituhtta og Romssa Universitehta, Sámi dutkamiid guovddáš.
- Oskal, N. (2008). The Question of Methodolgy in Indigenous Research: A Philosophical Exposition. I H. Minde (red.). *Self-determination, Knowledge, Indigeneity*, 331-346. Delft: Eburon.
- Oskal, N., og Hernes, H.-K. (red.). (2008). *Finnmarksloven*. Oslo: Cappelen akademisk.
- Otterbech, J. (1920). *Kulturverdier hos Norges finner*. Kristiania: Aschehoug.
- Pedersen, S. (1981). Glimt fra det engelseke fisket i Tana på 1800-tallet. I O. E. Johansen (red.), *Dædno, Teno, Tana*, 39-55. Tana historie- og museumslag.
- Pedersen, S. (1988). *Noen momenter angående samiske interesser og forslaget til ny konvensjon og nye forskrifter for fisket i Tanavassdraget*. Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta.
- Pedersen, S. (1991). Laksen - Tanadalens fremste ressurs. *Laks, sjøørret og sjørøye i Nord-Norge*, Ottar, 58-62. Tromsø Museum.
- Pedersen, S. (1994). Bruken av land og vann i Finnmark inntil første verdenskrig. I *Bruk av land og vann i Finnmark i historisk perspektiv. Bakgrunnsmateriale for Samerettsutvalget, Del II*. NOU 1994:21, 13-133. Oslo: Justis- og politidepartementet.
- Pedersen, S. (2008). *Lappekodisillen i nord 1751-1859*. Dieđut 3/2008. Guovdageaidnu: Sámi instituhtta.
- Pedersen, S. (2011). *Tradisjonell kunnskap og laks. Noen momenter*. Rapport til arbeidsutvalg som skal bistå i konsultasjonsprosessene knyttet til reguleringer i fisket etter anadrome laksefisk. Detnu/Tana, 19. Oktober 2011. Hentet 3.5.2014 fra <http://www.miljodirektoratet.no/old/dirnat/multimedia/52580/Steinar->

[Pedersen---Tradisjonell-kunnskap-og-laks.-Noen-momenter---sakkyndig-rapport---ENDELIG.pdf.](#)

- Pedersen, S. (2013). *Måten og betingelsene for utøvelse av fiskeretten i Tanavassdraget. Den kongelige resolusjon av 1.4.1911. Nærings- eller minoritetspolitikk?* Upublisert.
- Pedersen, S. (2014, 3. september.). Laksebestandene i Tanavassdraget – noen spørsmål. *Avisen Finnmarken*.
- Pickering, A. (1992). From Science as Knowledge to Science as Practice. I A. Pickering (red.), *Science as practice and culture*, 1-26. Chicago: University of Chicago Press.
- Porsanger, J. (2004). An Essay about Indigenous Methodology. I P Bäckström, K. Jernsletten og C. Theodorsen (red.). *Nordlit, 15: Special Issue on Northern Minorities Working papers in Literature*, 105-120. Tromsø: University of Tromsø. Hentet 15.3.2014 fra:
<http://septentrio.uit.no/index.php/nordlit/issue/view/182>
- Porsanger, J. (2007). *"Bassejoga čáhci": Gáldut nuortasámiid eamioskkoldaga birra álgoálbmotmetodologijaid olis*. Kárášjohka: Davvi girji.
- Porsanger, J. og Guttorm, G. (red.) (2011). *Working with Traditional Knowledge: Communities, Institutions, Information systems, Law and Ethics*. Dieđut 1/2011. Guovdageaidnu: Sámi instituhtta.
- Porsanger, S. (2011). *Deanusilba: luossasániid čoakkáldat/Lakseord i utvalg/Lohisanastoa*. Deatnu: Deanu giellagáddi/Tana samiske språksenter.
- Pottinger, H. (1905). *Flood, fell, and forest*. London: Edward Arnold.
- Prop. 58 L (2013-2014). *Lov om fiskeretten i Tanavassdraget (Tanaloven)*.
- Rasmus, A (2015, 28. august). *Golgadeami ferte gieldit oalát*. *Avisen Ávvir*.
- Ravna, Nergård, Kristoffersen, Kramvig, Johnsen, Joks og Huse (2014, 26.februar). Om urfolks viten og professoral ignoranse. *Avisen Aftenposten*.
- Ravna, Ø. (2005). Retten til jorden i Finnmark, samenes rettigheter og forslaget til Finnmarkslov. *Kritisk Juss, 31*, 200-211.
- Ray, L. (2012). Deciphering the "Indigenous" in Indigenous Methodologies. *Alternative: An International Journal of Indigenous Peoples*, 8(1), 85-98.
- Reddvillaksen.no (2015, 10. januar). *Hovdemål*. Hentet 29.11.2015 fra <http://www.reddvillaksen.no/om-oss/>.
- Reddvillaksen.no (u.å.). *Om oss*. Hentet 29.11.2015 fra <http://www.reddvillaksen.no/om-oss/>.
- Regjeringen.no (2009, 22. desember). *Høring – utvalgsrapport om lokal forvaltning av Tanavassdraget*. Hentet 2.12.2015 fra <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/horing---utvalgsrapport-om-lokal-forvalt/id589375/>.
- Regjeringen.no (2011, 4. februar). *Lokal forvaltning av fisket i Tanavassdraget, pressemelding*. Hentet 16.6.2011 fra <https://www.regjeringen.no/no/aktuelt/lokal-forvaltning-av-fisket-i-tanavassdr/id632754/>.
- Regjeringen.no (2013, 16. oktober). *ILO-konvensjonen nr. 169 om urfolk og stammefolk i selvstendige stater*. Hentet 3.8.2015 fra

- https://www.regjeringen.no/globalassets/upload/aid/temadokumenter/sami/sami_grunnlag_ilo_norsk_070507.pdf.
- Regjeringen.no (2015, 8. desember). *Forslag til nye bestemmelser for Tanavassdraget*. Hentet 15.12.2015 fra <https://www.regjeringen.no/no/aktuelt/forslag-til-nye-bestemmelser-for-tanavassdraget/id2466210/>.
- Remme, J. H. Z. (2013). Den ontologiske vendingen i antropologien. *Norsk antropologisk tidsskrift*, 24(1), 6-25.
- Ricœur, P. og Ystad, H. H. (1999). *Eksistens og hermeneutikk*. Oslo: Aschehoug i samarbeid med Fondet for Thorleif Dahls kulturbibliotek og Det norske akademi for sprog og litteratur.
- Rudie, I. (1962). *Endring i et marginalt samfunn : en økologisk analyse*. Oslo: Universitetet i Oslo.
- Rudie, I. (1995). Livsløp som dimensjon i kulturell reproduksjon. *Norsk antropologisk tidsskrift*, 1, 53-69.
- Rydving, H (2010). *Tracing Sami Traditions: In Search of the Indigenous Religion among the Western Sami during the 17th and 18th Centuries*. The Institute for Comparative Research in Human Culture. Oslo: Novus forlag.
- Said, E. W., Thorbjørnsrud, B. og Aabakken, A. (2001). *Orientalismen: Med et innledende essay av Berit Thorbjørnsrud*. Oslo: De norske bokklubbene.
- Saivu.com (u.å.). *Samisk tro og mytologi. En nettutstilling*. Várjjat Sámi Musea/Varanger Samiske Museum (red.). Hentet 4.9.2015 fra <http://www.saivu.com/web/index.php?giella1=nor>.
- Sametinget (2013, 14. oktober). *Uttalelse til høring av lov om fiskeretten i Tana (tanaloven)*. Brev til Miljøverndepartementet.
- Sametinget (u.å.). *Naturmangfold*. Hentet 30.11.2015 fra <http://sametinget.no/nor/Miljoe-areal-og-kulturvern/Naturmangfold>.
- Sametinget og Miljøverndepartementet (2010, 24. november.). *Rammeavtale om gjennomføring av konsultasjoner knyttet til reguleringer i fisket etter anadrome laksefisk*. Hentet 15.6.2014 fra <http://www.miljodirektoratet.no/old/dirnat/multimedia/49902/Rammeavtale-om-konsultasjoner-knyttet-til-regulering-av-fiske-etter-anadrome-laksefiske.pdf>.
- Samisk orddatabase (u.å.). Hentet 8.2.2011 fra <https://www.risten.no>.
- Sara, M. N. (2003). *Árbevirolaš sámi dieđut ja máhtut sámi vuoddoskuvllas*. I V. Hirvonen (red). *Sámi skuvla plánain ja praktihkas. Mo dustet O97S hástalusaid? Reforppma 97 evalueren*, 121-138. Guovdageaidnu: CálliidLágádus.
- Schackt, J. (2009). *Kulturteori. Innføring i et flerfaglig felt*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Schanche, A. (2002). Meahcci - den samiske utmarka. I S. Andersen (red.). *Samiske landskap og Agenda 21. Kultur, næring, miljøvern og demokrati*. Dieđut 1/2002, 156-170. Guovdageaidnu: Sámi instituhtta.
- Schanche, A. (2004). Horizontal and vertical perceptions of Saami landscapes. I M. Jones og A. Schanche (red.). *Landscape, Law and Customary Rights*. Dieđut 3/2004, 1-10. Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta.
- Schulstad, T. (2009). *Slik ble elva vår. Et gløtt i historien om LBT, Laksebreveierforeningen for Tanavassdraget*. Tana: Finnmark.Net BA.

- Semali, L. og Kincheloe, J. L. (1999). *What is indigenous knowledge? Voices from the academy*. New York: Falmer Press.
- Seymour-Smith, C. (1986). *Macmillan dictionary of anthropology*. London: Macmillan.
- Sikku, O. J. og Torp, E. (2004). *Vargen är värst. Traditionell samisk kunskap om rovdjur*. Jamtli förlag och författarna.
- Simpson, L. R. (2004). Anticolonial Strategies for the Recovery and Maintenance of Indigenous Knowledge. *American Indian Quarterly/Summer & Fall*, 28, NOS. 3 & 4, 373-384.
- Sirma og omegn SLF (Lokallag av Samenes Landsforbund) (1988, 23. oktober). *Revisjon av overenskomst mellom Norge og Finland om fisket i Tanaelvas fiskeområde og utkast til nye forskrifter for Tanaelvas fiskeområde*. Brev til Direktoratet for naturforvaltning.
- Skutnabb-Kangas, T. (2001). Linguistic human rights in education for language maintainance. I L. Maffi (red.), *On biocultural diversity. Linking language, knowledge, and the environment*, 397-411. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Smith, C., Niemivuo, M., Pavall, Ing-Lill, Schenin, M. Åhrén, M., Brännström, M., Henriksen, J.B., Hyvärinen, H.J., Laurent, M., Mårtensson, C., Pedersen, M., Bull, S.S. og Skogvang, S. F. (2005). *Nordisk samekonvensjon: utkast fra finsk-norsk-svensk-samisk ekspertgruppe*. Oppnevnt 13. november 2002, avgitt 26. oktober 2005. Hentet 6.10.2014 fra http://www.regjeringen.no/upload/AID/temadokumenter/sami/sami_samekonvensjon_norsk.pdf.
- Smith, L. T. (1999). *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books.
- Solbakk, A. (1989). *Lokalbefolkningens oaggun (stangfiske) i Deatnu (Tana)*. Tromsø: Universitetet i Tromsø.
- Solbakk, A. (2011). *Deatnu-Tana – den beste lakseelva. Utviklingen av laksefisket med vekt på stangfisket - oaggun - i Tanavassdraget*. Kárášjohka: ČálliidLágádus.
- Solbakk, A. (2012). *Máskevárri. Utviklingen av reindriften i Polmak reinsogn. Hovedtrekk*. Upublisert.
- Spaeder, J. og Feit, H. A. (2005). Co-management and Indigenous Communities: Barriers and Bridges to Decentralized Resource Management: Introduction. *Anthropologica*, 47(2), 147-154.
- Spak, S. (2005). The Position of Indigenous Knowledge in Canadian Co-management Organizations. *Anthropologica*, 47(2), 233-246.
- St.meld. nr. 28 (2007-2008). *Samepolitikken*.
- Tana kommune. (1989). *Om bruken av utmarka i Tana kommune*. Rapport fra utmarkseminaret i Tana den 10. og 11. mars 1989.
- Taussig, M. (1993). *Mimesis and Alterity. A particular History of the Senses*. New York: Routledge.
- Tønnesen, S. (1979). *Retten til jorden i Finnmark. Rettsreglene om den såkalte "Statens umatrikulerte grunn": En undersøkelse med særlig sikt på samenes rettigheter*. Bergen: Universitetsforlaget.

- Treimo, H. (2007). *Laks, kart og mening. Det norske laksegenomprosjektet*. Oslo: Universitetet i Oslo.
- Tsing, A. L. (2005). *Friction: An ethnography of Global Connection*. Princeton University Press.
- Tsuji, L. J. S. og Ho, E. (2002). Traditional environmental knowledge and Western science: In search of common ground. *The Canadian Journal of Native Studies*, XXII(2), 327-360.
- Tufte, T., og Hauge, I. (1994). *Tana*. Oslo: Grøndahl Dreyer.
- Turi, J. (1987) [1910]. *Muitalus sámiiid birra*. Jokkmokk: Sámi Girjjit.
- Tylor, E. B. (2007) [1865]. *Primitive Culture VI. Researches Into The Development Of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art And Custom*. London: John Murray.
- UNESCO (u.å.). *What is Intangible Cultural Heritage?* Hentet 1.2.2014 fra <http://www.unesco.org/culture/ich/en/what-is-intangible-heritage-00003>.
- Vars, L. S. (2007). Hvorfor bør man og hvordan kan man bevare samenes tradisjonelle kunnskap? I J. T. Solbakk (red.), *Árbevirolaš máhttu ja dahkkivuoigatvuohta. Tradisjonell kunnskap og opphavsrett. Traditional knowledge and copyright*, 123-167. Kárášjohka: Sámi kopiiija.
- Varsi, R., Nordsletta, E., Nordal, I., Larsson, K.-A., Ingelæ, F. M., Sæther, K. H., Schanche, A. og Ekstrøm, H. (2009). *Forslag til lokal forvaltning av fisk og fiske i Tanavassdraget. Tanautvalgets rapport 2009*. Hentet 15.12.2015 fra https://www.regjeringen.no/globalassets/upload/md/vedlegg/rapporter/forslag_til_lokal_forvaltning_av_fisk_og_fisket_i_tanavassdraget_091203.pdf.
- Verran, H. (2002). A Postcolonial Moment in Science Studies. Alternative Firing Regimes of Environmental Scientists and Aboriginal Landowners. *Social Studies of Science*, 32(5-6), 729-762.
- Verran, H. (2007). Metaphysics and learning. *Learning Inquiry*, 1, 31-39.
- Verran, H. (2013). Engagements between disparate knowledge traditions: Toward doing difference generatively and in good faith. I L. Green (red.), *Contested Ecologies. Dialogues in the South on Nature and Knowledge*, 141-161. Cape Town: Human Sciences Research Council.
- Ween, G. B. (2005). *Sørsamiske sedvaner. Tilnærminger til rettighetsforståelser*, Diedut 5/2005. Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta.
- Ween, G. B. (2012). Domestiseringens natur - Laks, fenomenologi og ANT. *Norsk antropologisk tidsskrift*, 23(3-04), 261-273.
- Wenger, E. (1998). *Communities of practice. Learning, meaning, and identity*. Cambridge University Press.
- White, G. (2006). Cultures in Collision: Traditional Knowledge and Euro-Canadian Governance Processes in Northern Land-Claim Boards. *Arctic*, 59(4), 401-414.
- Willerslev, R. (2007). *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.
- Wilson, S. (2008). *Research Is Ceremony. Indigenous Research Methods*. Halifax & Winnipeg: Fernwood Publishing.
- Wylie, J. (2007). *Landscape*. London: Routledge.
- Østmo, L. (2010). *Birget birgejupmi-doahpagaain*. Upublisert.

Østmo, L. (2013). Naturen som grunnlag for samisk kunnskap og identitet. I E. Falk og D. Feldborg (red.), *Leve kulturarven!*, 48-57. Trondheim: Museumsforlaget.