

Att leva i ständigt välsignelse

En studie av *sivdnidit* som religiös praxis

Lovisa Mienna Sjöberg 12.02.2018

Teologisk Fakultet, Universitetet i Oslo

© Lovisa Mienna Sjöberg, 2018

*Doktoravhandlingar forsvart ved
Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo.
Acta Theologica nr. 67*

ISSN 1502-010X

Det må ikke kopieres fra denne boka i strid med åndsverkloven eller med avtaler om kopiering inngått med Kopinor, interesseorgan for rettighetshavere til åndsverk.

Omslag: Hanne Baadsgaard Utigard.
Grafisk produksjon: Reprosentralen, Universitetet i Oslo.

Till Rávdná Turi Henriksen

Ántte – Rávdnái

Förord

Den första kurs jag läste i mitt forskarutbildningsprogram hette *Long and winding road* – en lång och slingrig väg. Arbetet med avhandlingen har varit både lång och slingrig, lärorik och samtidigt följt mig under en period i mitt liv där också familjen växt och föräldrarollen varit viktig. Det är inte alltid dessa olika roller är lika lätta att förena. När jag ser tillbaka är det i tacksamhet för alla de gånger det väntade något annat än det förutsedda bakom nästa sväng och alla de gånger som vägen bar mig dit jag inte visste att jag ville gå. Tack för alla uppmuntrande ord som fick mig att fortsätta och för allt jag lärt under tiden.

Tack till alla de vänner som aktivt försökt att samtala med mig också när jag varit innesluten i min egen bubbla. Vänskap som håller genom en doktorsgrad håller livet ut.

Tack till alla kollegor på Sámi allaskuvla. Tack för alla de formella och informella samtal under årens lopp som vidgat mina perspektiv och gett mig kunskaper som varit till hjälp och inspiration under arbetets gång. Jag är stolt och tacksam över att arbeta på en samisktalande arbetsplats, det har varit ovärderligt för mitt projekt. Jag önskar också att nämna vårt bibliotek där alla har varit behjälpliga med att finna fram och beställa de mest otillgängliga materialen. Tack också till RDM – Ridduduottarmuseat, avdelning Guovdageaidnu, som öppnade sitt arkiv för mig.

Tack till min vägledare Hallgeir Elstad. Du har generöst delat dina kunskaper, tagit dig tid till de långa samtalen och tankarna, läst och gett konstruktiv kritik. Utan ditt stöd under en särdeles motsträvig period i mitten av projektet hade det inte blivit klart.

Under de senaste åren har seminarier med John Law varit en god anledning att lägga fram material och att lyssna till andras framlägg. Tack till John Law och alla de som varit med på att organisera seminarierna med ett speciellt tack till Liv Østmo.

Tack till Solveig Joks och Elisabeth Utsi Gaup. Förutom många och goda samtal vill jag tacka speciellt för att ni opponerade på min text på maestrarseminariet. Er delade kunskap, kommentarer och konstruktiva kritik var till stor hjälp i utformandet av den färdiga texten.

Tack till Mikkel Nils Sara. Med stort tålamod har du gått igenom och korrekturläst alla de samiska begrepp och ord jag använt i avhandlingstexten. Du har varit behjälplig där mina språkkunskaper inte räckt till, tagit dig tid till att förklara och uppmuntrat mig att utvidga mitt språkliga landskap också där terrängen har varit okänd.

Tack till Annika Lundqvist Ford för korrekturläsning. Det har varit ett omfattande arbete, särskilt i förhållande till det närmast perfekta *svoska* skriftspråk jag utvecklat efter 15 år på norsk sida. Stort tack för att du ändå tog dig an arbetet och slutförde det.

Tack till Rávdná Turi Henriksen. De samtal vi haft tillsammans över lång tid, om livet, om språk, om att vara människa har gett mig nya utgångspunkter och utmanat mig att lära nya ting. Du har frikostigt delat med dig av kunskaper, insikter och inte minst goda skratt. Den här avhandlingen är tillägnad dig.

Tack till Sámi allaskuvla som finansierat min stipendiatställning och tack till Teologisk Fakultet, Universitetet i Oslo, för att ni öppnade dörren till forskarutbildningen. Tack också för att jag fick möjlighet att genomföra disputasen på min arbetsplats Sámi allaskuvla i Guovdageaidnu. Det är ett historiskt beslut som hedrar Teologisk fakultet, en av de äldsta fakulteterna i Norge.

Sist som först tack till min familj både i Guovdageaidnu och på Vrångö. Speciellt tack till min man, Aslak Mikal Mienna, som tålmodigt skött markservicen och familjeprojektet medan jag varit borta både länge och ofta på jobb. Tack till mina döttrar, ni är framtiden och självklart det allra viktigaste för mig.

Guovdageaidnu 10.08.2018

Lovisa Sara M. Mienna Sjöberg

Sammandrag

Sivdnidit är en religiös praxis. *Sivdnidit* är ett nordsamiskt verb som kan översättas både med *att skapa* och med *att (väl)signa*. Denna praxis återfinns över hela Sápmi, och utförs i många olika situationer. *Sivdnidit* är inte knuten till kön, ålder eller specifika egenskaper hos den som utför utan är öppen för alla. Oftast utförs denna praxis genom att en tyst tänker eller uttalar några ord. Ibland ingår också små ritualer, som att korsa sig själv, eller någon/något, eller andra handlingar i samband med de ord utövaren tänker eller uttalar. *Sivdnidit* är en praxis som hör till vardagen. Den kan vara ett sätt att be aftonbön, bön före och efter maten, när man ska ge sig ut på resa eller i kommunikation med landskapet och dess skapelser. Ofta är *sivdnidit* knutet till treenigheten eller den kristna Guden men inte alltid. *Sivdnidit* är ett sätt att praktisera ödmjukhet och tacksamhet, samtidigt som man påminner sig själv om eget ansvar och ett liv i fördragsamhet med andra.

För att analysera denna praxis och studera kontexten till *sivdnidit* har textmaterial producerat under det senaste århundradet i Sápmi använts. En del av texterna har aldrig tidigare studerats i forskningssammanhang.

Čoahkkáigeassu

Sivdnidit lea vuoiŋŋalaš vierru. Sátni *sivdnidit* sisttisdoallá mearkkašumiid mat leat nuppi dáfus sánis *sárrat* ja nuppi dáfus sánis *buessivdnidit*. Dát vierru gávdno miehtá Sámi ja doalahuvvo ollu iešguđetlágán dilálašvuodain. Dan sáhtta juohkehaš dahkat, dat ii lea čadnon dasa leat go dievdo- vai nissonolmmoš, ii ahká, iige dasa ahte galget leat sierralágán attáldagat. Dávjjimusat dahkko dainna lágiin ahte cealká dahje dušše jurddaša sániid. Muhtomin sáhttet dasa gullat smávit meanut, nugo ahte russe iežas dahje muhtuma/juoidá, dahje eará dagut mat gullet daidda sániide maid jurddaša dahje cealká.

Sivdnideapmi lea dahku mii gullá árgabeaivái. Sáhtta leat vuohki rohkadallat eahkedis, ovdal ja manjel borramuša, go vuolga mátkkoštit dahje go áiggošii soabadit eatnamiiguin ja dohko gulli sivdnádusaiguin. Dávjá gullá dasa golmmaoktalašvuolta ja risttalaš lpmil, muhto ii álot. *Sivdnidit* lea vuohki atnit vuollegašvuoda ja giitevašvuoda seammás go muittus atná iežas ovddasvástádusa ja soabalaš eallima earáiguin.

Analyseret sivdnidanvugiid ja guorahallat sivdnideami jurddavugiid, lean veahkkin geavahan teavsttaid mat leat čállon Sámis maŋemus čuohtejagi. Oassi dáin teavsttain eai leat ovdal guorahallojuvvon dutkamiid olis.

Summary

Sivdnidit is a religious practice. *Sivdnidit* is a Northern Sámi word which could be translated both as *to create* and *to bless*. This practice is found all over Sápmi, and it is practiced in different situations. *Sivdnidit* is not connected to gender, age or specific capabilities of a person - it is open to anyone. Usually it is performed by thinking or saying some words out loud. Sometimes it is associated with small rituals like crossing oneself, or someone/something, or other small acts in connection to the words thought or said.

Sivdnidit is part of everyday life. It can be a way to say one's prayers in the evening, before or after a meal, when going travelling or in communication with the landscape and other beings. *Sivdnidit* is often related to the Holy trinity or to the Christian God, but not always. *Sivdnidit* is a way to practice humbleness and gratefulness while at the same time reminding oneself of one's own responsibilities and getting along with others in life.

To analyse this practice and study the context to *sivdnidit* texts produced in the Sámi society over the last century has been used. Part of the material has never before been used in research.

1	Inledning	7
1.1	Dagsaktuella teman kring kyrka, samiska samhällen och religiös praxis	8
1.2	Huvudproblemställning och avgränsning.....	11
1.3	Ämnesområde: utgångspunkter och perspektiv på begreppsanvändning	13
1.4	Teoretisering utifrån praxis och begrepp.....	19
1.5	Avhandlingens disposition.....	22
2	Forskningsöversikt	24
2.1	Religiös praxis i vardagslivet	27
2.2	Kyrkohistoria.....	29
2.3	Missionshistoria.....	33
2.4	Samisk religionshistoria	36
2.5	Sammanfattning	38
3	Teoretiska och metodiska övervägningar.....	39
3.1	Teoretiska perspektiv	40
3.2	Religion, kultur och natur	44
3.3	Forskarroll och ansvar	47
3.4	Vi och de andra?.....	50
3.5	Postkolonial kritik och Sápmi.....	52
3.6	Om synkretism och religion	54
3.7	Skriva om religiösa traditioner i Sápmi.....	55
3.8	Giehtalagaid – med hand i hand.....	56
4	Material, text och kontext	58
4.1	Varför text?.....	58
4.2	Textgenrer	60
4.3	Nya och äldre källtexter.....	60

5	Kristendomen på norsk och svensk sida av Sápmi – en historisk bakgrund.....	67
5.1	Inledning	67
5.2	Tidig historia	69
5.3	Protestantismens tidevarv.....	72
5.4	Samiska präster	73
5.5	Skola och skrifter	74
5.6	1700-talet och intensiv mission.....	75
5.7	1700-talet och några samiska aktörer.....	76
5.8	1800-talet	77
5.9	Lars Levi Laestadius	78
5.10	Kautokeinoupproret.....	79
5.11	Södra Sápmi och frikyrkorna.....	80
5.12	1900-tal, religion och politik	80
5.13	Elsa Laula Renberg och det första samiska landsmötet	82
5.14	Samiska missionärer	82
5.15	Det laestadianska arvet.....	83
5.16	1970-talets ČSV	84
5.17	Samiska kyrkoråd och samiskt teologiskt arbete.....	85
5.18	Sammanfattning.....	86
6	Sivdnidit, en levande praxis	90
6.1	Traditioner i Sápmi och modes of syncretism	92
6.2	Sivdnideapmi, välsignelse och den välsignade skapelsen	94
6.3	Definitioner av sivdnideapmi, eller sivdnidit som religiös praxis	97
6.4	Livets början och slut.....	99
6.5	Från slakt till avslutad måltid.....	102
6.6	En rättegång – sivdnidit vid slakt.....	102

6.7	Efter slakt.....	106
6.8	Innan maten.....	106
6.9	Efter maten.....	107
6.10	Att färdas och arbeta i landskapet.....	108
6.11	Jearrat lobi och välsignelse av hus och hem.....	113
6.12	I vedskogen	114
6.13	Sammanfattning.....	115
7	Människan och synden i välsignelsens fotspår.....	119
7.1	Jus Ipmit sälle – Om Gud tillåter	121
7.2	Luonddugáhppálat - Levande skapelse	126
7.3	Människan	131
7.4	Människan, livet och kroppen	132
7.5	Var och en har sin egen luondu.....	134
7.6	Välsignelse som varar i generationer	135
7.7	Arvsynd.....	137
7.8	Människan och synden.....	140
7.9	Sammanfattning.....	142
8	Människans relationer.....	145
8.1	Livets början	146
8.2	Relationen mellan människor och djur	150
8.3	Djur och kategorisering	155
8.4	När man ska ta liv vid slakt	157
8.5	Jägaren och den jagade	160
8.6	Vargen och det onda	161
8.7	Lapmudit – att förtrolla – om björn och varg.....	163
8.8	Vargjakt.....	164

8.9	Måltiden – att signa före och efter maten	168
8.10	Innan maten.....	169
8.11	Efter maten	172
8.12	Sammanfattning.....	174
9	Skapelsen och människan välsignade av samma hand, bundna av samma lagar	176
9.1	Människan och eatnamat/markerna/landskap.....	178
9.2	Arbetsplatser i landskapet.....	180
9.3	Platsen berättar	190
9.4	Jearrat lobi – fråga om lov	194
9.5	Hálddit och den osynliga sfären	196
9.6	Människan och sieidi	203
9.7	Sieidi och hálddit	208
9.8	Att helga vilodagen.....	209
9.9	Döda föremål	210
9.10	Sjukdom	212
9.11	Människan, döden och de döda	216
9.12	Jordfästning.....	223
9.13	Sammanfattning.....	225
10	Konklusioner.....	228
10.1	Människan som relationell skapelse.....	230
10.2	De som gått före	232
	Källor och litteratur	233

Del 1

1 Inledning

Följande avhandling studerar *sivdnidit* – att [väl]signa. *Sivdnidit* är ett verb som kan översättas med både *att skapa* och *att välsigna*. I avhandlingen ligger fokus på att utforska *sivdnidit* som en religiös praxis. *Sivdnidit* är en praxis som människan utför i samspel med skaparverket. *Sivdnidit* är en bred praxis i den förståelsen att den kan utföras på många sätt och i många situationer. *Sivdnidit* är ett verb och en kommunikationshandling som inbegriper fler aktörer än människan. Denna praxis studeras genom olika typer av texter.

Sivdnidit utförs av en människa i kommunikation med skapelsen. Personen kan själv finna ord, men tacksamhet och önskan är som regel inslag som finns med. I de studerade texterna är vanligtvis *sivdnidit* knutet till den treeniga Gudens namn, [*Áhčï ja Bártni ja Bassi Vuoiŋŋa nammii – I faderns, sonens och den helige andes namn*] eller i formen *Jesus sivdnit!*, som betyder *Jesus signe!* Det kan formuleras inne i människan eller sägas högt. Ibland hör det till att små ritualer utförs, i den betydelsen att man gör något samtidigt som orden uttalas eller tänks, som att korsa sig själv eller något annat.

I samisk offentlighet blir *sivdnidit* idag som regel förknippat med att vara kristen, eller i vart fall inte formulerat som en motsättning till att vara kristen.¹ *Sivdnidit* tillhör som regel vardagen och vardagens göromål. *Sivdnidit* är inte bundet till kön, ålder eller andra kategorier, utan är en praxis som hör till det att vara människa och att ha goda relationer med sina omgivningar.

Verbet *sivdnidit* betyder både *att skapa* och *att signa/välsigna* på nordsamiska. Betydelsen att skapa är främst i förhållande till Gud, som i Gud har skapat världen - *Ipmil lea sivdnidan máilmmi*. Det finns också ett annat verb på nordsamiska, *buessivdnidit*, som betyder att välsigna. *Sivdnidit* kan förstås som en religiös praxis som människan utför i kommunikation med skapelsen.²

¹ För definitioner av *sivdnidit* se kap. 6

² Ordet *buessivdnidit* har konstruerats, kanske vid en bibelöversättning. Eftersom Gud både skapar (*sivdnidit*) och välsignar (*sivdnidit*) blev det nödvändigt med två ord. Människan kan inte *buessivdnidit*, det är något man kan önska andra i Guds namn, eller något man erhåller som en slags gåva, eller något som för välsignelse med sig (jmf. Betydelser av välsignelse på svenska.) Substantivet *sivdnideapmi* visar som regel till just *sivdnidit* som religiös praxis. (se ex. Nielsen, 1932)

1.1 Dagsaktuella teman kring kyrka, samiska samhällen och religiös praxis

Sivdnidit som praxis kan både beskrivas som allmänt känd och på vikande front. För den som är uppväxt med *sivdnidit* som en del av vardagen låter det sig kanske inte så enkelt isoleras från andra göromål eller urskiljas som något specifikt religiöst eller andligt. Praxisen är mångfaldig, den utförs på många olika sätt och vid många olika tillfällen. Det kan vara att be morgon-, bords- eller kvällsbön, eller mer specifikt knutet till skydd mot ont eller i förhållande till den osynliga sfären. Samtidigt som *sivdnidit* är knuten till vardagen och inte speciellt hemlig eller exklusiv saknas det forskning som sätter *sivdnidit* som praxis i kontext.

Intentionen med att undersöka religiös praxis i samiska (kon)texter är inte att slå fast vad samisk teologi är eller borde vara, men att formulera och systematisera något av det som finns nedskrivet i de källor vi har tillgängliga. Kristendom formas av den kontext som den utövas i, Sápmi är inget undantag. Det gäller kanske speciellt hur kristendomen utövas och praktiseras i vardagen. De ritualer som är gemensamma för större delen av kristna är först och främst knutna till livets stora skeenden och till kyrkorummet. I kyrkorummet förvaltas sakramenten, nattvard och dop och , med vissa undantag, är det en plats för bröllop och begravning. Dessa riter förenar protestantiska kristna över hela världen, med lokala variationer och traditioner. Hur kristendom förvaltas och förstås i vardagen är än mer diversifierat, utan att för den skull strida mot konceptet att vara en kristen. I västra Sápmi, eller på norsk eller svensk sida av Sápmi, där denna avhandling har hämtat sitt material, har samiska kristna skrivit om det att vara människa och det att vara kristen under det senaste århundradet. Deras texter utgör en resurs idag när vi alla ska orientera oss i en global värld och i en pluralistisk kyrka. De arenor där kunskap tidigare förmedlats, också om andlighet, försvinner och ersätts av nya. I sådana situationer uppstår det behov för att verbalisera och transformera dessa kunskaper så att de blir överförbara till andra arenor och till de generationer som komma skall. Kanske blir det extra sårbart när praxis i vardagen inte blir verbaliserad och formaliserad, eftersom vardagen också är den som snabbast förändras.

Under de senaste decennierna har kyrkan som institution på både svensk och norsk sida arbetat med försoning och försoningsprocesser på olika sätt (se ex. Johnsen & Skum, 2013; Lindmark & Sundström, 2016). Det har bland annat utmynnat i de samiska råden som

upprättades på 1990-talen. Psalmprojekt och initiering av forskning är andra tilltag som medverkat till synliggöring och kartläggning av kyrkans roll i samisk historia. Det har också utmynnat i en del arrangemang, bland annat har samiska konfirmationsläger upprättats och vart tredje år anordnas samiska kyrkdagar som är ett samarbetsprojekt mellan fyra länder. Arrangemangen och aktiviteterna har bland annat resulterat i större nätverk, gränsöverskridande projektsamarbeten samt utbyte av erfarenheter och mänskliga möten. I tillägg till de större arrangemangen har fler gudstjänster genomförts på samiska och/eller med flera samiska inslag. Kanske man kan säga att medvetenheten kring kyrkans roll och konsekvenser för det samiska samhället har medvetandegjorts, vilket har lett till aktiva insatser för att något rätta upp de historiska skevheterna. Detta har inte utan vidare varit utan spänningsfält. Det handlar kanske delvis om vem som ska förvalta religiöst och andligt arv, men också om hur det ska göras och vad det består i.

Här kan nämnas två exempel som uppstått i spänningsfältet mellan kyrka, samiska samhällen och religiös praxis i vardagen. Exemplet härrör från de senare åren när kyrkan som institution arbetat med teman som rör religiös praxis i samiska områden. Båda exemplen berör delvis *sivdnidit*, men framförallt berör det religiositet i vardagen. Exemplet placerar avhandlingen i ett pågående samtal kring religiös praxis i vardagen som förs både utanför och innanför kyrkans ramar i den offentliga sfären. Samtalen pågår också i vissa forskningssammanhang, samtidigt som de förs i vardagen och i hemmen.

Det första exemplet är från sydsamiskt område från år 2000 då den samiska prästen Bierna Bientie höll en gudstjänst vid en *sjiele-gierkie - sieidi*.³ *Sieidi* brukar översättas med ordet offersten, eftersom man här har gett gåvor och genom dem förhandlat med *sieidi*. Kanske är det riktigare att beskriva det som en formation, oftast en sten, som är platsbunden med vilken det är förbundet med makt. *Sieidi* finns över hela det samiska området och finns beskrivna i historiska källtexter, om än deras roll har förändrats genom tiderna. För att bemöta kyrkans tidigare demonisering av den slags platser hölls en gudstjänst vid en *sieidi*. *Sieidi* blev vid det tillfället presenterad som en portal till det heliga. I efterkant av gudstjänsten uppstod en

³ Använder de samiska begrepp som förekommer i refererade texter. I Jernslettens avhandling 2009 där gudstjänsten och de efterföljande diskussionerna nämns, används offersten. Därför anges här det sydsamiska begreppet *sjiele-gierkie*, då det var i det området som gudstjänsten hölls, samt *sieidi* som är det nordsamiska begreppet, och det begrepp som återkommer i avhandlingen för denna aktör.

diskussion som gick långt ut i det samiska samhället. Diskussionen rörde sig kring lämpligheten i att utföra en gudstjänst vid just en *sieidi*. Denna diskussion visar bland annat Jernsletten (2009) till i sin doktorgradsavhandling. För någon blev det en krock med praxis man lärt sig i hemmet om hur man uppför sig i närheten av en *sieidi*, för andra blev det en upplevelse av att kyrkan som institution också brutit sig in på ett område som man själv ville förvalta vidare utan inblandning av kyrkan. Samtidigt var det många som menade att det fyllde sin funktion som en slags försoning med en turbulent och till dels oläkt historia.

Det andra exemplet är den Norske kirkens liturgi för välsignelse av hus. Liturgin är utvecklad i Nord-hålogalands bispedöme och den har tagit utgångspunkt i samiska och nordnorska traditioner för att välsigna hus.⁴ För många var detta en handling som visade att kyrkan gick lokal och regional kristendomsutövning i möte, och det är nu möjligt att tillkalla en präst för att utföra välsignelse av hus. Samtidigt är välsignelse av hus något som utförts av lekfolk tidigare, även om det funnits både präster och predikanter som också har varit kunniga i att välsigna hus. När en sådan religiös praxis blir formaliserad och får en egen liturgi, blir också en av följderna att detta ska utföras av en präst. En möjlig argumentation är därmed att kyrkan som institution återigen har tagit över förvaltningen av det som tillhört gemene man. Samtal kring förvaltning av religiös praxis är, utifrån de historiska förutsättningar som föreligger ett samtal som måste föras kontinuerligt. Det är potentiellt känsliga teman utan klara och enkla svar, samtidigt som det är stor risk att de tolkningsföreträden som varit gällande i historien förblir de samma om än intentionerna har förändrats. Kanske har dessa diskussioner speciellt uppstått när det som praktiserats i vardagen ska förflyttas eller transformeras till en kyrklig kontext. Andra diskussioner eller debatter som varit synliga i det offentliga rummet är jojk i kyrkan eller förhållandet till att hämta trumman (*meavrresgárri*) in i kyrkorummet i förbindelse med gudstjänst.

Vi står alla i förbindelse med dem som har gått före oss. Ett sätt att ge dem utrymme är att lyfta deras texter fram och läsa dem på nytt med vår tids frågeställningar. Teologiska och senare också religionsvetenskapliga studier generellt har länge haft som tradition att gå tillbaka till tidigare teologer och filosofer, läst deras texter och tolkat dem på nytt i nya

⁴ Liturgin finns att hämta på https://kirken.no/globalassets/kirken.no/migrering/kr_53_1_12_liturgien.pdf
Senast hämtad April 2017

sammanhang. Detta är ett försök på att applicera samma tillvägagångssätt i en samisk kontext, även om texterna då är av en annan art och karaktär. Eftersom det är kristendomen som den utövas i vardagen som varit huvudfokus i mitt projekt är också texterna av det slag som beskriver vardagen.

1.2 Huvudproblemställning och avgränsning

Det överordnade målet med denna undersökning är att sätta *sivdnidit* i kontext genom att närmare studera i vilka situationer det hör till att *sivdnidit*, och mellan vilka aktörer det sker. Det vill säga i vilka situationer och med vilka aktörer. Detta studeras med hjälp av ett skriftligt material, texter producerade i det samiska samhället, under sista århundradet. En del av undersökningen blir därmed att lyfta fram och formulera en begreppsapparat med hjälp av det empiriska materialet. Genom en sådan begreppsapparat blir det också möjligt att skissera fram en lös ram som utgör kontexten till *sivdnidit*.

Sivdnidit är en religiös praxis, och därmed också en mänsklig praxis, som måste studeras utifrån ett mänskligt perspektiv.⁵ *Sivdnidit* är en praxis som förekommer i olika situationer. För att kunna studera *sivdnidit* och beskriva kontexten ligger en del av arbetet med texterna också i att konstruera en begreppsapparat som ligger så nära texterna som möjligt. Om teoretiseringen ger verktyg för att skapa ramar och kontext är begreppen nyckeln till hur denna kan beskrivas. För att kunna genomföra undersökningen är både något äldre texter och samtida tematiskt lästa, och är analyserade med hjälp av samtida forskning.

En följd av och en förutsättning för avhandlingen har varit att lyfta fram texter som producerats i det samiska samhället det sista seklet, med utgångspunkt i *sivdnidit* och religiös praxis i vardagen. Det innebär också en avgränsning, då avhandlingen enbart förhåller sig till texter, och inte intervjuer eller observationer. Den största utmaningen, för min avhandling, är att det samiska samhället i första hand haft en offentlig sfär som varit praktisk/muntlig, och det har varit ett detektivarbete i sig att, förutom att gå till de samiska klassikerna, finna ut vad och var människor har skrivit. Varför jag ändå valt att utgå från skriftligt material är motiverat utifrån en vetskap om att det fanns mer material än det som tidigare använts i forskning och att eftersom kristendomen är gammal i Sápmi har många av dessa tankar både formulerats och skrivits ned. En del av arbetet har därmed bestått i att

⁵ Om andra skapelser också praktiserar detta på samma sätt är av naturliga orsaker utmanande att studera.

sammanställa och belysa en del av det textmaterial som finns tillgängligt. Troligtvis finns det mycket mer att hämta i arkiv, böcker, tidningar och andra texter. Det är trots allt begränsat hur mycket tid som i en avhandling kan användas till att leta efter material.

Ett val och en avgränsning är att skriva fram en helhet när kontexten till *sivdnidit* formuleras, först och främst eftersom det är en helhet som formuleras i texterna. Någon vill kanske argumentera för att det är viktigt att skilja på det som är en frukt av kristendomen, och det som har bakgrund i samisk religion. Det hade eventuellt också varit möjligt att följa vad som kommit från katolsk kristendom, och vad som kan associeras med protestantisk kristendom. Det är självklart så att det mesta av religiös praxis på ett sådant sätt kan beskrivas som en blandning. Men eftersom kristendomen alltid är kontextuell, och riterna som knyter kristna samman världen över är de som försiggår i kyrkorummet, har mitt projekt tagit utgångspunkt i att det som beskrivs som en religiös praxis av en kristen person inte behöver formuleras som något annat än kristet. Såsom jag förstår det är det oklart vad en ordinär kristen praxis i vardagen är och består av. Därmed är det heller inte klart vad mina resultat eventuellt skulle kunna belysas mot. I vilken mån denna religiösa praxis skiljer sig från annan praxis är därmed inte en del av målsättningen med undersökningen. I strategiplan för samiskt kyrkoliv betonas behovet för att synliggöra och forska kring kristendomsförståelse i Sápmi som grundlag för reflektion kring teologi och kristen tro (Sámi girkoráđđi, 2011 s. 94-95). Avhandlingens mål är att skriva fram kontexten till *sivdnidit* som en helhet. Den kan därmed bidra till de fält som strategiplanen till Sámi girkoráđđi efterlyser. Brist på skriftligt material kan vara en utmaning när man ska undervisa eller på annat sätt lyfta liknande teman. Det är i de sammanhangen som min avhandling eventuellt kan ge ett bidrag.

En tydlig avgränsning i avhandlingen är att fokusera på texter som behandlar vardagen, och den välsignelsepraxis som är knuten till den. Välsignelsepraxis i kyrkliga sammanhang eller välsignelse som utförs av präster eller predikanter vid olika tillfällen har inte studerats, om än praxis några gånger kan vara sammanfallande. Jag har heller inte använt något material skrivet av präster eller predikanter. Detta var ett val som gjordes tidigt i processen då *sivdnidit* är en praxis som tillhör och kan utföras av alla. Det är lite forskat på teman som rör kristendom i samiska områden i vår egen samtid. Då syftar jag först och främst på predikosamlingar och liknande som hade varit möjliga att studera närmare, där det kanske

eller kanske inte funnits exempel på *sivdnidit*. Sådana texter är också i högre grad styrda av kyrkans teologi.

1.3 Ämnesområde: utgångspunkter och perspektiv på begreppsanvändning

Under följande avsnitt redogörs för de val som gjorts när *sivdnidit* beskrivs just som en *religiös praxis*, samt varför ett teoretiskt språk med så många tunga teologiska begrepp som skapelse, synd och välsignelse har använts. Man kan se på teori som en akademisk språkdräkt man klär sitt empiriska material i. I detta fall består det empiriska materialet av texter av olika art. En del av processen har varit att lyfta fram och använda begrepp som ligger så nära textmaterialet som möjligt. Avsaknad av verbalisering är ofta tillfälle med praxis, vare sig den är religiös eller inte. I samiska sammanhang är det också tillfälle att vidareföring av kunskap traditionellt varit muntlig och praktisk, och att akademisk forskning i huvudsak, fram till nyligen, skett utanför den samiska offentliga sfären. Den samiska offentliga sfären har varit muntlig, men historiskt kan vi inte följa teoretiska och teoretiserande samtal då det inte varit skriftliggjort. Avhandlingen utgår ifrån att det över tid har skapats en mångfaldig och lös tolkningsgemenskap, vilket också avspeglas i de texter som ligger till grund för undersökningen. De teorier och teoretiska perspektiv som redogörs för i kapitel tre har använts som tankeverktyg och som en hjälp att komma vidare. I analyskapitlen är det först och främst forskning innanför samiska forskarmiljöer som finns på ämnesområdet som används direkt i analyserna.

I alla tider har akademiska studier varit påverkade av sin tids idéströmningar. I förhållande till forskning i samiska samhällen betyder det att forskning varit präglad av det senaste århundradets rasteorier och socialdarwinistiska idéer som haft sin rot i det man brukar kalla västerländsk eller eurocentrisk tradition. Detta är idéer som systematiskt framhävt den vita, utbildade och välbeställda mannen. Dessa har också påverkat det teoretiska språket som utvecklats, i all sin mångfald, vilket i hög grad har varit diskuterat och diskuteras i dagens vetenskapsteoretiska diskurser. Flera olika teoretiska perspektiv med tillhörande språkbruk skulle kunna ha använts i arbetet med denna avhandling och det skulle exempelvis vara möjligt att beskriva *sivdnidit* som en rit eller kanske som ett uttryck för specifika samiska trosföreställningar. Samtidigt har det under arbetets gång blivit tydligt att en sådan

användning av begrepp, från teorier i all sin mångfald, skulle leda avhandlingstexten längre bort från källorna än nödvändigt. Lösningen har varit att använda ett språk som ligger nära både de texter som studerats och den forskning som redan tidigare gjorts. Det vill säga att teoretisera, bygga upp teori genom användning av de begrepp och kategorier som redan finns i de texter som är föremål för undersökning i analysen, och de som är gjorda av tidigare forskare i det samiska samhället.

Det ledde också till beslutet om att benämna *sivdnidit* som en *religiös praxis*. Till skillnad från begrepp som synd och välsignelse är detta ett val från min sida, begreppet religiös praxis går inte att återfinna i texterna. Men med utgångspunkt i texterna är det ett samlingsbegrepp som sträcker sig över alla de sätt och situationer där det är aktuellt att *sivdnidit*. Grunden till att jag valt ordet praxis är av den enkla orsaken att det är något man gör. Möjligen kunde ordet rit valts istället, vilket är närliggande. Men *sivdnidit* görs på många olika sätt, det kan också göras i tanken. Eftersom det också kan göras i tanken passar inte rit så bra i detta sammanhang. Valet har inte föregåtts av en teoretisk diskussion av praxisbegreppet som sådant, men används för att beskriva att det som i utgångspunkten studeras är handlingar. Eller mer precist, det som studeras är handlingar såsom de beskrivs i text.

Som vi ska se kan *sivdnidit* beskrivas som en bön eller som att i Jesu eller treenighets namn signa, det ligger därför nära till hands att benämna det som en kristen praxis. Samtidigt är begreppet "kristen" slutet på så sätt att det inte öppnar för andra förståelser av *sivdnidit* som också är närvarande i de texter som har studerats. En möjlighet hade varit att benämna det som en andlig praxis, en praxis som också tillvaratar de andliga aspekterna i tillvaron. En sådan språkdräkt skulle inte heller ligga så långt från de texter som studerats. Emellertid förutsätter ett begrepp som andlighet också något annat, det vill säga ett särskiljande från det som inte är att betrakta som andligt. En sådan uppdelning har skapat mycket problem i forskning kring religion, speciellt i urfolks- och primärnärings samhällen, och det har varit omdiskuterat, på samma sätt som det varit problematiserat hur man kan och bör skriva om religiositet i urfolkssammanhang (se ex. Olupona, 2004). Att benämna *sivdnidit* som religiös praxis underlättar inte den problematiken. Men det tydliggör att *sivdnidit* kan vara en del av det att praktisera kristendom, vilken som regel definieras som en religion.

Religionsbegreppet har också varit och är mycket omdiskuterat, och förtjänar en kommentar eftersom *sivdnidit* beskrivs just som en religiös praxis i denna avhandling . Även om inte

avhandlingen opererar med begreppet religion i någon större utsträckning, är religiös vald istället för andlig. Hur religion ska definieras och på vems premisser detta har gjorts i vetenskapliga kontexter har varit och är en stor diskussion (se ex. Cox, 2007). Både religion som begrepp och systematiseringen innanför religiösa diskurser har varit föremål för diskussion. Mot begreppet religion kan invändas, på samma sätt som mot andlighet, att det förutsätter ett särskiljande, det vill säga att det också finns något man kan definiera som icke-religion. I samisk religiös historia kan nämnas att både naturreligion, polyteistisk religion och primitiv religion använts i samband med att beskriva historisk samisk religion. Alla tre är potentiellt problematiska utifrån ett maktperspektiv, och har varit och är föremål för stora diskussioner i akademien inom flera discipliner. I relation till dessa och andra benämningar finner vi begrepp som animism, naturgudar och vidskepelse (se ex. Holmberg, 1915; Hætta, 1994). Ibland följer tidigare akademiska begreppskomplex med in i vår tid, om än omtolkade och lösrivna. Detta är problemställningar som skulle kunna diskuteras i avhandling efter avhandling, och så har också gjorts. Eftersom jag valt att använda religiös i förbindelse med *sivdnidit* är det relevant att kommentera detta kort inledningsvis.

En kortfattad belysning ges genom tre exempel kring problemområdena knutet till begreppet religion och religiositet i akademiska sammanhang, med särskilt fokus på forskning kring samiska teman. Det första belyser begreppsparet natur/kultur, det andra primitiv/civiliserad religion och religionsutövning och det tredje begreppet Gud och Gudar innanför studiet av traditionell religiositet i Sápmi.

Det äldre begreppet naturreligion förutsätter en dikotomi mellan natur och kultur, där man tidigare ansåg naturen för absolut och kulturen som människoskap, och dessutom värderade människor utifrån en glidande skala mellan dessa två poler. De människor som vetenskapen ansåg att vara naturfolk (även om det paradoxalt nog inte finns människor som lever utanför naturen) antogs befinna sig på ett lägre kulturstadium på den fiktiva skalan än de som inte gjorde det. De som befann sig på andra sidan av samma skala blev benämnda som kulturfolk. En sådan kategorisering är inte given, och detta har diskuterats av ett oöversiktligt stort antal forskare under åren. Relevant för min avhandling kan samiska forskare som exempelvis Oskal (2008) nämnas i sammanhanget och internationell problematisering av antropologer som exempelvis Latour (1993) och de Castro (2004).

Primitiv religion är en annan benämning som härrör från tiden då man ansåg att människor befann sig på olika stadier i sin religiösa utveckling, och på olika steg i förhållande till civilisation. Detta är ett system som Frazer (2009), den första professorn i socialantropologi, var med att bygga upp. Det baseras i ett tanke-system där också begreppen natur och kultur har sin bakgrund, eftersom man skilde på naturfolk och kulturfolk. Europeiska vita kristna män befann sig som regel på toppen, så också när det kom till religion och uttryck för religiositet. Monoteism var i detta system en form för religion som placerade sig högre upp på utvecklingsstegen än de primitiva eller polyteistiska religionerna gjorde. I tillägg kategoriserades religiös praxis på så vis att en del praxis betraktades som magi, medan andra var legitima utövningar av religion. Den samma tankegången har präglat hållningen till materiella religiösa föremål. Ikoner och krucifix kunde exempelvis betraktas som religiöst högtstående, medan figurer som andra folkslag gjorde sig var avgudabilder. Begreppet religion är problematiskt. Men minst lika problematisk är de många systematiseringar och kategoriseringar av olika typer av religioner och religiös utövning som gjorts av olika tiders akademiker. På ett sådant sätt blir teori, som ett slags akademiskt språk, än viktigare när den utförs i samhällen som under lång tid varit vetenskapligt betraktade utifrån, med en inte sällan något nedlåtande om än romantisk blick.

Polyteistisk religion betyder en religion med flera gudar, men i fallet med samisk historisk religion är redan benämningen Gudar problematisk. De som av missionärerna under 1600- och 1700-talet benämns som Gudar omtalas ofta som råddare eller med namn som antyder kön och funktion av den tidens informanter. Det är särskilt på 1700-talet som systematiseringar av gudaväsen uppstår i källskrifter till samisk traditionell religiositet. Det saknas uppgifter på att dessa kallats för Gudar på samiska. Kanske kan man anta att dessa systematiseringar med tillhörande begreppsbyggnader är teoretiseringar baserade på det man visste om andra religioner än kristendomen vid den tidpunkten (se ex. Rydving, 2010). Det saknas helt mytologier kring antropomorfa Gudar i samisk berättartradition, till skillnad från berättelser och myter som vi återfinner i exempelvis norrön religion (se ex. Steinsland, 2005). Så kanske är begreppet Gud eller Gudar inte bara missvisande, men skildringen riskerar att skymma andra möjliga sätt att teoretisera på, eller att namnge olika krafter på som människan förhåller sig till i sitt liv. Utifrån ovanstående reflektioner blir det, åtminstone delvis, missvisande att kalla traditionell samisk religion för polyteistisk.

Både religion och religiositet kan ur den synvinkel förstås som belastade, speciellt innanför forskning på religiositet i samiska sammanhang. Religiositet förutsätter en slags icke-religiös tillvaro, som nämnt, eller gör en sådan möjlig. Att mitt val ändå föll på *religiös praxis* har två huvudgrunder. Den ena är att *sivdnidit* ofta är knutet till det att vara kristen, kristendom är i den akademiska världen oftast att betrakta som en religion. Samtidigt öppnar ordet religiös också för andra förståelser än att detta skulle vara en specifik kristen praxis, vilket de texter som studerats under arbetet också ger anledning att öppna för. Att då benämna *sivdnidit* som en religiös praxis håller det öppet för att beskriva det både som en kristen praxis, och en praxis som har sin utgångspunkt i en annan världsbild.

Den andra huvudgrunden är att religion, religiositet och religiös praxis är knutet till juridiska rättigheter på ett sätt som andlighet inte är. Religionsfrihet är en av grundläggande mänskliga rättigheterna och är styrt av såväl internationella som nationella överenskommelser. Inte minst är det knutet till sådana rättigheter som frihet till och frihet från religiös utövning. En av texterna i avhandlingen är ett domsutdrag från en argumentation som blev förd i en rättssal gällande *brott på dyrevernslöven*. *Sivdnidit* var här en del av argumentationen av den åtalade. Saken avsåg slakt och djurets eventuella lidande och i den förbindelsen var det en del av argumentationen. Trots att *sivdnidit* i detta fall blev omnämnt som välsignelse och rit av den åtalade blev det inte förstått som en religiös praxis. Det hade kunnat ge konsekvenser för domslutet på samma sätt som vi tillåter exempelvis *halal*- och *koshers*slakt utifrån en religiös argumentation. Det har därför potentiellt stor betydelse vilken begreppsapparat vi som forskare använder oss av. Varken kulturell eller andlig praxis har juridiskt stöd i den utsträckningen som religiös praxis potentiellt har.⁶

De texter som legat till grund för avhandlingen har ett språk som är teologiskt, i den förståelsen att det frekvent används en teologisk begreppsapparat. Begreppsapparaten och språkanvändningen i de studerade texterna har använts och vidareutvecklats i avhandlingen för att ligga så nära källorna som möjligt. I texterna återfinns teologiska begrepp, som

⁶ På nordsamiska används ibland *osku* som översättning för religion, men många föredrar *oskkoldat* när det refererar till ett helt religiöst system som kristendomen. *Osku* kan också betyda gudsdyrkan, helig överbevisning eller antagelse, en slags tillit till något/någon, som är starkare än tro (*jáhkkku*). På så sätt passar det också att referera till *sivdnidit* som en religiös praxis, en praxis som förutsätter *osku* – det vill säga *sivdnidit* är en praktisering av en tilltro eller tillit till något/någon som man förhåller sig till (se ex. Nielsen, 1932).

skapelse, synd och välsignelse, och inte minst hänvisas det till Bibeln. Det präglar också denna doktorgradsavhandling.

För att placera avhandlingens språk så nära språkbruket i källorna som möjligt blev det nödvändigt att operera med en del tunga teologiska begrepp. Ibland har de begreppen haft en annan innebörd än den vi finner i klassisk teologisk diskurs. Avhandlingen är inte teologisk i den förståelsen att den önskar att diskutera eller problematisera teologiska begrepp som sådana. Det handlar om att lyfta fram och belysa begrepp som redan föreligger i ett antal texter producerade innanför det samiska samhället och innanför en gemensam tolkningsram. Det är många referenser till skapelseberättelserna i Bibeln i de undersökta texterna. Det var därför naturligt att använda begreppen skapelsen för våra naturgivna omgivningar istället för natur, särskilt som detta också fungerar bra på samiska. Som tidigare nämnts är begreppsparat kultur och natur problematiserat i dagens vetenskapsteoretiska samtal. Natur och kultur förekommer heller inte som begreppspar i de studerade texterna. En del av samtida forskning på närliggande teman har beskrivit samiska trosföreställningar, som exempelvis i Johnsens (2005) arbete om samisk naturteologi. Dessa beskrivs med ord som relaterar till kultur eller natur. Det är i sig en farbar väg som ger genklang i större teologiska diskurser, men då en del av metoden i denna avhandling varit att lyfta begrepp som ligger i källtexterna, har ett sådant begreppsbruk valts bort.

Det refereras frekvent till skapelseberättelserna i Bibeln i texterna som analyserats. Begrepp som tar sin utgångspunkt i Bibeln används också i en del av den forskning som gjorts i det samiska samhället på liknande teman. Det faktum att teologiska begrepp också gjorde sig gällande i mer teoretiska texter gjorde det ännu lättare att fortsätta använda och vidareutveckla en sådan språkanvändning. Förutom skapelsen är andra begrepp som frekvent förekommer synd och välsignelse. Definitionen av dessa begrepp skiljer sig ibland från de definitioner vi är vana vid i klassisk teologi. Själva projektet har varit att undersöka och skriva fram en möjlig kontext till *sivdnidit*, och det har inte varit möjligt att hämta en färdig mall då det inte tidigare tematiserats. Det är ingen målsättning för mig att gå in i en teologisk diskurs.

Texterna är som regel skrivna av människor som identifierar sig själva, eller andra de refererar till, som kristna. De texter jag läst innehåller som regel bibeltolkningar belysta med externa källor, som regel element ur samisk berättartradition eller från egna och andras

erfarenheter och vice versa. Det vill säga erfarenheter tolkas mot bibeln och samisk berättartradition, och motsatt. Ett av de bärande begreppen i avhandlingen är skapelse, som i Guds skapelse. Det frigör projektet från begreppspar natur/kultur, med tillhörande begreppsapparat. Det är också det begreppet som ligger närmast att använda på nordsamiska när *sivdnidit* omnämns, vilket redogörs för utförligare i det sjätte kapitlet.

Ett argument som Latour (2009) understrukt är att ta religion seriöst, och därmed ta religion religiöst. Utmaningen ligger därmed i att formulera ett vetenskapligt religiöst språk snarare än att kasta ut religion där vetenskapen kommer in. Användningen av begreppet skapelse är ett sådant försök från min sida. Ambitionen är inte att skriva samisk skapelseteologi, eller att förhålla sig till de enorma textmassor som existerar innanför det fältet. Snarare handlar det om att belysa och sätta ord på innanför vilken kontext som *sivdnidit* kan beskrivas. Latour argumenterar för att vi aldrig varit moderna och att språket kring moderna begreppspar som natur och kultur och begrepp som tro och trosföreställningar är starkt politiserade och bär på en mängd föreställningar om metafysik som ligger implicit (Latour, 2004; 1993).

Det leder också projektet bort från ett språk om tro. Begreppet tro och trosföreställningar hänger samman med en sekulär världsbild. En världsbild där religion och religiös utövning, i synnerhet kristendom, har blivit studerad som ett fenomen som tillhör den privata sfären. Det leder bort oss bort från de praktiska och materiella sidorna av religiös praxis (se ex. Houtman Myer, 2012). *Sivdnidit* handlar i högre grad om en tillit till hur världen fungerar än om trosföreställningar. Det handlar också om hur människor i praxis förhåller sig till sin omvärld, både den synliga och den osynliga. *Reassembling the social* (Latour, 2005) har varit till stor hjälp i att tänka kring vad ett nätverk kan vara, och vilka aktörer som kan ingå i en social praxis, särskilt i förhållande till att de flesta aktörer som är knutna till situationer där *sivdnidit* praktiseras är non-human.⁷ Latour (2005) öppnar bland annat för att också andra än människor kan vara aktörer i ett socialt nätverk, däribland också föremål och djur.

1.4 Teoretisering utifrån praxis och begrepp

Under de första två åren laborerade jag med vilken begreppsapparat som skulle användas. Var detta ett fenomen som kunde beskrivas i termer av humans och non-humans, eller

⁷ Som djur, underjordiska eller materiella aktörer som t.ex *sieidi*.

kanske det handlade om samisk naturförståelse, samiska trosföreställningar eller naturteologi? Emellertid låg svaret framför mig hela tiden, och istället för att använda en mer eller mindre färdig begreppsapparat, lyfte jag de begrepp som redan låg i texterna. Ett tillvägagångssätt som ligger nära *grounded theory*, som metod (se ex. Johannessen, A., 2006) Samtidigt har *grounded theory* mest varit använd vid intervjuer och deltagande observation. En av grundhållningarna är emellertid att teori byggs upp från det material som studeras, och att det man undersöker inte ska överstyras av teori från början. Teorier kan, utifrån det perspektivet, användas i ett senare skede i forskningsprocessen. Det kan beskrivas som teoretisk sensitivitet, och är ett sätt att arbeta på där processen och pendlingen mellan inläsning av texter (i mitt fall) och analys är en viktig del av att bygga de teoretiska ramarna och begreppsapparaten. I *grounded theory* är det viktigt med öppna problemställningar som snävas in allt eftersom. Samtidigt är det nödvändigt att avgränsa omfånget av material som ska studeras, så att projektet blir genomförbart. I den här avhandlingen låg begränsningen först och främst i att avgränsa när texter skulle väljas ut. Som tidigare nämnt valde jag redan inledningsvis bort predikotexter och/eller texter skrivna av präster och predikanter. I problemställningen ligger att undersöka i vilken kontext en religiös praxis som *sivdnidit* kan beskrivas, innanför vilka ramar. Därför var det logiskt att välja texter som beskrev vardagsliv, skrivna av människor som inte varit förpliktigade att praktisera eller förmedla kyrkans teologi i all sin mångfald.

De exempel jag fann som varit till hjälp i förhållande till hur man kan teoretisera utifrån praxis har i första hand kommit från det som idag kallas *sts*, eller *material semiotics*, varav några av casen presenteras närmare i kapitlet om teoretiska och metodiska övervägningar. Framförallt utgår deras teoretiseringar ifrån att praxis inte bara vidareförmedlar verklighetsförståelser, utan också är med på att skapa och förhandla verkligheten. "Realities are not explained by practices and beliefs but are instead produced in them. They are produced and have a life, in relations." (Law, 2004, s.59). Under tiden som exempel samlades in, där praktiska exempel på *sivdnidit* beskrevs, kartlades de relationer som den förekom i. Närmare bestämt kartlades mellan vilka aktörer det föregår en kommunikation när en människa *sivdnidit*. Som en del i undersökningen kartlades också aktörerna, inklusive människan som sådan, och hur aktörerna var beskrivna med utgångspunkt i de relationer som blev synliga när en människa *sivdnidit*. För att kunna göra detta blev det också viktigt att

ha översikt över samhällsvetenskaplig, humanistisk forskning och samisk forskning i anknytning till de teman som också mitt projekt berörde. För min del blev det också viktigt att använda de samiska begrepp som ligger till grund för och omkransar den studerade praxisen.

Som tidigare nämnt ligger i språk ofta ontologier, som de Castro (1998;2004) och andra som använder ontologi som begrepp uttrycker sig. Ett annat sätt att närma sig språk på är att se det som en av flera nycklar till att teoretisera. Ett projekt som i hög grad utgått från samiskt språk och kategorisering är Joks (2015) avhandling om lax i tanaälven. Hon har diskuterat olika tillvägagångssätt. Hon menar att som forskare måste man närma sig verkligheter som de är, och inte som representativa för något annat, det vill säga röra oss bort från tanken om en verklighet, till förmån för flera. Detta har sin grund i att forskningsvärlden tidigare tagit utgångspunkt i att det finns en verklighet där ute som kan studeras och beskrivas. Den verkligheten kan nås genom att studera naturen genom naturvetenskaplig vetenskapspraxis. De teoretiseringar som utgår från naturvetenskaplig vetenskapspraxis har varit sanningsbärande. Andra beskrivningar av verkligheten har blivit reducerade till kultur eller kulturella förståelser (Joks, 2015). Det betyder inte nödvändigtvis att de nämnda teoretiseringarna är felaktiga, men det skapar en hegemoni där en sorts beskrivning får tolkningsföreträde framför andra.

Vilken vetenskapspraxis vi har är inte bara med på att belysa och avtäckta delar av världen, utan också med på att skapa den. Att ta utgångspunkt i samiskt språk och forskning på samiska teman blev därmed också ett sätt att ta ansvar för min egen vetenskapspraxis. Vi vet att historiska tolkningsföreträden i den akademiska världen har producerat beskrivningar som varit både felaktiga och problematiska, vilket tidigare nämnts.

Genom att utgå från de samiska begrepp som finns i texterna har det varit möjligt att konstruera en lös modell inom vilken *sivdnidit* kan diskuteras. I min avhandling har det inte funnits anledning till att använda ontologi som begrepp, utan teologi ligger närmare till hands. Vikström skriver om tolkningsgemenskap som en grund för att vi har möjlighet att uppfatta en text på ungefär samma sätt (Vikström, 2005). Genom att läsa texter som är skrivna över tid i samiska samhällen, skapas en slags tolkningsgemenskap, som är möjlig att diskutera på de arenor där det också är möjligt att dryfta de samiska begrepp som förekommer i texten.

Under processen har förhållandet till tid och tidsavstånd varit en av utmaningarna. Gadamer (2010) skriver att det är först i efterhand vi kan se hur texter ingått i ett visst historiskt sammanhang. Det är först när vi har distans som vi vet resultatet av de historiska förändringarna och förhandlingar som samtida texter beskriver. Vi är själva på sätt och vis är förlängningen av den samma historien (Gadamer, 2010). Vi läser texter på ett annat sätt när vi har en del av facit i hand. I efterhand kan vi se vilken roll olika texter eller händelser spelat i ett större sammanhang, och bestämma oss för vilken roll de ska spela för oss idag.

1.5 Avhandlingens disposition

Första delen består av bakgrund och historisk översikt samt teoretiska och metodiska övervägningar. Andra delen är analysdelen av avhandlingen och består av fyra analyskapitel och ett avslutande kapitel med konklusioner. Varje analyskapitel avslutas med en sammanfattning.

Under inledningskapitlet ges en översikt över de stora linjerna i avhandlingen, och i vilket fält avhandlingen placerar sig. Kort redovisas det för *sivdnidit* som begrepp och religiös praxis och en diskussion kring val av en del begrepp som avhandlingen använt sig av. I forskningsbakgrunden beskrivs de stora linjerna av tidigare forskning, i den mån den är tillgänglig, samt den kritik som uppstått i kölvattnet av de samma. Eftersom det existerar lite forskning på fältet inom teologi och religionsvetenskap, skisseras de stora linjerna inom flera olika forskningsfält som haft betydelse för avhandlingen i sin helhet. Nästa kapitel är en översikt och diskussion kring teoretiska och metodiska perspektiv som varit centrala vid ingången till och under arbetet med avhandlingen. Här presenteras också de texter som fungerat som källor för avhandlingen, både de samtida och de äldre, samt hur urvalet och bakgrunden för urvalet gått till. Efter materialöversikten och diskussioner som uppstått i dess kölvatten ges en historisk översikt utifrån ett samiskt aktörsperspektiv med fokus på svensk och norsk sida av Sápmi. En översikt är alltid bristfällig, samtidigt är en avhandling onekligen en del av ett historiskt förlopp vilket motiverar nödvändigheten av en sådan.

Efter det historiska kapitlet följer den andra delen av avhandlingen som avhandlar *sivdnidit* mer specifikt. Det första kapitlet i del två består av beskrivningar av samtida exempel, det kan läsas som en introduktion till *sivdnidit* som religiös praxis med fokus på de situationer som den är aktuell i idag. Efter introduktionen följer ett kapitel som sätter *sivdnidit* i kontext och fokuserar särskilt på människan som aktör, hur hon är skapad och människans kår. De

andra två sätter exempel från både de nyare och de äldre texterna i kontext samt ser närmare på de aktörer och situationer där man *sivdnidit*. Kapitel åtta beskriver människans relation till sina medskapelser, med speciellt fokus på relationerna till djur. Kapitel nio fokuserar i högre grad på människans relationer till det omgivande landskapet och till den andra sfären. Avhandlingen avslutas med en sammanställning och översikt över de viktigaste resultaten.

2 Forskningsöversikt

Innanför mitt specifika fält, religiös praxis i vardagen i Sápmi, är det begränsat med forskning, särskilt utifrån religionsvetenskapliga och teologiska perspektiv. Därför har jag valt att ge en generell översikt över flera forskningsområden som alla haft betydelse för hur avhandlingen har utformats. Det gäller speciellt religiös historia i Sápmi som har haft betydelse för hur de akademiska samtalen rört sig och hur forskning på dessa teman praktiserats. De utgör en bakgrund både för mitt val av problemställning och hur jag valt att forska på temat. Forskningsöversikten bygger på material från främst svensk och norsk sida då detta varit mest aktuellt för projektet. Det är alltid problematiskt att dela upp Sápmi efter nationsgränserna. Samtidigt är texterna som utgör materialet i mitt projekt skrivna det senaste århundradet då gränsen mot Finland och Ryssland varit stängd. Det vill säga att människor inte på samma sätt som tidigare kunnat flytta fritt över landgränserna, företrädesvis med renflokar. Gränsen mellan Sverige och Norge har däremot varit öppen hela tiden, om än inte utan konflikter, för traditionell flyttning mellan olika beten. Historia i Sápmi påverkades och påverkas av politiken som förs i den respektive nationalstaten. Både på grund av språk, jag behärskar varken finska eller ryska, men också på grund av att gränserna varit stängda och historien därför ter sig lite annorlunda, har jag valt att avgränsa också forskningsbakgrunden till Sápmi på svenska och norsk sida, eller västra Sápmi.

Forskningsöversikten är uppdelad i fyra delar. Kristendomen i vardagen, kyrkohistoria, missionshistoria och traditionell samisk religion. Det är inte oproblematiskt. Samtliga har på olika sätt varit med på att ge bakgrund till både temat för avhandlingen, men också en bakgrund till hur jag valt att arbeta med temat. Det hade varit mer i tråd med avhandlingen i övrigt att använda endast en överskrift, såsom religiositet i Sápmi. Men på den andra sidan har forskningen i hög grad i varit präglad av att man skilt ut samisk traditionell religion från kristendom eller motsatt, kyrkan från den samiska befolkningen och inte som en del av och så vidare. Detta förhållande ledde till att det verkade mest relevant att göra den kategoriseringen också i forskningsöversikten. Det gäller speciellt historiska studier. Skiljet mellan kyrkohistoria och missionshistoria baserar sig på skillnaden mellan etablerade kyrkor och dess präster, pastorer och predikanter och de som från tid till annan arbetade med missionär verksamhet, genom kyrkliga organisationer eller fristående. Flera studier de senare åren bryter emellertid upp bilden, såsom Rasmussens (2016), Myrvolls (2011) och

Jernslettens (2009) arbeten, vilka också finns hänvisade till längre fram i forskningsöversikten. Myrvoll (2011) betonar hur kristendomen formats av tidigare och samtida verklighetsförståelser, utan att sätta de två upp emot varandra. Det som förstås av människor som en helhet blev därmed också i hennes forskning formulerat som en helhet. På liknande sätt närmar sig Jernsletten landskapsförståelse i sydsamiskt område. Rasumussen har bland annat lyft fram de samiska män som utbildade sig till präster under 1600-talet. Samiska aktörer som arbetat i olika ställningar innanför kyrkan har inte i någon hög grad synliggjorts tidigare. En relativt ny företeelse som forskare intresserat sig för är ny-schamanism i samiska kontexter. Det har gjorts en del studier på ny-schamanism utan att jag ska gå närmare in på det i forskningsöversikten (se ex. Fonneland, 2010).

Mitt projekt tar utgångspunkt i vardagen och i praxis, i denna kategori det är glest med forskningsarbeten från religionsvetenskapligt och teologiskt håll. Denna typ av forskning efterfrågas också i styrningsdokument och rapporter kring samiskt kyrkoliv och kristendomsförståelse på både svensk och norsk sida.

Det senaste stora och påkostade verket är vitboken, som utgavs på svensk sida 2016 (Lindmark & Sundström, red., 2016). Vitboken berör både kyrka, mission och kristendom i vardagen, samtidigt som den fokuserar på kyrkans myndighetsutövande och relationerna mellan kyrkan som institution och den samiska befolkningen. Vitboken är ett verk i två band med ett 30-tal forskningsartiklar. Den berör först och främst svensk sida av Sápmi, projektet beskrivs också närmare på svenska kyrkans hemsida.⁸ Startpunkten för arbetet med vitboken var en konferens, *ságastallamat* - samtal, som hölls 2011 i Kiruna.⁹ På grundlag av denna konferens och rapporten som kom i efterkant av den, startade ett arbete med att undersöka kyrkans förhållande till den samiska befolkningen genom tiderna. Huvudfokus är på det som varit problematiskt. Detta ledde till ett vetenskapligt två-bandsverk redigerat av Daniel Lindmark och Olle Sundström (2016), som också refereras till som vitboken. Det är ett välbehövligt bidrag till alla som studerar samisk historia, och religiös historia i synnerhet. Samtidigt kan det påpekas att det fortsatt fattas forskning kring samiska aktörer, och att fokus på konfrontationer och det som har varit problematiskt ger en viss klang till verket

⁸ <https://www.svenskakyrkan.se/vitboken> (senast öppnad April 2017)

⁹ Rapporten kan lastas ned i sin helhet på svenska kyrkans hemsida. <https://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=899745> (nedlastad April 2017)

som gör kyrkan som institution till huvudperson i samisk religiös historia. Det är ett maktförhållande som kan vara problematiskt, och som det ges anledning att återkomma till. Det senaste verket från norsk sida som behandlat delar av den samiska historien i förhållande till kyrkan och kristendomen är antologierna *the protracted reformation 1 & 2* (Hansen et al. 2014, Berg et al. 2017) som behandlar både kyrkan och kristendomen i förhållande till den samiska befolkningen, men också Nordnorges historia i religiöst avseende. I förhållande till denna avhandling har det varit speciellt intressant att se Rasmussens artikel om hur definitionen på att vara kristen har förändrats under århundradenas lopp och vilken betydning det får, eller kunde ha, för forskning på dessa teman (Rasmussen, 2014). När det gäller allt historiskt material, är det värt att nämna att flyttlederna alltid korsat över nationsgränserna. Nationsgränserna är lodrätta medan flyttlederna i hög grad varit horisontala. Gränsen mot Finland/Ryssland stängdes under loppet av 1800-talet och omöjliggjorde därmed förflyttningar med ren över desamma. När man skriver historiska verk och avgränsar efter nationsgränserna är det viktigt att komma ihåg att en väldigt stor del av den samiska befolkningen rörde och rör sig årligen över de samma nationsgränserna, och/eller bodde/bor i gränsområden. Från mitten av 1800-talet gäller gränsöverskridningar och öppenhet främst förflyttningar över gränsen mellan Norge och Sverige. Skillnader i språk och kultur i Sápmi går på så sätt på tvärs över nationsgränserna.

Störst tyngdpunkt läggs i förhållande till kristendomen såsom den praktiserats och praktiseras i vardagen, vilket för avhandlingens del är den mest centrala bakgrunden. Syftet med bakgrunden är dels att placera avhandlingen i forskningslandskapet, men också dels att ange i vilka sammanhang den utanför den akademiska världen kan ha intresse.

Sápmi sträcker sig över fyra nationsgränser och kristendomens historia i Sápmi är komplex. I vår tid har vi sedan 1996 Samiska rådet i Svenska kyrkan samt Samisk kirkeråd i Den norske kirken. Dessa arbetar speciellt med frågor knutna till samiskt kyrkoliv, och det arrangeras bland annat samiska kyrkdagar vart 4:e år, då också i samarbete med representanter från finsk och rysk sida. I förbindelse med deras år av verksamhet har det producerats material och rapporter som varit en viktig del av bakgrundsarbetet och genomföringen av denna avhandling. På norsk sida har Samisk kirkeråd samarbetat med Sámi allaskuvla och Kirkelig utdanningscenter i Nord i ett projekt som mynnade ut i en rapport och i en kurs om tro och

livstolkning i Sápmi. Både på svensk och norsk sida av Sápmi har försoning varit ett viktigt tema för kyrkan och de samiska råden i tillknytning till kyrkan. Försoning kan väl beskrivas som en process som fortfarande pågår. I den processen har samarbete, både formella och informella, med den akademiska världen varit en del av processen. Flera forsknings- och undervisningsprojekt har initierats eller tillkommit i samarbete med de samiska råden som ska förvalta samiskt kyrkoliv.

2.1 Religiös praxis i vardagslivet

Från teologiskt håll saknas det större arbeten som mer specifikt inriktat sig på kristendom och kristen eller religiös praxis i vardagen i samiska områden, i vår samtid, med undantag av laestadianismen. Johnsen har emellertid bidragit med flera mindre både vetenskapliga och andra typer arbeten där också *sivdnidit* nämns konkret. De har på så vis varit en viktig del av bakgrundsmaterialet som bidragit till avhandlingen (Johnsen, 2005; Johnsen, 2011).¹⁰ En del arbeten som i olika grad tematiserar religiositet i vardagen har gjorts innanför religionsvetenskap, filosofi och antropologi. Dessa tangerar på olika sätt min avhandling, och de har varit en del av att utforma projektet. Härunder kan speciellt nämnas Myrvolls (2011) antropologiska avhandling *Bara Gudsordet duger* om praxis och föreställningar knutet till människors vardag, såsom relationen till hälsa, död och de underjordiska i lulesamiska områden. I utgångspunkten ser hon på det som folkreligiösa aspekter som vidareförs och ryms innanför kristendomen. Jernslettens avhandling (2009) och andra artiklar om religiositet i sydsamiska områden är också flitigt citerade i avhandlingen. I sina arbeten behandlar hon speciellt olika aspekter av människans relationer till landskapet, både de synliga och de osynliga (Jernsletten, 2009, 2010). Jernsletten är en av de som skrivit inspel till teologi i både samiska sammanhang och urfolkssammanhang, också ur den aspekten är hennes arbeten av stor vikt för mitt arbete. Oskal har skrivit sin avhandling i filosofi om renlycka. I denna är också *sivdnidit* nämnt, och avhandlingen är mycket citerad, särskilt de avsnitt som är författade på norska. Renlycka är en slags välsignelse som har potential att vara över tid. Avhandlingen är författad på två språk, nordsamiska och norska. Oskal har också skrivit artiklar innanför liknande teman (Oskal, 1995, 2000). Avhandlingen speciellt

¹⁰ I materialdelen visas det till att material av präster och predikanter inte använts. Forskningsmaterial som Johnsen producerat i egenskap av att vara student/forskare är emellertid använt.

tematiserar det som man kan kalla andliga eller religiösa aspekter av vardagslivet.

Tillsammans med de tidigare nämnda arbeten som gjorts innanför fältet har den bidragit både till konkreta exempel på *sivdnidit*, och till att formulera en större kontext.

Oskal har tillsammans med Magga och Sara skrivit en regeringsrapport som behandlar etik och människans relationer till djur (Magga et al., 2002). Rapporten baserar sig på berättelser och praxis som grundlag för det som beskrivs som ideala relationer till andra levande skapelser från ett mänskligt perspektiv. I rapporten behandlas inte andliga aspekter i någon större utsträckning, men så är väl etiska ideal som uttrycks i berättelser och praxis heller inte utan sådana, om de än inte är lätta att särskilja (Magga et al., 2002). Människors relationer till djur och landskap och till varandra är också tematiserat i Saras avhandling om siida och siidasamtal, i vilken han utforskar vad det är att praktisera en sådan gemenskap (Sara, 2013). Relationen mellan varg, ren och människa är också tematiserat av Sara, liksom andra av människans relationer med sin omvärld. Sara har också sett på hur kategorisering av exempelvis djur kan se ut på samiska, vilket igen kan ge andra ramar för samtal (Sara, 2001, 2003, 2013). Relationerna mellan människor, djur och omgivande landskap är en del av kontexten till *sivdnidit*, dessa arbeten har därför varit av stor vikt under arbetet att sätta *sivdnidit* i en större kontext.

Andra arbeten som bidragit och kan nämnas i forskningsbakgrunden är olika arbeten som sett närmare på människors relationer till landskap. Här under kan nämnas arbeten av Schanche (2002), Kramvig (2004) och Joks (2012). Från olika perspektiv har de studerat hur traditionell praxis och kunskap förvaltas och praktiserats och hur detta igen kan beskrivas i ett akademiskt språk. Särskilt i fokus har varit människan relation till landskapet, både till havs och till lands. Joks bidrar i sin avhandling också i hög grad med att utveckla kategorisering utifrån samiska begrepp (Joks, 2015). På så sätt har deras forskningsarbeten inte bara bidragit till att utveckla kontexten till *sivdnidit* som sådan, men också bidragit till att vara ett tankeverktyg för hur kategorisering och teoretisering utifrån praxis kan utföras. Texter som är formulerade i förbindelse med olika projekt som inte varit vetenskapliga i sin utformning har också varit en del av kartläggningen och utformningen av kontexten till *sivdnidit*.

2.2 Kyrkohistoria

En snäv beskrivning av kyrkohistoria kan kanske beskrivas som historien om kyrkan som institution och vilken funktion kyrkan och kyrkans representanter haft i samhället. I Sápmi har kyrkans myndighetsutövning och maktutövande i historien varit speciellt viktig. Innanför kyrkohistoria ryms både den statliga kyrkan, och senare olika frikyrkor och inomkyrkliga rörelser. I forskning på religiositet i Sápmi har speciellt laestadianismen och dess eventuella kopplingar till samisk traditionell religion och identitet varit teman som i hög grad blivit behandlade innanför forskningen. Här beskrivs endast ett par stora linjer, med utgångspunkt i kyrkohistoria.

Det saknas större verk om samisk kyrkohistoria, enligt Rydving skrevs det sista översiktliga verket 1886 av Jens Vahl (Rydving, 2011, s.31). Däremot finns det en del verk som beskriver missionshistoria, och en del av de missionärer och präster som varit verksamma som missionärer i Sápmi. Gemensamt för både kyrko- och missionshistoria är att fokus ofta saknas i förhållande till samiska aktörer. De samiska aktörerna reduceras ofta till passiva motståndare eller medspelare för kyrkans politik, eller beskrivs som mer eller mindre mottagliga för prästers och missionärens kristnandesträvanden (Rydving, 2011). De sista åren har det emellertid kommit mer forskning kring teman som tar utgångspunkt i samiska aktörer.

Den katolska kyrkan har haft inflytande på religiösa traditioner i Sápmi. Det gäller exempelvis det samiska veckosystemet och en del dräktsilver. Jungfru Maria förekommer också i historier och det finns flera Mariajojkar (Grundström, 1959). Om katolsk påverkan har bland annat Else Mundal (2010), Siv Rasmussen (2014) och i sin tid Phebe Fjellström (1962) sett på i sin forskning. Vi vet också att i de samiska områdena fortsatte människor att fasta i fastetiden längre än på andra platser, och de finns de som knyter det att *sivdnidit* till katolska traditioner (Antte Rávdná, 2010, januari). Att välsigna och göra korstecknet har varit vanligare i katolska traditioner än i protestantiska.

Sedan slutet av 1500-talet har det funnits samiska präster. Under 1600-talet hade 17 % av prästerna i de svenska/finska lappmarkerna, som den administrativa enheten hette då, samisk bakgrund. Sättet att registrera på under den tiden var att det var söner till renskötande samer som registrerades, men endast i ett led. Det vill säga att andelen präster med samiskt påbrå sannolikt var större (Rydving, 2010). Dessa präster är inte så ofta nämnda

i böcker om samisk historia. Detta är en brist som kritiserats av Masoni (25.03.1911) redan i början på 1900-talet och som i vår tid upprepats av Rydving (2011). Antalet har rimligtvis påverkat kyrkans teologi och praxis i de samiska områdena. Det är också intressant ur det perspektivet att en stor del av den samiska befolkningen kryssat nationsgränsen varje år. Det innebär att de som till tider eller mer permanent varit bosatta på norsk sida till viss del haft möjlighet att få kyrklig betjäning av samisk präst eller andra innanför den kyrkliga administrationen.

I det senaste översiktsverket om samisk historia, som främst behandlar historia på norsk sida, men i inledningen understryker sitt allsamiska perspektiv, är dessa samiska präster inte nämnda. Den första samiska prästen anges vara Anders Porsanger i mitten av 1700-talet, och det är riktigt om man ser till norsk eller norsk/dansk sida (Hansen & Olsen, 2006). I vitboken ser Rasmussen närmare på 10 samiska präster på svensk/finsk sida under 1600-talet. Hon har sett speciellt på de som är registrerade med två samiska föräldrar (Rasmussen, 2016b). Andra samiska präster som beskrivits i forskningen är Anders Porsanger som var verksam under 1700-talet, Olof Sirma som på 1600-talet bland annat bidrog med två jojktexter till Shefferus lapponia och Anders Fjellner som var verksam under 1800-talet (Gaski, 2007; Kristiansen, 2014; Lundmark, 1979). Men det finns utrymme för fler arbeten kring dessa och andra samiska aktörer som hade kyrkliga ställningar under 1600 -1800 talet (Rydving, 2011). De kunde vara önskvärdt med fler arbeten som bringade ny kunskap kring de enskilda prästerna och andra kyrkligt anställda, deras arbeten och verksamhet, i den mån det är möjligt.

Ett annat arbete med en samisk aktör i fokus är Lindmarks avhandling som heter *En lappdrängs omvändelse*. Med utgångspunkt i en beskrivning som Gran gör, beskriver Lindmark Skytteanska skolan¹¹ som ett led i kristningen och koloniseringen av Sápmi. Han tar utgångspunkt i exemplet i sin doktorgrad och har också skrivit artiklar på temat. Den unge mannen visar till en början motstånd, men blir omvänd under en sjukdomsperiod. Berättelsen är nedskriven på 1700-talet, och har tydliga pietistiska drag (Lindmark, 2006a, 2006b). Där Rydving understryker hur lite vi vet om de samiska aktörernas perspektiv,

¹¹ Skytteanska skolan upprättades i Lyckselse 1632 och var en skola för samisk ungdom (pojkar). Ett uttalat mål var att utbilda präster. Skolan öppnades för kvinnor på 1700-talet.

särskilt de kvinnliga, understryker Lindmark den koloniala strukturen som den Skytteanska skolan är en del av. Lindmark belyser också den pietistiska omvändelsestrategin som gjorde sig gällande under 1700-talet och samiskt motstånd såsom vi möter det i en berättelse nedskriven av Gran (Lindmark, 2006a). Visst var skolorna till dels en del av en kolonial struktur, och att kristna alla invånare var en del av ett kungariket. Men samtidigt föregick undervisningen på samisk, och flera av lärarna var samiska. Det är kanske en god utgångspunkt att tänka sig att människor i det samiska samhället då som nu har sett på statliga tilltag, såsom skolgång, från olika perspektiv. Det kan tänkas att en del tyckte det var välkommet med möjlighet att utbilda sig, det vet vi lite om. Men man kan se att det kom en hel del olika reaktioner på införandet av kristendom som kollektiv religion, och vi vet att en del noaidier som stod inför rätta också hävdade att de var kristna. Kanske var de inte bara rädsla för överheten som gav det utslaget, men kanske handlade det också om hur och vem som definierade vad det är att vara kristen (Rasmussen, 2016a; Rydving, 2004). Kyrkan som institution, och skolor i dess förlängning och kristendomen som religion var en del av statsmaktens behov för att registrera och kontrollera sina invånare. Samtidigt är det bemerkningsvärt att läsa om kyrkan och samerna när den samiska befolkningen på linje med andra också varit en del av kyrkan, både genom dop och genom begravning men också genom uppdrag innanför kyrkan.

I vilken grad det spelat någon roll för människor i vardagen huruvida man var registrerad som same eller svensk, eller på vilka kriterier är väl hellre tveksamt, särskilt om man inte ställdes till rätta eller på annat vis var i konfrontation med myndigheterna. Detta var långt innan vår tids intresse för identitet. I likhet med Rydving ser jag en tendens till att vi läser den tidens historia och förstår etnicitet med 1800- och 1900-talets rasistiska blick. Det är inte säkert att de samma ramarna för läsning ska användas också för äldre historia. Kyrkohistorisk forskning har bidragit till denna avhandling som en historisk bakgrund, men också som ett tankverktyg för att fundera kring hur en rätt så rörig historia och samtid svårligen låter sig delas upp i dualismer.

Från de senaste 150 åren vet vi att många samer varit verksamma innanför frikyrkor såsom frälsningsarmén, pingströrelsen eller inomkyrkliga väckelser såsom den laestadianska rörelsen. Många av dessa rörelser är inte kartlagda, och det finns lite skrivet om dem med undantag av den laestadianska rörelsen. Frikyrkor har som regel haft en lösare struktur, ofta

saknat medlemsregister, särskilt på svensk sida, därför saknas ofta arkiv och andra källor att söka i. Något nämns i den redan nämnda vitboken, och i tillägg finns en del arbeten som inte är forskningsbaserade, och ett fåtal personer har lyfts fram (Hallencreutz, Lindin, & Rydving, 1983; Lundmark, 2011; Tveiterås, 2009). När det gäller laestadianismen har det skrivits desto mer, både om Laestadius och hans samtid, och de olika grenarna som utkristalliserat sig de senaste 150 åren. Här nämns endast några av de nyaste och mest tongivande. Ett av de senaste verken om Laestadius teologi är Elgvins avhandling som går tätt inpå Laestadius användning av metaforer i predikningar och i vilken bildvärld han rör sig (Elgvin, 2010). Olsen har skrivit om konstruktion av kön i det som brukar kallas den Lyngen-laestadianska rörelsen (Olsen, 2008). Etnicitet och laestadianism har varit i fokus för flera forskningsarbeten (se ex. Drivenes & Niemi, 2000). Kartläggning av olika laestadianska riktningar och dess predikanter har Kristiansen gjort flera arbeten kring. Han har också skrivit en del om relationen mellan laestadianism och samisk religion (Kristiansen, 2000, 2002a, 2002b, 2004, 2005). Kvinnor i Laestadius teologi, och kvinnliga predikanter som varit viktiga i ett tidigt skede av rörelsen har varit tematiserat. I förhållande till Laestadius och de laestadianska rörelserna har det ofta varit understruket att många predikanter varit samisktalande och att laestadianismen har burit på religiösa element från äldre religiositet i Sápmi. Kanske har Nergård drivit den teorin längst när han skriver att laestadiansimen är samisk religion i ny förklädnad (Nergård, 2006). Däremot har det aldrig varit ett mål i sig innanför de breda och mångfacetterade traditioner som har sitt ursprung i Laestadius och hans lära att bevara samiskt språk och kultur. Målet har i större utsträckning varit att vitalisera och bevara den ursprungliga kristendomen såsom man själv förstår den i tråd med Luther och Laestadius (Kristiansen, 1993). Predikanternas roll och inflytande i den privata sfären har emellertid varit problematiserad, och det finns anledning att återkomma till det i den historiska översikten. Det är intressant i förhållande till *sivdnidit* som en icke-kyrklig praxis som kan utföras av vem som helst.

Samisk kyrkohistoria är ofta skildrad utifrån ett maktperspektiv, som understryker kyrkans roll i koloniseringen, ett viktigt perspektiv. Samtidigt bidrar det till en uppdelning av kyrkan versus den samiska befolkningen som kanske behöver nyanseras. På trots av den samiska befolkningen under flera århundraden varit en del av kyrkan, och innehaft tjänster i den samma, beskrivs det ofta som ett motsättningsförhållande. I förhållande till maktstrukturer i

samhället för övrigt har samisk representation innanför de statliga verken och kyrkorna försämrats allra mest de senaste 150 åren i tråd med förnorsknings/försvenskningpolitiken, samt på svensk sida tvådelningen med lapp ska vara lapp politik (Se ex. Minde, 2005; Sjölin, 2002). I vilken mån gräsroten fått bestämma i kyrkan har tidigare varit föremål för samtal innanför forskning generellt, då gärna från ett feministiskt/kvinnoperspektiv eller från barns perspektiv. Hur väl mindre bemedlade varit en del av makteliten i det kyrkliga systemet har också varit diskuterat, utan att man för den skull definierat ut de grupperna ur det kyrkliga systemet. Maktperspektivet är viktigt, men i vardagslivet kan nog maktförhållanden ha förändrats. Det finns också andra faktorer, såsom ekonomi och andra sociala strukturer utöver de etniska eller kulturella faktorerna som kanske inte blivit gott nog belysta. Väl på fjället var det kanske missionärerna de som behövde hjälp för att klä sig rätt och kunna hantera situationer i en miljö som de inte var vana vid, vilket påpekats av bland annat Hansen och Olsen (2006). Ett centralt verk för att fördjupa sig i samisk kyrko- och missionshistoria är *Samisk kyrkohistorisk bibliografi* (Lindin & Rydving, 2007). I den bibliografin finns referenser också till mindre arbeten såsom masteruppsatser och artiklar i mindre kända tidskrifter. Det har varit till stor hjälp i arbetet med denna avhandling.

2.3 Missionshistoria

Mission är ett begrepp som uppstår under kolonialismen, som ett namn på de kyrkliga agenter som från 1500-talet och framåt sändes ut till kolonierna. Kyrkan och nationalstaterna hade starka band, och det var ett påbud om att kolonierna skulle kristnas (Berentsen et al., 2004).

Kyrkan har varit tätt knuten till staten och statlig politik de senaste femhundra åren. Mission har varit en del i koloniseringen av samiska områden. Genom att missionärerna skrev ned en del av sina upplevelser i dokument, brev och reseberättelser, vet vi en del om dem och deras reseverksamhet. Det är också texter från dem och från präster som vi baserar mycket av forskningen kring traditionell samisk religion på. Under 1600-talet var det på svensk/finsk sida att missionen var mest intensiv, på 1700-talet på norsk/dansk. Men det understrykes igen att eftersom flyttlederna går längs en horisontell axel är det möjligt att detta från gräsrotsperspektiv såg annorlunda ut. Missionens syfte var att kristna den samiska befolkningen. Förutom rent religiösa argument kan tillfogas att om hela riket har samma religion och detta dessutom leder till att alla registreras och kan administreras på de samma

platserna underlättar det för den statliga administrationen (Hansen & Olsen, 2006; Ruong, 1975 a/b).

Det har skrivits en del om de missionärer som var verksamma under 1600- och 1700 talet i Sápmi. I min avhandling har detta inte varit fokus, men här nämnes några av de nyare arbeten som lyft fram olika sidor av missionshistorien i Sápmi. Det utgör en del av bakgrunden till avhandlingen, särskilt det faktum att samiska missionärer inte varit fokus för forskningsintresse. Det som speciellt har intresserat mig när det gäller missionshistorien är de perspektiv som legat till grund när man forskat, varför man valt de som man valt, och i vilken mån samiska stämmor kommer till tals. Några av missionärernas texter har också varit en del av materialet till den historiska översikten.

Den första missionären i Sápmi vi känner till var en samisk kvinna vid Margareta, och henne har bland annat Hirvonen skrivit om (Hirvonen, 1996). Hon är ofta nämnd i böcker om samisk historia. Thomas von Westen är den mest kända av missionärerna, och kallas ibland i läroböcker för samernas apostel. Thomas von Westen finns ofta med i uppslagsverk, och är generellt ofta nämnd i böcker om samisk historia. Pollan har läst von Westens och andra missionärers berättelser som exempel på hur kristendomen såg på främmande religionsutövning (Pollan, 2007). Kristiansen (2010) har skrivit om en annan central missionär, som var aktiv samtidigt med von Westen, Jens Kildal. Magga (2003) har lyft Leem och hans betydelse för det samiska skriftspråket. De texter som i forskningssammanhang ofta kallas prästrelationerna från 1600-talet svensk/finsk sida finns samlade i en nyare faksimilutgåva. Dessa texter utgör ofta en del av källmaterialet när religion och religiositet i Sápmi under 1600-talet forskas på (Wiklund, 1983). Adolf Steens verk om finnemissionen, senare samemissionen, är ett standardverk som beskriver delar av missionshistorien i nyare tid (Steen, 1963). Mission är också knutet till skola och undervisning utan att det är utrymme för att närmare redogöra för det här. Också här är Lindin och Rydvings bibliografiska verk en god utgångspunkt för den som önskar referenser att gå vidare med (Lindin & Rydving, 2007). I förhållande till min avhandling har det varit intressant att märka sig att det stort sett saknas studier om samiska missionärer. Vi känner till Margareta från 1400-talet, men man kan tänka sig att det varit fler under historiens lopp. Rydving (2011) nämner flera samiska kvinnliga aktörer i en översikt, men vi vet lite om dem.

Avhandlingen använder sig av texter skrivna av en samisk missionär, Edvard Masoni född Ole Edvard Nilsen, som var aktiv i Kina i slutet av 1800-talet och i början av 1900-talet. Om honom finns inte gjort någon forskning, men eftersom han också var samepolitiskt aktiv finns han nämnd i en del historieböcker (Broch Johansen, 2015; Lund, Boine, Johansen, & Rasmussen, 2010).

En viktig del av en forskningsbakgrund kan också vara det man ställs inför när forskning saknas. Man ser namn och personer, men dessa går inte att återfinna i uppslagsverk eller i annan forskning. Det saknas helt enkelt en del grundforskning i förhållande till samisk historia. Eftersom Masonis texter är med i avhandlingen kan här nämnas att det var nödvändigt att gå in i arkiv för att bekräfta födsel och dödsårtal, bekräfta familj, skolgång och liknande uppgifter som normalt finns tillgängligt för historiska personer som spelat en roll i offentligheten. Denna typ av personuppgifter saknas ofta i historieböckerna, och som regel finns heller inte namnen med. Det kan vara svårt att söka efter personer eller händelser som man inte säkert vet finns. Det gör det också mer tidskrävande att forska på samisk historia än för exempel norsk eller svensk historia från 1800- och 1900-talet. Det finns också utmaningar i norska och svenska sammanhang, men det är trots allt fler personer och aktörer namngivna i uppslagsverk eller omtalade i forskningsarbeten och biografier. Edvard Masoni arbetade som missionär i Kina och samtidigt var han samepolitiskt aktiv. Han tog teologisk utbildning vid Stavanger misjonshøgskole, och några år senare också medicinska studier vid Hamline University i Minnesota. Under arbetet med denna avhandling blev det funnet 200 sidor som tidigare varit okända, som han skrivit och publicerat i slutet av 1800-talet och i början på 1900-talet. Bland annat rapporterar han om boxer-upproret i Kina som enda missionär från Norge som var kvar och inte flydde när upproret startade. Masoni publicerade 1910-1913 flitigt i *Waren Sardne*, en sydsamisk tidning, och var framträdande i den samepolitiska rörelsen i början på 1900-talet. Masonis texter har inte tidigare varit forskade på.¹² Antagligen finns det mer material om samiska aktörer som antingen ligger i något arkiv någonstans, eller som ingen kommit på att söka efter. Alla som arbetar med

¹² Under arbetet fick jag också tillsänt ett passfoto av en annan samisk missionär som var verksam under samma tidsperiod i Kina. Hennes familj hade emigrerat till Amerika från Kautokeino (Tornensis) och hennes namn var Sara Amanda Xavier.

historiska texter eller forskning innanför historiska ämnen i Sápmi lägger en del av sin tid till att söka i arkiv efter sådant som vanligtvis finns i lexikon eller andra uppslagsverk.

Missionshistoria handlar om missionärer som ibland varit knutna till kyrkan, men alltid i tjänst för att sprida kristendomen till olika delar av världen. I beskrivningar av missionshistorien och missionärer i Sápmi har det ofta varit fokus på de som kommit till Sápmi för att missionera. Här redogöres för att andra ingångar till temat är möjliga. Det som är relevant för min avhandling är kanske observationerna kring vem och vilka som tidigare belysts i forskningsammanhang, och vilka som inte blivit det. Som tidigare nämnts har de samiska prästerna helt fram till vår tid osynliggjorts, det samma gäller samiska evangelister och missionärer. De har inte varit särskilt belysta i forskning, och ej heller nämnda i historieböckerna.

2.4 Samisk religionshistoria

Samisk religionshistoria innefattar både traditionell samisk religion och kristendom i olika varianter, under detta avsnitt behandlas den förstnämnda. Ibland hänvisas det till för-kristen samisk religion, ibland till *noaidevuohta* eller traditionell samisk religion. Alla begrepp är problematiska, men detta är inte tema för avhandlingen. Här nämns delar av den forskning som är av nyaste datum på svensk och norsk sida och standardverk. Till skillnad från kyrkohistoria och delar av missionshistorien har traditionell samisk religion haft stort forskningsintresse. Både enskilda samiska aktörer och innehåll har varit i fokus för forskares intressen. Skillnaden i intresse från forskningshåll har varit relevant under arbetet med avhandlingen, men också innan den påbörjades. På trots av, eller kanske på grund av, den koloniala historien i Sápmi finns och fanns det ett stort intresse för traditionell samisk religion. I dessa studier är samiska aktörer i fokus i mycket högre grad än i mission- och kyrkohistoriska studier. Det är vidare intressant att så mycket forskning tycks vara inriktad på att dela upp i dessa två kategorier, kristen eller samisk. En sådan indelning är såpass tydlig att det också blev relevant för mig att göra den indelningen också i denna forskningsbakgrund.

Vanligtvis beskrivs det som att samisk religion som officiellt system försvann under mitten av 1700-talet när missioneringen var som mest intensiv. Under 1700-talet förstördes många trummor och offeringsplatser, det kom också påbud om begravning i vigd jord, vilket betydde att begravningsceremonier blev ändrade. Mycket av forskningen om och kring samisk

traditionell religion behandlar 1600 och 1700-talet varifrån vi har de första mer utförliga skriftliga källorna. Hur och när övergången till kristendom skedde kan nog diskuteras, och det kan ha varierat mellan olika områden. Det kommer också an på vad man räknar som kristen, i en pietistisk förståelse av ordet; knutet till personlig omvändelse eller i den förståelsen av att man utför de av kyrkan pålagda förordningarna såsom dop och begravning.

Det senaste standardverket i samisk religionshistoria som också sammanfattar samisk religion utifrån tidigare forskning är Mebius *Bissie- studier i samisk religionshistoria* (2003) Samma författare har också skrivit om traditioner kring jakt, offer och kring noaidi (Mebius, 1969, 1975, 2000). En framträdande forskare på området är också Rydving som har skrivit både sin avhandling och många artiklar i ämnet, på både svenska och engelska (Rydving, 2004, 2010). Rydving (1995) har också skrivit det som kanske betraktas som något av ett standardverk om källkritik innanför studier av samisk religion. Studiet av samisk religion såsom den artade sig för flera hundra år sedan är behäftat med en rad problem. Både arkeologiska och muntliga källor behöver ofta beläggas eller belysas med skriftligt material. De skriftliga källor som finns tillgängliga består av flera olika typer texter, rättsprotokoll och andra typer myndighetsdokument, reseberättelser och framförallt texter skrivna av missionärer och präster vars uppdrag ofta var att bekämpa traditionell religion till fördel för kristendomen. De som skrev kunde inte alltid språket, ej heller var de speciellt ofta en del av det samiska samhället. En stor del av studiet kring samisk traditionell religion är därför källkritik, hur källorna ska läsas och förstås (se ex. Bäckman, 1975; Porsanger, 2007; Rydving, 1995). I tillägg till källornas antal och de problemställningar som är knutna till dem, tillkommer hur forskningen tolkat dem och vilka kategorier och begrepp som använts för att lyfta dem akademiskt. Det gäller speciellt samisk religion på 1600- och 1700-talet som kanske också är det som forskningsintresset i huvudsak kretsat kring.

Louise Bäckman är en av de forskare som varit tonangivande i studier kring samisk religion. I förbindelse med denna doktorgradsavhandling har det varit speciellt intressant att se på hennes arbete om *sáiva* och de döda (Bäckman, 1975, 1978, 2013). Även om materialet hon har sett på är äldre än de texter som jag har att förhålla mig till utgör de en slags bakgrund och en del av den historiska kontexten. Speciellt gäller det människors relationer till de döda

och till *sáiva*. I förhållande till silver, smycken och metallers betydning i Sápmi är Fjellströms avhandling *Samisk silver* (1962) ett standardverk.

2.5 Sammanfattning

Forskningsbakgrunden som här presenterats är bred och generell. Samtidigt har det varit viktigt att sätta sig in i både arbeten som direkt omtalar *sivdnidit* som praxis eller närliggande teman som historiska studier kring den religiösa historien i Sápmi. Det handlar kanske om att sätta sig in i forskningshistorien, inte minst för att se vilka vilken vetenskaplig praxis som gjort sig gällande i olika tider. Att sätta sig in något i den komplexa historien i Sápmi är en förutsättning för att kunna genomföra ett projekt som mitt, väl i minne att den till stora delar inte är allmänt känd. Forskningsbakgrunden fyller på så sätt flera funktioner. Den redovisar både för den forskning som möjliggjort min, samtidigt som den ger en överblick över de forskningsperspektiv och intressen som varit tonangivande i forskning på religiös historia och nutid i Sápmi. Det klargör och underlättar egna val, när man ser hur forskare tidigare arbetat och vad det har gett för resultat.

3 Teoretiska och metodiska övervägningar

Såsom forskningsbakgrunden visar, är det begränsat med forskning kring kristendomsförståelse och religiös praxis i Sápmi, i synnerhet från religionsvetenskapliga och/eller teologiska perspektiv. Målet med detta kapitel är att ge en bakgrund till de teoretiska perspektiv som gett mig inspiration till att utforma projektet, och de som använts som verktyg för att göra det möjligt. En del av avhandlingsprojektet var att undersöka vilken teori eller vilka teoretiska perspektiv som skulle kunna vara fruktbara i förhållande till de skriftliga exemplen på *sivdnidit*. De teoretiska perspektiven har varit verktyg för att öppna ett retoriskt eller teoretiskt utrymme där *sivdnidit* som religiös praxis kunde diskuteras vidare. Metoden ska vara sättet att lyfta det mönster som mer eller mindre oordnat kanske låg där.

På en överordnad nivå har jag låtit mig inspireras av teori som utgår från möjligheten att teoretisera utifrån praxis ur sin egen kontext. En del av de vetenskapsteoretiska diskurserna och exemplen som har varit till inspiration har jag lyft i detta kapitel. Genom att läsa exempel på hur andra har gjort har det varit möjligt för mig att förstå hur man metodiskt kan gå tillväga.

De teoretiska perspektiven är därför i första hand knutna till exempel på studier som teoretiserat utifrån praxis. Det finns en växelverkan mellan språk och kategorisering, där jag valt att låta de kategorier som tar utgångspunkt i samiska få företräde. Utgångspunkten har varit att försöka närma mig sammanhanget för *sivdnidit* i sin egen kontext, också genom att ta utgångspunkt i samiska begrepp och kategoriseringar, och samtidigt vara medveten om var någonstans i historien vi befinner oss. Teoretiska perspektiv kan därför också förstås som en slags utgångspunkter.

På en analytisk nivå handlar det delvis om att inte särskilja det som har sin utgångspunkt i olika religiösa traditioner. Tidigare forskning har ofta skiljt på kristna och samiska traditionella religiösa traditioner eller praxis vilket forskningsöversikten visat till.

Forskning som tidigare gjorts omkring teman som frekvent dykt upp i avhandlingen, såsom relationen mellan människa och djur, eller människans förhållande till den andra osynliga sfären har varit viktigt för att kategorisera och bygga upp en begreppsapparat.

Metod och teori hänger ihop och överlappar varandra delvis. Men eftersom det är texter som har studerats, blev också ett hermeneutiskt perspektiv nödvändigt rent metodiskt, där man går från helheten till delarna och tillbaka igen. Detta är speciellt viktigt då texter från två olika tidsperioder använts. Lösningen blev att låta de äldre texterna belysa de nyare och vice versa tematiskt. Det ger ett annat resultat än att se närmare på faktorer som geografiskt område eller ta hänsyn till tidsavståndet.

Fokus för en mängd samtal, läsning och många funderingar var vilken begreppsapparat jag skulle använda, det vill säga vilket förhållningssätt. Teori kan ses som förenklingar eller generaliseringar, som modeller för mindre enheter. Teori kan också ses på som en språkdräkt man klär sina resultat i. I vissa fall är målet för ett forskningsprojekt att göra det mer komplext. I mitt fall blev målet med själva avhandlingen på sätt och vis det motsatta. Det vill säga, vad kan vara de goda förenklingarna, som framhäver och sätter *sivdnidit* in i sin egen kontext? Vilka generaliseringar och vilken begreppsapparat kan lyfta *sivdnidit* som religiös praxis utifrån sina egna premisser? Även om avhandlingen inte i sig själv lyfter fram komplexitet kan resultatet kanske bidra till ett mer mångfacetterat och komplext samtal kring kristendomsförståelse och praxis i Sápmi. Eftersom *sivdnidit* inte tidigare blivit forskat på, med hänsyn till att den samiska akademiska traditionen har varit relativt kort, var det en möjlighet att låta texterna tillsammans med samisk forskning på relaterade teman själva utgöra verktyg för teoretisering. Det vill säga att texterna själva, tillsammans med forskning och andra texter på samma teman, kunde vara utgångspunkten för att finna mönster. Dessa mönster och begrepp (teoretiska perspektiv/modeller) kan igen bidra till att bygga upp en lös modell, eller ange ett teoretiskt perspektiv. Det blev således en metodisk fråga, som i sin tur byggde på bestämda teoretiska perspektiv, som ledde till teoretisering, eller snarare till nya teoretiska perspektiv genom vilka jag på nytt kunde läsa texterna. Till hjälp i teoretiseringen har också casestudier där forskare teoretiserar utifrån praxis varit till både inspiration och praktisk hjälp. De redovisas för här eftersom de på olika vis inspirerat slutprodukten.

3.1 Teoretiska perspektiv

Teori kan beskrivas som modeller och systematiseringar för att förklara något eller säga något mer generellt om ett sammanhang. Johannessen (2006) beskriver ett teoretiskt perspektiv som något lösare än en teori. Istället för att vara en modell kan det förstås som

synvinklar, utgångspunkter eller som specifika perspektiv. Avhandlingen har hämtat inspiration från flera teoretiska strömningar och vetenskapliga diskurser.

Senare årens vetenskapsteoretiska debatt har bland annat präglats av en strömning innanför sociologi, antropologi och så småningom också teologi och religionsvetenskap som ibland kallas the *material turn*. Denna strömning representerar ett nytt intresse för det materiella och människors relation och relationer till objekt. Inte minst har ny teknologi bidragit till nya sätt att tänka kring var en människa slutar och börjar. Den feministiska vetenskapsteoretikern Donna Haraways (1991) cyborg-manifest gav en ny riktning till diskussionen kring vad en människa är och kan vara. För Haraway gällde det speciellt människans förhållande och relation till maskiner. I sin text upplöser hon gränserna mellan människa-djur-maskin och ut av det kommer en hybrid, en cyborg. Haraway upplöser gränser mellan olika aktörer och i den del av avhandlingen som undersöker människans natur och relationer till sina omgivningar blev också detta en del av mitt resultat om än på ett helt annat sätt än för Haraway. Haraway var intressant för mig på det sättet att hon utvidgat perspektivet för vad en människa är och hur hon kan beskrivas. Maskiner har inte varit centralt i min avhandling, men däremot vad en människa är och vart gränserna går för oss. Det är relaterat till vår natur, till hur vi relaterar till våra omgivningar som igen styrs av hur vi är skapade. Forskare som Haraway har öppnat en sfär där det är möjligt att tänka vidare på vad en människa är, utöver sin biologi.

Latours stora genombrott *We have never been modern* (1993) startade en vetenskaplig diskussion som blev svår att undgå. Ett av de mer övergripande teman som diskuterades var problemet med den tydliga skillnaden vetenskapsamhället gjort mellan studien av naturen och studien av samhället. Det är en skillnad som, enligt Latour, tidigare människor inte gjort, och i grunden moderna människor inte heller gjort. Det är snarare en modern vetenskaplig konstruktion som fungerar dåligt. Latour och andra har med tiden utvecklat en strömning, eller ett sätt att närma sig det man studerar, som med tiden kommit att kallas för actor-network-theory. Law (2004) har senare understrukit att det handlar om att utveckla *sensitivities*, och att ett mer passande begrepp som han ser det, är *material semiotics*. Oavsett vad man kallar det har dessa diskurser influerat inte bara sociologi på olika plan, men också i stor grad antropologi, och därefter också religionsvetenskap och teologi. Det är omöjligt att ge en översikt över en strömning som varit så bred och mångfacetterad. Men en

av de stora skillnaderna i närmandet var och är att andra aktörer än människor ges aktivt utrymme i de nätverk och/eller processer man studerar. Det gäller också föremål, som maskiner eller andra typer av materiella ting. De nätverk vi skapar omkring oss och studerar, består inte endast av människor med intentioner. Våra nätverk består också av föremål, djur eller andra enheter är en del av de nätverk som skapas när vi agerar/handlar (Latour, 2005). Vilka nätverk av aktörer vi förhåller oss till, vad de består i och vilka relationer vi har till dem kommer fram i praxis. Det är alltså, enligt Latour, genom praxis det blir synligt vilka sociala nätverk vi omger oss med, mänskliga aktörer och icke-mänskliga.

En av de andra stora idéerna som kritiken av modernismen i denna tappning tog sig var kritiken mot att de naturvetenskapliga ämnena helt hade trängt undan andra från att studera *naturen*, denna *natur* studerades dessutom som en objektiv enhet i singular (Latour, 1993). I förlängningen har detta lett till studier, speciellt innanför medicinsk praxis.

Exempelvis har Mol (2002) i *The body multiply*, studerat hur olika kroppar skapas av olika set med praxis innanför ett sjukhus. Kroppen är inte bara sig själv men skapas av sina mer eller mindre permanenta och/eller tillfälliga relationer. Kroppen både förstås och blir till genom dessa.

En tredje större idé i denna större strömning är att praxis också skapar och förhandlar nätverk, och i förlängningen ontologier, och att aktörer är effekter av dessa handlingar. Dessa olika ontologier, som exempelvis Mol (2002) väljer att kalla dem, förhåller sig också till varandra i lösa och mer eller mindre koherenta relationella system. Verkligheten är därmed inte *bara* något som finns därute och som vi sedan kan studera utifrån olika perspektiv, verkligheter skapas också hela tiden genom det vi gör. Det gör också forskning till en delvis moralisk fråga, vilka verkligheter vill vi, som forskare, vara med om att skapa? Emellertid är det inte behov av att använda ett så tungt begrepp som ontologi i denna avhandling.

Utgångspunkten för min del har varit att det finns både sanningar och en sann verklighet, samt bättre och sämre beskrivningar av densamma. Det hade varit en möjlighet att närma sig materialet via exempelvis narrativ teologi. Emellertid var det oklart från början att materialet var så fyllt av teologiska begrepp att detta skulle låta sig göras. Det hade kanske varit att förutbestämma utfallet. Det behövdes alltså en öppen utgångspunkt för att nå målet med avhandlingen.

En sådan finns bland annat i grounded theory. Grounded theory förutsätter en växling mellan data och analys och bygger på att teori kan utledas ur begreppsanalyser i datamaterialet. Insamlingen av material är också förhållandevis öppen och blir mer systematisk allt eftersom. Denna grundhållning i grounded theory har varit central i studiet av de texter som projektet har lagt till grund för analysen (se ex. Johannessen, 2006, s.181 ff. och Charmaz, 2006). I denna avhandling har flera samiska begrepp använts och förklarats istället för att översätta dem rakt in i andra språk, och därmed också andra ramar. Det är ett försök att hålla sig så nära det studerade materialet med sin kontext som möjligt.

STS, Science and Technology Study, är en lös rättning innanför flera discipliner. I förhållande till mitt projekt är de senare arbeten som ofta kallas för postkoloniala som varit av intresse. De består ofta av case-studier och lägger vikt vid språk, kategorisering och materiella sidor av de studerade sammanhangen. Ofta är det i skärningspunkter mellan olika kunskapstraditioner och beskrivningar av verkligheten som dessa case befinner sig. Ett exempel på en sådan studie i denna avhandling är exemplet från en kinesisk medicinsk praxis som hänvisas till under 3.4 (Lin & Law, 2015).

Grounded theory fokuserar mer på processer än case, casestudier är vanligare i mer STS-inspirerad forskning. Båda sätten att närma sig på utgår ifrån att det är möjligt att teoretisera utifrån praxis, samt att det materialet som ligger till grund för en undersökning bär på sin egen teori. Teorier och teoretiska perspektiv erbjuder ramar för förståelser. Det har varit nödvändigt för min del att både tänka processuellt, men också att lyfta fram enstaka case som ett led i att sätta det samman till en större helhet. En del av de berättelserna som jag refererar till i avhandlingens analyskapitel, fungerar som exempel som belyser någonting. På ett vis är också de en slags minicase. Det som är speciellt med STS är att det öppnar för att sociala nätverk också kan bestå av andra än människor. De case som inledningsvis nämns i detta kapitel är case som prövar att formulera utifrån andra kunskapsramar och verklighetsförståelse än den gängse akademiska i varje enkeldisciplin. Det är också ett av målen med min avhandling. Samisk är ett ungt skriftspråk, teoretiseringar har därmed ofta skett genom samtal där berättelser, ordspråk och liknande haft en naturlig plats. Texterna som ligger till grund för avhandlingen är därför också exempel på nedskrivna teoretiseringar.

I denna avhandling är det texter som studeras, och hur en praxis beskrivs i dem och vilka kontexter den ges. En del begrepp och begreppsapparat har lyfts i forskningstexter där närliggande praxis har studerats. Dessa texter utgör tillsammans grunden för analyserna. Teoretisering kan beskrivas som sökandet efter generaliseringar, finna ut begreppsapparater som ligger nära det studerade materialet, kategorisera på ett sätt som inte gör berättelsen om materialet till en lösryckt berättelse. Det kräver både god kunskap till forskning på dessa teman, men också till samiskt språk. Samtidigt kräver det tankearbete kring de begrepp som vanligtvis används i forskning kring dessa teman, fördelar och nackdelar av att välja in eller välja bort de samma.

3.2 Religion, kultur och natur

Natur och kultur är ett ordpar som sedan länge varit problematiserat i vetenskapliga diskurser. Det har problematiserats av både av sociologer, antropologer och religionsvetare och inte minst innanför olika fält av urfolksstudier. Huvudkritiken går ut på att natur och kultur som ordpar skapar en kategorisering som inte passar i alla sammanhang. En sådan indelning har också fört till uppfattningen om att det finns många kulturer men bara en natur. Det är alltför stora diskurser att redogöra för här i all sin bredd, men jag nämner några tänkare som varit viktiga för mitt projekt.

Kristendomens starka historiska status i väst har varit en förutsättning för eurocentrisk världsbild och om man så vill ontologi. Inte minst kristendomens placering av människan som kronan i skaparverket har gett föringar för den akademiska världen, och styrkt en antropocentrisk världsförståelse. För att lösa problemet med dikotomin natur/kultur och de akademiska språk som särskiljandet gett upphov till, har forskare valt olika förhållningssätt. Descola (2013) är en av de antropologer som återupplivat, eller gett nytt innehåll till begreppet animism, som ett försök att ge alternativ till den låsta positioneringen mellan människan och våra medskapelser. De Castro (2004), en annan stjärna på den antropologiska himlen, har arbetat med *perspectivism*, samt teori och tillnärmningar till *translation* och *equivocation*, speciellt i förhållande till språk, och språk som bärare av ontologier. De Castro är kritisk till det han förstår som Descolas ingång till temat och ser på det som djupt problematiskt att revitalisera och förnya ett så belastat och oprecist begrepp som animism istället för att utgå från de språkliga begrepp och kategorier som ligger i de kunskapssystem man studerar (Latour, 2009). De Castros kritik är både rimlig och relevant att

ha med sig, också i förhållande till min avhandling. Det har således inspirerat mig till att i så hög utsträckning som möjligt ge akt på begrepp och kategorisering på ett sådant sätt att dessa inte styr texterna bort från att samtala kring *sivdnidit* på sina egna premisser. Ett begrepp som *animism* och liknande begrepp som ofta förekommer innanför forskning kring religiositet i Sápmi blir därför inte användbart i ett sådant sammanhang som min avhandling skriver sig in i.

I forskning som berör Sápmi eller samiska teman på ett eller annat sätt har också problemet med kultur/natur varit berört, först och främst eftersom de kategorierna inte använts traditionellt i samiskt språk. Ordet som idag används som översättning för ordet natur har snarare använts för att beskriva människors, föremåls eller djurs egenskaper (Schanche, 2002). Kritiken kring dessa och andra dualismer är återkommande i urfolksforskning generellt. Oskal skriver i en artikel, delvis baserad på sin avhandling, att kultur/natur divisionen inte ger mening i vissa typer av studier innanför vissa typer av kunskapstraditioner, utan att det behöver betyda att det aldrig gör det (Oskal, 2000).

I en rapport som skrevs på regeringens vägnar om djuretik i samisk kultur används begreppet skapelsen, utan att detta förklaras närmare (Magga, Sara, & Oskal, 2002). Som närmare redogörs för under rubriken begrepp är också skapelsen det begrepp som avhandlingen använder sig av. Huvudargumentet är att detta är det mest använda i de texter som studeras, samt att det hänger språkligt samman med *sivdnidit*. Men ett teoretiskt argument är också att man genom detta undgår det binära begreppsparat natur/kultur som fungerar dåligt i sammanhanget.

Oskal (1995) skriver också i sin avhandling att han tror att en del av den praxis och filosofiskt tänkande som ligger bakom renlycka, vilket han studerar i sin avhandling, skulle kunna beskrivas innanför kristendomen. "Mon doaivvun, nu go mu mielbargit ja ráđđeaddit boazosámiid gaskkas dáppe Guovdageainnus, ahte dat heive bures risttalašvuodain." - Jag tror, i likhet med mina medarbetare och rådgivare bland rendriftssamer i Guovdageaidnu att det passar gott samman med kristendom (Oskal, 1995, s.85). Det styrker min uppfattning av att skapelsen är ett begrepp som ligger närmare de ramar som avhandlingen tar sikte på att skissera, och därmed är det inte behov för att använda mig av varken kultur- eller naturbegreppet som sådan

Problemställningar kring metafysik, religion och andlighet som en särskild del av samhället som bör studeras för sig själv är inte okänt i den akademiska världen. Kanske är det så att den akademiska världen också varit med på att skapa ett sådant skilje i studiet av samhället i stort och människan i smått. Försök på att göra grepp som överbryggat avståndet som problem är grepp som inte bara varit aktuellt för samiska forskare men också för tänkare som Latour (2009). "We always forget that what modernism did to religion is even worse than what it did to science." (Latour, 2009, s.463). Inte bara dikotomin mellan natur och kultur, men också relationen mellan natur och religion är problematisk i den akademiska världen. Latour (2009) argumenterar i en artikel för att teologins bidrag till den ekologiska krisen vi står inför kan vara att ta tillbaka allvaret i teologiska begrepp som *skapelsen* och därmed av världen som är skapad. Teologin har, genom att dra sig tillbaka från alla andra forskningsteman än de direkt knutna till religionsutövning i institutionellt förstånd, överlämnat det teologiska språket till mer eller mindre fundamentalistiska riktningar, såsom *creationism* i det offentliga rummet. Där naturen kommer in måste religionen ut, och detta har teologer och delvis också religionsvetare accepterat. Hur teologiska perspektiv kan kombineras med sociologiska, men kanske mest antropologiska, utforskas vidare i artikeln. Latour (2009) hävdar att den modernistiska hegemonin i vetenskapen har gjort att religion, och i hans exempel, kristendomen, berövats sin möjlighet att mena något om något annat än den mänskliga frälsningen efter döden. Law (2015) gör en liknande poäng av att där natur går in går såväl religion som politik ut. Generellt är det en lång och väl omskriven diskussion om det naturvetenskapliga maktbegreppet kring att studera den entydiga naturen som sådan. Hegemonin har varit starkt kritiserat bland många sociologer men också av andra forskare (se ex. Latour, 2004; Mol, 2002; Oskal, 2000; Verran, 2013). En lösning för mig har därför varit att använda teologiska begrepp, då dessa också var refererade till i källtexterna.. I tillägg stöttar sig begrepps användningen på vad tidigare forskare på samiska temen använt sig av när de skrivit kring temen som berör *sivdnidit*. Oskal är en av de få forskare som berört *sivdnidit* som praxis i sin egen avhandling. Att han också understryker att detta gott kan passa samman med kristendomen ger också legitimitet för att också fortsatt använda en sådan begreppsapparat.

Religiös praxis kan ses som relationell, *sivdnidit* är ett verb och en handling. Som sådan skapar, upprätthåller och förhandlar *sivdnidit* som religiös praxis aktörer och nätverk i

skapelsen varje gång den utförs.¹³ I studien av *sivdnidit* som religiös praxis, om vi också väljer att förstå denna praxis som kunskapande, förhandlande och skapande praxis, hänger den ihop med, i vart fall, två större mångfacetterade religiösa kunskapstraditioner som förvaltas, förhandlats, smält samman och omförhandlats under lång tid och under skiftande maktstrukturer. Om vi ser på aktörer som effekter är också de invävda i strukturer samtidigt som de är förhandlingsbara och ändrar karaktär. Genom det som praktiseras kan det synliggöras och studeras hur religion blir gjord och blir till. Vem gör vad, på vilket sätt och med vem/vilka?

3.3 Forskarroll och ansvar

Sivdnidit som religiös praxis, har sin kunskapsgrund i samiska kunskapstraditioner, och har över tid blivit tolkad i en samisk tolkningsgemenskap. Detta har varit en utgångspunkt för arbetet med denna avhandling. En sådan utgångspunkt kräver av mig som forskare medvetenhet om vilka traditioner och vilka ramar som varit synliga och haft tolkningsföreträde i akademien. Bidraget kan alltså formuleras som ett akademiskt synliggörande av de flexibla ramar som kontexten till *sivdnidit* utgör. Att de ramarna inte tidigare, i någon högre grad, blivit formulerade akademiskt, betyder inte att de inte funnits där. Heller inte att människor inte relaterat sig till dem innanför flexibla tolkningsgemenskaper, och utifrån dem förhandlat, förändrat och förflyttat ramarna.

Som forskare, menar de Castro (2004), står vi i en position där vi tvingas *betray*/ förråda något, översättning innebär alltid ett mått av svek. När vi hanterar flera kunskapstraditioner i all sin komplexitet och överlappningar måste vi alltid översätta. Frågan är inte om vi förråder (*betray*) utan vad vi förråder, och att detta bör vara en medveten process. De Castro (2004) menar att forskaren också måste vara beredd att bedra sin egen (forsknings)kultur, sina begrepp och kategorier till föremål för de system hen studerar. Språk är alltid bärare av ontologier, eller för att lägga oss närmare språket i denna avhandling är språk alltid bärare av kunskapstraditioner, också religiösa sådan. På grund av det har avhandlingen i stor utsträckning använt sig av samiska begrepp och hellre givit utrymme till

¹³ Här kunde andra begrepp valts, men skapelsen ligger närmast i både källmaterial och forskning, och har därför valts istället för world view, worldmaking, ontology(ies) eller andra möjliga begrepp.

att fördjupa sig kring dem, framför att använda översättningar som skymmer innehåller. Det är kanske också en del av att ta ansvar i forskarrollen.

I en intressant och välskriven artikel av Bonelli (2012), som baserar sig på de Castros *perspectivism*, beskrivs ett case med pehuenchekvinnor och -män som har problem med att sova på grund av onda andar som besöker dem på natten.¹⁴ Skolmedicinens svar är att skriva ut läkemedel som hjälper de drabbade människorna att sova om natten. Detta får förödande konsekvenser för den sovande som då inte kan försvara sig mot de besökande onda krafterna/andarna/mardrömmarna. Bonelli kontrasterar skolmedicinens svar på vad mardrömmar är mot den pehuencheanska förståelsen av de samma mot varandra, och benämner det som *ontological disorder*. Det vill säga, verkligheten är olika ut för de som får läkemedlen utskrivna, i förhållande till de som skriver ut dem. Bonelli redogör noggrant för hur dessa nattliga besök upplevs och tolkas, och det är inget att säga om kvalitén på artikeln som sådan. Men det är svårt att finna någon hållpunkt för om någon i den pehuenchekanska befolkningen, eller de som arbetar inom sjukvården, själva inser att de tar sin utgångspunkt i två, till synes, oförenliga uppfattningar av drömmar och vad som faktiskt kan hända eller inte hända under natten. Om vi utvecklar argumentationen, vilket Bonelli gör i artikeln, och kallar detta *ontological disorder*, upprätthåller vi samtidigt en bild av två kunskapstraditioner som var för sig kan vara mångfacetterade men som inte flyter samman, varken i praxis för den enskilda människan eller i tal om densamma. Detta kan självklart också vara fallet. Men ett potentiellt problem kan vara att den typen av framställningar också implicit säger att den enda som förstår denna dubbelhet eller tvetydighet är forskaren. Det är problematiskt att förhålla sig till det omöjliga i att översätta, både i förhållande till språk och till religiös kunskap. Dels är det på grund av att utan möjligheten till översättning hade det kanske inte varit möjligt att nå varandra. Ett annat argument rör sig om den roll det ger forskaren. För att återgå till Latour sätter det forskaren i en position där det endast är forskaren som förstår och är medveten om olika kunskapstraditioner eller verklighetsförståelser och endast forskaren kan kommunicera mellan dem och beskriva dem.

¹⁴ Författaren använder ordet *spirit*, men de har fysisk form, en kropp.

Det är en balansgång att undvika att kontrastera mer än det materialet ger utrymme för, oavsett om det är skriftligt eller muntligt. Kontrastering kan göra poängerna både klarare och tydligare. Samtidigt riskerar det att underkommunicera det tvetydiga, röriga och oklara som mänskligt liv och praxis gärna innebär. Det riskerar också att ge forskaren rollen som tolkaren, den enda som klarar att se detta som två olika verkligheter och kan formulera sig kring det. Min utgångspunkt har varit att de som har skrivit de texter jag studerar i hög grad varit medvetna om sin egen situation. På samma sätt som idag har de som gått före oss i det samiska samhället varit medvetna om rådande maktstrukturer och eget samhälle, i den mån det låter sig göras i någon som helst tidsperiod.

Medicin och behandling av sjukdom är teman där flera studier inspirerade av *material semiotics* undersökt praxis och hur olika kunskapstraditioner möts och stöts från olika perspektiv. Dessa har varit inspirerande i mitt arbete och fungerat gott som tankeverktyg. Sjukdom och medicin är också fält där religiösa dimensioner av verkligheten kan göras gällande på olika sätt. Nu har ett nämnts, caset med sömnlösa penuechemän och -kvinnor vilket hade religiösa dimensioner, så nu hänvisas till ett annat case. Här har forskarna närmat sig två olika kunskapstraditioner/verklighetsförståelser från en annan utgångspunkt.

Lin och Law diskuterar traditionell kinesisk medicin och västerländsk skolmedicin utifrån en casestudie med patientkonsultationer hos en läkare som har utbildning i och praktiserar båda (Lin & Law, 2014). Redan i inledningen av artikeln preciseras komplexiteten i såväl västerländsk skolmedicin och traditionell kinesisk medicin. I inledningen skriver de att det inte var en överraskning att båda dessa kunskapstraditioner i sin praxis kom till uttryck i blandad form under konsultationen mellan läkare och patient. En distinktion som de gör, baserat på historiska texter om traditionell kinesisk medicin och filosofi, är att den förra i utgångspunkten är mer korrelativ än analytisk. Den är korrelativ i den förståelsen att det finns samband mellan olika enheter som ger utslag för diagnostisering och behandling. De preciserar också att detta inte har med statistiska korrelationer att göra. De gör därmed ett försök, på axlarna till den postkoloniala kritiken, att studera sitt case utifrån den korrelativa förståelsen, det vill säga, att ge denna tolkningsram företräde framför den västerländska som har en annan analytisk utgångspunkt. Hur kan korrelativt kunskapande, så som det tar sig uttryck i traditionell kinesisk medicin och praktiserande av densamma, bidra till STS, som vilar på kunskapsgrunden till västerländska kunskapstraditioner i all sin mångfald? (Lin &

Law, 2014). I det senare exemplet laborerar forskarna med att försöka ta en annan utgångspunkt, medvetna om vilka kunskapstraditioner som haft tolkningsföreträde i akademien. På så sätt blir det forskarens roll att akademiskt formulera ramarna, snarare än att inta en roll som ensam uttolkare av två verklighetsförståelser. På samma sätt som Lin & Law (2014) prövar att ta en annan utgångspunkt, sträcker sig mitt avhandlingsarbete efter att akademiskt skissera fram andra ramar utifrån kunskapstraditioner och förvaltning från en samisk utgångspunkt. En del av det är att ta ansvar i sin roll som forskare, medveten om historiska tolkningsföreträden i Sápmi, och inte minst i akademien.

3.4 Vi och de andra?

Det finns grund till att vara försiktig när man studerar en praxis som så tydligt befinner sig i ett postkolonialt akademiskt landskap, där historien med en hårdhänt hand givit företräde till vissa religiösa kunskapstraditioner framför andra. Problemet är inte i första hand knutet till en värdering av de olika traditionerna med sina överlappningar som sådana, utan hellre till hegemonin som de eurocentriska traditionerna haft. På den ena sidan är det viktigt att framhäva olikheterna och skillnaderna, men det är på andra sidan heller inte givet att kontrastering i sig själv ger en mer mångfacetterad bild även om poängerna blir tydligare.

Som nämdes i föregående stycke så har vissa kunskapsgrunder varit formulerade och förhandlade i högre utsträckning i akademisk tradition än andra. Kristen praxis och det att vara kristen har, enligt Jeanrond, ofta lett till nedlåtande eller koloniala attityder i förhållande till praxis eller tolkningar som varit annorlunda än de som varit standardiserade i europeiska sammanhang (Jeanrond, 1994). Formulerat på ett annat sätt kan det sägas att olika sätt att vara kristen på, ofta har reducerats i möte med den officiella kyrkan. Det är heller inte säkert att det har formulerats teologiskt. För att ta hänsyn till att kristendom praktiseras och formuleras också i vardagen har avhandlingen utgått från texter som beskriver just vardagen och vardagens göromål. Detta är gjort utan att fokusera på kyrkorummet eller den teologi och praxis som förvaltas där.

Eftersom kristendomen har en lång historia i Sápmi är olika kunskapsgrunder och traditioner inblandade i varandra. Det påverkar både vilka begrepp som används och hur kategoriseringar görs. Verran (2013) har illustrerat det tillstånd av *epistemic disconcertment* – den förvirrade, och ibland obehagliga, situation som kan uppstå när representanter eller aktörer med bakgrund i olika kunskapstraditioner möts, och olikheterna blir tydliga. I hennes fall är

exemplet den akademiska och den som representeras av *the aboriginal society* i Australien. Exemplet hon nämner är från en situation där mark bränns, som ett led i förvaltning av landområden. Både forskare och samhällsmedborgare deltar. Under en sekvens ställer forskare flera frågor bland annat kring vilka träslag som används, och om de kan pröva att tända. Det kan de. Under tiden de ska finna lämpliga stickor att tända med aktualiseras frågan om träslag. De måste vara torra och de ska alla vara av samma slag, den ena sorten stickor står i relation till den andra som ett barn till sina far- eller morföräldrar, beskriver de lokala experterna. Detta reagerar en forskare på som menar att det är två olika träslag. Ett visst obehag uppstår för alla involverade. Då säger forskaren, att kanske man kan säga att det är som man och kvinna, lika fast olika, och de blir eniga om detta. De finner tröst i metaforen som Verran (2013) uttrycker det. Redan innan vi kommer till begrepp och kategorier finns de skillnader och olikheter som vi som forskare ibland söker att utjämna, hävdar Verran, eller prövar att söka tröst i en metafor, som i detta exempel. Verran (2013) frågar sig hur vi, som forskare, kan hindra impulsen att finna minsta möjliga likhet, för att istället kultivera tillståndet av *disconcerment*. På så sätt kan vi kanske finna nya sätt att *doing difference together in good faith* utan att underkommunicera skillnaderna i kunskapstraditioner som fanns där redan innan begreppen, men hellre möta varandra med positiv nyfikenhet.

I en forskningssituation som tar den postkoloniala kritiken på allvar och är klar över det eurocentriska arv och moderna trosföreställningar som de akademiska institutionerna vilar på räcker det inte att söka tröst i metaforer. Samtidigt kan också andra kunskapstraditioner som inte görs gällande eller kan hävda relevans i andra system än de egna också bli fast i sin egen ortodoxi. Verran (2013) argumenterar för vikten av att kultivera tillståndet av *disconsertment*, och vikten av att våga gör skillnad tillsammans, i god tro ("doing difference together" "in good faith"). Argumentationen har likheter med det Oskal (2008) anför i sin artikel om urfolksmetodologi där han bland annat visar till faran för att etablera nya ortodoxier i de gamlas fotspår. En sådan utgångspunkt får implikationer både i förhållande till teoretiska och metodiska val. I mitt fall har detta tydligast kommit fram i olika förståelser eller definitioner av en del stora teologiska begrepp, såsom synd och välsignelse, där tonvikten på innehållet visat sig ligga andra platser än innanför klassisk teologi. Men det har också visat sig när det kommer till kategorisering av djur, eller hur man förstår relationen

mellan människa och landskap. Mitt arbete har då blivit att försöka lyfta fram möjligheterna till alternativ kategorisering och definitioner som kan skönjas i materialet.

Då den första punkten, kyrkans roll i koloniseringen av Sápmi, delvis redogörs för under kapitlet kristendomens historia i Sápmi, kommenteras här kort om hur man kan förstå exotisering av samisk historisk religion i forskningssammanhang, och hur projektet förhåller sig medvetet till det. Inledningsvis skulle jag vilja understryka att detta först och främst är en fråga om vilket fokus forskare har haft i större utsträckning än att det handlar om kvaliteten på forskningen i sig själv. Det har kanske, som jag kommer närmare in på i historiekapitlet, från 1850-talet och framåt, funnits en önskan om att se den andre i sin nästa istället för sig själv. Kanske är också det en orsak till att kristendomen undvikits, i vart fall antar Rydving (2011) det. Eller så har kristendomen i Sápmi setts på som ett uttryck för att man varit ett offer för majoritetssamhället, istället för att ta utgångspunkt i att samiska aktörer själva har varit med och format egen historia. Oavsett är samer som kristna en överraskning för reseskildrare i slutet på 1800-talet som inte döljer sin besvikelse över detta fenomen (Persson & Lindmark, 2009). Denna kritik mot en del tidigare forskning har jag försökt att ta på allvar genom att inte underkommunicera eller bortförklara kristendomen i materialet utan genom att stanna kvar i och odla tillståndet av *epistemic disconsortment* som Verran kanske hade sagt. Jag har i avhandlingsarbetet istället gått till mötes de förklaringar som ges i texterna och tagit dem på allvar i ett försök att skriva fram dem.

3.5 Postkolonial kritik och Sápmi

Ett postkolonialt perspektiv hade varit närliggande, och har använts i liknande studier. Konstruerandet av en slags samisk textsamling, i detta fall för att finna ut mer om *sivdnidit* och kunskap om skapelsen och dess aktörer, sker på bakgrund av ett medvetet förhållande till kolonialhistoria, marginalisering och postkolonial kritik. Sugiratharajah (2006) skriver att bibeltolkare ofta använt externa källor för att belysa bibeltexter och tolka dem på nytt. Han argumenterar för att postkolonial kritik kan fungera som en sådan källa och en allierad i att på nytt tolka bibliska texter. På liknande sätt argumenterar Riger (2007) för att texter av kristna teologer kan läsas och tolkas på nytt, med den postkoloniala kritiken som ett redskap för att belysa och avslöja maktstrukturer och visa på nya farbara vägar för kristendomstolkning i en postkolonial tid. Nytolkning av detta slag kallas innanför postkolonial teori ibland för *The empire writes back*, vilket både är ett begrepp och en

boktitel (Rieger, Kwok, & Compier, 2007). Koloniseringen av Sápmi brukar man inte tala om i de termerna. Men samtidigt handlar det om något av de samma, de som blivit beskrivna har skrivit tillbaka. På så sätt kan man betrakta textsamlingen som avhandlingen förhållit sig till som ett flerstämmigt svar vilket kan bidra till att nyansera tidigare beskrivningar. Detta är mitt perspektiv på de texter som avhandlingen går till mötes. Istället för att använda postkolonial teori som en allierad i textanalysen för att leta efter vilka koloniala maktstrukturer som gör sig synlig i texterna, blir texterna lästa som de framstår, med sina bibeltolkningar belysta med samisk berättartradition och andras och egna erfarenheter. Jag har valt detta tillvägagångssätt främst för att undgå att göra textförfattarna till offer för sin tid, men hellre utgå från att de var medvetna om sin tids ramar och maktstrukturer, och förhöll sig konstruktivt till dem.

“But the encounters of post-colonialism remind us that the division reproduces a particular form of metaphysics which may be imposed on others, but nevertheless often makes little or no sense in colonial and post-colonial contexts – except, perhaps, as a form of violence.” (Law 2015 s.10) Vi lever i en tid när kritik av kolonialismen är central. När vi forskar på ontologier, kunskapstraditioner, teologier eller religiösa system, vad man än väljer att kalla det, kan det potentiellt vara ett problem att själva kontrasteringen i sig själv vidareför en binaritet som hänger fast i modernismens egen ontologi. Det kan, trots sina goda intentioner, bidra till ett slags våld som låser fast positionerna och lämnar dynamiken och det flytande, det sammanblandade, mellan olika traditioner/ontologier/epistemologier som det levda livet gärna innebär. I en situation där sjukvården och hemmet präglas av olika kunskapstraditioner, som i Bonellis (2012) case, kan man tänka sig att detta förhandlas, förändras och praktiseras varje dag, om inte hade det inte varit möjligt att forska på i utgångspunkten. Att dessa verkligheter sedan inte förhandlas i ett vakuum utanför maktdiskurser i samhället för övrigt, eller inte bär med sig historiska maktstrukturer, är en sida av saken bland andra. Risken finns naturligtvis att om forskningen inte kontrasterar osynliggör eller utjämnar den olikheter istället.

Texterna i avhandlingen läses och analyseras med hjälp av forskning från de senaste decennierna på närliggande samiska teman. Det är ett sätt att ge texterna status, inte av moraliska skäl, utan i ett försök att ta den postkoloniala kritiken på allvar, utan att fastna i att upprätthålla den moderna världsbilden genom att kritisera eller bli en negativ spegelbild

av densamma. Det vill säga att källorna till avhandlingen, ses som en resurs i en allt mer pluralistisk akademisk värld.

3.6 Om synkretism och religion

Som tidigare nämnt är en viktig utgångspunkt att utgå från praxis för att så bygga upp kontexten. I den förbindelsen har artikeln "Modes of syncretism" (Law et al., 2014) varit till speciellt stor hjälp, då den tar utgångspunkt i praxis, och att all typ av praxis är uttryck för relationer som kan vara utan sammanhang (no-coherent/nokoherent), men samtidigt utan att vara osammanhängande (in-coherent/inkoherent). Som skisserats har medvetenhet både om historiska tolkningsföreträden och om tolkningsgemenskap varit viktig för att närma sig texterna. Samtidigt är *sivdnidit* en religiös praxis som har sitt ursprung i olika, om än ibland överlappande, kunskapsgrunder och traditioner. Tidigare har begreppet synkretism innanför religionsvetenskapliga och teologiska studier oftast kopplats till religionsformer som ansetts som blandade. Traditionellt har det använts för att skildra en utveckling från primitiva religioner som sedan blandas med en högre stående religion för att slutligen bli monoteistisk. Detta är en förståelse som sedan länge är utdaterad. En annan kritisk invändning är att det inte finns någon praxis, religion eller religiös tradition som skulle vara ren, eller oblandad. Min avhandling har som utgångspunkt att all religion och religiös praxis är hybrid och synkretisk i sin karaktär. Men dessa synkretismer tar sig olika former, eller modaliteter. I den tidigare nämnda artikeln av Law och andra (2014) om synkretism och modaliteter studeras närmare hur olika typer av praxis kan förstås och beskrivas som synkretisk. Författarna tar utgångspunkt i olika casestudier för att se hur olika kunskapstraditioner förhåller sig till varandra i praxis. På så sätt framträder sex olika modaliteter av synkretism, eller en slags ekologi av synkretismer, där olika kunskapstraditioner på olika sätt praktiseras tillsammans, eller bredvid varandra. Alla modaliteter beskrivs genom empiriska casestudier. Den sjätte modaliteten, beskrivs som kollaps. I exemplet där kollaps synliggörs beskrivs ett case med en kvinna i Taiwan som inte blir gravid. Kvinnan söker medicinsk hjälp för att få hjälp i sitt barnlösa tillstånd. Samtidigt besöker hon de Gudar som mer eller mindre förknippade med fertilitet, och ber också dem om hjälp. Hennes praxis relateras till två, till synes, oförenliga kunskapstraditioner, som för den handlande individen utgör en helhet. Det är en helhet som för den utomstående kan förstås som *in-coherent*, men kanske bättre beskrivs med *no-coherent* (Law et al., 2014).

Under projektets gång blev det mindre viktigt för mig att förstå vilken bakgrund olika sätt att praktisera *sivdnidit* på har sitt ursprung i. De olika religiösa traditionerna har samexisterat i Sápmi över lång tid, dessa har förhandlats och förskjutits, förändrats och bevarats. Det är viktigare att framhäva de mönster, om än brokiga som framträder i de texter som studeras. Det blev allt eftersom tydligare att det handlade mer om Guds bild, förståelse av vad en människa är och hur varje skapelse är skapad, än det handlade om kultur eller identitet. Det rör sig om tolkningsramar innanför en lös tolkningsgemenskap som var *no-coherent* snarare än *in-coherent*.

3.7 Skriva om religiösa traditioner i Sápmi

Ibland kan vetenskapliga texter kring religiösa teman riskera att beskriva det som är nära som något som ligger långt borta. Det argumenterar Latour för i en artikel där han utmanar forskare att skriva religiöst om religiösa teman. Han formulerar det som att prata/skriva *från religion* inte *om religion*. Inte för att man själv eller någon annan nödvändigtvis förfäktar något religiöst, men för att forskningen inte redogör för det studerade temat på ett adekvat sätt när det distanserar sig från det religiösa språket. Texterna i denna avhandling befattar sig med religiösa dimensioner av vardagen och tankar kring den och människans existens. Avhandlingen präglas inte bara av vad som står i texterna men också av hur de är skrivna. Språk är inte bara språket som sådant, men hur man uttrycker sig. När det i tillägg gäller teman som är religiösa utmanar det också det vetenskapliga språket. Latour beskriver det som ett sätt att distansera sig från det man vill beskriva, och därmed beskriva något annat.

I want to substitute another opposition between, on the one hand, the long and mediated referential chains of science that lead to the distant and the absent, and, on the other, the search for the representation of the close and present in religion (Latour, 2005 s.37).

Sivdnidit som religiös praxis finner vi först och främst i vardagens göromål och i de nära relationerna. Ett språk som leder bort från det, genom att kategorisera efter teorier som är utvecklade på grundlag av ett annat språk i ett annat samhälle, eller bort från ett språk som inte är existentiellt och förhåller sig till de aspekterna av livet hade varit att göra en översättning som låg allt för långt bort från källan, för att använda de Castros språk om

equivocation. Allt som skrivs in i de akademiska traditionerna genomgår en form för översättning, den översättningen bli än mer tydlig när kunskapstraditioner utanför den eurocentriska akademiska traditionen skrivs in i densamma. Enligt de Castro måste vi alltid förråda något, svika något, när vi skriver ett tema från en kunskapstradition in i en annan. För denna avhandlings del var det viktigt att sträva efter att inte förråda de som gått före, varken i form eller i innehåll, även om det finns många variationer. På ett sådant sätt speglar kanske i bästa fall sättet avhandlingen är skriven på också texterna den baserar sig på.

3.8 Giehtalagaid – med hand i hand

Med utgångspunkt i att religion är något som praktiseras och som är både substantiellt och processuellt, något som skapar, omförhandlar och vidareförmedlar kunskap, blir studiet av *sivdnidit* – det att signa som religiös praxis, också en studie av kunskapstraditioner och hur de förhåller sig till varandra. *Sivdnidit* praktiseras alltid i nuet, men dess konsekvenser sträcker sig ut i tid. En av effekterna som *sivdnidit* som praxis skapar är aktörerna som aktualiseras när *sivdnidit* utförs. Vilka dessa är kan närmast beskrivas genom att undersöka de kunskapstraditioner de kommer ifrån. Hur kan man då se på religion på norsk och svensk sida av Sápmi som denna undersökning tar sin utgångspunkt i? Minst två olika religiösa kunskapstraditioner är sedan länge inflettade i varandra i det religiösa Sápmi. Kristningen av Sápmi var en utdragen process. Samisk religion var tidigare ramen innanför vilken praxis förklarades och gjordes meningsfull. Man brukar räkna med att den förändrades i grunden som kollektiv ram under 1700-talet då den intensiva missioneringen, förändringarna i begravningssystemet och andra faktorer gjorde att den yttre ramen för religionsutövning blev kristendom.¹⁵ Det betyder emellertid inte att allt av tidigare religiös praxis försvann, men att den förvaltades, utvecklades, upphörde och omtolkades under mer privata former (Magga et al., 2002).

Som tidigare beskrivits är det en utgångspunkt i avhandlingen att all religion är synkretisk, det kan hända att den kan vara no-coherent, men den är inte nödvändigtvis in-coherent. *Sivdnidit*, som religiös praxis, beskrivs i första hand som ett sätt att praktisera kristendom på. När den religiösa praxisen ska studeras är det ett delmål att samtidigt använda ett språk som

¹⁵ Se närmare översiktscapitlet om kristendomens historia i Sápmi.

inte gör våld på någon av kunskapstraditionerna som ligger till grund för praxisen. Ovan har redogjorts för de teoretiska och metodiska perspektiv som inspirerat och skapat en ram kring texten. De religiösa kunskapstraditionerna som ligger till grund, skapas och vidareförmedlas i *sivdnidit* som praxis är *giehtalagaid* – hand i hand. Om vi går tillbaka till ett av de tidigare casen om kvinnan som var infertil och bad både gudarna och skolmedicinen om hjälp utan att se detta som en motsättning, var denna form för synkretism namngiven som kollaps. Det vill säga en sammansmältning av olika kunskapstraditioner och praxis. Eftersom kollaps ger så många negativa konnotationer har jag valt att kalla det för *giehtalagaid*– (med) hand i hand.

Två händer som går hand i hand, eller som vilar tillsammans i bön är en egen enhet.¹⁶ Det är en enhet som gör något en ensam hand inte förmår. De kan vara löst sammanfogade, eller försiktigt slingra fingrarna runt varandra, de kan dra i varsin riktning, eller släppa varandra en stund, men de är likafullt en enhet. *Giehtalagaid* – med hand i hand – är begreppet jag valt för att beskriva det tillstånd av enhet och mångfald i rörelse som uppstår när kunskapstraditioner, i detta fall religiösa sådana, går tillsammans hand i hand.

¹⁶ Det är kraft i bedjande händer.

4 Material, text och kontext

Om teorin är modellerna som utvecklas från empirin, eller som används för att sortera och lyfta empirin, och generaliseringar och teoretiska perspektiv är de synvinklar vi väljer kan väl metoden beskrivas som processen. Law (2004) argumenterar för en bredare debatt kring det han kallar *ontological methodology*. Han skriver att poängen inte är att bygga upp en ny ortodoxi, utan hellre att provocera till debatt. Men om, som Law hävdar, verkligheter också är med att sätta ljuset på att metoder implicit bär på verklighetsförståelser - det vill säga är också med på att producera verkligheter - är det viktigt att diskutera det som kanske blivit metodologiska självklarheter. Law hävdar, bland annat, att forskning ofta handlat om att undersöka och beskriva verkligheten där ute. För detta ändamål har man över lång tid byggt upp ett spektrum av metoder i forskningsvärlden. Istället för att hävda att vi har olika verklighetsförståelser, hävdar Law att vi också, åtminstone delvis, beskriver olika verkligheter. Det går inte att förminska världen "där ute" till en singularitet. Law preciserar dock att det därmed inte är sant att det inte finns sannhet, eller att strävan efter densamma skulle vara problematisk. Vilka metoder vi än använder kommer dessa ändå bara kunna visa på aspekter av verkligheten eller sanningen. Men problemet med spektretumet av metoder är att akademisk vetenskap i hög grad är präglad av traditionellt eurocentriskt tänkande, så också implicit i metoder och tänkande kring metoder. Forskning kan ibland bidra till att reducera verkligheten till det som redan ligger implicit i de teoretiska perspektiv och sättet att nå dit. Verkligheten är inte bara något där ute, utan den hänger ihop med det vi praktiserar varje dag, och den hänger också ihop med våra forskningsmetoder. Metoder är inte bara ett sätt att nå verkligheten för att beskriva eller analysera delar av den, de är också med på att skapa den verkligheten. Diskussionen har långa akademiska rötter, samtidigt har skiftande politiska strömningar och samhällsstrukturer efterhand både möjliggjort och begränsat möjliga projekt.

4.1 Varför text?

Förutom tillgänglig forskning har en stor del av undersökningen bestått av att leta reda på och finna fram exempel på *sivdnidit* i texter varav de flesta varit producerade runt början av 1900-talet. Texter av präster och predikanter valdes bort redan i utgångspunkten, eftersom fokus ligger på vardagsliv och inte de kyrkliga sammankomsterna eller predikotexter.

Början av 1900-talet var en förhållandevis produktiv tid i det samiska samhället när det kommer till textproduktion. Ett sätt att sätta *sivdnidit* i kontext på hade kunnat vara att intervjua och observera människor som känner praxisen gott. Denna gång föll valet på att använda text av flera grunder. En grund var att jag var nyfiken på hur de som valt att skriva hade formulerat sig kring *sivdnidit* och om liknande praxis som tillhör vardagen. De som skrivit har satt ord på det som annars kanske är något som man först och främst praktiserar, utan att man egentligen har funderat så mycket på det, eller vilka ord man kan använda för att beskriva vad *sivdnidit* förutsätter. De som skrivit om *sivdnidit* och närliggande teman har formulerat sig kring vilka sammanhang detta ingår i för dem, och valt de begrepp som de menat hör till. På det viset kan det ge ett bättre grundlag för att teoretisera och beskriva den kontext som *sivdnidit* som religiös praxis förhåller sig till eller kan placeras i utifrån texter. Samtidigt gav det mig också möjligheten att lyfta fram texter och författare som kanske inte tidigare blivit lästa och att belysa de samiska klassikerna på nytt, från ett lite annat perspektiv.

De äldre texterna är som regel producerade före världskrigen, då stora politiska förändringar ledde till hög produktion av diverse texter, så också i det samiska samhället. De äldre texterna som valts ut är av ungefär samma art som de samtida, det vill säga bland annat kristna tidskrifter och tidningar och andra typer av texter som beskriver vardagsliv. *Waren Sardne* och *Nuorttanaste*¹⁷ är två av tidningarna som använts där olika människor skrivit om sin vardag och om kristna teman. En annan typ av text är de samiska klassikerna som exempelvis Johan Turi och Kristoffer Sjulsson medverkat till, dessa kan väl närmast beskrivas som levnadsberättelser.

Urvalsprocessen har till dels varit rörig, eller nokoherent. Strategin var att först gå till de samiska klassikerna, och utifrån dem leta vidare, i arkiv, eller i andra böcker. Detta ledde till att nytt material kom fram. Det innebär också att det är ett urval som kunde gjorts annorlunda. Avsikten har inte varit att finna fram allt material som finns på temat, men att ta utgångspunkt i de samiska klassikerna och de texter som materialet leder till för att få en bredare bild än enbart klassikerna kunde gett.

¹⁷ Presenteras närmare i nästa avsnitt

4.2 Textgenrer

Texterna som ligger till grund för avhandlingen är i olika genrer. Det äldre materialet består av tidningsartiklar, livsberättelser, minnesmaterial, reseskildringar och små epistlar eller bibelutläggningar. I de nyare texterna finns den samma variationen av textergenrer. I nyare tid har också en del forskning gjorts på religiositet i vardagen eller andra närliggande teman. Forskningen har använts som en hjälp i analyseringen av källtexterna. Det skulle kunna hävdas att alla de olika genrererna befinner sig i samma typ av tolkningsram, om än den ramen är både flexibel och mångfacetterad. Alla texter är skrivna av författare som haft mer eller mindre tillhörighet till det samiska samhället och tematiskt behandlar de samtal och/eller praxis som försiggår i en samisk vardag. Även om vardagen förändrats och en praxis som *sivdnidit* förvaltats och omtolkats in och ut ur olika sammanhang kan de som gått före lära oss någonting om hur vi ska orientera i vår egen samtid när religiös praxis ska förvaltas vidare.

Skriftliggöring av kunskap är relativt nytt i det samiska samhället. Först i det sista seklet har det producerats fler texter i det samiska samhället, det kan läsas som en ny form för teoretisering. Tidigare, och samtidigt som mer text har producerats i det samiska samhället, har teoretisering, i den förståelsen att vidareförmedla kunskap och föra samtal på en mer abstrakt nivå, formulerats i berättelser, ordspråk, leveregler eller liknande. Berättelser formulerar ofta etiska ideal och ger råd om hur man bör uppträda i olika situationer. Berättelser, ordspråk och leveregler kan också reflektera kring vad det är att vara människa och formulera tankar kring vår existens. En stor del av källtexterna lyfter fram berättelser och erfarenheter man själv eller andra har gjort som en del i argumentationen, vilket också lyfts fram i denna avhandling.

4.3 Nya och äldre källtexter

Som tidigare påpekats är det inte så mycket forskat på kristendom och kristendomsförståelse i Sápmi. Historiskt sett, och kanske delvis också idag, har kunskapsöverföring i det samiska samhället varit muntlig och/eller praktisk. Men det betyder också att det varit och till dels existerar en offentlig sfär som kanske kan kallas för en tolkningsgemenskap. Det gör att texter spridda över ett stort område och över flera nationalstater delar många av de samma generella mönstren, om än med stor variation. Det

är ofta belyst att lokala variationer kan vara mycket olika, det gäller både berättartradition och religiös praxis. Det är självklart så att det också finns motsättningar och oklarheter mellan de texter som här studerats. I religionshistoriska sammanhang speciellt, har det lokala prioriterats framför att formulera generella tendenser över större områden. Samtidigt kan hävdas att människor uppfattat sig som ett folk över de samma områdena, handlat och kommunicerat med varandra när möjligt, och gör så än idag. En sådan gemenskap utgör en slags tolkningsgemenskap som i Vikströms (2005) beskrivelse utgör en slags ram för förståelse. Därmed är det inte sagt att en sådan ram inte rymmer mångfald eller glider över i andra ramar eller kontexter eller överlappar dessa. Utgångspunkten för mig är därmed att även om texterna är skrivna på olika geografiska platser i Sápmi, är de skrivna innanför en viss gemensam tolkningsram. Det finns gemensamma referenspunkter i form av exempelvis samhällsorganisering, berättelsetraditioner och näring. Även om tankemönster och praxis förändras över tid, sker inte detta utan förhandling med (eller brott mot) de flexibla ramar som föreligger. De texter som presenteras här är de som använts i störst utsträckning, i analyskapitlen tillkommer en del texter som använts en eller ett fåtal gånger och de redogörs därför inte för här.

Sivdnidit är först och främst en praxis som tillhör vardagen. En utmaning kan vara att små vardagliga praxisar kanske inte är det som först kommer fram i texter. Målet under materialinsamlingen var först och främst att finna texter som var producerade i det samiska samhället på både svensk och norsk sida som beskrev exempel på *sivdnidit*. Det blev, på grund av tillgången till material, nödvändigt att samla in ett brett urval av olika typer text. När det gäller nyare material, förutom forskning som redovisas i avsnittet om forskningsbakgrund, har jag bland annat sökt i *Nuorttanaste* och *Daerpies Dierie*, båda tidningar som tar utgångspunkt i samiskt kyrkoliv. *Nuorttanaste* ges ut av en stiftelse, *Daerpies Dierie* av Härnösands och Nidaros stift. I tillägg till det har jag använt mig av rapporter och utgivningar från studieprojekt. Dels är det projekt som svenska eller norska kyrkan haft och som har genererat text i form av rapporter och/eller liknande texter. Det kan också vara projekt initierade av högskolor eller universitet där populärvetenskapliga artiklar producerats, både av akademiker och av andra. Ett rättegångsprotokoll tillkom, där *sivdnidit* nämns, som också var omskrivet i samisk media. I avhandlingen är det dock domarna som använts som källa. Jag vill återigen understryka att huruvida ett material är producerat på

svensk eller norsk sida inte nödvändigtvis har så stor betydelse eftersom nationsgränserna korsar de horisontella flyttlederna. På så sätt är det troligare att variationer i språkliga uttryck eller praxis återfinns längs en nord/syd axel än längs en öst/väst axel när det kommer till norsk och svensk sida av Sápmi. Svensk och norsk sida kan också sägas utgöra västra Sápmi, och eftersom avhandlingen inte använt sig av finsk eller ryskt material kan texterna sägas vara producerade i västra Sápmi.

För att hitta lite äldre texter söktes först i de kända verken och tidningarna, allt eftersom tillkom det också en del arkivmaterial. När man läser äldre texter så kan det finnas hänvisningar till andra texter eller personer, vilket det då blir möjligt att hitta fram till. Det har varit ett stort arbete att läsa in så många texter. Ofta är *sivdnidit* bara nämnt, eller en bit av bakgrunden eller kontexten som är viktig kanske bara består av några rader. Det är en omöjlig uppgift att läsa in allt material som producerats, särskilt när det delvis är något oklart vilka slags texter som kan innehålla uppgifter som är intressanta för avhandlingen. Det betyder att det alldeles säkert finns fler texter som kunde varit med, artiklar, böcker eller andra skrivna texter som jag inte vetat om eller där jag inte funnit de relevanta avsnitten. Samtidigt var det viktigt att komma vidare, temat är nytt i forskningsvärlden. Dessutom gör materialsituationen det nödvändigt med ett något bredare omfång av texttyper. När problemet som formulerades kretsade kring hur *sivdnidit* skulle kunna beskrivas i sin egen kontext, var det av största vikt att materialet producerats i det samiska samhället, och att metoden därefter formades vidare av de texter som blev behandlade. Men urvalet av texter var i en första omgång inte självklart. Förutom skönlitteratur, som valdes bort helt, inleddes läsningen med de mest kända verken och tidningarna. Texter skrivna av predikanter eller präster valdes bort redan inledningsvis. Ett undantag gjordes för Edvard Masoni som hade teologisk utbildning. Detta val argumenteras för nedan. Fokus har genomgående varit hur kristendom förvaltats och praktiserats i vardagen, inte hur den förvaltas i kyrkorumen.

Som tidigare nämnt var tidsperioden från slutet av 1800-talet till 1920 var en aktiv period i förhållande till utgivning av samiska texter. Över hela Skandinavien var detta en tid där man startade föreningar, diskuterade politik och organiserade sig. Så skedde också i det samiska samhället. Flera tidningar gavs ut, men här valde jag att fokusera på två, de med mest

specifikt kristet innehåll.¹⁸ *Nuorttanaste* gavs ut första gången 1898, då var det *evangelisk-lutherske frikirken* som hade ansvar för utgivelsen. *Nuorttanaste* produceras på nordsamiska, och den utges än idag, med den skillnaden att det idag är en stiftelse som äger och driver tidningen. Den är kristen och behandlar olika teman knutet till kristendom och kyrka, men också en del politiska ämnen och nyheter. I förbindelse med avhandlingsarbetet kopierades varannan årgång av *Nuorttanaste* mellan 1900-1920. *Nuorttanaste* finns inte digitalt, utan kan endast läsas i original pappersformat eller på mikrofilm. *Waren Sardne* gavs inte ut i lika många årgångar. Först gången den gavs ut var i perioden 1910-1913, andra gången gavs den ut under perioden 1922-1927. Till arbetet med avhandlingen kopierades de tre första årgångarna, det vill säga 1910 -1913. De årgångarna föreligger endast i pappersformat eller på mikrofilm och är inte digitaliserade. Innehållsmässigt motsvarar den *Nuorttanaste*, men språket är norska eller svenska och teman som behandlas är först och främst knutna till Södra Sápmi. I båda tidningarna skrev både kvinnor och män, men relativt ofta är insändarna inte signerade med namn. Edvard Masoni som vi tidigare nämnt skrev om politik och inte minst om kristendom, samt en del om Kina. Ole Edvard Masoni (1870-1930), född Nilsen, var född och uppväxt i Rana. Hans föräldrar kom från Arjeplog, men efter att ha blivit av med sina renar slog de sig ned på norsk sida i närheten av Mo i Rana. Som tidigare nämnts läste Masoni senare en 5-årig utbildning i teologi vid Misjonshøgskolen i Stavanger. Han arbetade som missionär i Kina under flera perioder, först i regi av Kinamisjonen, senare som frimissionär. Han var samepolitiskt aktiv och skrev om detta i *Waren Sardne*. Utöver detta material används det i avhandlingen ett material på c:a 200 sidor från hans första resa till Kina som under arbetet med projektet återfanns i ett arkiv. Materialet är inte tidigare använt i forskningssammanhang. Här skriver Masoni om Kina, människor han möter och om Gud och skapelsen. Masoni var utbildad teolog, men texterna är inte predikningar, eller på andra sätt knutet till någon kyrka som institution, utan i första hand små artiklar och reseberättelser som skildrar vardagslivet i Kina och andra platser. Texter av Masoni publicerade i *Waren Sardne* och/eller i Kinamisjonens tidning *Kineseren* samt arkivmaterial

¹⁸ Samtidigt är det värt att märka sig att politik och religion på ett helt annat sätt än i dag hörde samman i det offentliga rummet. Också de samiska politiskt aktiva argumenterade med bibeln i handen.

som refererar till Masonis liv och verk har använts i avhandlingen. Eftersom delar av materialet tidigare är okänt har det varit viktigt att lyfta fram både honom och hans texter.

Torkel Tomasson (1881 -1940) var också en av de politiskt aktiva under denna period, och kom från Vilhelmina. Han var med och startade den första samiska föreningen, *Lapparnas centralförbund* tillsammans med bland andra Elsa Laula Renberg. I den förbindelsen gavs det ut ett par nummer av tidningen *Lappernes egen tidning*. Emellertid är materialet som här använts i huvudsak från *Samefolkets egen tidning*, en tidskrift som utgavs första gången 1918. Tomasson var redaktör för tidningen och bidrog också med mycket material. Han tog utbildning vid universitetet i Uppsala och arbetade under en period parallellt med redaktörskapet på länsstyrelsen i Falun. Delar av Tomassons textproduktion finns samlad i en översikt (1988), och Mebius (2008) har skrivit en bok om Tomasson och hans texter. Tomasson var intresserad av samisk historia och folkliv, han samlade material på flera platser i Sápmi. Texterna är skrivna på svenska och innehåller bland annat material från Tärna, Sorsele och Jämtland.

Kristoffer Sjulssons minnen (Pettersson, 1979) har varit en annan viktig textkälla. Materialet efter honom består av intervjuer som transkriberats. Sjulsson kom från Vapstens sameby i Västerbotten, och O.P. Pettersson har nedtecknat hans minnen. Sjulsson beskriver detaljerat och berättar mycket om vardagsliv. En stor tillgång, i förhållande till min avhandling, är också att han använder så många samiska begrepp (på den samiska som nu kallas umesamiska). Minnen sträcker sig bakåt mot början av 1800-talet, men intervjuerna är gjorda i sekelskiftet 1800- och 1900-talet.

En annan källa har Johan Turis texter varit, framförallt *Muitalus samiid birra* (2010), som väl kan räknas som en samisk klassiker. Boken beskriver vardagsliv i Sapmi såsom Turi känner det. Jag har också använt boken *Lappish texts*, som han skrev tillsammans med sin brorson Per Turi (Turi & Turi 1918/1919). I den boken är han mer fokuserad på helbrägdagöring och berättelser om människor med extraordinära egenskaper och kunskaper innanför detta fält. I båda de böcker som har varit aktuella för detta projekt har Emilie Demant-Hatt spelat en stor roll som redigerare och motivator. Johan Turi kom från Kautokeino men levde sitt liv på svensk sida i Kirunaområdet. Turi skriver mycket om vardagsliv, renskötsel och jakt, och han skriver på nordsamiska. I avhandlingen har den senaste textkritiska utgåvan på nordsamiska använts (*Muitalus samiid birra* 2010). Mikael Svonni har på nytt gått igenom originalmanuset

som är nedtecknat i små skrivböcker och transkriberat det till dagens nordsamiska skrivsätt. *Lappish texts* har lästs i sitt original, från 1918, med samisk och engelsk text parallellt.

Muitalusat skriven av Lars Jakobsen Hætta och Anders Bær har använts men i något mindre utsträckning (Hætta & Bær, 1982). Den är skriven på nordsamiska och beskriver först och främst Kautokeino som de upplevde det i tiden före Kautokeinoupproret i mitten på 1800-talet. Texterna beskriver vardagsliv, men fokus ligger huvudsakligen på religiositet. Boken skrevs, efter förslag från professor Friis, i fängelset efter upproret, som de båda deltagit i, Nils Nilsson Skums *Valla renar* (1955) är en annan bok som har varit en del av källmaterialet. Boken handlar om vardagen. Fokus är förändringar i renskötseln och de goda och sämre sidor av livet som detta för med sig. Nils Nilsson Skum skriver själv att han länge burit på en önskan om att skriva sin bok, vilket han långt om länge också gjorde. Mestadelen av det han skriver hämtar han från renskötseln i Gällivaretrakterna med omnejd. Hans mål med skrivandet var att kommande generationer skulle få ta del av den kunskapen som låg i de äldre traditionerna.

Anders Larsen (1879 -1949) har skrivit *Mearrasámiid birra*, eller *Om sjösamerna* som den hette då den blev utgiven första gången (Larsen, 2014). Larsen kom från Kvenangen och tog lärarutbildning vid Tromsø seminarium. Han arbetade som lärare på flera platser på den nordnorska kusten. Anders Larsen var författare och politisk aktiv och drev bland annat tidningen *Sagai Muittalægje* 1904-1911. Manuskriptet till *Mearrasámiid birra* sände han strax innan han dog till Professor Just Qvigstad (1853 - 1957) som översatte och utgav den på norska. Som källa har boken *Mearrasámiid birra* använts i sin sista utgåva med norsk och nordsamisk text. Qvigstad, som var professor vid Tromsø seminarium, samlade in material från flera platser, bland annat genom en enkät som man kunde fylla ut med frågor om vardagsliv och muntlig tradition. En sådan enkät besvarades mycket grundligt av Ole Thomassen (1844-1926), och hans svar med tillägg av Jon Arild Mikalsen gavs ut i bokform 1999. Också de använder en del samiska ord i sina svar, men utgångspunkten för texterna är norska. Denna skildring används också i den historiska översikten.

Röros-samiske tekster har också varit en av de viktigare källtexterna (Bergsland, 1992). Här är texten om vartannat på samiska (sydsamiska) och norska. Knut Bergsland har skrivit ner berättelserna, och boken trycktes första gången 1943. I avhandlingen används den nyare utgivningen gjord av Norsk folkemuseum där Ove Pettersen varit sakkunig konsulent.

Informanterna som är intervjuade i boken refereras konsekvent till med sina namn när de återfinns i texten.

När det hänvisas till texter från arkiv som inte är publicerade framkommer det i texten. I de fall där någon intervjuats eller på annat sätt är namngiven som informant hänvisas detta alltid till i texten. I de fall där forskare eller andra skribenter valt att anonymisera är också detta angivet.

5 Kristendomen på norsk och svensk sida av Sápmi – en historisk bakgrund

5.1 Inledning

Följande översikt tar utgångspunkt i att människor har mötts under tidernas lopp, samtalat med varandra och varit nyfikna på varandras livförsel, världsbilder och sätt att organisera sig på. Det har skett en ömsesidig påverkan i förhållande till förvaltning av religiositet i vardagen, om än till tider påverkad av det yttre samhällets maktförhållanden. I den förståelsen har nog också maktförskjutningar ibland sett annorlunda ut från markplanet än de står fram som idag, med endast maktens berättelser för handen.

Sivdnidit är en praxis som är en del av ett historiskt skeende, och en del av fortsättningen på en komplex historia, en historia som kanske ännu inte till fullo är skriven. Samtidigt har en del traditioner haft tolkningsföreträde, det gäller inte minst kristendomen som varit premissleverantör under lång tid historiskt sett. I Sápmi har människor med olika religiösa traditioner och praxis mötts under olika förhållanden under århundraden. Följande historiska översikt över kristendomens historia på svensk och norsk sida av Sápmi gör inte anspråk på att vara något annat än en översikt. Syftet är att ge en bakgrund till dagens diskurser om religiositet i Sápmi. De olika religiösa traditionerna går *giehtalagaid* – hand i hand och är, som på andra platser, under stadig förhandling och förändring. Eftersom *sivdnidit* har kopplats till det katolska arvet som har haft starkt inflytande i Sápmi, nämns också detta i denna översikt.¹⁹ *Sivdnidit* är en praxis som hör till vardagen och kan utföras av alla personer i många olika situationer. Den slags vardagspraxis har sällan varit formulerad av de forskare som skrivit om religiösa traditioner i Sápmi från en historisk synvinkel eftersom den inte alltid är synlig i källorna. Kristendomens historia i Sápmi bildar en ram kring de andra kapitlen. Den historiska bakgrunden är viktig för att sätta *sivdnidit* i sin historiska kontext. Det är också denna historia som ger utgör bakgrunden till de texter som används för att sätta *sivdnidit* in i sin egen samtida kontext.

Kyrkopolitiskt finns det en önskan om att försona sig med förtiden genom att gå den i möte. Kyrkan vill ta del av förvaltningen av religiös kunskap och praxis i Sápmi. Men detta är långt

¹⁹ Se 5.2 samt Alf-Isak Keskitalos definition i Kap.6.3

ifrån okomplicerat, som nämnt i inledningen av avhandlingen. Under lång tid var staten och kyrkan i de nordiska länderna en enhet, och kyrkan som institution tog aktiv del i koloniseringen av Sápmi. Under 1800 – 1900 talet sker en gradvis förskjutning där vetenskapen övertar kyrkans roll som sanningsleverantör och är med på att legitimera en politik som drar åt det socialdarwinistiska hållet. Att strukturer och organisering varit en del av en koloniseringsprocess, eller till tider färgat av rasistiska idéströmningar, betyder inte nödvändigtvis att individer till envar tid varit inspirerade av det samma, och det har väl varierat i hur stor grad vardagen påverkats. Men att det gett tolkningsföreträde till vissa kunskapstraditioner i förhållande till andra är väl ganska oomtvistat. Som alla historiska översikter föregicks också denna av ett antal val och avgränsningar. Tilläggas bör att översikter över samisk historia, och framförallt religiös historia, är förbundet med en del specifika utmaningar och möjligheter, varav några nämns här inledningsvis. Religiös historia i Sápmi är komplex, delvis på grund av intensiva perioder av mission, kyrkans aktiva deltagelse i koloniseringen av Sápmi, möten mellan majoritet och minoritet och tolkningsföreträden som skiftat från tid till annan. Forskningen kompliceras också på grund av det begränsade materialet, och hur materialet är format. Detta kommer delvis fram i forskningsbakgrunden i inledningskapitlet. Jag har valt att fokusera på kristendomens historia, samtidigt har jag valt att lägga vikt på samiska aktörer, i den mån vi känner till dem.

Rydving har kritiserat att mycket av forskningen i första hand fokuserat på majoritetssamhället och vad personer i denna miljö tagit för beslut eller vilka handlingar de utfört. Den beskrivningen porträtterar också den samiska befolkningen som passiva mottagare av majoritetssamhällets politik (Rydving, 2004). Det är en utmaning och problemställning som också vitboksredaktörerna skriver om. De formulerar det som en avsaknad av material där respons från samiska aktörer på kyrkans agerande framkommer (Lindmark & Sundström, 2016). Man kunde kanske tilläga att det hade varit intressant att se närmare på hur kyrkan och kristendomen har responderat på den samiska befolkningen i samiska områden med omnejd. Omdiskuterat i forskningen kring samisk historia generellt, och religionshistoria speciellt, är att de tillgängliga skriftliga källorna i huvudsak är skrivna utanför det samiska samhället. De flesta av de äldre källorna från 1600- och 1700-talet är skrivet av präster eller missionärer. Det påverkar det skriftliga källmaterialet att flera av författarna delvis varit negativt inställda till annan religiös utövning än den som till olika tider

betraktats som kristen. En del av de som författat det skriftliga materialet har också haft bristande språk och/eller kulturkompetens (Rydving, 1995). Några av de tendenser som finns i de äldre källtexterna rörande samisk religion och samhälle från 1600- och 1700-talet är fokus på enbart män och religiösa experter, lite om vardagsliv och ofta skrivna utifrån en negativ utgångspunkt. Källorna är också relativt få.

När kristendomens historia i Sápmi ska beskrivas är materialet som nämnt begränsat. I det samiska samhället var historiskt, och är till viss del än idag, vidareförmedling av kunskap i första hand muntlig och praktisk. Det gör att det skriftliga materialet som regel är skapat utanför det samiska samhället. När det gäller kristendomens historia i Sápmi har det påpekats att forskningsintresset för samisk religion varit betydligt större och att detta möjligen också kan ha påverkat vilka historier som kommer fram. Detta har skett på trots av att den första samiska prästen prästvigdes redan i slutet av 1500-talet, ett förhållande som flera forskare omtalat. Det nyaste samiska kyrkohistoriska verket skrevs så långt tillbaka som 1886 av Jens Vahl (Myrvoll, 2011; Rydving, 2011; Siv & Rasmussen, 2014). Emellertid är samisk kyrkohistoria ett forskningsområde som det arbetas med att rätta upp, genom projekt på både svensk och norsk sida.

I denna korta historiska översikt över kristendom på norsk/svensk sida av Sápmi, har gjorts ett försök att, i den mån det är möjligt, framhäva samiska aktörer i den samma. Håkan Lindins och Håkan Rydvings kyrkobilografiska bibliografi (2007) har i detta arbete varit till stor hjälp. I förhållande till geografisk avgränsning kan nämnas att Sverige/Finland och Danmark/Norge under långa tider också varit i union, vilket nämns där det faller sig naturligt. På rysk sida har den ortodoxa kyrkan, historiskt sett, varit drivande i missioneringen, och under långa perioder har gränsen mot Ryssland varit stängd. Det sista århundradets sovjetiska politik har också bidragit till att historien på rysk sida ter sig annorlunda.

5.2 Tidig historia

I de flesta läroböcker och skrifter om samisk religion redovisas det offentliga religionsskiftet i Sápmi ha skett runt mitten av 1700-talet. Även om det varierat stort i olika områden är 1700-talet oftast refererat till som ett århundrade då samisk religion försvann som ett kollektivt system.

Kristendomens historia i Sápmi sträcker sig emellertid längre tillbaka i tiden. Kristna samer nämns av Adam av Bremen så tidigt som på 1000-talet, något som Mundal menar refererar till de sydligaste områdena i Sápmi (Mundal, 2007). Flera forskare har också hävdats att vissa samiska områden längre norrut var kristnade under högmedeltiden, medan de inre delarna av de lule- och nordsamiska områdena blev kristnade något senare (Hansen & Olsen, 2006). Emellertid handlar det också om vad som läggs i att ett område är kristnat eller att en person är kristen. Rasmussen argumenterar för att den pietistiska definitionen av att vara kristen, knutet till personlig omvändelse, inte fungerar vid studiet av medeltida material. Hon skriver vidare att detta ser ut att vara den gängse underliggande definitionen av att vara kristen i texter som skrivits om kristendom i Sápmi. Att lägga tyngdpunkten på personlig omvändelse kom med pietismen, det är därför inte fruktbart att använda denna definition av att vara kristen på material som är äldre än detta. Rasmussen (2016) refererar istället till "integration with the ecclestial system" och menar att denna definition ligger närmare det empiriska materialet, som i hennes fall ligger före pietismens formade av den europeiska kristendomsförståelsen. I utgångspunkten vet vi lite om de människornas personliga förhållande till den kristna Guden och kyrkan som institution. Snarare läggs tyngdpunkten på att man deltar, av tvång eller frivilligt, i kyrkans ritualer och förordningar, samt att det finns en kyrka, och med det närvaro av en stat, med tillhörande administration i det området. Hur och när Sápmi blev kristnat är därför lika mycket en fråga om definitioner och om hur religiös praxis och materiellt kulturarv ska tolkas.

Den första namngivna samiska aktören vi känner till från skriftliga källor är en kvinna som omtalas som Margareta. Hon besökte och samtalande med unionsdrottningen Margrete 1389. Hon hade haft visioner och kom för att be om mer undervisning och kristendom för sitt folk. Under sitt liv besökte hon också flera gånger klostret i Vadstena. I Vadstena träffar hon bland annat en abbot som talar hennes sak genom ett brev till ärkebiskop Johannes Gerechini. Han understryker att de är hänfödda av hennes ord och bekymmer för sitt folk, hennes böner får abboten att rekommendera hennes sak på det varmaste (Lundmark, 2016). Margareta får både ärkebiskop Magnus och Drottning Margrete att stötta hennes sak. De kontaktnät hon hade och de följer hennes resande fick är delvis kartlagt, men mer djuplodande arkivforskning saknas. Kristendomens historia i västra Sápmi, såsom vi möter

den i skriftligt material, kan kanske sägas starta här, med Margareta, den första samiska missionären (Hirvonen, 1996; Rydving, 2011).

Under katolsk tid, högmedeltid/senmedeltid, anlades kyrkor bland annat som ett sätt att ta kontroll över de samiska områdena. Gränserna norrut var oklara under denna tid. Hansen och Olsen (2006) skriver att det kan spåras kristet inflytande vid gravplatser och offerplatser. Det är dock mycket osäkert hur fynd ska tolkas, eller vad ett kors i en grav eventuellt symboliserar. Korset var redan tidigare en känd symbol, och behöver inte nödvändigtvis vara knuten till kristendomen som sådan (Hansen & Olsen, 2006). Om det ska beskrivas som kristet inflytande över samisk religion, eller om man ska utgå ifrån att människor levat tillsammans och tagit del och influerats av varandras religiösa praxis och traditioner ömsesidigt är en öppen fråga. Men någon särskilt aggressivitet i missioneringen i förhållande till att omvända människor till kristendomen i en pietistisk förståelse ser det inte ut att finnas stöd för vid denna tid. Inte heller var det tvång i förhållande till begravning eller andra typer riter i kyrklig förståelse.

Kanske har primsigning, som en form för religionsfrihet, spelat en roll också i Sápmi under katolsk tid. Primsigning var ett sätt för de som inte var kristna att ändå handla och förhålla sig till de som var det. Med viss variation i utförandet fick den som skulle primsignas tecknat korsets tecken över ansiktet samt inta vigtt salt i munnen (Thomæus, 1835). Under medeltiden kunde enskilda individer socialisera sig och handla med kristna utan att det var nödvändigt att för övrigt ändra sin religiösa livsförelse om de primsignade sig. Om, och i hur stor grad primsigning har spelat en roll i de samiska områdena har jag inte lyckats hitta uppgifter på. I vår tids dopsritual tecknar vi korstecknet på barnets panna som en rest av denna ritual (Anderzén, 2003).

Det katolska inflytandet är än idag synligt i förhållande till kristendom i Sápmi. Det refereras relativt ofta till i forskning och är i den förståelsen relevant för avhandlingen. Detta kommer bland annat fram i dräktsilver med Mariasymbolik, det samiska veckosystemet och den starka ställning som jungfru Maria har haft, och delvis har, i stora delar av Sápmi (Fjellström, 1962, 1985). När det gäller det samiska veckokalendersystemet så har detta influerats av den katolska helgonkalendern, kanske också vice versa. Ett exempel är de samiska ben- och träkalendrarna. Flera kalendrar visar till två firande av Anna, Marias mor. Anna firas såväl 9.12 som 15.12, och detta skiljer de samiska kalendrarna från övriga (Granlund, 1973).

Maria, som i Jungfru Maria, har också jokats, i vart fall en bit in på 1900-talet. En del av joktexterna är samlade och nedskrivna (Grundström, 1959b). *Sivdnidit* som praxis kan kanske också ha rötter i katolsk kristendomsutövning. Alf-Isak Keskitalo, dåvarande konservator vid Kautokeino museum, hänvisar till katolska och ortodoxa välsignelsetraditioner då han blir intervjuad om *sivdnidit* som religiös praxis. Dagens religiösa praxis som vi kallar *sivdnidit* är ett resultat av förvaltningen av dessa traditioner över lång tid (Ántte-Rávdná, 2010).

5.3 Protestantismens tidevarv

Under 1500-talet kom Skandinavien, och hela Europa, att präglas av reformationen. I förlängningen av påverkade reformationen också stora delar av Sápmi. Den katolska läran skulle i de nordiska länderna ut och den protestantiska in. Staterna börjar så sakta ta tydligare form och att säkra landområden med dess invånare blev allt viktigare. Kyrkan och kristendomen var i koloniseringsprocesser runtom i världen aktiv som medaktör. I Sápmi dröjde det fram till 1600-talet innan en mer organiserad mission växte fram. Det var Sverige-Finland som var tidigast ute med en mer organiserad missionering. Missioneringen hade flera sidor, och stat och kyrka var under denna tid inte två enheter utan en. En sida av saken var att uppföra kyrkor för att därmed göra krav på landområden och bli en knypunkt. Där det fanns en kyrka fanns det också ett ting, marknadsplats och möjlighet att ta upp skatt. En annan sida av saken var att missionera genom kyrklig betjäning och skolverksamhet, där den kristna tron och läran blev viktig för att ena ett folk (Hansen & Olsen, 2006).

1600-talet var också tiden för häxprocesser i Skandinavien och Europa för övrigt. På svensk sida blev få samer, så vitt vi vet, avrättade på grund av trolldom, medan det på dansk/norsk sida var desto fler. I synnerhet i Finnmark där statistiken också skiljer sig i förhållande till att det var procentuellt sätt fler män än kvinnor ur den samiska befolkningen som blev avrättade (Hagen, 1998). Det är möjligt att det hade betydelse att det fanns samiska män i position på svensk/finsk sida. I vart fall vet vi att under den tid Johan Graan var länsherre i Västerbotten var häxprocesserna mycket mindre omfattande här än andra platser (Rydving, 2010, 2011). Samtidigt som Norge/Danmark och Sverige/Finland hade olika politiska system flyttade människor fram och tillbaka över gränsen. I vilken grad de förhöll sig strategisk till det kunde varit intressant att se mer forskning på.

5.4 Samiska präster

Den första samiska prästen vigdes redan på slutet av 1500-talet på svensk/finsk sida. Hans namn var Gerhardt Jonsson/Gerhardus Jonæ. Under 1600-talet var 17% av prästerna samiska i det som kallades de svensk/finska lappmarkerna, enligt dåtidens registreringar.²⁰ Etnicitet registrerades på den tiden annorlunda än det görs idag. Enligt Rydving var begreppet same för de registrerande myndigheterna hellre en yrkesbeteckning kopplad till renskötsel, jakt och fiske. Om en prästson blev präst blev dennes barn sedan registrerade som svenska i folkbokföringen (Rydving, 2010). I förhållande till de regler vi idag har till rösträtt i sametinget till exempel, var många fler präster samiska i den förståelsen. Det har antagligen påverkat kyrkan och kyrkans inställning på svensk/finsk sida. Hur, och i vilken mån, finns det utrymme för att forska mer på. Det var en medveten satsning att utbilda unga samiska män till präster, och ibland genomdrevs det med tvång när man skulle få samisk ungdom att studera till präst. Några ungdomar rymde dock enligt uppgift (Lindmark, 2006; Ruong, 1975 a/b). Rasmussen (2016) har skrivit om de tio präster från den tiden som man vet hade både samisk far och samisk mor. De var verksamma under 1600 och 1700-talet. Hon har också i samma artikel belyst 5 präster med en mer oklar samisk bakgrund. I reformationens fotspår ansågs det som viktigt att alla skulle få lära sig om kristendomen på sitt eget språk, i motsats till den katolska tiden där gudstjänsterna i första hand hölls på latin och bibelöversättningar var en sällsynt vara. Detta ledde till att några av de samiska prästerna översatte kyrkohandboken och andra kristna skrifter, och bidrog därmed också till startpunkterna för samisk som skriftspråk. Vi vet att de samiska prästerna använde samiska i gudstjänsten. Därmed är det också troligt att de använde samiska i de situationer där det var naturligt i samtal med människor utanför gudstjänsten. Det förelåg ett förslag på att barnen vid den samiska skolan i Lycksele skulle lära sig att sjunga psalmer på sitt modersmål, med det i sikte att psalmsång på samisk skulle bli mer vanligt (Rasmussen, 2016). Hållningen till samisk språk innaför kyrka och skola kan väl betraktas som positiv under denna tidsperiod.

²⁰ Lappmarkerna var administrativa enheter som delade in ett stort geografisk område i mer hanterbara områden. Min anm.

På svensk/finsk sida hade den samiska befolkningen i större grad maktpositioner. Det gjordes också riktade satsningar för att fler samiska män skulle läsa till präster. Detta har varit känt i Sápmi, eftersom Masoni, som tidigare nämnt, refererar till "duktiga samiska präster" redan 1911 i den sydsamiska tidningen *Waren Sardne*, tyvärr utan att underrätta oss om vart han fått reda på det ifrån (Masoni, 25.03.1911). I Danmark/Norge saknades en sådan politik som syftade till att fler samer skulle läsa till präst och tendensen saknas därför där. Det fanns vid denna tidpunkt i Sverige samer representerade i riksdagen, en av läns herrarna var samisk, en blev adlad och det fanns ett antal samiska lärare (Rydving, 2010; Sjölin, 2002). Det kan ha påverkat i vilket rike enskilda personer valde att skriva sig då skolverksamheten och kyrkplatserna, som också var knutna till marknadsplatser och ting, i högre grad var utbyggda på svensk sida. I tillägg till dessa knytpunkter var det också större möjligheter för att komma i position på svensk/finsk sida än på den danska/norska, vilket möjligen också kan ha haft betydning för vart man valde att folkbokföra sig (Hansen & Olsen, 2006). Det är emellertid inga studier kring detta såvitt jag känner till. Möjligheten till detta val fanns för de som flyttade med ren över landgränserna, eller de som flyttade i förbindelse med jakt och fiske.

5.5 Skola och skrifter

Som ett led i kristendomsundervisningen var också språk viktigt. Under den här tiden var samiska ett av flera språk i Norden, utan att det var speciellt problematiserat i sig (Todal 2014). Protestantismen hade gjort en poäng av bibelöversättningar och vikten av att lära om kristendom på sitt eget språk. 1619 kom de två första böckerna på samiska, en abc-bok med katekes och en mässbok. Kyrkoherde Nicolaus Andrae skrev, och projektet var finansierat av Kung Gustav II Adolf (Ruong, 1975 a/b). Även om de inte blev använda i så stor utsträckning är det värt att markera. 1632 startade Skytteanska skolan i Likšu (Lycksele) och hade som främsta uppgift att bana väg för utbildning av samiska präster. Undervisningen hölls ofta på samiska av samiska lärare och skolan riktade sig speciellt till den samiska befolkningen.

Under 1600-talet (1678) utgavs *Lapponia*, ett stort verk av Professor Johannes Shefferus (1956). *Lapponia* översattes till flera språk. Två samiska män bidrog till delen som beskriver religion i Sápmi i Shefferus verk. En av de, Olof Sirma, arbetade som präst och han bidrog med texten till två jojkar. Den andre, Nicolaus Lundius, arbetade som klockare och var son till en av de första samiska prästerna. Lundius beskriver andlighet och vardagsliv i

Umesamiskt område (Lappo, 2002). I förhållande till temat på avhandlingen är det värt att märka sig att Lundius skriver att en form för tillbedjan är att korsa sig och säga *Wehket Maria* (Hjälp Maria) när man är rädd eller undrar sig över något. På samma sätt som man idag säger *Jesus sivdnit*, vilket är en form för *sivdnidit*. Det material som dessa bidrog med har varit, och är, viktigt källmaterial för dem som studerar religion i samiska områden i historien. Samiska präster skulle komma att minska i antal efter denna topp på 1600-talet, liksom antalet överhetspersoner med samisk bakgrund i Sverige/Finland (Fröjd, 1989). Med undantag av Olof Sirma är inte de samiska präster nämnda i en av de nyaste samiska historieböckerna *Samenes historie fram till 1750* (Hansen & Olsen, 2006). De har alltså varit relativt osynliga i förhållande till de missionärer och präster från de skandinaviska länderna som arbetade i Sapmi, även om det också varierar hur belysta de är i historieskrivningen. Att de svensk/finska prästerna inte varit en del av historieskrivningen kritiserar Masoni (25.03.1911) redan i början på 1900-talet, vilket antyder att det varit känt innanför vissa kretsar redan tidigare. Det är kanske ett exempel på hur landgränserna också styr forskningen kring religiös historia i Sápmi även om detta inte har följt det sätt på vilka människor har förflyttat sig och hur språkgränserna och flyttlederna kryssar de nationella gränserna. Det ser således ut till att vara ett problem som har varat över tid, och vi vet heller inte idag så mycket om dem. Men ett inledande och viktigt arbete har gjorts av Rasmussen (2016) i förbindelse med hennes doktorgrad.

5.6 1700-talet och intensiv mission

1700-talet var en tid när religionskonfrontationerna i Sápmi nådde en slags kulmen. Missionen intensifierades nu från dansk/norsk sida. Om den svenska missionen varit präglad av luthersk ortodoxi, var det nu pietistiska vindar som blåste. Samtidigt såg det olika ut i olika områden i förhållande till hur starka konfrontationerna var och vilken form de tog. Responsen från det samiska samhället var väldigt differentierad på den intensifierade missionen. De fanns både de som var starka motståndare och höll på den traditionella religionen, och de som arbetade för kristendomen, och allt däremellan. Emellertid vet vi mindre om responsen än missionsinitiativen på grund av källornas art (Rydving, 2004). Men att 1700-talets missionärer var upptagna av samisk som skriftspråk vet vi och i den förbindelsen bör Knud Leem nämnas. Hans insatser för samiskt skriftspråk har varit stora, han var en del av det samiska samhället, och hans skrifter om dagligt liv och leverne har

också tillagts stort värde som källtexter bland annat till forskning kring samisk traditionell religion (Magga, 2003). Då projektet avhandlar *sivdnidit* kan det nämnas att Leem nämner också detta. Innan noaidien ger sig ut på en utomkroppslig resa ber han både fader vår och signar i faderns, sonens och den helige andes namn. Detta är ett exempel på *sivdnidit* i en speciell situation, och inte direkt knuten till vardagen (Leem, 1767).

Thomas von Westen var kanske den mest inflytelserika missionären under denna tid. Von Westen och hans närmaste medarbetare var knutna till Misjonskollegiet i Köpenhamn, de kallade sig själva Syvstjernen. De var pietistisk inspirerade och lade tyngdpunkten på den personliga omvändelsen. De betonade vikten av samiskt språk i sin missionsgärning, och var engagerade i att få kristna skrifter översatta till samiska (Hansen & Olsen, 2006). Under detta århundrade stärktes arbetet med samiskt skriftspråk kraftigt och särskilt Knud Leem gjorde här en stor insats (Magga, 2003).

Häxprocesserna var över, men under denna period brändes och insamlades många trummor och *sieiddit* och andra offerplatser förstördes. En viktig del av missioneringen blev att bekänna sin avgudadyrkan och därtill förstöra de redskap som denna utfördes med (Pollan, 2007). Pietismens krav på personlig omvändelse förändrade missionens karaktär.

5.7 1700-talet och några samiska aktörer

En av missionärerna som var knuten till von Westen, Jens Kildal, var gift med Karen Arnesdotter från Lofoten, en samisk kvinna. Hon uppbar också lön från misjonkollegiet i Köpenhamn. Efter samtal med henne kom von Westen att mildra sin syn på samisk religiositet, och fick antagligen också kunskaper som hjälpte honom att förstå hur den samiska världsbilden hängde samman. Efter detta samtal fick von Westen avskaffat dödsstraffet för trolldom hos den danska kungen 1726. Trolldom var på den tiden bland annat knutet till delar av samisk religionsutövning, speciellt till användning av trumman (Kristiansen, 2010; Rydving, 2011). Det är speciellt att hon var avlönad av missionskollegiet, hon sällar sig därmed till Margareta, som den andra kvinnan i historien vi känner till namnet och vars handlingar har haft ett viss inflytande. Karen Arnesdotter bad för sitt folk och hon blev hörd. Det är förstås inte möjligt att därmed avskriva att det funnits många fler samiska kvinnliga aktörer under den perioden som haft betydelsefullt inflytande, men vi vet ännu inte så mycket om dem.

Det var inte längre bara samiska män som kunde få utbildning. Under 1700-talet öppnades den Skytteanska skolan också för samiska kvinnor. En av de unga samiska kvinnorna, Ingri Månsdotter, som utbildade sig vid Skytteanska skolan blev 1779 förste kateket i Arjeplog. På den tiden var det få kvinnliga förste kateketer och deras mandat var ganska stort då de utförde en del av prästens uppgifter. Att en samisk kvinna var en av dem tål att lyftas fram, då en sådan ställning ställde krav till både teoretisk och praktisk kompetens (Rydving, 2011). Eftersom flera samiska kvinnor utbildade sig och innehade yrken som hade hög status, har det troligtvis inte varit något stort motstånd i det samiska samhället till utbildning för kvinnor. Det var inte skolplikt, och det kan kanske antas att de som gick där åtminstone i någon mån gjorde detta frivilligt. Den första samiska prästen från dansk/norsk sida som vi känner till, Anders Porsanger, utbildade sig i Köpenhamn och ordinerades 1762. Han arbetade därefter som missionär, präst och en tid också som prost. Hans liv var ganska turbulent (Kristiansen, 2014). Trots att konfrontationerna ser ut till att ha varit hårda under detta århundrade ser det också ut som att några sett och fått möjligheter till utbildning som kanske också var önskad. Skytteanska skolan kan ses som ett led i en koloniseringsprocess, men från ett annat perspektiv kan den också gett möjligheter. Att se på skillnaderna mellan dansk/norsk och svensk/finsk sida ger bara delvis mening eftersom många flyttade just över den gräns som idag går mellan Sverige och Norge. Hur mycket människor i vardagen brydde sig om på vilken sida av gränsen de befann sig till envar tid är en öppen fråga. Men om vi tänker på Sápmi som ett geografiskt område ger det kanske lite mening att göra en stor poäng av vilken nation som upprättade skolor speciellt för den samiska befolkningen. Det var trots allt relativt många som kunde välja i vilket land de skulle skriva sig i.

5.8 1800-talet

När 1800-talet kommer förändras gränssituationen drastisk. Finland blir en del av Ryssland och Norge/Sverige är i union. Samtidigt som detta sker är industrialiseringen under utbyggnad och de nordliga områdena blir mer och mer attraktiva. Antalet samer i ledande ställningar är nu näst intill försvunna, det gäller också antalet präster (Sjölin, 2002). I mitten och slutet på 1800-talet inleds också den politiska period som i Sápmi kommer kännetecknas av assimileringspolitik i förhållande till språk, kultur och livsuppehälle. Ett annat beslut som får ringverkningar också i Sápmi är upphävandet av konventikelplakatet på både svensk och

norsk sida vilket medför en uppblomstring av väckelserörelser av olika slag. Statskyrkorna har tappat sitt fasta grepp, men fortsätter att ha stort inflytande i politiska situationer.

5.9 Lars Levi Laestadius

En enskild person som i både sin samtid och sin eftertid kom att få stor betydelse för de nord- och lulesamiska områdena var Lars Levi Laestadius. Laestadius hade samiska som modersmål och i de flesta källor refereras han till som same. Han belyste kvinnors situation och fokuserade på sociala problem som familjevåld och brännvinets konsekvenser för de närmaste och i samhället i stort. Den slags problemställningar är oftast mest förknippade med kvinnors politiska engagemang, men för Laestadius var detta hjärtefrågor som han gärna och ofta lyfte fram. Tre kvinnor hade enligt honom själv varit hans andliga vägvisare. Den ena var Maria, en ung kvinna som talade med honom om nådens ordning, efter vilkens undervisning han själv menade att väckelsen startade. Den andre var modern och den tredje var Brita-Cajsa, Lars Levi Laestadius fru (Laestadius 1979). Laestadius använde gärna motiv från samisk berättatradition i sina predikningar, och väckelsen spred sig raskt i det samiska samhället. Många av de laestadianska predikanterna var samiska och predikade också på detta språk. Det ser också ut som om kvinnor var viktiga i ett tidigt skede (Elgvin) Olika laestadianska riktningar har starkt påverkat kyrka och kristendomsförståelse i de nord- och lulesamiska delarna av Sápmi. Väckelsen spred sig som sagt snabbt och en förutsättning var flyttlederna, på så sätt att de som flyttade med renflokkarna tog med sig den nya läran vidare. En kvinna som fått nästan legendarisk status för att ha bringat den laestadianska läran till norska kusten är Karen Nilsdatter Nirpi (1830-1886) som kom med "den rätta kristendomen" till Ofotenområdet (Kristiansen, 2005a). Samtidigt ser vi att Thomassen skriver på slutet av 1800-talet att sedan den laestadianska läran kommit till Skibotn, har man slutat hålla husmöten, läsa fader vår och bordsbön tillsammans. Detta och annat som tidigare varit viktig i praktisering av kristendomen i vardagen hade avtagit, och nu blivit predikanternas ansvar. Han har också hört att det förhåller sig på liknande sätt på andra ställen där läran fått fäste. Detta berodde på att predikanterna istället uppmanade till att man tillsammans skulle mötas i bönehus och kyrkor, samt att predikanterna var de som skulle tolka bibeln. Thomassen (1999) menar att detta är problematiskt, då hemmen inte längre tar ansvar för barnens kristna uppfostran. Att predikanterna varit de som haft huvudansvaret för att läsa Bibeln och tolka den, är en tendens som varit vanligt långt in i vår

tid (se ex. Olsen, 2008). Hur detta har påverkat kristendomsutövning i vardagen är inte forskat på. Men om det stämmer som Thomassen beskriver det kan laestadianismen, som ofta beskrivits som en förvaltare av samiskt språk och kultur, också bidragit till att det är under samlingar och gudstjänster som kristendomen förvaltats och förhandlats. Detta har först och främst förvaltats av predikanterna som sedan vidareförmedlat till folket. Hemmen har blivit mindre viktigare i vidareförmedlingen av religiös praxis, och de nätverk och förhållningssätt som dessa skapar.

5.10 Kautokeinoupproret

En händelse som har präglat det samiska samhället, var Kautokeino-upproret. Efter flera stora händelser som försvårade kåren för renskötare i området, var måttet rågat med gränsstängningen mot Finland 1852. Gränsstängningen innebar att de som vanligtvis hade haft vinterbete på finsk sida hindrades att flytta med flocken dit. Flera från Kautokeino gick tillsammans i en *siida* (traditionell arbets-/släktsammanslutning), de var kristna och starkt påverkade av Laestadius lära. I november 1852 gick de till kyrkplatsen. De slog ihjäl länsmannen och handelsmannen, och misshandlade prästen. I tumultet tillkallades hjälp från Ávži, en närliggande bygd, som kom till de attackerades hjälp och upproret avstyrdes. Många blev dömda. Två män, Måns Somby och Aslak Jacobsen Hætta, blev avrättade genom halshuggning (Elgvin, 2011; Zorgdrager, 1997). Laestadius fick skarp kritik från biskopen, där han anklagades för att varit en av anstiftarna till upproret, något han undanbad sig, bland annat eftersom han aldrig varit i Kautokeino (Læstadius, 1979).

Ur upproret kom skriftligt material på nordsamiska. Brodern till Aslak Jacobsen Hætta, Lars Jacobsen Hætta satt också fängslad. Tillsammans med en medfånge, Anders Pedersen Bæhr, skrev de, stöttade av professor Jens Andreas Friis, en bok *Muitalusat* som handlar om det religiösa tillståndet i Guovdageaidnu vid tiden för upproret (Hætta & Bær 1982). Lars Jacobsen Hætta benådades 1867, och arbetade därefter som kyrkotolk och översättare. Han var central i översättningen av bibeln, både gamla och nya testamentet, till nordsamiska. Den blev utgiven 1895 och är än idag den enda fullständiga översättningen av bibeln till samiska. Lars Jacobsen Hætta innehar också den enda gravkors på Guovdageaidnu kyrkogård som kommunen betalt. Han är begravd till höger om ingångsdörren.

Som en ödets ironi blev upproret använt som argument av myndigheterna för att neka den samiska befolkningen en pocketbibel i början på 1900-talet. Argumentet var att Kautokeino-upproret visade att samer inte kunde hantera Guds ord (Masoni 11.03.1911).

Det är möjligt att kautokeinouproret bidrog till predikanternas rädsla för att människor själva skulle läsa och tolka bibeln som nämnt i tidigare stycke. Att människor själva tog Guds ord i sina händer kunde kanske enligt dem få fatala konsekvenser, så som det hade utvecklat sig i Kautokeino. Vid den tiden hade man inte som idag lyft fram de politiska och ekonomiska orsaker i tillägg till de religiösa som förelåg i framkant av upproret.

5.11 Södra Sápmi och frikyrkorna

Sydsamiska områden blev i högre utsträckning präglade av frikyrklig verksamhet. En förutsättning, liksom för den laestadianska väckelsens spridning, var upphävningen av konventikelplakatet på både svensk och norsk sida. Om det i hög grad är forskat på både Laestadius, hans samtid och de laestadianska rörelser som följde i hans spår är det lite utforskat vilken betydelse frikyrkorna har haft i sydsamiska områden. Under slutet av 1800-talet och början av 1900-talet fanns det flera missionsförbund som var aktiva i sydsamiska områden. Ett exempel från slutet av 1800-talet på en samisk aktör är Sara Brita Mattson Åhren som var den första samiska frälsningsofficeren, långt före den mer kända Andreas Wilks (Hallencreutz, Lindin, & Rydving, 1983; Lundmark, 2011; Rydving, 2011). Ett annat exempel är Jon Fjällgren från Mittådalen som var aktiv i evangeliska forsterlandstiftelsen.

5.12 1900-tal, religion och politik

Under de första decennierna på 1900-talet präglas Sápmi av stor aktivitet, det startades föreningar och flera samiska nyhetstidningar drevs. Det är en tendens i tiden som också är tydlig i Sápmi. Tidigare hade samiskt språk varit en tillgång i skola och kyrka, nu hade samiskt språk i allt högre grad blivit ett problem. Mycket av den samiska politiska aktiviteten var ett svar på assimilationspolitiken och argumenteringen kring rätten att få prata sitt språk eller utöva traditionella näringar. Som ett led i argumentationen hänvisades gärna till bibelord, och kristendomsundervisning på samiska i skolan var en central kampsak (Sjöberg, 2013; Zachariassen, 2012). Den politiska verksamheten var ofta knutet till annan föreningsverksamhet, såsom nykterhetsrörelsen eller kvinnorörelsen. I de södra delarna av

Sápmi stod renskötseln högt upp på listan över politiska kampsaker, medan det norrut i högre grad var kampen för språk och kultur som toppade dagordningen (Jernsletten, 1998).

Statskyrkorna i respektive land var delvis underlagda den statliga politiken, som nu krävde assimilation av den samiska befolkningen. Tankegods som formuleras och delvis legitimerar den socialdarwinistisk influerade politiken är rasantropologi och förställningar om ursprunglighet. På svensk sida var politiken tvådelad. För de som var traditionella renskötare gällde lapp-ska–vara-lapp politiken som den kom att kallas av sina företrädare. Det innebar, bland annat, att nomadiserande samer inte fick sätta sina barn i vanlig skola eller bli bofasta och bygga hus. För den politiska linjens talesmän var det viktigt att bevara samens natur så att denna inte kom till att bli förstörd av civilisation. Kyrkan som sådan var både med- och motspelare. På norsk sida var förnorskningspolitiken under denna period det som stod starkast. Den startade med finnefondet 1850, där norsktalande lärare eller lärare som lärde sig norska premierades. Målet för förnorskningspolitiken var att den samiska och kvänska befolkningen språkligt och kulturellt skulle bli norrmän (Minde, 2005). I sig innebar detta en helomvändning i synen på språk som sedan reformationen stått starkt i både skola som kyrka. Bland kyrkans män (de var mestadels män) var åsikterna om förnorskningspolitiken delad. Det fanns präster, såsom Jens Otterbech på norsk sida, som vände sig emot assimileringspolitiken. Andra, som biskop Olof Bergqvist, var mer än aktiv på svensk sida i lapp-ska-vara-lapp politiken. Många av de som var samepolitiskt aktiva var också aktiva kristna. Flera av dem, särskilt i södra delarna av Sápmi, tillhörde frikyrkan. Bland andra kan nämnas Daniel Mortensson, baptist, som var redaktör för den sydsamiska tidningen *Waren Sardne* och Andreas Wilks, politiskt aktiv och officer i frälsningsarmén.

Även om assimileringspolitiken höll i sig långt in på 1900-talet blev den mindre aktiv. Under mitten av 1900-talet och i synnerhet efter andra världskriget var det på ytan relativt stilla. Under 1970-talet uppstår en ny våg av aktivism i Sápmi, och en av de första politiskt aktiva, Ole Henrik Magga, inledde sin karriär såsom de på tidigt 1900-tal hade gjort, på sätt och vis med bibeln i hand (Magga, 2006). I denna sista del av den historiska översikt som behandlar 1900-talet har det lagts betydligt vikt på de samiska aktörerna och de idéer som de drev fram. Medan förnorskningspolitiken på norsk sida och lapp-ska-vara-lapp-politiken på svensk sida inte närmare diskuteras.

5.13 Elsa Laula Renberg och det första samiska landsmötet

Det första samiska landsmötet hölls i metodistkyrkan i Trondheim, 6 februari 1917. Initiativtagare var Brurskansken samiske kvindeforening, och det var också de som organiserade och genomförde mötet. Det var knappast en tillfällighet att det hölls just i en metodistkyrka, då flera av de politiskt aktiva också var aktiva kristna. Det har påpekats att det kom många kvinnor till mötet och att detta troligtvis berodde på att männen var på fjället och att organisatörerna var kvinnor (Ween, 2005). Samtidigt ser det ut som att siida-systemet, den samiska traditionella samhällsorganiseringen, varit öppet på så sätt att det varit förväntat att både kvinnor och män skulle engagera sig i den offentliga sfären där. Det gäller både aktivt deltagande i möten och andra former för beslutstagande som rörde siidaen (Bull, Sara, & Oskal, 2001). Samiska kvinnor engagerade sig också politiskt i samisk media på den tiden, utan att detta var vidare debatterat. Kanske grunden till att så många kvinnor kom på det första samiska landsmötet var att det i de samiska samhällena fanns utrymme för kvinnor att engagera sig politiskt, och offentligt (Sjöberg, 2013).

5.14 Samiska missionärer

De samer som arbetat som predikanter tidigare i Sápmi, hade som regel gjort det i egna hembygder. Nu börjar också några samer missionera utomlands. Detta fält är mycket outforskat. En av de mest politiskt aktiva i början av 1900-talet var Edvard Masoni. I den politiska rörelsen tillhörde han de mer radikala och höll samma linje som Elsa Laula Renberg (Johansen, 2015). Han begrundade i stort sett all sin argumentation teologiskt, och var starkt kritisk mot riktade missionsinitiativ i samiska områden, och argumenterade istället för en nordmannamission då han ansåg den norska befolkningen för gudlös. Elsa och Edvard hade också liknande bakgrund, med familjer som tvingats ge upp renskötseln och genom det blev fattiga. Både var från syd- pitesamiskt område. Edvard Masoni tog teologisk utbildning vid Stavanger misjonhøgskole 1894-96. Senare skulle han vara den enda missionären från Norge som stannade kvar i Kina under boxarupproret i början på 1900-talet. Han tog också medicinsk utbildning i Minneapolis U.S.A., startade en egen missionsstation i Kina samt stod på barrikaderna för rättigheter till samiskt språk, kultur och livsförsel. På sin första missionsresa i Kina var det samtidigt en annan samisk missionär där, Sara Amanda Xavier,

vars far Nils Paul Xavier (före detta Tornensis) hade emigrerat från Kautokeino till Minneapolis. Om de kände till varandra återstår att ta reda på.²¹

Som tidigare nämnt har Rydving (2011) hänvisat till flera kvinnliga aktörer. En del av dem har arbetat som evangelister och missionärer. En kvinna som Rydving (2011) inte nämnt i sin översikt, är Maria Finskog. Hon var från Röros och arbetade som kringresande evangelist i flera decennier. Hon höll också ett inlägg på det samiska landsmötet 1917, som fick politiska konsekvenser. Hon argumenterade för att man själv skulle ha rätt till att förvalta betesområden, men att detta gärna kunde ske i samråd med den expanderande jordbruksnäringen. Ren och renskötsel såg hon på som en resurs, och ett gode för alla i landet. Efter hennes inlägg nedsattes en kommitté för att utreda detta och andra förvaltningsfrågor (Arkivverket 2016). Ett tidningsurklipp ur *Hedmarkens amtstidende* (6.3.1914) visar att hon också höll populära föredrag assisterad av sin man. Temat för föreläsningen i detta tidningsklipp var vad som gör ungdomen lycklig och innefattade både renskötsel, jojk och föreläsningpunkten fullkommen fred.

5.15 Det laestadianska arvet

Lule- och nordsamiska områden har under hela 1900-talet varit präglade av laestadianska riktningar och laestadiansk teologi. Av kristendomsförståelse och organisering i Sápmi är det detta fält som varit av störst intresse för den akademiska världen. Väckelsen har, förutom att betecknas som djupt konservativ, ofta varit formulerad som en väktare för samisk kultur och språk. Framträdande forskare som Nergård (2006) har fokuserat på den laestadianska väckelsen som förvaltare av samisk religiositet och spiritualitet. Nergård beskriver laestadianska väckelsen som öppen och som en blandning av ursprungligen samiska trosföreställningar i kristen dräkt. Under rubriken *Laestadianismen som naturreligion* beskriver Nergård bland annat hur element från samisk religion har förvaltats i laestadiansk teologi hos Laestadius och laestadianska predikanter (Nergård, 2006 s.107 ff.). Huruvida tillhörare av laestadianska församlingar, eller de som bor där laestadianismen haft stort inflytande över kyrkolivet själva opererar med denna förståelse eller bara betecknar sig som kristna framkommer inte. Kristiansen (2005b) skriver att de som tillhör väckelsen ser, och

²¹ Upplysningar hämtade från en brevväxling med Professor Tiedemann som också sände Sara Amanda Xaviers passfoto.

har tidigare sett på den, som en förnyelse av den ursprungliga kristendomen. Om detta ska ha betydelse för hur man skriver om väckelsen, i all sin mångfald, kan diskuteras. Som en slags kontrast hävdar Thomassen (1999) som nämnt tidigare att när laestadianismen kom till kusten så minskade kristendomsundervisningen och läsning av bibeln hemma. Argumentet för det har varit att predikanterna krävde att uttolkande av bibeltexter skulle ske i kyrko- eller bedehusrummet och företräddes av en predikant. Detta ledde till, menar Thomassen, att kunskapen kring viktiga böner som fader vår och bordsböner inte längre fick samma viktläggning som tidigare. Olsen (2008) som studerat den Lyngen- laestadianska riktningen under 2000-talet, med speciellt fokus på kön, skriver att det är predikanterna (alltid manliga) som läser bibeln och tolkar ordet. Kanske detta är en tendens i laestadianska församlingar fortfarande.

5.16 1970-talets ČSV

Under 1970-talet startar en ny politisk era som samtidigt hade sin bakgrund i två olika strömningar i förhållande till språk och kultur i det samiska samhället. Den ena strömningen var att även om samiska är hjärtetspråket är det i längden dödsdömt. Samiska lärare och föräldrar önskade därför att deras elever och barn skulle få endast norsk undervisning. I synnerhet gällde detta i nord och lule-samiska områden. Den andra strömningen gick motsatt väg och ställde sig på skulderna till den politiska inledningen av 1900-talet. Ett av slagorden var *čsv* - som regel översatt med *čájet sámi vuoiŋŋa* – visa samisk anda. Under 1970-talet blev också urfolk världen över mer organiserade, inte minst genom World Council of Indigenous People som startade 1975 i Kanada, där Sápmi var representerat av Ole Henrik Magga. Nordamerika och de urfolksgrupper som bor där, har ofta utgjort en inspirationskälla i samiskt politisk och kulturellt arbete (Eidheim & Storm, 2000). De tidiga samiska aktivisterna under 1970-talet hänvisade till bibeln, men kristendomen som kraft i samisk politik var på väg ut, samtidigt som religion generellt och kristendom speciellt blev opopulärt både i akademiska kretsar och i den offentliga sfären. Magga beskriver hur han i sin ungdom deltog i både en socialistisk ungdomsförening och i det kristna skollagets aktiviteter. Han beskriver hur dessa två var som eld och vatten på universiteten vid den tiden, även om de för honom föreföll att hänga ihop (Magga, 2006). Det var kanske så att kristendom inte längre ansågs som en god grund för politiska argument, och detta gällde inte bara i de samiska miljöerna. Samtidigt blev också under 1970-talet samiska religiösa symboler, såsom

som de finns nedtecknade på trumman bland annat, använda av konstnärer och musiker som identitetsmarkörer. Inte minst blev trumman själv gärna använt som musikinstrument i samisk musikproduktion.

5.17 Samiska kyrkoråd och samiskt teologiskt arbete

Under sent 1900-tal tillkom sametingen på både svensk och norsk sida som en frukt av konflikter och samiska politiska strävanden. För kyrkan fick denna period av politiskt arbete också konsekvenser. Ett samiskt kirkeråd upprättades 1992 på norsk sida och 1996 på svensk sida. Dessa organ ska verka för att synliggöra, upprätthålla och lägga tillrätta för samiska språk och kultur i kyrkan. Efter upprättandet har både svenska och norska kyrkan upphört att vara statskyrkor, men råden består. Både på svensk och på norsk sida har försoning varit ett viktigt tema. På norsk sida har man genomfört flera försoningsgudstjänster och 2013 kom också en antologi på temat försoning (Johnsen & Skum, 2013). På svensk sida avslutades nyligen ett stort vitbok-projekt där kyrkans övergrepp mot den samiska befolkningen har beskrivits och har forskats på. Men också tidigare har flera konferenser och möten med temat försoning genomförts (Råghall, 1999; Svenska, 2003).

Arbete innanför samiskt kyrkoliv som varit både synligt och omdebatterat på svensk sida har arbetet med den samiska konfirmationen varit. I sydsamiskt område arrangeras samiskt konfirmationsläger som riktar sig till samiska ungdomar från alla samiska områden. Konfirmationslägret har både varit mycket omtyckt och mycket kritiserat. Kanske är det ett uttryck för den problemställning som blev nämnd i inledningen, vad ska förvaltas, av vem och hur. 2015 avslutade Sáminuorra sitt samarbete med svenska kyrkan om det samiska konfirmationslägret (Niia, 03.02.2015). Detta gjordes bland annat eftersom det enligt Sáminuorra inte togs nog hänsyn till samiskt språk och kultur.

På norsk sida har översättning av liturgier och flera studieprojekt varit med och lyft fram nytt material kring kristendom i Sápmi. Som ett led i att komma samiska/nordnorska traditioner i möte införde också den norske kirken, som tidigare nämnts, en liturgi för välsignelse av hus. Om detta var ett bra grepp har varit debatterat, bland annat på grund av att kyrkan då övertar en praxis som tidigare varit utförd av kvinnor och män som innehaft den kompetensen. Ett gemensamt arbete mellan alla de fyra stater som Sápmi sträcker sig över har varit att arrangera de samiska kyrkdagarna som i skrivande stund har genomförts tre gånger i lika många länder. Inför, under och efter de samiska kyrkdagarna har många

offentliga samtal förts om vad som bör och vad som inte böra vara en del av kyrkdagarna på olika sätt. Exempelvis var jojk ett inslag på de samiska kyrkdagarna i Mo i Rana 2013, vilket flera från nordsamiskt område reagerade starkt på utifrån olika utgångspunkter, både i sociala medier och i tidningsartiklar på temat.

Två samiska präster som arbetat intensivt med samisk teologi är Bierna Bientie och Tore Johnsen. Bientie har speciellt arbetat i sydsamiska områden och Johnsen i nordsamiska områden. Bientie har också arbetat och arbetar med bibelöversättning till sydsamiska, samt har skrivit många artiklar, speciellt i *Daerpies dierie*. I perioden 2009 - 2016 har Johnsen också varit nationellt engagerad genom att arbeta som generalsekreterare för Samisk kirkeråd. Tore Johnsen vände sig i sig sin specialavhandling till urfolksteologi i Nordamerika för att hämta inspiration till arbete med kontextuell teologi i samiska områden (Johnsen 1997). Han har också arbetat med samisk naturteologi och skrivit flera böcker och artiklar på temat (Johnsen, 2005; Johnsen, 2011).

5.18 Sammanfattning

Kyrkopolitiskt finns det en önskan om att försona sig med förtiden genom att gå samiska religiösa kunskapstraditioner och praxis i möte. Men som inledningsvis nämndes, detta är långt ifrån okomplicerat, inte minst på grund av att forskningen i så liten grad fokuserat på kristendom i Sápmi. Detta gäller inte minst hur religion förvaltas och förhandlas i vardagen, såsom *sivdnidit* som religiös praxis.

I denna historiska översikt har jag försökt att belysa samiska aktörer, i den mån det är möjligt på ett så litet utrymme. Det är som jag ser det inte bara källmaterialets omfång som är en utmaning, men också hur forskningsintressen i hög grad styrt vilka historier som skrivits fram. Samiska kristna aktörer, och kanske i än högre grad samiska kristna kvinnor, är mindre synliga som en konsekvens av både källmaterialet och forskningsintresset.

I samisk religiös historia har kyrkan som institution varit förknippad med myndighetsutövning. Till dels är kyrkan kanske fortfarande det som en slags huvudförvaltare av kristen religiös praxis. Samtidigt har kristendomen i sig själv, som religiöst system, utvecklats och varit en del av människors vardag på olika sätt. Till tider via tvång, men vid andra tillfällen som ett stöd i argumentationen om alla människors lika värde. När vi så ser

tillbaka på historien är det av vikt att fler röster blir hörda, så att vi kan gå framtiden i möte med en bredare blick.

Del 2

Andra delen är analysdelen av avhandlingen. Delen innehåller fem kapitel och tar sikte på att sammanställa och analysera *sivdnidit* som religiös praxis och skissera fram innanför vilka ramar denna kan diskuteras. I den tidigare delen har både teoretisk och historisk bakgrund angetts som samtidigt bildar utgångspunkt för analyskapitlen. De teoretiska perspektiv och begreppsapparat som skisseras fram är hämtade från texter från två olika tidsperioder samt texter från forskningsfältet på dessa teman. I kapitlet med de teoretiska och metodiska avvägningarna argumenterades för att generaliseringar, som teoretiska perspektiv gärna består av, bör ligga så nära det studerade materialet som möjligt, med hänsyn till både språk och sätt att uttrycka sig på. I tillägg bör analysen vara utformad på ett sådant sätt att den inte förråder det som man önskar att belysa, i detta fall en religiös praxis som har sin plats i det samiska samhället. Detta utförs genom att fläta samman det empiriska materialet med aktuell forskning på närliggande samiska teman.

Den historiska översikten och forskningsöversikten visar att tolkningsföreträden har gjort att vissa perspektiv i högre grad formulerats än andra. Samtidigt visade den historiska översikten till att olika religiösa traditioner över lång tid sammanflätats med varandra, de går hand i hand och utgör tillsammans en helhet. I analyskapitlen skisseras ramarna för denna helhet försöksvis fram. Analyskapitlen försöker ta höjd för att historier från vardagen, påhittade och självupplevda, på trots att de i mindre grad har blivit formulerade skriftligt i historien, bildar en slags grund, och själva utgör en form för teoretisering. Den andra delen av avhandlingen inleds med exempel från vår tid, så fortsätter den med att kartlägga hur en människa är situerad i förhållande till sina omgivningar och i förhållande till de makter som människor måste förhålla sig till. Från människans förhållande till högre makter, människans natur och plats i skapelsen går avhandlingen sedan vidare och beskriver olika relationella förhållanden mellan människan och hennes omgivningar där *sivdnidit* är en del. Delen avslutats med ett kapitel med de konklusioner som avhandlingen lett fram till.

6 *Sivdnidit, en levande praxis*

De inledande kapitlen har skisserat en bakgrund och förutsättningar för analysen. Kapitlen som följer närmar sig *sivdnidit* som religiös praxis genom analys av texter. Huvudfokus i följande kapitel ligger på samtida texter och dokument. Kapitlet kan läsas som en inledning till *sivdnidit* som praxis och som en översikt över hur den framstår och praktiseras idag. Kapitlet inleds med en generell översikt. Efter det skisseras några av de teoretiska anvisningarna som ligger till grund för kapitlet. Dessa anvisningar har i sin tur bidragit till vilka begrepp som valts och hur de används i avhandlingen, vilket också redogörs för innan de konkreta exemplen redovisas.

De situationer som *sivdnidit* förekommer i är inordnade tematiskt. Anledningen till att de nyare texterna redovisas i ett eget kapitel är att ge en bild av vilka situationer i vår egen samtid *sivdnidit* kan förekomma. Det visar också att *sivdnidit* är en levande praxis, som praktiseras idag. *Sivdnidit* vidareförmedlas fortfarande i vardagen till nästa generation, särskilt i förbindelse med annan traditionell praxis knutet till primärnäring eller aktiviteter som att resa, gå på jakt eller fiska. För den som redan tidigare känner till *sivdnidit* som religiös praxis känns kanske många av exemplen igen, medan andra är nya. Eftersom avhandlingen bara förhåller till skriven text är det också många exempel som inte är med och på det sättet är texten öppen. De exempel som redovisas ska alltså inte ses på som en slags begränsning, eller som ett uttryck för alla de situationer och aktiviteter där *sivdnidit* idag förekommer. *Sivdnidit* kan man alltid göra, exempelvis i en situation där man är rädd eller önskar att beskydda sig själv. Alla kan göra det, och antalet situationer eller aktiviteter är därmed inte begränsat, varken av min eller andras texter som tidigare formulerats. För den som inte känner *sivdnidit* som praxis tidigare kan detta kapitel tjäna som en introduktion.

Avhandlingen fokuserar på *sivdnidit* som religiös praxis. *Sivdnidit* är en bred praxis i den förståelsen att den kan utföras på många sätt och i många situationer. Den kan beskrivas som en bön, som en god tanke eller ett uttryck för tacksamhet. *Sivdnidit* som praxis är i första hand knutet till det att vara människa, och den är också behandlad utifrån ett mänskligt perspektiv i avhandlingen. I vilken mån andra skapelser ger uttryck för tacksamhet och bön på samma sätt studeras inte i avhandlingen. Som tidigare påpekats kan vem som

helst *sivdnidit*, man behöver inte inneha speciella egenskaper. Den är inte knutet till kön, ålder eller andra kategorier.

Avhandlingen använder sig av texter från två olika perioder. Under loppet av ett sekel har vardagslivet för de flesta förändrats. Samtidigt kan de äldre dokumenten vara en hjälp till att belysa och kontextualisera det som kommer fram i de samtida exemplen. En skillnad på de äldre och de nyare texterna är att det tenderar att finnas fler situationer beskrivna i det äldre materialet samt att i de äldre texterna skrivs det mer utförligt om kontexten och de olika aktörerna. Många gånger är det sammanfallande med annan religiös praxis i Skandinavien. Det kan bära på spår av katolsk eller protestantisk kristendomsutövning, andra gånger är det mer knutet till specifikt samiska sammanhang. Målet i detta kapitel är inte att särskilja upphovet till de olika situationerna eller sättet som *sivdnidit* utförs på. Det som är i fokus är helheten, det vill säga den helhet som utgörs av händer hand i hand.

Vad som skrivits om *sivdnidit* i nyare tid är begränsat. I följande kapitel beskrivs exempel från ett samtida material från de senaste decennierna. Materialet som kapitlet förhåller sig till består främst av texter från tryckt media, ett rättegångsprotokoll, forskning och populärvetenskapliga texter. I forskning på samiska teman är *sivdnidit* endast nämnt ett fåtal gånger, och främst i arbetena av Oskal (1995), Johnsen (2005, 2011) och Jernsletten (2009,2010) som tidigare presenterats (se kap. 2.1) Inget av deras arbeten har *sivdnidit* som religiös praxis som huvudfokus. Jag har därför valt att ta med ett bredare urval av forskningstexter på närliggande teman när det är nödvändigt. Det samtida materialet visar vilka situationer *sivdnidit* kan förekomma i idag och vilka aktörer *sivdnidit* som praxis aktualiserar. De flesta av de teman som beskrivs i kapitlet framstår som relativt korta och ibland utan sammanhang eller kontext. Detta kommer av att de texter där de förkommit i utgångspunkten har ett annat fokus och *sivdnidit* därför endast är en bisak som nämns i förbigående. I de samtida texterna är de flesta, men inte alla, exemplen från Finnmark, det äldre materialet visar upp en större variation geografiskt. Ibland nämner också forskare *sivdnidit*, jag har då valt att ta med deras reflektioner kring *sivdnidit* som sådan. När det hänvisas till informanter är det informanter från det arbete som det i texten refereras till.

Sivdnidit utförs av en människa i kommunikation med skapelsen, eller i en situation där man önskar beskydd eller visar tacksamhet. Den som *sivdnidit* – signar/välsignar, kan själv finna ord, men tacksamhet och önskan är som regel inslag som finns med. Det kan formuleras inne

i människan eller sägas högt. Vanligast i förhållande till det samtida materialet är att *sivdnidit* i den treeniga Gudens namn [*Áhči ja Bártni ja Bassi Vuoiŋŋa nammi*] eller i formen *Jesus sivdnit* som betyder Jesus signe. Vardagen förändras över tid och därmed också situationerna där *sivdnidit* som praxis förekommer. *Sivdnidit* är knutet till vardagen, men det finns också tillfällen som är lite mer speciella. I det tidigare historiska kapitlet nämndes bordsbön både före och efter maten som ett sätt att *sivdnidit* vilket tydligt hör till vardagen, men det var också ett exempel som hänvisade till en mer speciell situation, noaidiens förehavanden innan hen besökte andra sfärer. I det samtida materialet finns exempel på *sivdnidit* - bordsbön för och efter maten, att äta är ju en förhållandevis stabil situation, medan andra situationer som är knutna till jakt, äldre religionsutövning och annat i högre grad förändrats. Emellertid är inte (dis)kontinuitet över tid fokus för undersökningen, men snarare ett sökande efter mönster och ett språk, eller en arena innanför vilken *sivdnidit* som praxis kan diskuteras. Samtidigt utgör historien den ram vari det utrymmet kan skapas, och denna avhandling är en slags systematisering och teoretisering på grundlag av både samtida och lite äldre material. Utan tillgång till det äldre materialet hade en sådan teoretisering inte låtit sig göras.

I de fall där enskilda informanter vid olika tillfällen varit intervjuade och inte är anonymiserade av forskaren/journalisten, återges samtliga namn här. I de tillfällen som det hänvisas till flera informanter, i sammanfattningar som jag gjort, finns uppgift om i vilket arbete det är hämtat och den som är intresserad kan gå vidare och se samtliga namn på personer som refereras till i texten. Ett undantag har gjorts för referering till domsprotokollet, där jag valt att anonymisera den åtalade av respekt för att personen ifråga inte hade för avsikt att förmedla någon information till forskare om religiös praxis vid traditionell slakt.

I de exempel som är hämtade från det sydsamiska materialet saknas ofta hänvisning till sydsamiska begrepp. Som tidigare nämnts har det nordsamiska begreppet då valts som begrepp, även om den i andra språkområden kan vara knutet till ett annat begrepp, på samiska, norska eller svenska.

6.1 Traditioner i Sápmi och modes of syncretism

Som det redogjorts för i inledningen består religiösa/kristna traditioner till sin natur av många traditioner, lokala, nationella och internationella, som går hand i hand. Det finns inga ren

religiös praxis, tradition eller religion att förhålla sig till. Men det finns kontexter, och traditioner, som i högre eller lägre utsträckning blivit nedfälda i text. I *sivdnidit* som religiös praxis finns de tillfällen när detta praktiseras som pekar till protestantisk kristendom i nordisk tappning, katolsk och ortodox arv samt religiösa traditioner som varit vanliga i Sápmi och/eller på Nordkalotten generellt. Det är inget mål att redogöra för dessa olika traditioner, men utgångspunkten är att skriva fram helheten, om den än är no-coherent så är den inte in-coherent, men utgör en helhet i all sin mångfald. Så som tidigare redovisats i kapitlet kring teoretiska perspektiv har Law (2014) med andra skrivit en artikel som tar utgångspunkt i olika case. Deras argument går ut på att praxis alltid förhåller sig till flera olika kunskapstraditioner och att dessa sammanfaller och överlappar varandra på olika vis. Det vill säga att det inte nödvändigtvis är så att det är sammanhängande traditioner, men de är för den skull inte utan sammanhang, men dessa sammanhang ser olika ut. I denna avhandling vill det säga för den som är känd med och utför *sivdnidit* i olika sammanhang. När det skrivits så lite på temat vill det heller inte bidra i lika stor grad till den akademiska diskursen om kristendom och religiositet i Sápmi att dekonstruera. Olika möjliga ursprung kunde kanske spårats. Samiska religiösa traditioner från äldre tid, andra skandinaviska traditioner, katolsk inflytande på kristna traditioner och varianter på protestantisk kristendom såsom laestadianska rörelser är kända och framkommer också i den historiska översikten i avhandlingen. Utgångspunkten för kapitlet och avhandlingen är att dessa traditioner går hand i hand, ibland kanske till och med sammanflätade i varandra. Det är inte ett mål att skriva fram hur de förhåller sig till varandra i de olika exemplen, men det är hellre helheten som skrivs fram. Eventuellt ursprung kommer inte ytterligare understrykas eller refereras till i de exemplen som ges i de kommande kapitlen.

Det saknas i hög grad arbeten som kontextualiserar religiös praxis som i högre eller lägre grad är förekommande i samiska områden, eller som närmar sig samisk kristendomsförståelse i Sápmi. Det är en saknad som också rapporten för samiskt kirkeliv (2011) på norsk sida refererar till och ser det som en målsättning att igångsätta och stimulera till mer forskning kring samisk kyrkohistoria och kristendomsförståelse. Samma problemställning nämns också i *Ságastallamat – samtäl* (2011), rapport från en konferens i Svenska kyrkan där samiskt kyrkoliv tematiserades.

I detta fall bygges kontexten upp utan att ständigt hänvisa till den praxis eller de traditioner som var ursprunget till dagens. Sápmi är en del av flera nationalstater, med en lång och komplex historia. Religiös praxis, såsom *sivdnidit*, som dessutom förekommer i så många skilda situationer, kan inte göra krav på att i alla tillfällen komma från en ursprunglig samisk tradition, eller hävdas som inte förekommande på andra platser än i Sápmi. Att skilja ut, eller benämna, de situationer eller aktörer som skulle kunna beskrivas som mer traditionellt samiska än andra faller utanför målsättningen för avhandlingen. Alla likheter med existerande religiösa traditioner och praxis på andra ställen är därför att betrakta som mer eller mindre reella, men inte föremål för undersökning i detta arbete.

6.2 *Sivnideapmi, välsignelse och den välsignade skapelsen*

I korthet nämns ord, begreppsbruk och/eller förhållningssätt som knyter upp till tidigare avsnitt om teoretiska perspektiv och begreppsbruk. Istället för att förhålla sig till förståelse av landskap eller perspektiv på naturen som subjekt, använder denna avhandling begreppet skapelsen, som i Guds skapelse. Att beskriva naturen och landskapet som ett subjekt är vanligt i både antropologisk och religionsvetenskaplig forskning som rör samiska teman. Det är flera argument för att denna avhandling istället använder sig av begreppet skapelsen. Det mest centrala argumentet är att det i äldre texterna, som regel, inte refereras till naturen, utan till skapelsen. Detta utgör i sig själv ett argument då närheten till texterna har varit en målsättning för avhandlingen generellt. Det finns också andra argument för att använda skapelsebegreppet. Som påpekats i forskningssammanhang är det inte längre relevant att hänvisa till kulturer som något i rörelse, och förändring, medan natur är något objektivt, mätbart och likartat. Dikotomin har dessutom för längst gått ut på dato, och naturbegreppet är minst lika problematiskt som kulturbegreppet (Latour, 2009). Att använda skapelsen blir därmed också ett sätt att skriva som inte behöver låta sig styras av den något begränsande binariteten natur/kultur. När detta heller inte ligger nära texterna som studeras är det ingen grund till att förlänga avståndet till läsaren med ett sådant grepp.

I avhandlingen har begreppet skapelsen valts framför natur och kultur. Det refereras däremot inte till vidare till diskussioner med skapelseteologier som sådana, eller definitioner på hur skapelsen som begrepp kan förstås och förklaras. Här har Johnsen gjort flera arbeten innanför kontextuell teologi som i högre grad lyfter dessa teman och problemställningar (se Johnsen (se ex. Johnsen 1997;2005;2007) Det är ett långt och i sig intressant samtal innanför

teologin, men i detta fall är skapelsebegreppet viktigt först och främst eftersom det ligger närt upp mot texterna och det också i dagligt tal faller sig naturligt att samtala kring *sivdnidit* som en form för kommunikation mellan olika aktörer i skapelsen. *Grounded theory* kan praktiseras som ett sätt att teoretisera på där man utgår från de begrepp man finner i sitt material och bygger upp sitt teoretiserande kring dem (Charmaz, 2006). I det här fallet är begreppen samiska, vilket leder till att de först bör belysas i sin egen språkliga kontext. Enligt de Castro (se kap.3.3) handlar det också om att ha ett medvetet förhållningssätt till sin egen forskning och översättning av olika begrepp och ord eftersom detta vidare också förmedlar kategoriseringar och systematiseringar i olika kunskapstraditioner.

Själva ordet *sivdnidit* kan betyda både att skapa och att (väl)signa. Som religiös praxis är *sivdnidit/ att signa* knutet till kommunikation mellan människa, skapelsen och eventuellt Gud, samt aktörer i den samma. Betydelsen att skapa används i huvudsak i förbindelse med Gud. Oskal (Ántte-Rávdná, 2009) menar, i en intervju han gör i *Nuorttanaste*, att det är viktigt att inte blanda samman *sivdnidit* som människor utför med *sivdnidit* som Gud utför. Det vill säga, när Gud *sivdnidit* så skapar Gud, såsom Gud skapade jorden med ord. *Sivdnidit* som människor utför är något annat, där tack och önskan är centrala begrepp. I den svenska ordboken SAOB (www.saob.se)²² beskrivs verbet *signa* bland annat med betydelsen; att göra korstecknet, för att påkalla beskydd eller som ett uttryck för en önskan. Det är en betydelse som ligger nära den praxis som här omtalas.

Det finns också ett annat ord för att välsigna- *buessivdnidit*. Kanske man kan säga att *buessivdnidit* är närmare den betydelse som uppslagsdelen i den svenska bibelöversättningen Bibel 2000²³ beskriver, där välsignelsens källa alltid är Gud. Det har inte den dubbla betydelsen som *sivdnidit* har, som också kan översättas både med att skapa, eller med att (väl)signa. Kanske följande reflektion kan vara uppklarande; Guds välsignelse (substantivform; *lpmila buessivdnádus* / verbform; *buessivdnidit*), är något du kan önska eller utlysa över andra, men som Gud utför, exempelvis när prästen utlyser Guds välsignelse i slutet av en gudstjänst. *Sivdnidit* - att (väl)signa är något du själv utför, men du kan utföra det i Guds namn. Detta gäller då det används i sin verbform väl att märka. Anledningen till

²² Websidan senast öppnad April 2017.

²³ Senaste bibelöversättningen på svenska

att jag valt att skilja på dessa två är att jag uteslutit att se närmare på den välsignelse som utlyses i kyrkan av prästen och liknande ritualer som utföres i kyrkorummet, och fokusera på den välsignelse som var och en kan utföra, oavhängigt av om välsignelsen refererar till Gud, Jesus, treenigheten eller inte. En annan anledning till att skilja dessa två begrepp är också att *sivdnidit* kan utföras av personer som inte uppfattar sig själva som kristna, man kan också använda formuleringar som inte nämner treenigheten eller på annat sätt knyter upp mot kristendomen. Ordet *buessivdnidit* har kanske konstruerats i förbindelse med bibelöversättning. Eftersom Gud både skapar (*sivdnidit*) och välsignar (*sivdnidit*) om vartannat i skapelseberättelsen, blev det nödvändigt med två ord. *Buessivdnidit* som verb och som handling, är alltid knutet till utövande av kristendom, och gärna i kyrkliga sammanhang. *Buessivdnidit* har, som nämnts, inte samma dubbelbetydelse som *sivdnidit* har. I substantivformen däremot är *buessivdnádus* – en välsignelse, och *sivdnádus* - skapelse. För att inte förväxla de två har jag valt att översätta verbet *sivdnidit* med översättningen att signa/skapa även om ordboken också tillåter välsigna. I substantivform däremot väljs ordet och översättningen *sivdnideapmi*- välsignelse eller *buessivdnádus* - välsignelse, då *sivdnádus* (som är en annan substantivform av *sivdnidit*) oftast översätts och används i betydelsen skapelse eller skapning.

På nordsamiska har substantivet *sivdnideapmi* flera betydelser, både skapelse och välsignelse/signing, men i huvudsak används det när det refererar till *sivdnidit* som praxis. *Sivdnádus* är också ett substantiv som betyder skapelse, och används i uttryck som Guds skapelse, men också om enskilda aktörer i densamma. Sammanfattningsvis talade både närheten till texterna och närheten till andra språkliga uttryck på nordsamiska för användningen av begreppet skapelse. I avhandlingen används *sivdnidit* på samiska i sin grundform, eftersom det är den praxis som studeras och det ger en tydlig avgränsning i förhållande till annan form för bön och välsignelser, om dessa än är överlappande. En översättning hade lett till flera begrepp för en och samma praxis, såsom bön/rit/välsignelse beroende på situation och utformning. Det hade gjort texten mer oklar och styrt den längre bort från grundtexterna.

Naturbegreppet har varit problematiserat i samisk forskning. Schanche (2002) refererar till att begreppet *luondu* - natur både nu och tidigare först och främst refererat till naturligt, som i medfött, i förhållande till levande skapningar såsom människor och djur. Så kan det

också användas på svenska. Hunden har en slags hundens natur, men det är också individuellt vilket temperament, karaktär o.s.v. varje enkel individ av exempelvis hundsläktet har. Begreppet har, genom sin utvidgning att också gälla för enskilda individer, en något bredare betydelse på nordsamiska än på svenska. Enligt Schanche (2002, s.162) är användningen av begreppet *luondu* som i natur i betydelsen människans yttre omgivning förhållandevis ny. Ordparet natur/kultur har inte varit aktuella kategorier i samisk beskrivning av yttre omgivning eller vid landskapsbeskrivelser.²⁴ Det är i sin äldre form som ordet *luondu* används i denna text där det är nödvändigt.

Med utgångspunkt i texter som frekvent hänvisar till bibeln utöver samisk berättartradition samt egna eller andras erfarenheter, ger det större mening att betrakta texterna som ett uttryck för teologiska perspektiv på skapelsen och alla dess skapningar snarare än uttryck för en speciell kulturell natur- eller landskapsförståelse.

6.3 Definitioner av *sivdnideapmi*, eller *sivdnidit* som religiös praxis

Oskal beskriver i sin doktorgradsavhandling *sivdnidit* som en formulering av önskningar. Denna formulering har som sådan inverkan på situationen. Exemplet han använder är önskeformuleringar knutna till sommarbeteslandet när man ankommer. Vi återkommer till dessa, men i exemplet som han använder för att illustrera sin definition av *sivdnidit* är det förstått som en samhandling mellan människa, och i det här fallet beteslandet på människans initiativ (Oskal, 1995, s.139). Oskal har också uttalat sig om *sivdnidit* i ett mer oformellt sammanhang, även om det inledningsvis i artikeln refereras till doktorgradsavhandlingen. I en intervju om *sivdnidit* i *Nuorttanaste* (Ántte-Rávdna, 2009) får Oskal frågan om huruvida det är nödvändigt att knyta praxisen till kristendomen och signa i exempelvis Jesu namn. Oskal vet inte om det är nödvändigt att *sivdnidit* *Jesusa nammii* – signa i Jesu namn, men var och en kan själva välja vilka ord som används i dessa sammanhang. Tack och önskningar hör till och kristna personer kan självklart signa i Jesu namn, fortsätter Oskal. Huvudsaken är i vilket fall som helst att den som *sivdnidit* önskar något gott (Ántte-Rávdna, 2009).²⁵ *Sivdnidit* är alltid knutet till något gott, och till

²⁴ Det är emellertid problematiserat av bland annat Boekraad (2013), där *luondu* också används i betydelsen natur- våra omgivning. För en utförligare diskussion om detta se hennes master.

²⁵ I *Nuorttanaste* finns det inte sidnummer, men varje nummer innehåller så pass få sidor att artikeln är lätt att finna.

tacksamhet. Det är inte möjligt att *sivdnidit* på ett sätt som är ont, det vill i alla tillfällen vara något annat.

Johnsen(2005) har en något annorlunda definition. Han har skrivit ett vetenskapligt arbete om *Sámi luondduteologija – samisk naturteologi*. Som grundlag för boken ligger intervjuer gjorda med personer tillknutna renskötseln i Tana, Karasjok och Kautokeino, i början av 2000-talet. Enligt de personer som han intervjuade är *sivdnidit* endast den praxis som kan knytas till formuleringar som *Áhčči, Bártni ja Bassi Vuoiŋŋa nammii* – i fadern sonen och den helige andes namn, *golmma persovnna nammii* – i de tre personernas namn eller i formen *Jesus sivdnit!* som i Jesus signe!. Johnsen (2005) beskriver också *sivdnidit* som en praxis som kan utföras på många sätt, men som innehåller mer eller mindre av tre olika aspekter. Den första aspekten handlar om att välsigna Guds gåvor, det andra aspekten, såsom Johnsen ser det handlar om att uttrycka tacksamhet, och den tredje aspekten är knuten till regeneration och återväxt. Utifrån det materialet som jag haft tillgång till kan också en fjärde aspekt läggas till, beskydd. Dessa fyra olika aspekter av *sivdnidit* som religiös praxis har använts i analysen av de exempel som framkommer speciellt i de äldre texterna.

Alf Issát Keskitalo, dåvarande konservator på Guovdageaidnu museum, för praxisen tillbaka till katolsk tid och menar att seden att signa i Jesu namn kommer från den tiden då kristendomsformen i Sápmi var katolsk (Ántte-Rávdná, 2010). Praxisen är knuten till bibeln och i katolskt och ortodox kyrkoliv är det vanligt att (väl)signa på många sätt. I vår protestantiska kyrka hör vi välsignelse i slutet av varje gudstjänst. Keskitalo nämner också att i urkyrkan var många ritualer knutna till vardagslivet. Präster välsignade grödor så att dessa skulle komma människor till godo. Människor tog bröd med sig till prästen för att detta skulle välsignas. I samiska sammanhang kan det att signa i Jesu namn ses som ett sätt att påminna sig själv om att man ska pröva leva som en god människa. Den som signar vänder tankarna i en positiv riktning (Ántte-Rávdná, 2010). Primsigning var länge en praxis som levde i de nordiska länderna, ett slags löfte om dop. Katolsk kristendom har också, som tidigare nämnts i den historiska översikten, i hög grad påverkat kristendomsutövningen i Sápmi.

Buljo (Ántte – Rávdná, 2009) beskriver i samma artikelserie, där *sivdnidit* är temat, i *Nuorttanaste sivdnidit* som att i Jesu namn inom sig eller högt säga; *Jesus sivdnit*, och/eller forma korstecknet över panna och bröst. Hon beskriver det som att be en kort bön. Det är en

bön som bes i många olika situationer, såsom hon lärt av sin mor hemma. Innan man ska tala offentligt och kanske är nervös, då är det passande att *sivdnidit*, då är man inte längre rädd, men i Guds bevar (Ántte-Rávdná, 2009). I detta tillfälle är *sivdnidit* klart formulerat som en bön, först och främst knutet till beskydd, och att påminna sig själv om i vems, Guds, varetäkt man är. Den är också knuten till vardagen, såsom i den tidigare definitionen som hänvisade till gamla traditioner om att välsigna grödor och bröd.

Att definiera *sivdnidit* som en kristen praxis blir smalt då detta inte ger utrymme för de som inte definierar det som en kristen praxis. Som Oskal specificerar i intervjuen (Ántte-Rávdna, 2009) kan en kristen person signa i Jesu eller treenighetens namn, men det är också möjligt att *sivdnidit* utan att vara kristen. För att inkludera både de som ser det som en utövning av kristendom, och de som inte gör det, blir religiös praxis en rymlig definition av *sivdnidit*.

De inledande exemplen i följande stycke rör människan och *sivdnidit* främst som beskydd av liv. Under en människas liv kan mycket ske. Födelse är ett kritiskt ögonblick för både mor och barn och helt till livets slut kan sjukdom och olycka drabba oss. Inför döden är vi alla lika, och den ska möta oss alla en gång.

6.4 Livets början och slut

De första månaderna i ett barns liv är extra sköra. Ett litet barn är sårbart och under graviditeten och förlossningen gäller också denna sårbarhet barnets mor. Med sårbart kan förstås som extra utsatt för sjukdom, mindre motståndskraftig mot brist på värme och näring och liknande tillstånd. Under barnets första tid finns det många tillfällen där *sivdnidit* kan utföras. Det kan göras på flera sätt, med ord bland annat genom att korsa barnets panna, eller bara uttala orden inom sig eller högt. Ett litet barn är i högre grad utsatt för fara i den förståelsen att de i hög grad är beroende av andras omvårdnad för att överleva och/eller inte bli sjuka. *Sivdnidit* i förbindelse med små barn är både knutet till beskydd men också till att göra barnet förtrogen med de element som omger människan. *Sivdnidit* och det lilla barnet har Karen Márjá Eira Buljo både skrivit om i ett studieprojekt som genomfördes av Sámi girkoradđi; *Mii dovddastit eatnama gullat Hearrái : Vi bekjenner at jorden hører Herren til*, samt nämnt i en intervju i *Nuorttanastes* artikkelserie om *sivdnidit* där Buljo bland andra ting också nämnde *sivdnidit* i förbindelse med det lilla barnet (Buljo, 1999; Ántte-Rávdná, 2009). *Sivdnidit* ska man också göra när en kvinna börjar komma i födselsvärkar (Buljo, 1999). Det gör man för att det ska gå bra med barn och mor, för att bevara livet och

beskydda mot sjukdom och död. En förlossning är alltid en risksituation för både mor och barn, och särskilt tidigare har det varit en situation som är förbundet med livsfara för både mor och barn.

Buljo skriver att när ett barn är nyfött och ska badas första gången ska man *sivdnidit* - signa vattnet - i de tre personernas namn. Buljo berättar om sitt första minne av detta, och då var det svärmor till en ung mor som förberedde vattnet, medan mamman badade barnet. Svärmor instruerade också svärdottern att med fingret ge tre droppar vatten till barnet (i munnen) i de tre personernas namn. "*Áhkku sihtá golmma bearsson nammii suorpma mieldde goaikalit lávgočázi máná njálbmái.*" (Buljo, 1999, s.32).²⁶

De äldre har också sagt, skriver Buljo, att när man lägger barnet att sova ska man komma ihåg att korsa över barnets panna i de tre personernas namn (*sivdnidit*), eller lägga en psalmbok, evangelium eller liknande i komsan eller vaggan, så att Guds änglar värnar det lilla barnet. Små barn är känsliga för sjukdom. Därför är det viktigt att vara extra varsam och försiktig (Buljo, 1999).

Dop är och har varit viktigt i många samiska områden. I nordsamiska områden har det både historiskt sett och i våra dagar varit vanligt med hemmadop. Det gäller både svensk, norsk och finsk sida, men det varierar i vilken grad denna praxis också är samtida (Anderzén, 2003). Hemmadop med efterföljande stadfästelse i kyrkan är inte att betrakta som nöddop, även om detta också förekommit, men som en praktisk tillrättläggning av en nödvändig ritual. Det var ofta långt att ta sig till en kyrka, det var dessutom både farligt och obetänksamt att ge sig iväg på längre resor med små barn och dåtidens färdmedel om detta inte var ytterst nödvändigt. Det har också förekommit att hemmadop varit vanligt i norska miljöer. Kulturhistorikern Arne Bugge Amundsen har studerat registrerade hemmadop i olika områden under 1700- 1800 talen och konkluderar med att här var det vanligt att ha hemmadop i vissa överklassmiljöer. Här är det snare en slags markering av social tillhörighet än längden till kyrkan som avgör även om det ser ut till att stadsmiljöerna har haft lägre frekvens av hemmadop än landsbygden i de högre sociala lagen (Amundsen, 1989). Markering av social tillhörighet har troligtvis inte varit aktuellt i den förbindelsen i Sápmi när

²⁶ Citatet är refererat till på svenska rätt före citatet. Men mer ordrätt blir det; Far- /mormor ber att man i de tre personernas namn med fingret droppar badvatten i barnets mun. Min övers.

hemmadopstraditionen uppstått, men det kan ju med tiden också komma att markera något annat än avståndet till kyrkan.

Det förekommer nog olika varianter på hur man praktiserar hemmadop, utan att det finns någon variant som är mer riktig eller traditionell. Detta är en beskrivelse som är tillgänglig i text. Buljo berättar att hon har lärt sig att dopet bör utföras så snart som möjligt så att barnet får fred att sova. Dopvattnet som barnet döps i är heligt. Om en präst inte är i närheten kan en annan kristen person döpa barnet. Efter dopet ska vattnet inte sköljas ned i avloppet, men bakom huset, utanför muren. I förbindelse med att vattnet hälls ut ska den som håller ut det *sivdnidit* i de tre personernas namn (treenigheten), samt säga amen. Med detta avslutas dopritualen. Då barnets namn har erhållits genom dopet sover barnet bättre (Buljo, 1999, s.31). Dop är på det viset knutet till att få sitt namn, vilket har varit viktigt i samiska sammanhang under lång tid. Men det har också varit viktigt i förhållande till kontakt med vatten i sig, och hanteringen av vattnet också efter att dopet är utfört.

I alla situationer där man som människa känner rädsla eller osäkerhet kan man *sivdnidit*, och därmed försätter man sig i Guds varetäkt, berättar Buljo. Hon berättar vidare att barn kan ha många rädslor, till exempel för tandläkaren eller för mörker och det därför är viktigt att lära barn att signa i Jesu namn. Om de har lärt sig att *sivdnidit* behöver de inte berätta för någon vad de gör eller tänker, men kan signa och få trygghet. *Sivdnidit* är en del av dopsupplärningen, och det hade varit fint, menar Buljo, om gudföräldrar kunde lära sina gudbarn den slags samiska traditioner. När barn kan *sivdnidit* så ger det trygghet när de i framtiden ska klara sig i världen och leva i trygghet (Ántte-Rávdná, 2009). *Sivdnidit* är också knutet till att ge barn en trygghet i situationer när de känner rädsla. De behöver inte alltid tala om det för en vuxen, men kan själva be i Jesu namn och därmed påminna sig själva om att de har Guds beskydd.

När man blir att se en olycka eller sjukdom, eller hör om ett dödsfall skall man också *sivdnidit*, för att beskydda sig själv både från sjukdom eller olycka, och för att man inte ska vara rädd. Att bli rädd kan vara att mista självkontrollen och på det sättet utsätta sig för fara, det kan också vara ett sätt att släppa in det onda. Buljo berättar också om ett tillfälle när hon själv upplevde sorg, och hur hon då upplevde som en stor tröst att *sivdnidit*, den gången i kombination med psalmsång. I sin sorg hade Buljo korsat sig, tänkt på treenigheten och *sivdnidit* i Jesu namn. Hon upplevde då det som de äldre brukade säga, att Gud själv hjälper

och bär den tunga sorgen. Psalmsång blir också nämnt som viktigt i den förbindelsen, att sjunga psalmer lättar sorgen. Psalmsång är, enligt Buljo, viktigt vid både glädje och sorg. Därför är det viktigt att kunna några psalmer utantill så att man kan sjunga de när och var man vill (Ántte-Rávdná, 2009). Kanske kan man säga att psalmsången för människan närmare Gud, men också närmare livet, och en tacksamhet över att båda liv och död är i Guds hand.

6.5 Från slakt till avslutad måltid

Födelse och död är en del av alla människors existensvillkor. Under livets gång är det ett basalt behov att äta, och mat är definitivt något som är knutet till liv och en del av vår vardag, från det att vi föds tills vi dör. I alla samhällen där kött varit en del av kosthålllet är också det att ta liv en del av det att få mat för dagen och de dagarna som kommer.

Ett av de mer speciella samtida exemplen på *sivdnidit* som blev funnet i förbindelse med projektet var domsprotokoll, där *sivdnidit* blev använt som en del av argumentation i förbindelse med en viss typ av traditionell slakt.

6.6 En rättegång – *sivdnidit* vid slakt

Följande avsnitt presenteras delar av domsprotokoll från en rättegång där *sivdnidit* blev anfört som ett av flera argument av den åtalade. Åtalet överklagades vidare helt till Högsta domstolen, men blev inte prövat där. Jag har valt att återge hela rättegången eftersom den ger en utförlig kontext till *sivdnidit* som religiös praxis samtidigt som exemplet illustrerar hur det blev förstått, eller inte förstått, i en offentlig institution.

2008 pågick en rättegång i Indre Finnmark tingrett mot en rennäringssidkare. Åtalet gällde *overtredelse av dyrevenloven*- överträdelse av djurskyddslagen, och behandlade den traditionella samiska slaktmetoden *giehtadit*. *Giehtadit* är en slaktmetod där den som slaktar avlivar renen med ett knivstick i hjärtat. Några år tidigare hade en ren blivit avlivad med denna slaktmetod och i detta fall var slaktningen filmad. En anmälan ledde till en bot på 5000 kronor, subsidiärt fängelse i 10 dagar. Då detta inte blev efterkommet ledde det till slut till åtal. Det var Mattilsynet som anmälde på bakgrund av en hänvändelse från en djurskyddsorganisation som menade att djuret led mer än nödvändigt på grund av slaktmetoden. Den åtalade menade att detta var en traditionell slaktmetod, även om den inte är fullt så vanlig som *gazirdit/niskádit* – traditionell slakt som försiggår med krumkniv.

Gazirdit/niskádit är tillåtet i Norge på grundlag av att det är en traditionell samisk slaktmetod. Rent praktiskt ger *giehtadit* möjlighet för frakt av den döda renkroppen över större områden, eftersom köttet mer effektivt töms på blod vid *giehtadit* än vid *gazirdit/niskádit*. Vid *giehtadit* samlas blodet i buken, och man behöver inte skära över halspulsådern och därmed släppa blodet ut.

Försvaret hävdade att slaktmetoden inte är plågsamt för renen. I tingsrätten blev mannen frifunnen, men under dissens. Domaren ville ha fällande dom, medan meddommerne – nämndemännen frikände. Påtalemyndigheten – åklagarmyndigheten, överklagade domen till lagmansretten – hovrätten där den åtalade blev dömd. Denne överklagade då till högsta domstolen som avslag ansökan. Denna text fokuserar på hur *sivdnidit* blir beskrivet i domarna och domsluten, och tar inte ställning till huruvida slaktmetoden medför onödigt lidande för renen eller inte.

Den första rättegången utspelade sig i Indre Finnmark Tingrett. Åtalade hävdade att blodet och köttet blir bättre när hjärtat träffas först, eftersom blodet då samlas i buken istället för att gå ut i köttet. Innan han sticker renen med kniven så förklarar åtalade att han utför en ritual –*sivdnidit*, vilket han beskriver som en välsignelse. Ritualen föregår i hans tankar, och består i att han välsignar djuret. Detta medför att renen inte lider, men stilla somnar in. Han hävdar i tillägg att djuret blir medvetslöst när kniven träffar bröstbenet, och påpekar att bedöva och medvetslös är två olika begrepp på samiska. Förutsatt att kniven är ren menar åtalade att renen är medvetslös efter 3-4 sekunder. Att renen sparkar med benen, såsom framkommer på filmen, ska därför inte ses som ett tecken på att den lider, men är ett uttryck för att den upplåter blodet (Dom IFTR, 2008 s.4).

Två vittnen var kallade varav ett från Matillsynet. Vittnet från Matillsynet var själv uppväxt innanför renskötsel, i ett annat område än åtalade, och hade utbildning från rennäringskola. Han kände inte till slaktmetoden och uppgav att han tvivlade på den var vanlig. Han menade att det syns på ögonreflexen att renen led, då reflexen inte stelnade förrän renen fick ett stick i nacken. (Detta stick utfördes enligt åtalade på grund av att han höll på att lära upp en dräng, och är vanligtvis inte del av slaktmetoden som sådan.) Vittnet menar också att om renens ben inte varit låsta hade dessa rört sig vilket vittnet menar är ett uttryck för smärta. Vittnet avvisar att blodet eller köttet skulle bli av bättre kvalitet vid denna slaktmetod, han avvisar också att renen dör så fort som åtalade hävdar. Vidare anför vittnet

att vid religiösa slaktmetoder som *halal* har detta tidigare prövats och då gäller för norska slakterier att djuret ska bedövas innan det blodlätas (åderlåtts) (Dom IFTR, 2008, s.5).

Det andra vittnet som också arbetar i rennäringsmenar att slaktmetoden är vanlig. Han tror inte att någon tänker att renen lider vid denna avlivningsmetod. Vittnet menar också att en rennäringsidkare inte tänker på samma sätt som en norsk person skulle gjort i samma situation. Han har hört att detta inte är en, av myndigheterna, accepterad slaktmetod.

I tingsrätten får åtalade medhåll från meddomarna - nämndemännen om att ritualen, signingen, kan ha smärtstillande effekt.

«Rettens flertall, meddommer NNN og meddommer NNN finner at det er sannsynlighetsovervekt for at avlivningsmetoden medfører at dyret blir bevisstløs eller bedøvd som følge av at kniven blir stukket via brystbein til hjertet. Flertallet utelukker heller ikke at det samme skjer ved velsignelsen som tiltalte utfører. «²⁷ (IFTR Dom s. 5).

Mindretalet, domfullmäktige - domaren, var oenig i sak. Hon nämner inte *sivdnidit* i sitt utlåtande.

Domen överklagades av *påtalemyndigheten* – åklagarmyndigheten till *lagmannsretten* – motsvarande svenska hovrätten. Där blir samma argumentation framförd enligt domen. Subsidiärt har åtalade i lagmannsretten också argumenterat genom att hänvisa till internationella överenskommelser, den av Norge ratificerade ILO-konvensjonen 169. I förhållande till den välsignelsen/signingen som åtalade anför som ett argument för att djuret inte lider i onödan kommenterar Lagmannsretten på följande sätt;

”At han likevel mente dyret ble bevisstløs da kniven traff brystbenet eller at velsignelsen hadde en slik virkning, må i alle fall tillegges ham som uaktsomt.” (Dom LR s. 4).

Domen var enstämig och åtalade dömdes i lagmannsretten för *overtredelse av dyrevernsloven*.

Domen i lagmannsretten blev överklagad av åtalade, primärt på grund av tillämpningen av lagen. Överklagan avslogs enstämigt av tre domare och fallet blev därmed inte prövat i Høyesterett. *Sivdnidit* nämns inte överhuvudtaget i domen från Høyesterett. I avslaget

²⁷ Min anonymisering

hänvisas det till människorättskonventionen och rätten till tillgång på kött som uppfyller specifika religiösa krav, härunder djur som slaktats utan bedövning (Dom HR punkt 10). Punkt 43 (Dom HR) hänvisar till slakt i förbindelse med vissa religiösa ritualer och hänvisar till europarådsdirektiv 93/119/EF. Vidare står det i punkt 14 respektive 15 att ”det er intet som tilsier at *giehtadit* er religiøst eller kulturelt begrunnet.”

I den första rättegången uteslöt inte de två lokala nämndemännen att *sivdnidit* hade den effekt som åtalade beskrev. I lagmannsretten blir detta beskrivet som en mening den åtalade har, för att inte nämnas alls i avslaget från Norges Høyesterett. Däremot understrykes att ”inget tillsäger” att slakten är religiöst eller kulturellt begrundad.

I rättegången beskrives *sivdnidit* av den åtalade som en kommunikationshandling, en välsignelse som har smärtstillande effekt för renen. De är båda aktörer i *sivdnidit*. Människan tar ett liv, och renen som slaktas ger sitt liv. I det att en människa tar ett liv är *sivdnidit* i den här situationen kanske en del av samtliga aspekter som tidigare nämnts. Det kan kanske beskrivas både som ett sätt att sätta sig i Guds beskydd, ett sätt att visa tacksamhet, att välsigna Guds gåvor, en önskan om fortsatt liv och kanske också att be om lov.

Sivdnidit blir förstått som en religiös praxis i Indre Finnmark tingrett men inte i de andra domstolarna. Högsta domstolen nämner det inte överhuvudtaget i sitt betänkande. *Sivdnidit* förbigås i tysthet, och vilka ord som används är inte ett tema. Kanske kunde utfallet blivit annorlunda om *sivdnidit* blev förstått som en religiös praxis.

Man kan kanske jämföra med Bonellis artikel om sömnlöshet som en följd av mardrömmar och hur detta tolkas av pehuenchekvinnor och –män i möte med skolmedicinen (Bonelli, 2012). I det fallet handlade det om huruvida man bör eller inte bör ta sömnmedicin för att få sova om man uppfattar mardrömmar som ett besök från en annan sfär med onda avsikter. Till skillnad från Bonelli, i vart fall såsom det kommer fram i den artikeln han skrivit, utgår jag ifrån att huvudpersonen i rättegången är medveten om att han refererar till två olika ramar för kunskap. Det är mer oklart i domarna från lagmannsretten och i avslaget (domen) från högsta domstolen om de som sitter som domare och nämndemän där uppfattat argumentet om *sivdnidit* som ett påstående som kräver en annan typ av tolkningsram, oavsett om man menar att argumentet var giltigt eller inte. Det kommer i så fall inte fram i domarna.

6.7 Efter slakt

Johnsen (2005) har i *luonddu-teologiija* kring samisk teologi speciellt nämnt olika former av *sivdnidit*. En av de händelser som han förbinder *sivdnidit* med är slakt av ren. Då är det vanligt, enligt Johnsen, att rista korstecknet i *áksi* - huvudskålen. Korsningen utföres med stålkniv. Detta benämns som *sivdnideapmi* – (väl)signelse, eller *sivdnidit*- att (väl)signa. I renens huvudskål finns det också från skaparens sida redan ett kors, vilket på sätt och vis bekräftas genom korsningen. Flera av informanter uppger att de tolkar detta som en påminnelse om att renen ska välsignas på detta sätt. De flesta Johnsen intervjuar uppger att detta sker i treenighetens eller de tre personernas namn, och är knutet till återväxt på så sätt att de ska komma nya ren i dennes ställe. Det utförs som en ritual som man som människa gör för att välsigna det framtida rensläktet och för att tacka för det man fått (Johnsen, 2007, s.19-20). En person preciserar att det inte är nödvändigt att korsa i renens huvudskål tre gånger om man slaktar många ren på en gång, då är det tidsbesparande att endast korsa en gång. En av de intervjuade menade också att det alltid räcker med en gång, eftersom innebörden inte är knutet till välsignelse, men snarare markerar korsningen att renen är död (Johnsen, 2005, s.20).

6.8 Innan maten

Mat och vatten är förutsättningar för att människan ska kunna leva. Men med mat kan det också komma smitta, och med smitta kan sjukdom drabba människan. För att beskydda sig mot smitta och sjukdom, kan man innan man äter eller dricker *sivdnidit*. I tidigare nämnda *Mii dovddastit eatnama gullat Hearrái* skriver Buljo (1999) också om sådan praxis som hon inte menar längre är så vanlig, men som hon upplevde som barn. Hennes *áddjá* (far- eller morfar) brukade erbjuda godis i de tre personernas namn, och när barnen undrade varför, förklarade han att man då kunde bli säker på att inte bli sjuk av någon smitta via godsakerna (Buljo, 1999, s.33). Att *sivdnidit* maten i Jesu namn innan man äter beskrivs också av Máhte-Máret, i en opublicerad skrift om henne. Också här beskrivs det som ett beskydd mot att bli smittad via maten.²⁸ I den nordsamiska sångboken för barn, *Mánáid lávllagirji*, som aktivt används i kyrkliga sammanhang för samiska barn på norsk sida, visas det till flera bordsböner, både före och efter maten (Seierstad, 2012). Eftersom speciellt en av dem, som

²⁸ Opublicerad artikel om Máhte –Máret. Författare; Rávdná Turi Henriksen, refererad till med tillstånd.

beskrivs som en traditionell bordsbön, knyter upp mot exempel i de äldre texterna genom att orden som uttalas är nästan identiska, nämns det också här. I bönen tackar man för Guds gåvor, man tackar också sin mor, far och syskon *för min del/ mu oasi ovddas* (Seierstad, 2012, s.56). Bordsbön före och efter maten har långa rötter i Sápmi och är också ett sätt att *sivdnidit*, såsom också hänvisades till i den historiska översikten. Det göres för att beskydda sig mot eventuell smitta, men också för att visa tacksamhet inför och välsigna Guds gåvor (*Ipmita láhjit*).

6.9 Efter maten

I tidigare nämnda artikelserie i Nuorttanaste om *sivdnidit* är Nils Oskal, professor på Sámi allaskuvla, intervjuad. Han har också i sin avhandling skrivit om *sivdnidit* i förbindelse med renlycka. Ett tillfälle när det kan passa att *sivdnidit*, enligt Oskal, är när man ätit kött. Benen ska efter måltiden bäras ut och grävas ned utanför. I förbindelse med denna handling är det vanligt att tacka och önska (*sivdnidit*) att det ska komma nya renar i dess ställe. Så kan också signas när man ätit fisk. I många fall är det barnen som utför handlingen, och lär sig på så sätt att tacka för gåvorna de fått, och praxisen blir också en del av barnuppfostran (Ántte-Rávdna, 2009).

Johnsen skriver också att uppgiften med att bära ut benen efter man ätit och *sivdnidit* i den förbindelsen är en uppgift som barnen gärna får. Det är i den förbindelsen vanligast att *sivdnidit* antingen i treenighetens eller i Jesu namn. Det beskrivs, enligt Johnsen, som ett sätt att inte kränka *Ipmita láhjit*. Vart benen ska placeras är varierande, men det är viktigt att de hålles samman. Johnsen har också exempel på att hundarna får benen, men de åt dem då på denna plats, och visste att inte dra med sig dem någon annanstans (Johnsen, 2005 s.21-23).

En av de personer Johnsen intervjuade underströk realiteten i den välsignelse Gud gav genom denna rit, och att det gav en trygghet när renen varit utsatt för faror, såsom i äldre tider mot varg. Välsignelsen gav således både renfloken beskydd och säkrade återväxt (Johnsen, 2005, s.21).

I samband med att man bär ut benen och *sivdnidit*, eller andra tillfällen när man korsar sig själv eller något annat analyserar en av Johnsens informanter det som ett sätt att välsigna gamla seder och bruk på samma sätt som Jesus gjorde med judarnas äldre seder och bruk i bibeln. När Jesus kom till bröllopet i Kanan så föraktade han inte judarnas heliga

reningsleder. Istället välsignade han vatten till vin i de kar som användes vid judarnas reningsceremonier. Informanten förklarar att man exempelvis efter en måltid välsignar benen i Jesu eller treenighetens namn, ber man om att detta ska välsignas tusenfalt. Detta var det som utspelade sig då vatten blev till vin i den refererade berättelsen om bröllopet i Kanaan (Johnsen, 2005).

Att samla samman benen på samma plats efter man ätit är också något som Jernsletten skriver om i sin avhandling som bland annat baserar sig på intervjuer med människor i Voengel- Njaarke sijte, i södra Sápmi. Var de ska placeras varierar också här. Jernsletten nämner att man antingen gräver ned dem, lägger dem under en sten eller i en kallkälla. Jernsletten skriver att det till dels handlar om att göra snyggt efter sig, men också om att ta hänsyn till andra, och knyter det, liksom Oskal gör i nordsamiskt område, till ren- och/eller jaktlycka. Jernsletten preciserar inte om något ska sägas eller tänkas i samband med att man placerar benen. Att de ska hållas samman är nödvändigt eftersom skingrade ben också leder till en skingrad renflock (Jernsletten, 2009, s.119). I *Daerpies Dierie*, sydsamisk kyrkotidning, uppger Ingrid Rehnfeldt den samma grunden till att ben hålls samman. I hennes fall ska de samlas under en flat sten vid boplatsen. Hon berättar detta i samband med att hon tillsammans med journalisten besöker en äldre sydsamisk boplats. Om benen skingras, skingras också renhjorden (Engvall, 2014).

6.10 Att färdas och arbeta i landskapet

Ett annat tillfälle när man *sivdnidit* är när man ska ut på resa. Flera av de intervjuade i *Nuorttanastes* artikelserie om *sivdnidit* nämner detta som en situation där det är vanligt att *sivdnidit*. Det gäller olika typer av resor, men först och främst de som är längre än en dagstur, det vill säga något längre resor. När renhjorden ska flyttas, när man ska åka båt eller lägger ut på en längre resa med bil (Oskal, 1995; Ántte-Rávdna, 2009; Ántte-Rávdná, 2009). I vår samtid är det också en god del resor som görs med flyg eller tåg eller andra framkomstmedel. I alla tillfällen passar det att *sivdnidit*.

När man ska ut på en längre resa brukade de äldre säga att man alltid skulle ta med psalmboken och man kunde också sjunga resepsalmer, skriver Buljo. Man kan inte veta vad som kan hända på en längre resa och därför är det viktigt att försätta sig/åberopa Guds varetäkt innan man åker. Sjunga psalmer är på så sätt knutet till det att *sivdnidit*, på samma sätt som det att ta psalmboken med fyller samma funktion. Äldre brukade ofta råda de unga

att "Mana dál dearvan lpmila háldui, ja muitte fal sivdnidit!" [Gå nu med hälsa i Guds varetäkt, och kom ihåg att signa!] (Buljo, 1999, s.34). I psalmboken finns också längst bak böner och ritualer för alla livets skeenden. Det har kanske varit viktigt av praktiska skäl också om man befann sig långt från en kyrka och födsel eller död inträffade, eller gudstjänst önskade genomföras (se ex. Girkosálbmagirji, 1963). I förbindelse med att resa och *sivdnidit* anger Buljo också att det är viktigt att kunna fader vår utantill (Ántte-Rávdná, 2009).

Förut var det långa avstånd som skulle tillbakalagdas, och mycket kunde hända under resans gång. Därför ska man *sivdnidit* innan man far och önska att allt går bra, säger Oskal. Man lär också de unga att tänka sig för innan de lägger ut på tur och tänka igenom vad det innebär och att inte leva tanklöst (Ántte-Rávdna, 2009). Det gäller också för resor som är knutna till årscykler och arbete. Varje gång en renhjord ska flyttas från ett område till ett annat så är det vanligt att *sivdnidit* i det att man ska flytta exempelvis från vinterbetet till kalvningslandet, skriver Oskal (1995). Men under tiden att hjorden förflyttar sig är det inte nödvändigt. När man kommer fram ska man också *sivdnidit* och på så sätt önska att renarna i flocken får behålla hälsan och att de får vara i gott bevar. *Sivdnidit* hänger samman med renlycka, men man ska inte *sivdnidit* för att få renlycka. Man ska *sivdnidit* för att det hör med till det att vara människa, det är en del av att leva i fördragsamhet (*soabadeapmi*) med sina omgivningar. Oskal knyter inte *sivdnidit* direkt till Gud, men beskriver det snarare som en samhandling mellan människa, djur/ren och landskapet i sig själv. Oskal skriver också i sin doktorgradsavhandling om när man kommer ett (ren)beteland i möte. Också i denna situation är det viktigt att be om tillåtelse och mottagaren av denna önskan är renbeteslandet. Renbeteslandet beskrivs som en grundförutsättning för berättelser om de som gått före och det man minns av egna och andras erfarenheter. Oskal (1995) nämner också jojk som viktig i denna förbindelse. Be om lov är ofta knutet till det att *sivdnidit*, både i förbindelse med relationer mellan människa och djur, men också mellan människa och landskap och de andra som befinner sig där om de än inte alltid är synliga.

Johnsen (2005, s.28 ff) skriver med utgångspunkt i de intervjuer han haft att det att *sivdnidit* i möte med beteslandet är något främmande för hans informanter. De känner till förfarandet, men knyter inte det direkt till *sivdnidit*. Såsom de beskrev det är *sivdnidit* knutet till formuleringar som innehåller treenigheten, de tre personerna eller i imperativform såsom i *Jesus sivdnit!* Men samtidigt, beskriver Johnsens informanter, uppträder ofta dessa

två i en och samma praxis, välsignelsen och hälsningen/formuleringarna till exempelvis renbeteslandet. Denna tvådelning är återkommande, analyserar Johnsen. Det vill säga att det är formuleringar som riktar sig mot både landskapet som sådant och i tacksamhet till Gud, utan att detta nödvändigtvis är formulerat som en motsägelse, snarare kompletterar de varandra och flyter in i varandra. Johnsen refererar också till en berättelse där en informant berättar att trumman varit använd i denna förbindelse. Detta har han hört av sin far som igen hört det av en äldre person med sjösamisk tillhörighet. Informanten var osäker på om det var sjösamisk bruk eller inte, men tolkade det som att det låg en välsignelse i att genom trumman hälsa, visa att man var där och välsigna det beteland där man själv och flocken nu skulle vistas i en tid.

I sin hovedsfgsoppgave skriver Utsi (1998b) att en av hennes informanter, Sára Biret, berättar att hon lärt att *sivdnidit* i Jesu namn innan hon lägger ut på resa. "li dárbbas eará go dadjalit dahje jurdilit 'Jesus sivnná'vare bures manná go vuolgá reiset" - Man behöver inte göra något mer än att säga eller tänka Jesus signe så att det ska gå bra när man ska ut och resa²⁹ (1998b, s.26). Utsi skriver vidare att detta visar hur stor makt namn har. Jesu namn har så stor kraft att det kan beskydda människan från allt ont. När man signar i Jesu namn rår man sig in i Guds varetäkt (Utsib, 1998).

När man färdas i landskapet, oavsett om man är där i förbindelse med ett arbete som ska utföras, eller bara för vandringens skull, är det viktigt att iaktta försiktighetsregler. När man skulle dricka vatten sa de äldre förr, enligt Buljo (1999, s.34) att man skulle blåsa samt tänka inne i sig "pii, pii ale bostte mu, Jesus sivdnit" så att man inte blir "sjuk" [*doarbmüt*] av vattnet. I förhållande till vatten kan man också vid andra tillfällen *sivdnidit* för att beskydda sig själv mot sjukdom och smitta, till exempel när man besöker en offentlig toalett. Om man sover på en plats som är främmande för en själv eller om man sover i någon annans sängkläder bör man också *sivdnidit*. Över en välsignelse kan inte sjukdomar fästa sig (Buljo, 1999, s.34).

Ibland finner man föremål som man kan vilja ta med sig. Dessa föremål kan dock tillhöra någon eller något annat och man behöver utvisa försiktighet i förhållande till vad man tar med sig av det man finner ute. I filmen *Ailo čavge davás – Ailo sets out north* (2007) har

²⁹ Min övers.

antropologen Solveig Joks följt en pojke, Ailo, när han flyttar till kusten med familjen och renhjorden om sommaren. De är vid kusten och han berättar att han lärt att inte ta drivved på stranden hur som helst. Om man finner ved som man önskar att ta den med ska man skära tre linjer/sträck på den. Detta står för "Fadern, sonen och den helige ande" förklarar Ailo. När man *sivdnidit* på detta vis är drivveden trygg att ta hem. Om man är rädd för *čáhcerávggat* – väsen i vatten som kan vara farliga – ska man skära de samma märkena och kasta träbiten ut i vattnet, samtidigt som man högt säger att de inte ska komma och vara till plåga (Joks, 2007). I båda fallen är de tre strecken som ristats med kniven en del av det att *sivdnidit*. I första exemplet handlar det om beskydd från okända faror om man tar drivved som inte automatisk tillhör en själv. I det andra exemplet är det flera namngivna aktörer, *čáhcerávggat*, men också vattnet i sig själv dit man kastar träbiten.

Det finns platser där det är viktigt att välsignelsen varar. Det gäller speciellt arbetsplatser som man återkommer till år efter år, tidigare har kalvningsplats och betesland nämnts. En annan sådan plats är *livvasadji* – som i ordboken är översatt med viloplats. Det är en slät plats exempelvis på sommarboplatsen med tillgång till ved och i närheten av en bäck. På sådana platser har man förut mjölkat renen, märkt kalvarna och kastrerat bockarna. Ibland har man också haft renskiljning. På en sådan plats ska man inte svära eller uppföra sig dåligt åt på annat vis. Om man svär eller på annat sätt betar sig dåligt på en sådan plats svär man bort sin egen välsignelse. De äldre, skriver Buljo (2002, s.141), pratade och påminde om detta ofta och mycket.

När man flyttar med en renhjord kan man i många tillfällen passera platser där det kan vara potentiellt farligt att passera, eller man kan ha hamnat i en svår situation där det är farligt för ren och/eller människan. Då bör stor varsamhet utvisas. Man bör också *sivdnidit* i sådana potentiellt farliga situationer (Oskal, 1995, s.101). Det ger människa beskydd, samtidigt som man påminner sig om att inte handla raskt och tanklöst.

Under resans gång kan det också hända att man passerar en *sieidi*, också när man passerar en sådan bör man hälsa, kommunicera och *sivdnidit* (Oskal, 1995, s.97-98). *Sieidi* blir ofta översatt till offersten, men den översättningen är något otillräcklig. En *sieidi* är en aktör i landskapet som är knuten till den speciella platsen. Även om man inte offerar till den, något som var vanligt tidigare och knutet till renlycka, vilket kan beskrivas som synd, hör det till

god ton att uppföra sig på ett respektfullt sätt. I det man passerar ska man tänka goda tankar och inte reta eller vara ofin i mötet.

På grund av att *sieidi* kan vara en okänd aktör för en del av de som läser denna avhandling lyfter jag här in några reflektioner kring vad *sieidi* är och kan vara, och hur relationen mellan människa och *sieidi* skulle kunna beskrivas. Detta vill också återkomma i senare kapitel, men några av de äldre texterna hänvisas till också här. En *sieidi* är en aktör i landskapet som man bör visa respekt för i det att man passerar. Den kan vara en sten, en klippa eller av trä. Den kan vara placerad där av människor eller given i landskapet. Ofta skiljer den sig ut från det omkringliggande landskapet på ett eller annat sätt. Forskare beskrev det tidigare som offerstenar eller liknande, men det kan ifrågasättas om det är en riktig kategorisering, eller om det är en god översättning. Man skulle kunna karaktärisera en *sieidi* som en aktör som du kunde och kan förhandla med, sluta avtal med och därigenom uppnå något för egen del. En *sieidi* är knuten till det området där den befinner sig, en sjö, ett landområde eller andra typer av platser. De skiljer sig åt i förhållande till hur kravstora de är i förhållande till vad man måste ge och vilka avtal som kan ingås (Turi, 2010, s.117). Emellertid kan det för en del vara knutet till synd att på det sättet sluta avtal med *sieidi*. I förhållande till renlycka som Oskal skriver om, kommer denna endast vara i en generation om du uppnår den genom att förhandla med en *sieidi*. Du blir då beroende av den, och ett beroendeförhållande till en *sieidi* gör den/det till en *eahpeipmil* – avgud (Hætta & Bær, 1982; Oskal, 1995). Det är inte *sieidi* i sig själv som är en avgud, den är varken god eller ond, men när du börjar tjäna den blir den en avgud för dig. Synden består då i själva beroendeförhållandet du får till något/någon som inte är Gud. På samma sätt förklarar också en av Johnsens informanter förhållandet till *sieidi*. Man ska inte dyrka, för i en sådan relation blir du beroende av det. Att vara beroende är inget idealtillstånd för en människa och kan också vara skadligt (Johnsen, 2005). Vad som är synd eller skadligt för människan är alltså styrt av människans aktivitet och inte *sieidi* som sådan. Det betyder emellertid inte att du inte ska respektera *sieidi*, du bör heller inte overse den när du befinner dig på en sådan plats. För många är det också vanligt att ge något när man passerar.

Även om *sieidi* delvis är knutet till det att offra blir det alltför snäv beskrivning av vad *sieidi* är idag. Kanske betecknar det heller inte vad en *sieidi* har varit historiskt. Idag är det flera stigar som leder till eller passerar en *sieidi*. I tillägg till det lever praxis och tänkande kring vad *sieidi*

är, i både forskning och för övrigt i det offentliga rummet, vilket kommer till uttryck vid vägbyggen och liknande. *Sieidi* översätts därför inte fortsättningsvis, men *sieidi* är *sieidi*.

En god och respektfull relation mellan människa och *sieidi* hör till, att laga avtal med *sieidi* genom att offra kan däremot förstås som ett sämre sätt att förvalta den relationen på. Bland Jernslettens informanter från Voengel- Njaarke sijte informerar flera om att de lärt sig hemma att undgå platser där *sieidi* finns, eller att de inte lärt om dem alls, även om de kände till att sådana kunde finnas i det landskapet där de var uppvuxna (Jernsletten, 2009).

6.11 Jearrat lobi och välsignelse av hus och hem

Jearrat lobi - att be om tillåtelse hör också till när man ska övernatta på en ny plats, eller när man möter ett nytt betesland, men också som tidigare beskrivet när man ska ta ett liv. Innan man övernattar på en plats ska man alltid inom sig fråga om lov, annars får man inte fred att sova eller bo på platsen. Det är ett sätt att tillkännage sin egen närvaro samtidigt som man visar respekt för de som uppehåller sig på samma plats (Johnsen, 2005; Oskal, 1995, s.102). Både välsignelser i form av att man *sivdnidit*, signalar, och det att fråga om lov knyter Oskal (1995) till det att *soabadit* – komma överens. Det är viktigt att komma överens med de *vuoijnjat* (andar) som finns på platsen, som inte är synliga för blotta ögat. Man ska varken skryta av dem eller förnära dem, men komma överens med dem. En del kan vara svårare att komma överens med än andra.

I senare tid har denna tradition blivit uppmärksammas bland annat då Diehtosiida i Kautokeino skulle byggas, vid byggandet av en ny flygel till sametingsbygget i Karasjok och vid byggnationen av det nya sjukhuset i Kirkenäs (se ex. 05.05.2014, 03.05.2014, 07.05.2014). Att fråga om lov är knutet till *sivdnidit*, och detta utförs också gärna samtidigt, utan att det är så lätt att skilja från varandra. Det kan kanske beskrivas som två olika aspekter av samma sak. Samtidigt som man frågar om lov kan man försätta sig/påkalla Guds beskydd över platsen och sig själv. Detta göres då inom var och en som där ska vistas.

I våra dagar har det varit flera exempel i media där denna tradition har blivit överförd in i en ny kontext i förbindelse med byggnation av offentliga byggnader. Det kan tolkas på olika sätt, som ett sätt att få fred, som ett sätt att få mediauppmärksamhet, eller som ett försök på båda två. Klart är i alla fall att det att fråga om lov vid övernattning eller vid nybyggnationer är en tradition som många har ett förhållande till och den är också relativt

synlig idag. Att fråga om lov kan hänga ihop med *sivdnidit*. Man frågar om lov, och signar samtidigt för det att allt ska gå väl, man tackar och ber samtidigt om beskydd. Man kan kanske säga att det är en nytolkning av en äldre tradition.

Det kan också finnas tillfällen där man i eftertid ber om fred eller välsignar en plats, eller ber om fred i hus med oro. I hus med oro kan man *sivdnidit*, på samma sätt som man kan göra med platser som av en eller annan anledning leder till oro för de som vistas där. I *Den norske kirke* har en egen liturgi utvecklats för detta ändamål, och den kan användas av präster som tillkallas för att utföra denna ritual. Det är tydligt angivet att prästen inte behöver ta ställning till förklaringar kring vad oron består i. Samtidigt kan man registrera att detta arbete tidigare omhändertogs av andra, de som hade kompetensen, och de var gärna kvinnor. Man kan reflektera över om det sker en maktförskjutning när denna typ av välsignelseritual ska förvaltas av kyrkan.

6.12 I vedskogen

Att hugga ved och på så sätt säkra sig själv värme och möjlighet till matlagning har varit och är viktigt. Hugga ved är ett arbete som utförs ute, och under den perioden att man hugger, kvistar och samlar veden blir den delen av skogen en slags arbetsplats. Det är viktigt att en sådan plats behandlas på ett sådant sätt att den också i framtiden kan ge ved till värme och matlagning.

I Johnsens arbete om samisk naturteologi (2005, s.24-25) är också huggning av träd ett tema där *sivdnidit* förekommer. När man ska hugga ned träd är det god sed att man med yxlacken slår mot stammen, en eller tre gånger. Detta gör man innan man fäller trädet som ska användas till ved eller något annat föremål. En sida av det var den praktiska, enligt informanten. Man hörde då om trädet var ett äldre träd eller om det var ett ungt, där det första var att föredra i förhållande till att gå varsamt tillväga. Detta hade informanten lärt av de äldre. Det var också praktiskt eftersom snö och småkvistar då föll av. Andra informanter Johnsen visar till menade att det var nog att slå med yxlacken en gång mot stammen. En av informanterna beskrev detta som en form för *sivdnideapmi* – det att *sivdnidit*, särskilt som man skulle slå på trädet tre gånger. En annan menade att det handlade om att trädet skulle svimma, eller bli medvetslös innan man högg det ned. Det blev också mjukare av detta menade en annan informant, vilket var en fördel när det skulle huggas ned. I tillägg blir det specificerat att ved som inte är död har en tendens att spraka och sända gnistor när den

används som bränsle. När man hugger ved ska man som i alla andra göromål vara varsam. Man ska hugga träden vid roten och inte hugga på ett sätt som gör att man lämnar en rörig vedteg efter sig. Människan lämnar avtryck efter sig och idealet kan se ut till att vara att människan ska lämna så lite avtryck efter sig som möjligt. Det handlar kanske både om att visa respekt för allt levande, men också om förvaltning av det som också ska komma kommande generationer till godo.

I ett masterarbete skrivet av Mardoeke Boekraad (2013) intervjuas Laila Spik som beskriver att hon lärt sig att fråga om lov och också att låta bli att fälla ett träd om svaret man erhöll var negativt. Sigvald Persen som också intervjuades i samma arbete la inte vikt på någon speciell ritual men visade istället hur skogen i närheten av hans hem såg ut. På trots av att skogen varit i bruk i form av vedsanking i generationer, var detta inte direkt synligt vid en första anblick. Anledningen till detta, enligt Persen är att man ska hugga på ett sådant sätt att skogen ser naturlig ut. Själv tog han först och främst äldre träd så att de yngre kunde växa bättre.

Sivdnidit i detta sammanhang kan kanske också handla om att man på sätt och vis tar något som är skapat, om det än inte har kroppsliv (*heagga*) på samma sätt som en människa eller ett djur, ett tillvägagångssätt som gör att liv kan fortgå. Det har praktiska sidor, samtidigt som man genom detta visar respekt för det som växer. Man visar tacksamhet och ödmjukhet inför sitt eget beroende av att skogen kan leva vidare, man vill inte göra det på ett sätt som gör att platsen blir ful, ej heller hugga på ett sådant sätt att inte nya träd kan komma i de gamlas plats.

6.13 Sammanfattning

I början av detta kapitel hänvisades till *Modes of syncretism* och ett påstående om att den verklighet som *sivdnidit* i praxis refererar till är en form för sammansmältning av flera olika religiösa traditioner som kommer till uttryck i praxis. Nästa delavsnitt tar sig för *sivdnidit* som begrepp, hur det kan relateras till andra samiska begrepp och hur detta leder fram till att skapelsen blir ett av de bärande begreppen i avhandlingen för att beskriva människans omgivning. Ett sådant sätt att närma sig är i tråd med *grounded theory*. Begreppsanalysen utgör också ett argument för att ta i bruk teologiska begrepp såsom de definieras och presenteras i texterna som studerats.

Ibland hör det små ritualer till *sivdnidit*, i den betydelsen att man gör något samtidigt som orden uttalas eller tänks, såsom att korsas sig själv eller något annat. I vissa fall är det själva korsningen i sig som utgör praxis. Det behöver inte nödvändigtvis vara med handen man korsar, men det kan också vara med ett föremål, vanligtvis en kniv. Ofta är det tre gånger som någonting ska korsas eller märkas med tre sträck, men inte alltid. *Sivdnidit* hör som regel till vardagen och vardagens göromål. Det medför att den kan utföras i många olika sammanhang och vid olika tillfällen. I den betydelsen är det en bred praxis. Ibland är det främst knutet till upprätthållande av liv, eller till livets fortgång. I exemplet med benen är tacksamhet viktigt, ibland är det i högre grad knutet till beskydd, som är huvudsaken när man ska ut och resa. *Sivdnidit* kan aldrig lösriivas från situationen, det är aldrig en självständig praxis. De situationer som *sivdnidit* förekommer i har också praktiska sidor. Men i denna avhandling är det den religiösa kontexten och teoretiseringen av den samma som står i fokus. Att *sivdnidit* påminner oss om att inte leva och handla tanklöst, kanske det också hjälper oss att förvalta det vi har på ett sätt som också tar hänsyn till framtida generationer.

Materialet som lyfts kan ses på som case i liten skala som skulle kunna studeras var för sig, men här sätts dessa samman in i en större helhet. I teorikapitlet dryftades Bonellis (2012) case angående olika förståelser som kommer till uttryck när man ska förklara varför man drömmer mardrömmar. Dett ger följder i förhållande till vilka sorters behandlingar man anser vara effektiva vid sådana tillstånd. På liknande sätt skulle man kunna invända att olika förståelser på vad en människa är i relation till *boazu* är leder till att man pratar förbi varandra i en rättegång. Beslutet formas sedan av den förståelse som ligger till grund för juridiken som utövas i domstolen. Min invändning är emellertid, att den som alltid måste förhålla sig till två olika teoretiska ramverk för vad en människa är, redan är medveten om det, och det är därmed inte min uppgift att närmare skissera dessa två bredvid varandra, men hellre den som varit och är underkommunicerad och därför inte utgör grunden för juridiken som praktiseras. Man kunde också tänka sig att som Verran (2013) hävda att här uppstår det en konflikt, eller förvirring när två olika kunskapstraditioner kolliderar i möte med praxis, där skillnaderna är viktiga att belysa. I förhållande till det önskar jag att tillägga att också de tillfällen som inte kontrasterar mot något annat är av lika stor vikt att skriva fram om man som jag är på utkik efter det teoretiska ramverket. Därför har jag valt att ställa

upp flera case efter varandra för att så leta efter mönster, helt oavsett om de utgör en gränsdragning eller inte mot andra kunskapstraditioner.

Sivdnidit är en religiös praxis som utförs i olika situationer, de flesta av de situationerna är knutna till det dagliga livet och till vardagen. Det är ett sätt att påminna sig själv om sin egen mänsklighet, samt att visa respekt och ödmjukhet inför skaparverket och allt levande i det dagliga livet. *Sivdnidit* utförs av enskilda människor i kommunikation med det skapade, som beskydd människor emellan, när man är rädd eller i omvårdnad av ett litet barn. *Sivdnidit* är något alla kan utföra. Det kan vara en tanke eller handling, eller båda delarna. I kristna kontexter kan det beskrivas som en bön som bes eller ett uttryck för samhandling som sker i Jesu eller treenighetens namn. *Sivdnidit* kan vara en praxis som försätter människan i Guds varetäkt, under Guds beskydd.

Flera av situationerna handlar om när man som människa är rädd eller osäker. Situationerna kan vara vardagliga, och därmed också sådana situationer som är vanligare idag än tidigare. En situation som kan leda till nervositet är när man ska tala offentligt, när man som barn är rädd för ting som att gå till tandläkaren, eller för *čáhcerávggat*³⁰. I dessa situationer framstår *sivdnidit* först och främst som ett beskydd från det man är rädd för. Ibland är det situationer där faran är större på det sättet att den kan få allvarigare konsekvenser, som i exemplet där man passerar farliga passager när man flyttar tillsammans med en renhjord. Både jojk och psalmsång är nämnt i förbindelse med *sivdnidit*, särskilt i förhållande till att färdas i landskapet.

Ibland har det direkt inverkan på andra aktörer, som vid *sivdnidit* av benen efter man ätit. Detta påverkar inte bara de ben som vid tillfället burits ut eller grävts ned, men påverkar i förlängningen hela renflocken. En mer direkt inverkan har också *sivdnidit* vid slakt då det har en smärtstillande effekt för renen, eller vid beskydd från sjukdom.

Aktörerna förändras utifrån människans aktivitet. Hur du som människa relaterar till en plats, exempelvis kalvningslandet, förändras också i förhållande till om du färdas dit eller från, eller om du har andra ärenden i området eller bara passerar. Det är också skillnad på hur du beter dig på en plats utifrån om du ska stanna där och övernatta över en längre eller

³⁰ Väsen i vatten som är skrämmande, vilka vi återkommer till i ett senare kapitel

kortare tid, eller om du endast har vägarna förbi. I den kontexten kan *sivdnidit* placeras och beskrivas.

7 *Människan och synden i välsignelsens fotspår*

I det tidigare kapitlet redovisades samtida exempel på *sivdnidit*. I följande kapitel följs de upp med exempel från äldre texter, samtidigt som det sammanfogas med både nyare exempel och forskning kring temat. Som tidigare nämnts kan man i det äldre materialet finna fler exempel och mer av kontexten kring praxisen, utan att en jämförelse varit föremål för undersökningen som sådan. Förutom konkreta exempel på *sivdnidit*, söks också kontexten till *sivdnidit*, aktörerna som det refereras till, och hur dessa förhåller sig till varandra. Begreppen som valts är återkommande i texter om *sivdnidit* och de aktörer och aktiviteter som där refereras till. Texterna är, precis som de samtida exemplen, från olika områden av Sápmi, men endast från svensk/norsk sida. I de äldre texterna är det en del typer aktiviteter som inte längre praktiseras i så stor utsträckning längre, men de berättar hur olika skapelser förhåller sig till varandra, och utgör därför en del av kontexten till *sivdnidit* som religiös praxis. Målet är inte att se efter kontinuitet och/eller brott, eller att jämföra hur det äldre materialet förhåller sig till det nyare. Varje stycke är indelat tematiskt och inte efter område eller tid.

Verran (2013) utgår från praxis för att kartlägga, beskriva och utforska hur vi hanterar olikheter. Som tidigare utvecklats i kapitlet kring teoretiska perspektiv belyser Verran hur olikheter i kategorisering ibland är format redan innan de når begreppen. Konsekvensen är att ett och samma begrepp kan ha olika innehåll, eller att föremål och/eller skapelser kategoriseras på olika sätt i olika sammanhang och/eller kunskapstraditioner. Detta nämner också Buljo³¹ då hon skriver om förhållandet mellan människa och landskap och reflekterar över innehållet i olika facktermer knutet till kategorisering på samisk och norsk (Buljo, 1999; Verran, 2013). */.../Livvasadji lea min fágasátni ja dárogielsátni das ii gávdno diedusge. /.../ Livvasadji är vår fackterm och motsvarande begrepp på norska finns såklart inte (Buljo, 1999, s.141).*³² Det textmaterial som ligger till grund för att skapa ett utrymme där *sivdnidit* kan diskuteras på sina egna villkor är i sig själva ofta exempel på att göra skillnad tillsammans *på (making difference together)*, som Verran belyser. Hon menar att nyckeln till goda samtal och beskrivningar ligger i att känna båda traditionerna, och att det är till liten nytta att hålla

³¹ Káren Márjá Buljo har skrivit i flera antologier kring olika teman som berör traditionell kunskap. Hon är bosatt i Kautokeino och är aktiv innanför renskötseln.

³² Min övers.

fast på ortodoxi (Verran 2013). För att kunna väva samman olika kunskapstraditioner utan att underslå olikheter är det alltså av vikt att känna till båda. I följande kapitel handlar det om begrepp som finns på både samiska och svenska, men som har olika innebörd, eller det som kategoriseras under dem skiljer sig åt från det som är gängse i skandinavisk tradition eller klassisk teologi.

Det har varit en utgångspunkt under läsningen att de som skrivit om dessa teman gott känner flera traditioner, men samtidigt förhåller sig till den helhet som dessa utgör i praxis för den enskilda. När man skriver ned något man gör eller praktiserar i sin vardag är det nödvändigt att verbalisera det som vanligtvis är en handling. Texterna som studerats kan sägas vara skrivna innanför en tolkningsgemenskap som utvecklats under lång tid och många samtal, det har gett upphov till en viss begrepps användning. Begreppen har som regel sin bakgrund i Bibeln och annat kristet material, som under lång tid varit läst och analyserat i Sápmi. För att skapa ett utrymme inom vilken en religiös praxis som *sivdnidit* kan diskuteras har jag valt att lägga begreppen så nära materialet som möjligt. Det innebär att en del tunga teologiska begrepp är en del av kapitlet, som fri vilja, synd och arvsynd, även om dess innehåll ibland skiljer sig från det innehåll de har i klassisk teologi. När de presenteras här är målet att redovisa för hur de beskrivs och definieras i materialet, och inte att delta i teologiska meningsutbyten utöver det. Begrepp som arvsynd, synd och fri vilja har förvaltats, diskuterats och förhandlats kring de senaste tvåtusen åren. En del av dessa diskussioner har blivit nedfällda i skrift i takt med att kristendomen spridit sig över världen. Det som blivit nedfällt i skrift är främst från de som haft utbildning, de har i stor utsträckning varit män. De senaste århundradena har de samma begreppen, mer eller mindre, varit diskuterade i Sápmi, men dessa diskussioner har inte i samma utsträckning blivit nedfällda i skrift. De som har skrivit har heller inte i någon högre grad varit medvetna om de teologiska diskussioner som förts av kyrkans män på kontinenten eller för den delen heller på andra platser. Inte desto mindre har kristendomen praktiserats, Bibeln har blivit läst, förstådd och tolkad och omtolkad in i olika sammanhang.

Förutom referenser till samisk berättartradition och praxis refereras som nämnt ofta till Bibeln och i synnerhet till de bibliska skapelseberättelserna i textmaterialet. De bibliska skapelseberättelserna blir därför centrala, och framförallt sättet de är presenterade på i materialet.

Sivdnidit kan beskrivas som ett sätt att praktisera religion i vardagen. Ofta praktiseras det i förbindelse med kristendom, det vill säga i Jesu eller treenighetens namn. Fokus ligger på att skriva fram de mönster som framkommer i materialet. Dessa mönster är komplexa, det förekommer självmotsägelser, men är en plats att starta, när studier i hög grad saknas. Förhoppningsvis kommer fler studier som igen kan skriva fram lokala variationer, dekonstruera eller på annat sätt ta vidare de mönster som här skisseras. Det handlar alltså mer om att utforska hur man kan tala kring en praxis som *sivdnidit*, än att slå fast vilken praxis som är vanligast eller mest riktig.

Detta kapitel ser närmare på de yttre sammanhangen, kontexten till *sivdnidit*. Inledningsvis i kapitlet presenteras en del begrepp som är återkommande och som går igen i materialet, i de konkreta exemplen på *sivdnidit* och i texter om de aktörer som aktiveras. I tillägg till de begrepp som i materialet framstått som återkommande, används samisk forskning som en hjälp i analyseringen. Människan diskuteras som aktör studeras närmare. För att sammanhanget ska komma fram har jag valt att se närmare på Gud, eller snarare det som är större än oss som en slags utgångspunkt för det att vara människa, som också är utgångspunkten i de studerade texterna. Jag har sett närmare på hur en människa lyfts fram i texterna och analyserat det med hjälp av samisk forskning, då människan är den centrala aktören i förhållande till *sivdnidit* som religiös praxis. Vidare dryftas centrala begrepp som förekommer frekvent i de studerade texterna och de definitioner som ligger till grund för dem.

7.1 Jus Ipmil sálle – Om Gud tillåter

Som vi såg i tidigare kapitel är *sivdnidit* en praxis som hör till vardagen. *Sivdnidit* är en praxis som upprättar/förhandlar/avbryter en relation mellan människa, minst en annan aktör och ofta i Guds eller de tre personernas namn. Johnsen (2005, s.19) tolkar *sivdnidit* genom att dela upp den i tre olika aspekter. Dessa är att välsigna Guds gåvor, uttrycka tacksamhet, och den tredje är knuten till återväxt, eller människan som Guds medskapare på jorden. Till Johnsens kategorier kan beskydd tillfogas som en fjärde aspekt. Någon beskriver det som ett sätt att be, andra som ett sätt att formulera önskningar och tacksamhet. Vi kan som människor delvis påverka våra relationer till skapelsen och till varandra, men det är samtidigt ett återkommande tema i materialet att detta alltid innehåller ett visst mått av osäkerhet.

Denna delvisa predestination, eller Guds försyn, är också en del av kontexten till *sivdnidit*, vilket är grunden till att detta därför lyfts fram inledningsvis i detta kapitel.

Hela skapelsen är under Guds förvaltning, och Gud/skaparen har råderätt över liv och död. Ett visst förvaltningsansvar för skapelsen tillfaller också människan, även om vårt öde slutligen vilar hos Gud. Till vår rådighet har vi exempelvis det att *sivdnidit*. Det kan ibland syfta till att beskydda sig mot det som kan finnas i en osynlig sfär, men ganska ofta också mot konkreta faror eller skrämmer som vi möter i vår vardag. *Sivdnidit* kan också vara ett sätt att visa tacksamhet, och att öppna för att livet kan fortgå. De synliga och den osynliga sfären kan delvis överlappa varandra, men allt förvaltas av Gud och ingen sker utanför Guds försyn. I den synliga sfären som vi förhåller oss till i alla vardagens situationer, ska vi respektera den förvaltningsordningen. Ett sätt att göra det på är att ta emot de gåvor som vi får när vi får dem. Man kan också se på det som ett sätt att respektera allt levande. Jernsletten (2010, s.386) presenterar det på följande sätt genom en historia om bärplockning, som en av hennes informanter berättat. Under en bårtur där de plockade hjortronen fann de plötsligt på tillbakavägen ändå fler bär, trots att de plockat allt de behövde. De stannade ändå för att plocka lite av de fina bären som visade sig. Att avstå vore att avstå från Guds gåva. Att avstå från Guds gåva är en slags synd. Jernsletten tolkar vidare detta förhållningssätt i relation till Bibelns ord om att älska sin nästa som sig själv, där vår nästa också är allt annat som är skapat, skapelsen själv (Jernsletten, 2010). Samtidigt är bibelordet som det refereras till i Jernslettens artikel från min utgångspunkt exklusivt riktat mot relationer vi har människor emellan. Denna utgångspunkt betyder inte att vi inte ska respektera våra medskapelser, men att vi i ännu högre grad ska respektera vår medmänniska, och ställa samma krav och ge den samma utrymme som vi ger oss själva. Allt i skapelsen ska behandlas med respekt och vi ska ta emot Guds gåvor, samtidigt är det ingen grund till att ta mer än vi behöver. Skapelsen vilar ytterst i Guds hand, både det som är synligt och det som är osynligt.

Jernsletten delar upp det som hon väljer att beskriva som samisk spiritualitet i tre olika sfärer. Människan förhåller sig till alla de tre sfärerna. Dessa sfärer är den jordbundna, den osynliga och det som på sydsamiska kallas *Stoerre-aajmoe* – Jernsletten översätter det till *The great spirit* på engelska (Jernsletten, 2010, s.386). *Aajmoe* är enligt sydsamisk/norsk ordbok den annen verden/den store ånd/forsynet (Magga, 2009). Någon direkt motsvarighet till begreppet *stoerre-aajomoe* finns inte på nordsamisk. *Aajmoe* – *áibmu-ilbmi* översätts på

nordsamiska till luft samt värld/sfär, *ilbmi* används också dialektalt om väder mer generellt. Både denna och den osynliga världen/sfären beskrivs med samma ord. För att illustrera vilken roll *stoerre - aajmoe* har i människors liv refererar Jernsletten (2010, s.386-387) till en berättelse från en av hennes informanter. Berättelsen inleds med en man som erhåller en gåva på fem renoxar från en man som sålt av resten av sin hjord. När den yngre mannen upptäckte de fem renoxarna i sin hjord kontaktade han mannen för att fråga hur han kunde betala för dem. Att på det viset göra klart att han inte accepterade gåvan, men istället blandade in pengar, skulle han inte ha gjort. När den yngre mannen på detta sätt föreslog betalning var det att utmana *stoerre-aajmoe*. Renoxarna, som han fått i gåva, försvann som en konsekvens av detta vid samma tid nästa år. Informanten förklarar att detta är en del av den tysta kunskap man böra bära med sig, till exempel kunskapen om att ta emot en gåva.

Myrvoll (2011) beskriver från sitt fältarbete i Tysfjord ödet som en kombination av beslut från *Ilmme* och Gud. Hon översätter *Ilmme* med universum, verden eller luft. Det är oklart i texten vad som är Myrvolls egna reflektioner på just denna punkt och vad som är direkt från de samtal hon haft. Men det hon i huvudsak beskriver är att en del händelser och förlopp i människans liv är förutbestämda, och inte möjliga för oss att påverka. Det handlar om de stora tingen i livet, hur många levnadsdagar vi har, om vi får vara friska eller om vi får barn. Myrvoll skriver att om du handlar mot *Ilmmes* vilje så går det inte den vägen du önskade dig, men du är tillbaka vid utgångspunkten (Myrvoll, 2011 s.187). I Fader vår- bönen finns det speciellt en strof som knyter an mot detta. Det är "Låt din vilja ske" Det är ett sätt att underkasta sig Guds vilja och att acceptera sitt öde. "Låt din vilja ske" blir nämnt av Myrvoll i förbindelse med förhållandet mellan människa, Gud och öde. Fader vår och människans relationer till sitt öde och i förlängningen Gud är ett tema som återkommer. Det finns alltid ytterst sett en makt i vars hand allting annat vilar. I denna makts beskydd råder vi oss när vi *sivdnidit*. Att vi som människor fogar oss i Guds vilja behöver inte betyda att allt är predestinerat. Som människor har vi också förvaltningsmakt över våra liv i en viss utsträckning, utöver det kan man be högre makter om hjälp.

I de texter som min avhandling tagit utgångspunkt i kan man kanske säga att det är nog med två sfärer, den synliga och den osynliga. När det kommer till det som är förutbestämt ligger detta i Guds hand. I det avgörande ögonblicket är det Gud som bestämmer. Vädret kan inte människor styra, men också vädret är i Guds förvaltning och vi måste som människor förhålla

oss till det. Det är fåfängt att inte underkasta sig vädret på samma sätt som det är fåfängt att inte underkasta sig Guds vilja.

Ordet *ilbmi* förekommer i första hand i uttryck, både i texter från kusten och från inlandet. Uttryck som *ilmmiid gaskkas* – mellan två världar, och liknande uttryck är inte ovanliga.³³ Att vara fast mellan två världar kan både betyda att vara fast mellan de levandes och de dödas sfär, eller mellan den osynliga och synliga sfären, men är i grund ett uttryck för samma sak. Det är ett tillstånd som kanske kan beskrivas som fredlöst, där man inte hör hemma i någon sfär, men har blivit fast däremellan.

En berättelse som använder sig av just det uttrycket är Thomassens (1999) berättelse om en man som fann en *árahávdi* – en pengagömma om natten, den visade sig som en *árahávdedolla* (pengagömma-eld) i natten. Eftersom mannen var dristig tog han sitt eldstål [andra föremål av stål kan också användas. min anm.] och kastade på elden som pant. Då visar sig alla slags skrämmer, beroende på vad som lästs över gömman när den begravdes där. I detta fall var det en vit oxe, mannen hann inte fly undan, men tog tag i oxens horn. Han blev såsom förlamad ”šattai dego guovtte ilmmi gaskii³⁴” (Thomassen, 1999 s.120). Detta tillstånd varade till morgonen och när han vaknade hade han händerna runt handtagen på ett skrin med värdesaker (Thomassen, 1999). När Thomassen refererar till ting som lästs över skatten hänvisar han till formular som ska beskydda skatten från att bli annekterad av obehöriga. Den som har grävt ned skatten är också troligen den som läst över den. Det förekommer många historier om nedgrävda skatter i form av pengar eller andra värdesaker. Poängen med berättelsen i detta sammanhang var emellertid att redovisa hur *ilbmi* blir använt i berättelser, där denna berättelse utgör ett exempel. Att befinna sig ”mellan två världar/sfärer” kan också hänvisa till en upplevd känsla av att befinna sig i ett sådant tillstånd, mer vardagligt.

De är inte alla tillstånd eller händelser som människan råar över, som väder och vind eller liv och död. Det sker både det som är av gott och ont som är utanför vår kontroll, som sker eller inte sker om Gud så vill. Ett verb som kanske beskriver detta är *sálllet* – tilstede, så ville (om Gud) står det i en av de nyare ordböckerna (Kåven, 1995). Ordet finns också i

³³ Se ex. Konrad Nilsen (1932)

³⁴ *Blev liksom fast mellan två sfärer*. Min övers./anm.

substantivform – *sállejeaddji* – skapare; han som rör över allt. I Niensens ordbok är det också specificerat att detta är knutet till Gud och Guds närvarande och tillåtelse av olika skeden. Det är på så sätt knutet till ödet, och ödets vilja (Nielsen, 1932). En del händelser är förutbestämt, predestinerat, annat har vi som människor en möjlighet att påverka utifrån de förutsättningar vi är skapade med och med den fria vilja vi har till förfogande. En berättelse som kanske kan illustrera är när Marit Buljosdatter Gaup ligger för döden. Läkaren säger till sjuksköterskan att hon nu är död. Då slår Marit upp ögonen och säger; ”Det er ikke doktoren som bestemmer når Marit skal dø.” (Giæver, 1940 s.33). Marit dog en stund senare när tiden var inne. Påverka antalet levnadsdagar står inte i människans makt, men väl att märka hur de artar sig. När vi ska dö är förutbestämt, och när det ska ske vet bara Gud. Vad som än sker, såsom i exemplen ovan, har vi en egen möjlighet att påverka processen med de medel vi har till rådighet.

Andra av Jernslettens informanter berättar också hur det att prata strunt, om så för sig själv, också är att utmana det som är större. Tala illa om andra skapelser, inte bara om andra människor, är en del av det. Men det är heller inte så att det att prata gallimatias, det vill säga prata strunt, är eftersträvansvärt. Också det kan tolkas som en utmaning av det som är större än oss själva (Jernsletten, 2010, s.386). Till detta hör också att man inte ska svära eller banna varken inne eller ute eller över andra skapelser eller platser.

Det att prata med och på skämt eller allvar lova sig själv åt det onda, är också något att vara försiktig med, vilket tematiseras i en rad berättelser ur den muntliga traditionen. Ett exempel kan utgöras av en historia där en man som inte fått fisk på länge utlovade sig själv åt det onda om han så skulle få fisk idag. Så begav han sig ut på havet, och fisken strömmade till. Lite efteråt kom en djävul (*neavri*, min anm.) och gjorde så krav på mannen. Till slut klarade sig mannen undan genom att lura den onda (RiddoduottarMuseat – Guovdageainnu gilišillju, 1984). Exemplet, visar till på att man inte ska säga saker eller lova sådant man inte menar. Det finns alltid någon som hör. Det kan besannas. Kanske man kan se på det som en mer negativ parallell till det att *sivdnidit*. Att uttrycka tacksamhet, försätta sig själv under Guds beskydd och önskningar om livets fortgång kan också besannas. Om Gud så vill har man i vart fall gjort det som står i ens egen makt som människa.

7.2 *Luondugáhppálat - Levande skapelse*

Sivdnidit är en del av vår kommunikation med skapelsen och vår skapare. Skapelsen och alla levande skapelser och deras relationer till varandra utgör en del av kontexten till *sivdnidit* som religiös praxis. I föregående avsnitt var temat sfären som är utanför vår kontroll och vilja, den vi inte kan styra över men som alltid är närvarande. Det som finns i den sfären kan gripa in i situationer där vi inte kommer vidare eller är i behov av beskydd, Gud eller ödet. *Sivdnidit* är i dessa sammanhang en praxis som står människan till rådighet i alla livets situationer. I tidigare nämnda situationer främst är det beskrivet som ett sätt att rå sig i Guds varetäkt eller för att uttrycka respekt och tacksamhet.

I det tidigare stycket refererades till Jernsletten (2010) som delar in världen i flera olika sfärer. En av sfärerna är jordbundenhet, eller det som Jernsletten också beskriver som den synliga världen. Den synliga världen skulle därefter kunna delas in i två huvudgrupper. Det som har liv och det som inte har liv. Till det jordbundna, det som är synligt, kan också allehanda redskap räknas, men de är döda – *jápma dinggat*. Sjulsson delar in det skapade i tre kategorier (Umesamiska): *Hekkeburie*- allt som har liv, *sjattie*, allt som växer men saknar liv ; och *jameámie*; allt som är dött (Pettersson, 1979 s.87). Det som lever blir alltså av Sjulsson ytterligare indelat i två kategorier, något som skiljer exempelvis djur och växter åt. Både det som kan karaktäriseras som levande och det som växer kan dö. Varken kvarlämningar av det som har haft liv eller det som har växt är synonymt med föremål som i utgångspunkten är döda.

Följande avsnitt går närmare in på skapelsen. Alla levande skapelser, inklusive vi människor, är jordbundna. Det vill säga vi är skapade av jord och vi hör samman. Jernsletten (2010) skriver att de jordbundna är det/de som vi kan se. Man skulle också beskriva det som allt som är synligt, både levande skapelser och döda ting. Allt som vi kan se är skapat av jord och ska åter bli till jord. En anonym insändare i *Waren Sardne*, som var en tidning som utgavs i början av 1900-talet, tematiserar detta på följande sätt.

Vill du forstaa dig selv, menneske? Se da paa fuglene under himlen og liljene paa marken, og er der ingen liljer, saa se paa bjørk og furu og gran! De og vi er av samme jord, leven ved de samme love, vi er i slegt. Forstaar jeg mine slegtinger, da er jeg paa vei til at forstaa mig selv.

(Waren Sardne 19 Mars 1910)

Texten kanske anspelar på bibeltexten i Matt. 6:26/Luk. 12:22 ff. om liljorna på marken och fåglarna på himlen.³⁵ I bibeltexten är grundtemat att vi inte ska göra oss bekymmer, men söka Guds rike. Emellertid understryker den anonyme författaren i *Waren Sardne* istället vår jordbundenhet, vårt släktskap till varandra genom jorden, med björk och tall, med gran och med fåglarna. Vi är skapade av samma jord och styrs av samma lagar. Den anonyme författaren uppmuntrar oss att utforska detta släktskap, som ett sätt att också förstå oss själva. Hen kontextualiserar också bibeltexten till de omgivningar som vi känner från Sápmi och Skandinavien där björk och furu, snarare än liljor står att finna på marken.

Människan, men också andra levande skapelser är jordbundna, vi är skapade av jord. Turi (2010) använder begreppet *luonddugáhppálat* när han beskriver andra levande skapelser, det översätts i ordboken med levande skapning (skapelse på svenska). De levande jordbundna är en del av en gemenskap. Människor och andra skapelser, såsom djur, växter, fjäll, källor och annat som är skapt, som vi kan se med vårt blotta öga, är besläktade med varandra genom sin jordbundenhet (Jernsletten, 2010).

Nilsson Skum (1955) skriver tre varianter av förord till sin bok *Valla renar*.³⁶ Samtliga reflekterar över temat Gud och skapelsen samt huruvida Gud skapade renen till ren. Såsom han beskriver det är alla arter skapade av marken, landet och jorden, på Guds ords befallning. Således har marken frambringat arter som är anpassade just till sitt område.” Landet och jorden är det som alstrar liv på Guds befallning. Varje arts beskaffenhet är sprungen ur marken och tillpassad sina omgivningar.” (Skum, 1955 s.9). Han refererar till skapelseberättelsen som stöd för sin tes om att renen är skapad till just ren.

”Så läsa vi i första Mosebok, första kapitlet, om skapelsen: 24v. ”Och Gud sade: Må jorden alstra djur efter sin art, boskap, maskar och vilddjur efter markens art” Och så skedde. Så har fjällen och de kalla markerna alstrat renar och alla djur som tål köld och snö. Och i södern har de varma trakterna alstrat boskap, maskar och vilddjur efter den markens art.” (Skum, 1955 s.76).

³⁵ Se på himlens fåglar, de sår inte, skördar inte och samlar inte i lador, men er himmelske fader föder dem. /.../Se på ängens liljor, hur de växer. (osv.) Matt. 6:26/28

³⁶ Det ena finns återgivet som förord till boken, de andra finns återgivna på s.76-77, eftersom personen som redigerat boken tyckte det var onödigt att redogöra för alla tre i inledningen. Boken handlar om hur renskötsel förändrats med speciellt avseende på vallningen.

Det är markerna själva som på Guds befallning alstrar de skapelser som där lever. Var och en på en plats och med ett klimat som är tillpassat den enskilda arten. Markerna dikterar också på sätt och vis vilka möjligheter människor har och vilka kunskaper de behöver ha för att livnära sig på olika platser. Människan formar sig efter de markerna hon bebor och de landskap och varelser som bebor det tillsammans med henne. Turi uttrycker sig på följande sätt³⁷; "Ædnam ja čacce, dat læt miin ædne ja lbel læ ačče; ja dat, maid manna vahnemiis adno, dam dat oažžo. Ovce soartas da boatta: ælle ædnamis ja jama ædnamis ja ælle čazes ja jabma čazes..."» Jorden och vattnet, det är vår mor och Gud är vår fader. Det barnet ber om från sina föräldrar, det får det. Från nio sorter kommer det: från levande jord och från död jord och från levande vatten och från dött vatten...» (Turi, 1918-19, s.23).³⁸ Turi beskriver jorden som vår mor, där Skum skriver att markerna alstrat (i ett annat av förorden använder han ordet skapat) de skapelser som finns där, inklusive människan. Gud är vår far och som våra föräldrar är de där för att ge oss svar och hjälp när vi ber om det.³⁹ Som våra föräldrar har de inte bara gett oss liv, men också som vi behöver har vi bara kunskaper nog att se och hantera det. Turi beskriver också hur ett och samma element, så som vatten eller jord kan förekomma i två former, levande eller dött. De påverkar också människans relation och hantering av elementet.

Det är också intressant att Nilsson Skum (1955) skriver inledningen tre gånger, så som också är vanligt också när man *sivdnidit*. Han skriver också att han förlitar sig på Guds ord, och hoppas att han fått ljus därifrån (Skum, 1955, s.9). I avslutningen av boken finner vi följande; "Nu ska jag avsluta den här berättelsen om renskötseln med en önskan om dess lyckliga framtid och en förhoppning om välsignelse och skydd" (Skum, 1955, s.75). Skum både inleder och avslutar sin bok med välsignelse och en slags bön om att Gud är med och förvaltar hans ord vidare.

³⁷ Han förklarar det i förbindelse med att han redovisar för olika typer av *bosta* "smitta" (svårt att finna en god översättning av ordet) en människa kan komma i kontakt med och hur detta kan hanteras. I det aktuella stycket är det speciellt *Ædnam-bosta* jord-smitta som hanteras. Det kan ge upphov till hudförändringar som kliar eller gör ont.

³⁸ Tack till Mikkel Nils Sara för hjälp med översättningen av ordet *vahnemiis*, som med två *ii* indikerar att det är två föräldrar som avses och inte en.

³⁹ *Áillohaš* (Nils Aslak Valkeapää) version på samma tema är *Solen vår mor Jorden vår far*. Lars Levi Laestadius pratade ofta om den himmelske föräldern.

Nilsson Skum understryker att Gud också välsignat varjehanda material och redskap till alla slags arbete, och välsignat alla slakten med allt de behöver i sin närhet (Skum, 1955, s.9/75). Det som är dött kan ägas, och det har inte egen vilja. Samma material kan några gånger flytta sig mellan kategorierna, vatten kan exempelvis vara både levande och dött. Om du letar efter ett material att laga något av, är det du ser efter i någon mån levande, men när det har blivit till exempelvis en *gukxi*- kåsa, har det blivit något annat. Redskap av olika slag är människoskapta och kan ägas, vilket däremot inte nödvändigtvis innebär att de inte innehar någon slags egenskaper utöver de direkt uppenbara. Kända exempel på föremål eller material som har speciella egenskaper är stålkniv eller silversmycken (*šieŋlla*). Alla föremål för något med sig, men de kan inte betecknas som levande, de har inte fri vilja.

Detta förhållande avspeglar sig också i exemplen på *sivdnidit*. När det gäller döda ting som man finner, ska man inte ta dessa med sig. De gäller också ting som eventuellt tillhör de döda. I det tidigare kapitlet med samtida exempel, berättade Áilo i Joks film hur han tar med sig drivved och då har lärt sig att man då måste *sivdnidit* i faderns, sonens och den helige andes namn. Samtidigt ska man skära tre streck i veden innan man tar med sig den. Detta för att *čahcerávggat* inte ska komma efter (Joks, 2007). I det fallet kan man kanske säga att *sivdnidit* fungerar som beskydd, sån att det man fört med sig inte ska vålla skada.

Skillnad mellan levande skapelser och döda ting har också återspeglats i samisk rättsuppfattning. Solem skriver att egendomsrätten förstås på olika sätt beroende på om det som stulits är *jápma-opmodat* eller *jámas* (död egendom/föremål) eller om det är levande skapelser såsom ren. Solem utförde sina undersökningar i nordligare delar av Sápmi. Solem beskriver att det att stjäla eller förstöra någon annans *jápma-opmodat* är ansett som mycket allvarigare än att ta/dra nytta av något som är levande, eftersom det inte betraktas som egendom på samma sätt. Det gäller speciellt om någon slaktat en ren för att skaffa sig själv och /eller sin familj mat. Om renen slaktats av andra grunder, såsom snålhet eller fiendskap blir utfallet ett annat (Solem, 1933, s.261 ff.). Kanske är det samma fenomen som återspeglas i gamla rättegångsprotokoll från södra delar av Sápmi i slutet på artonhundratalet och i början på nittonhundratalet. En ren hade blivit tjuvslaktad, och en kvinna, Edvard Masonis mor, stod åtalad för stölden och slakten. Hon erkänner de faktiska förhållandena, men den aktuella renskötaren försöker trots detta neka att vittna mot henne i rätten. Det är heller inte renägaren ifråga som anmält stölden, men en annan person. Till

slut går den bestulna renägaren med på att lämna vittnesuppgifter i ett brev, där han också understryker att hon i efterhand gjort upp med honom (ATH, 1868). Inga utförligare studier har gjorts kring detta söderut i Sápmi som jag känner till, men det existerar för den intresserade material att gå vidare med.

En levande skapelse, såsom ett djur, har en fri vilja och kan därmed ge sig till människan, men också inleda kommunikation, och inneha en egen agenda. Det kan också vara mer eller mindre tillgängligt. Detta är möjligen en av förklaringarna till att detta brott inte nödvändigtvis har blivit betraktat på samma sätt som det att inneha, bli bestulen eller stjäla döda ting. Den fria viljan ser ut att vara något som skiljer levande skapelser från växter och döda ting, om vi återgår till Sjulssons kategorisering (Pettersson, 1979). Sjulsson beskriver människan som *ätnamenmuivie* – uppkommen ur jord och grumligt vatten (Pettersson, 1979, s.88). Det är en beskrivning vi känner igen från andra skapelseberättelsen i Bibeln. Marken och jorden är i sig själv med att frambringa liv på Guds befallning. Allt liv och alla levande skapelser är frambragt från jorden, från markerna, också människan. Vi förhåller oss både till det som är överordnat, *stoeorre-aajmoe*, Gud eller försynen, till varandra, levande skapelser emellan, till döda ting och till det/ de osynliga. Kommunikationen mellan människan och en levande skapelse, växtlighet eller en död ting förändrar *sivdnidit* som praxis då det som har liv också har en fri vilja, något som det ges fler anledningar till att återkomma till i de konkreta exemplen på *sivdnidit*.

Genom att utgå från samiska begrepp, men också utifrån beskrivningar av skapelsen, träder en bild fram av människans plats i den samma. Det vi ser omkring oss i vår fysiska värld kan betecknas antingen som levande eller dött. Båda kategoriseringarna har betydelse för hur människan kan relatera och/eller samhandla med dessa. Vissa element kan vara både levande och döda, såsom jord eller vatten. För att skriva utifrån den utgångspunkten har jag valt en begreppsapparat som ligger nära texterna, men kanske präglar det också formen på texten.

Latour hävdar att forskning på religiösa teman också kan, eller bör, innebära att skriva religiöst. Det vill säga, det språk som man använder sig av inte bara transporterar information, den transformeras också hos mottagaren, läsaren eller lyssnaren, hos de som redan känner historierna eller sätten att framställa något på (Latour, 2010, s.31). Latours referenser är bland annat berättelser, konst, ikoner, krucifix som avbildar Jesus och/eller

Maria. Dessa återupprepas på nytt och på nytt igen i olika variationer, även om de flesta av de som hör på/utför praxisen/ser konsten/ikonen både känner historien och personerna. Ändå uppsöker människor exempelvis kyrkan för att återigen höra de samma berättelserna om de samma personerna, se variationer av avbildningar på de samma personer om och om igen. En fråga som; "var Jungfru Maria verkligen Jungfru?" blir i dessa sammanhang inte bara ointressant men också irrelevant, menar Latour (2010, s.33). För att skriva om religiositet måste man skriva religiöst och ställa frågorna utifrån de ramar som finns där. De kristna, i Latours fall de katolsk-kristna, ramarna är välkända för många. Kanske är ramarna för kristendomsförståelsen som här skrivs fram ramar som delas av färre. Inte alla som läser denna text har hört historien om Eva och Adams gömda barn i ett antal olika versioner, eller lärt sig att *sivdnidit* i olika situationer under en arbetsdag. Men för dem som gör det vill återupprepningarna kanske ändå ha mening, på samma sätt som man i kyrkan återupprepar berättelser från bibeln. En forskningstext som erkänner och styrker ramarna bör skrivas med målsättningen att den inte ska vara främmande för den som känner historien och praxisen gott, i det här fallet *sivdnidit*. Analyserna bör följa de mönster som redan finns innaför de existerande ramarna. På samma sätt som Latour beskriver blir texten då mer religiös i sitt uttryck, den fungerar inte bara som information, men är en del i variationerna av berättelser kring teman som berättats i variationer över lång tid. På så sätt blir texten både klarare och tydligare, i den mån det blir genomfört, samt lägger sig närmare målsättningen om att skissera kontexten till *sivdnidit* på egna premisser.

7.3 Människan

Människan är den centrala aktören i förhållande till *sivdnidit*. Detta avsnitt ser närmare på människan som aktör, hennes *luondu*/natur och hennes relationer till andra aktörer. *Sivdnidit* betyder, som tidigare nämnt, både att signa och att skapa. Det är en del av det att kommunicera med skapelsen och de skapelser och materiella ting som omger oss som människor i vardagen. Det kan också vara ett sätt att påminna sig själv om Guds närvaro i det man företar sig, och försätta sig i Guds omsorg.

Muhto sivdnidit galgá dan dihte go dat gullá olmmošlašvuhtii, ja dat buorida boazolihku./.../ Olmmoš galgá heivehallat iežas máilbmái ja máilmmiin galgá soabadit/../ Máilbmi lea soabadanbáiki, ja eallin lea soabadeapmi (Oskal, 1995, s.102).

Sivdnidit ska man för det hör till det att vara människa, och det förbättrar renlyckan /../. Människan ska anpassa sig till sin egen omvärld och komma överens med den /.../ världen är en plats där man kommer överens/förhandlar, och livet är en förhandling.⁴⁰

Sivdnidit ska man för det hör till det att vara människa. Det är ett sätt att påminna sig själv om vilket ansvar man har, att allt hänger ihop, om sin egen mänsklighet och om ödmjukhet i vardagen. *Sivdnidit* ger uttryck för att det finns något som är större än oss, men också att i praktiken respektera andra levande skapelser, och beskydda sig mot det man inte har kontroll över. Om *sivdnidit* är en del av det att vara människa är det också viktigt att se lite närmare på vad en människa är, eller vad en människa består av.

Den klassiska indelningen av en människa som kropp och själ, eller kropp, själ och ande är inte direkt översättbar till samiska utifrån materialet, även om betydelserna ofta överlappar varandra. Sjulsson beskriver människan på följande sätt (umesamiskan anges såsom den framkommer i texten); människan har *hákka*, *vuoigenes* og *sälo*, liv, ande och själ (O.P. Pettersson, 1979, s.88). Dessa tre återkommer i flera av materialen och beskrivs på liknande sätt, och i viss mån är de också utvidgade med flera och andra ord. Vilka likheter och skillnader dessa eventuellt består av har inte varit i fokus, men jag har försökt att ringa in några nyckelbegrepp vid beskrivningar av människan och levande skapelser som ofta återkommer i materialet.

7.4 Människan, livet och kroppen

Det finns många ord knutet till liv och kropp på samiska. Här nämns några av dem eftersom de återkommer i texterna och kan vara en hjälp för att kategorisera och beskriva olika situationer där *sivdnidit* förekommer. Genom begreppen är det möjligt att närma sig vad en människa är och vad som skiljer oss från andra skapelser. Vilka ord man använder varierar över geografiska områden, och det är inte innanför avhandlingens tema att redogöra för

⁴⁰ Min övers.

dem alla här. En genomgående tendens i texterna är att man inte skiljer på kropp och själ/ande i den förståelsen att det ena representerar något dödligt och syndigt, medan det andra representerar det goda och eviga. Människan är en helhet, men kan delas upp i olika aspekter som i sig själva varken är goda eller onda. På så vis liknar det kanske också på hur människan beskrivs i det gamla testamentet där de inre och de yttre aspekterna av människan inte är skilda åt i någon strängare mening (Stordalen, 1994, s.11 ff.). Några av de begrepp som är återkommande i de studerade texterna finns redovisade här.

Heagga, beskriver Konrad Nielsen (1932) bland annat som levande tillstånd, kroppsliv, eller en individuell skapelse. *Heagga* har både människor och djur, och ordet kan också referera till ett individuellt liv. Ordet har fortsatt denna breda betydelse som det refereras till i förbindelse med ren i Saras artikel om siidasystemet. Där refereras ordet till som kroppsliv och ett enskilt liv, ett individuellt liv (ett djurs eller en människas) (Sara, 2011, s.150).

Eallit på nordsamiska betyder att leva. *Ealli* är en avledning av samma ordstam och har betydelsen levande, men har samtidigt betydelsen djur. Utgångspunkten är alltså liv, och är knutet också till människor och vårt liv/*eallin*. *Eallin* kan också översättas med stor livlighet/levande. *Eallilan olmmoš* kan översättas som en livserfaren människa. Ordet används också beskrivande som i uttryck som levande tro. *Eallu* är en hjord, - i materialet först och främst renhjord.

Vuoigga betyder ande, och kroppsliv är ingen förutsättning för det. Enligt Kristoffer Sjulsson säges det om en människa när hon dör att hon *vuoingap tsekke*, när djuren dör säges det *jama* (Pettersson, 1979, s.88). Han gör en poäng av att det är skillnad mellan människor och djur i den förståelsen. *Heagga* däremot, kanske förstått som kroppsliv innehas däremot av båda. *Vuoigat* betyder också att andas, *vuoingahat* - betyder andedräkt.

Ordet *siellu* – själ knyts i det mesta av texterna till samvetet och till hjärtat. *Vaimon dåbbto*; hjärtats känsla lär den enskilda människan om vad som är rätt eller falsk tro (Pettersson, 1979 s.89). Det är samvetet som berättar för oss vad som är rätt och fel. Det är också själen som kan bli frälst och som flyttar till en eventuell himmel när vi dör. Själen är knuten till människans frälsning och vårt samvete. Huruvida det endast är människan som har själ eller om andra också besitter detta kommer inte till uttryck i någon högre grad i texterna. Det betyder emellertid inte att andra levande skapelser inte har någon plats i det liv som kommer efter detta. Redan Laestadius påpekade att det var en fåfäng tanke att inte vilja

dela himmelen med andra än människor (Læstadius, 1997, s.76). Djuren har själ, men de behöver inte bli frälsta. De saknar samvete eftersom de inte var med i syndafallet, och med kunskapen om gott och ont, de har därför inte behov av att bli frälsta.

Rumaš – kropp, legeme i levande tillstånd, men det kan också syfta på lik. Enligt ordböckerna kan ordet användas om såväl djur som människor i dött tillstånd, men det vanliga är att det används om människor och syftar på hela människan, både människan som kropp och människan som andlig kanske man kan uttrycka det. *Gorut* är också ett ord som har med kroppen att göra och hänvisar som regel till kroppen av ett dött djur. Men det används i dagligt tal också om den levande mänskliga kroppen, då i fysiskt förstånd. Skillnaden mellan *rumaš* och *gorut* om människor ligger i att *rumaš* syftar på hela människan, inte bara den fysiska kroppen. Om en död människas kropp säges som regel *liika* eller möjligen det äldre ordet *gálbmi*.

7.5 Var och en har sin egen luondu

Schanche beskriver ordet *luondu* som traditionellt har använts för att beskriva olika skapelsers väsen och egenskaper. Också på svenska kan ordet beskriva mänskliga eller andra skapelsers egenskaper eller personlighet. Nu används också ordet som en direkt översättning av det svenska ordet natur eller engelskans nature, i betydelsen våra omgivningar. Ordet *luondu* – natur i denna avhandling används endast i den första betydelsen, och inte för att beskriva våra omgivningar (Schanche, 2002, s.162-163). Denna *luondu* - natur är både artspecifik, som hundens natur, men ordet beskriver också individuell personlighet, egenskaper eller förmågor. Det är vår *luondu* som sätter begränsningar och som ger oss de möjligheter vi har, och det är endast innanför den som vi har fri vilja. Elementen är också skapade av Gud och har sina möjligheter och gränser, sin *luondu*, samt sin fria vilja. Men över allt och alla i skapelsen råar slutligen Gud. Det finns ytterligare ett ord för det att skapa som också används i förbindelse med Gud – *luovvat*. I Nielsens ordbok (1932) står det med tilläggförklaringen – ”som Gud helt från världens skapelse har lagat det. *Ibmel lea siwdnedæme rajest juo luovvam, atte galga daina lagiin čoarve šaddat*” - Gud har från skapelsen av skapat det så att hornet ska växa på det viset ⁴¹ Kanske kan man säga att detta har med skapelsers tillstånd att göra, hur det fungerar, det regleverk eller de potentialer som

⁴¹ Min övers. Norsk - Svensk

ligger innanför varje enskild skapelse och varje enskild art. Stordalen skriver om människan i gamla testamentet. Också här blir skapelsens förstådd på ett sådant sätt att Gud inte bara inrättar lagar och regler för människan som art, men för allt som är skapat. Var och en, fjäll, dalar, människor och djur har ett regelverk som överensstämmer med de förutsättningar och potentialer som ligger i deras natur (Stordalen, 1994, s.68 -69).

I tillägg till människans situering i världen så har alltså allt som är skapat sin egen *luondu* - natur. Det har de både som specifik skapelse eller art, men också på ett individuellt plan. På ett individuellt plan handlar det mer om de egenskaper som varje enskild individ av en art har, det gäller både människor och andra skapelser. Samtidigt kan våra samhandlingar med varandra delvis förändra vår natur såsom exempelvis Skum beskriver det. Relationen mellan människan och *boazu* (renen) har förändrats och det har också förändrat rörelsemönstret hos *boazu*, gjort den mer skygg och förändrat samspelet mellan de två (Skum, 1955, s.74). En del ramar, begränsningar och möjligheter är alltså oföränderliga, andra kan förändras över tid.

Det finns vissa gränser innanför vilka varje skapelse har spelrum och möjligheter. Men eftersom det finns gränser finns det också gränsöverskridande eller möjlighet till gränsöverskridande. Människors gränsöverskridande i relation till andra skapelser karaktäriseras som synd, medan andra skapelsers gränsöverskridande är ett uttryck för den fria viljan, men som inte kan karaktäriseras som synd. Synd tematiseras i ett senare avsnitt, men i förhållande till människans *luondu*/natur, kan det inledningsvis understrykas att det hör till vår *luondu* att synda. Ett genomgående drag i materialet är att beteckna människan eller människorna som syndarna. Endast människan kan skilja mellan gott och ont, och har därför möjligheten att synda. Ett djur har inte ett samvete på det sätt som en människa har, de är i utgångspunkten oskyldiga. Djur kan också överskrida sina gränser, men de saknar kunskapen om gott och ont som människan innehar.

7.6 Välsignelse som varar i generationer

Som människor är vi beroende av att det vi företar oss har ett gott utfall. Vår förvaltning av livet gäller inte bara vad som sker med själen och en eventuell himmel efter vår död. Men hur vi förvaltar det vi fått tilldelat påverkar också kommande generationer. Det är skillnad på att ha lycka och att ha välsignelse. ”*Dat gulla likko buok dingaidi, ja alma likko taga i ouddan*

mikkege” – Lycka hör med till alla ting, och utan verklig lycka går ingenting framåt ⁴² (15.02.1919). Med det ordspråket inleder en anonym insändare i *Nuorttanaste* om skillnaden mellan lycka och välsignelse. Vi behöver lycka och glädje för att ta oss för och genomföra saker. Det är viktigt. Men samtidigt är lycka som vi upplever i jordelivet ostadig, och blir tagna från oss när vi dör. Än viktigare, menar skribenten, är det att reflektera kring välsignelse, eftersom det ärvs vidare över generationer. I insändaren beskrivs *buessivdnádus* – välsignelse, som en form för varig lycka som frälser själen. Välsignelse varar och följer våra efterkommare efter vår egen död (15.02.1919).

På ett liknande sätt beskriver Oskal (1995) skillnaden mellan lycka och tur generellt och renlycka speciellt. Lycka och/eller tur är något som sker i stunden. Renlycka däremot kan beskrivas som en slags hållbar välsignelse, som förs vidare till kommande generationer som så får förvalta den vidare under sin livstid. I Oskals avhandling beskrivs renlycka som ett resultat av det att leva ett gott och hederligt liv. Det går inte att planera eller målmedvetet agera på ett sådant sätt att renlyckan förbättras, den kan inte sökas med avsikt. Det handlar om att så gott man kan leva ett liv innanför de etiska riktninglinjer som människan har. En del av att leva i enlighet med dessa är att *sivdnidit*, fråga om lov och komma överens med sina omgivning (Oskal, 1995, s.103). Varken varig välsignelse eller renlycka som en variation på en sådan, skyddar innehavaren från olycka eller säkrar att sådant inte kan ske. Men över tid vill det visa sig att man har god lycka med de ting man företar sig. Att göra ett avtal, att offra till en *sieidi* för att få en vacker stor renflock är ansett som en synd (Oskal, 1995). Det är inte relationen med själva *sieidi* som är en synd, men att dyrka något eller någon är att göra det till en avgud. Att sluta ett avtal med en *sieidi* för renlycka kan vara effektivt, men rikedom varar endast en generation. Det är således en egoistisk handling, som står i vägen för en varig välsignelse.

Sjulsson har egna begrepp för skillnaden mellan människor och djurs förhållande till tiden. Han beskriver människan som *vesojeámie*, medan djuren är *vesojámie*. *Vesoje* betyder att leva allt fortfarande, *vesoj* betyder att leva i det närvarande, att leva nu (Pettersson, 1979 s.88). Enligt Sjulsson är det skillnad på människors förhållande till tiden, och djurs förhållande till tiden. Människan måste ta hänsyn till både de som gått före och de som

⁴² Min övers.

komma skall, medan djuren kan leva i nuet. De ärver varken synd eller välsignelse, inte heller vidareför de detta till kommande generationer. Vi har tidigare nämnt att samvetet och kunskapen om gott och ont skiljer människan från andra skapelser, men också förhållandet till tid skiljer människan från andra.

Turi (2010) beskriver ett liv i välsignelse genom en berättelse. Han berättar en historia om en man som förlorade två tredjedelar av sin renflock i samband med att de skulle korsa ett vattendrag. Mannen hade levt ett hederligt liv och höll alltid ord. Efter den stora förlusten tog det inte lång tid förrän flocken var lika stor som den varit, och mannens son blev också i sin tid rik. Turi skriver att detta kommer av att mannen levde ett hederligt och rättskaffens liv, och det gav välsignelse också till hans efterkommare (*/.../das lea sivdnádus mánáide nai – det är till välsignelse för barnen med*⁴³ Turi 2010, s.88). För en del kan rikedom vara i hela tre generationer, skriver Turi. Det gäller speciellt de som gett till de som har mindre och varit gudfruktiga, eller kallat sig själva kristna. Men för de som stjälar varar rikedom endast under egen levnadstid, och ibland inte ens så länge (Turi, 2010, s.88). Välsignelse varar och har sitt grundlag i att komma gott överens med sina omgivningar, vare sig det är människor eller annat. Men det skyddar oss inte nödvändigtvis från olyckor, såsom för mannen som förlorade nästan hela sin renflock.

7.7 Arvsynd

I Bibelns skapelseberättelser (Gen. 1:1-2:2a/Gen. 2:4b. -3:24) ges en kontext till relationerna mellan människor och andra skapelser som ofta hänvisas till i de olika texterna. I texterna som avhandlingen baserar sig på skiljs inte de två berättelserna åt, utan läses som en helhet, eller som olika perspektiv på en och samma berättelse. Så refereras det också till dem som en helhet i dagligt tal, då refereras det till dem som den bibliska skapelseberättelsen. I bibelforskningen skiljs dock dessa två skapelseberättelser åt. Generellt kan man säga att den första skapelseberättelsen är en berättelse om hur allting kom till, och i vilken ordning det tillkom. Den andra skapelseberättelsen har människan i centrum, och berättar om hur människan blev till och hur människan blev som hen blev (Barstad, 2003). Berättelserna som ligger till grund för arvsyndens är också skapelseberättelserna i Bibeln. Gud skapade allt, och så även människan. Hon fick liksom de andra skapelserna fri vilja, men åt frukt från ett

⁴³ Min övers.

träd som var förbjudet, kunskapens träd. Denna händelse brukar refereras till som syndafallet.

Arvsynd är ett gigantiskt teologiskt begrepp. I klassisk teologi, som bygger på Augustinus lära om arvsynen, ligger en grundförutsättning där syndafallet var den händelse som drog oss bort från Gud. Syndafallet skadade relationen mellan Gud och människa, en relation som Jesus sedan återupprättade, och möjliggjorde genom sin död och uppståndelse vår frälsning, fast vi inte förtjänade det (McGrath, 2013). I det material som ligger till grund för denna avhandling hänvisas också ofta till arvsynen. Men tyngdpunkten ligger på något annat. Det stora brottet ligger i relationen mellan människan och den övriga skapelsen, och inte primärt mellan människa och Gud. De är de relationer människan har till de andra skapelserna som är skadade. Med syndafallet fick människan kunskap om gott och ont, den kunskapen är igen en förutsättning för att kunna synda. Människan var inte längre oskyldig såsom de andra skapelserna och djuren.

Arvsynen är alla människors benägenhet och möjlighet att synda, på så vis mer tematiserat som upphavssynd – möjligheten att synda, än ärftlig synd i sig själv. Människan är skapad av Gud och med människans natur följer både möjligheter och begränsningar. Liksom alla andra levande skapelser hade människan fri vilja. Den använde människan till att handla mot Guds vilja, vilket gav oss vår särställning i skapelsen. På samma sätt som det att *sivdnidit* är en del av att vara människa, är också att synda en del av det att leva som människa.

Djuren har själ, men de behöver inte bli frälsta. De saknar samvete eftersom de inte var med i syndafallet. Den som inte har syndat, men är oskyldig, har heller inget behov för frälsning. Djurens gränsöverskridning stannar i nuet.

Grundström skriver att människan betecknas som syndare (*sudogisah*), detta i motsats till djuren och de underjordiska som inte deltog i syndafallet (Grundström, 1959. s.57).

Grundström menar att detta är en utbredd uppfattning i hela Norrbotten, både i samiska och finska områden. Som en förklaring till detta hänvisas till "vitt spridda sägnerna om Evas gömda barn" – en berättelse som med många variationer återfinns i stora delar av Sápmi (Grundström, 1959). Berättelsen som här presenteras är min generalisering baserad på flera olika variationer med samma grundstomme.

En dag, efter det att världen blivit skapad, men innan syndafallet, vandrar Gud runt i Edens lustgård. Eva och Adam håller på och badar sina barn i det att Gud närmar sig. Några av barnen har ännu inte hunnit bada. Adam och Eva önskar inte att visa Gud de otvättade barnen och ber dem gömma sig bakom en sten. Gud kommer så, hälsar, och frågar om alla deras barn är där. Detta bekräftar Adam och Eva. Gud frågar så igen, och de bekräftar. När de för tredje gången förnekar de gömda barnen säger Gud; det som ni dolt för mig idag ska för alltid vara dolt. Så kom de underjordiska till världen. De är skapade i Guds bild, precis som människan, men helt sedan skapelsen har de varit dolda för vår åsyn.⁴⁴

Berättelsen säger något om relationen mellan människa och Gud, men också om relationerna mellan olika levande skapelser. Berättelsen beskriver också relationen till *hálldit* (samlingsbeteckning för de underjordiska), eller om man så vill de osynliga, och om hur de blev till. Grundström hänvisar till dem som de osynliga, *oaidnemeahttumat*, även om de av och till är synliga för människan. De ser oss hela tiden och följer med på vad vi gör, de kallar oss för *albmolaččat* - *verkliga/synliga* (1959, se också Nielsen, 1932). Om vi återgår till Jernslettens (2005) kategorisering kring jordbundenhet och det som tillhör den synliga sfären och den osynliga, kan man säga att också det tematiseras i berättelsen. Vi återkommer till människans relationer till den osynliga sfären i ett senare kapitel.

Världen med allt levande var redan skapad, och människan befann sig ännu i Edens lustgård när händelsen inträffade. Berättelsen sätter de underjordiskas eller de osynligas (*oaidnemeahttumat*) tillblivelse till jordens skapelse, efter människan, men innan syndafallet. De var Adam och Evas barn. De underjordiska blev också skapade i Guds avbild, Evas och Adams avkomma, av jord liksom vi, men nästan alltid osynliga för oss. Men det sätter också djuren och, kan tilläggas, träd, berg och allt annat vi ser runt oss i samma position. De var skapade innan syndafallet med fri vilja, de deltog inte i syndafallet, och är därför inte syndiga. De har inte ens möjlighet att synda då de inte känner skillnaden mellan gott och ont. De kan bara överskrida gränserna för det som är tillåtet för dem. Alla levande

⁴⁴ Se ex. (Laestadius, 1997, s.72) Har valt att sätta texten i kursiv då den som en återgiven berättelse skiljer sig ut från den omgivande texten.

skapelser fick sin *luondu* – natur och sin fria vilja, men bara människan valde att använda den till att få kunskap om gott och ont. Med kunskapen om gott och ont följer ett ansvar.

7.8 Människan och synden

Människans förmåga att synda har vi fått genom den kunskapen om gott och ont vi fick med oss i syndafallet. Med den kunskapen följer det ett större ansvar för våra handlingar.

Människan har förmågan att skilja mellan det som är *buorie* - gott och *baha* - ont.

Sammanfattningen av allt ondt är *suddo* – synd (Pettersson, 1979 s.90). Med utgångspunkt i att det är denna benägenhet som definerar människan som människa kan man vidare söka efter hur synd karaktäriseras. Synd kan vara onda handlingar, och den typen av synd kan ärvas i generationer. Men synd kan också vara att undvika att göra det som är riktigt, att undgå att ta ansvar.

Synd kan vara ett tillstånd. Ett sådant tillstånd kan vara att dyrka. Att dyrka någon eller något, det gör föremålet ifråga till en avgud, vare sig det är pengar, andra människor, eller en *sieidi*. Då har man brutit mot budet att ha andra Gudar än den ene Guden. Inga föremål eller skapelser är syndiga i sig, men vår relation till dem kan vara det. Relationen mellan människan och de underjordiska samt döden och de som gått före ska närmare betraktas i ett senare kapitel, medan detta kapitel går in på relationen mellan människor, djur och andra levande skapelser.

Synd kan kanske kategoriseras som handlingar eller icke-handlingar som drar oss bort från våra relationer. Det är inte bara de handlingar som drar oss bort från Gud som är synd, men också det som drar oss bort från varandra. Synd skapar distans mellan oss och andra, vilket gör att vi mister fokus på det goda. Synd är inte nödvändigtvis förknippat med skam eller ånger, och vi kan inte undgå att synda. Ett annat exempel på vad synd kan vara är att synda mot *giellameahtumat*, det vill säga synda mot de levande skapelser som inte har språk. Turi skriver att på den sista dagen, domedagen, då ska alla levande skapelser som inte har språk (*giellameahtumat*) döma människorna för sina ogärningar. Det kan vara djurplågeri, eller att man på annat sätt uppfört sig vårdslöst eller tanklöst. Hur detta påverkar vår situation på domedagen, borde alla lägga på minnet innan man plågar sina medskapelser, menar Turi (Turi, 2010, s.114).

Vi människor har inte möjlighet att varken döma oss själva eller andra på domens dag, våran lott är att motta domen. De utan språk har inte syndat, och kan därför inte anklagas för något. Den första som ska döma oss av de språklösa på domedagen dagen är hunden, skriver Turi (2010, s.114). Hunden är det djur som står människans närmast. För att understryka sanningshalten i detta tar Turi utgångspunkt i en berättelse om kontrakt mellan människan och hunden. Det är en berättelse som finns i många versioner över stora delar av Sápmi. Eftersom det är muntligt traderade historier finns det inte någon version som är mer riktig än någon annan, men i huvudsak handlar det om vilka rättigheter/skyldigheter hund och människa har gentemot varandra. Hunden är människans hjälp och vän, mot att människan ger hunden mat och behandlar den gott. I en artikel om djurvälstånd i samisk kultur är hunden kategoriserad som husdjur, det vill säga ett djur som hör samman med människan och är beroende av henne och motsatt (Magga et al., 2002). I vissa versioner av berättelsen, bland annat den som är nedskrivet av Turi (2010, s.113-114) ingår det också att avliva hunden genom att hänga den, när den blivit sjuk eller av ålderdom så svag att den har ett smärtsamt liv. Att undgå att ge hunden det hunden har krav på, behandla den dåligt eller på andra sätt bryta mot det ingångna kontraktet, är från ett mänskligt perspektiv att betrakta som synd. Om hunden inte håller sin del av kontraktet kan detta eventuellt medföra sanktioner där och då, men samtidigt är inte detta brott att betrakta som synd. Det är något som sker i nuet, och följer inte med varken till domedagen eller senare generationers hundar. Sjulsson beskriver att han som barn inte hört så mycket om synd, men att de vuxna tillrättavisade barnen mycket strängt om de plågade djur (Pettersson, 1979, s.158-159). Alla djur har en stammor (*máddu*) och de ger sig till känna om man plågar någon av deras art (se ex. Magga et al. 2002). Djurplågeri karaktäriseras här som synd. Som Sjulsson antyder är det måhända ett nyare sätt att säga det på, det vill säga, att använda begreppet synd för att beskriva gränsöverskridelsen är en ny företeelse. Men djurplågeri och ideen om en stammor som kan komma och hämnas finns tematiserat i samisk berättartradition. Djurplågeri är i det fallet att karaktäriseras som en gränsöverskridelse mot andra skapelser som inte är tillåten, och djurets stammor kan då komma att hämnas.

Djur och andra varelser kan bryta mot de gränser som ligger i deras natur, eftersom de har fri vilja, men detta är inte att betrakta som synd och de handlingarna får inte konsekvenser för kommande generationer. Eftersom människan är den enda varelse som kan synda, är vi

också de enda som kan frälsas, eller är i behov av det. Men att dessa skapelser inte kan frälsas är inte entydigt med att de inte skulle ha själ, eller ett liv efter döden.

På domedagen får alla skapelser som inte har språk här på jorden möjligheten att tala. Ett annat exempel på vad synd kan vara i den förståelsen presenterar Sjulsson. Han påpekar att fälla ett stort träd på ett fult sätt är att betrakta som en synd (Pettersson, 1979, s.90).

Kanske också en sådan synd kan ses mot bakgrunden av att det är en dålig förvaltning av framtidens resurser. Ett gammalt stort träd har stått där länge, och när vi först ska ta det ned bör vi göra det på ett sådant sätt att vi utnyttjar hela trädets potential. Ett sätt att praktiskt visa respekt och ödmjukhet i en sådan situation kan bland annat vara genom att *sivdnidit*. Att hugga ett träd fult kan exempelvis vara att hugga av trädets mitt på stammen, det kan kanske beskrivas som en vårdslöshet med nödvändiga resurser, och en egoistisk handling. Det är egoistiskt eftersom det potentiellt medför att platsen inte kan nyttjas för vedhuggning av kommande generationer.

Huruvida domedagen kommer att utspela sig på det här sättet eller inte ligger inte i vår förmåga att förutspå. Men historierna ger oss råd om vad som är våra mänskliga gränser och hur vi på bästa sätt bör förvalta våra tillgångar och relationer till godo för kommande generationer. Människan har stor makt i relation till andra skapelser, det ger också ett större ansvar i varje enskild situation. Vi syndar inte först och främst mot Gud men mot varandra, som levande skapelser.

Sjulsson refererar, som tidigare nämnt, till synd som något specifikt mänskligt. Att synda kan vara konkreta handlingar, till och med onda handlingar, men det kan också vara att inte frukta Gud, ett undsättande snarare än en konkret handling (Pettersson, 1979, s.87 ff).

7.9 Sammanfattning

Sivdnidit studeras i avhandlingen som en mänsklig praxis. I den förbindelsen är det centralt att söka efter information som berättar något om hur en människa är skapad, vilken natur hon har och hur hon förhåller sig till sin omgivning. I detta kapitel har jag undersökt hur människan är situerad i förhållande till andra skapelser och i förhållande till Gud. Igen har jag valt att använda de begrepp som återfinns i texterna och utifrån det byggt upp ett sätt att skriva fram dessa strukturer. Mönster som träder fram i texterna präglar inte bara vad som står i min text men också hur den är skriven. Såsom Latour (2005) nämner kan grepp som tar

forskningstexten för långt bort från det studerade materialet göra forskningen mer oprecis. Därför har jag i så hög grad som möjligt försökt att ligga nära i både begrepps användning och sätt att uttrycka sig på. Jag har undvikit att skapa kontraster, men skrivit fram både det som står i kontrast till klassisk teologi och det som går i linje med den som en del av samma helhet, och det ges lika stor vikt. Verran (2013) understryker att det är en styrka att vara insatt i flera epistemologier, och att forskare bör vara beredda på att stå i förvirringen som kan uppstå när den akademiska kunskapstraditionen möter andra kunskapstraditioner, istället för att finna tröst i minsta gemensamma nämnare. Då kontexten till *sivdnidit*, eller kunskapstraditionen som utgör kontexten till *sivdnidit*, är mindre synliggjord i forskning, har det varit ett mål att inte kompromissa genom alltför många jämförelser med hur de begrepp som används vanligtvis tolkas eller definieras. Jag har i avhandlingen också försökt att undgå allt för många exempel på hur detta liknar eller inte liknar fenomen i annan skandinavisk tradition. Det är ett medvetet val, delvis baserat på de Castros tankar kring *equivocation* – en kontrollerad översättning (de Castro, 2004). Därför har jag valt inte använda begrepp som ontologi eller andra begrepp som forskare använt, på grundlag av att detta är översättningar till ett akademiskt språk som kan skapa större avstånd till den studerade praxis än det som är målet för avhandlingen. Grounded theory fungerar som arbetssätt med sitt mer öppna insamlande av data som tematiseras och struktureras i en process som rör sig mellan datainsamlande och teoretiserande. Insamlandet sker i flera steg, från det initiala skedet där, för min del, texter samlats in och lästs, för att så sorteras under huvudteman. Så följer teoretisk läsning där stigarna som är möjliga att följa blir tydligare (se. ex. Charmaz, s. 199-203). Teoretiserande sker i den förståelsen att man försöker lyfta fram mönstret som redan ligger i det material man använt sig av, sätta ord på det och belysa det. De olika teoretiska perspektiven blir tankeverktyg för att komma vidare, medan de forskningsarbeten som ligger nära upp till temat i denna avhandling och som tagit utgångspunkt i samiskt språk, blir viktiga i analysen av hur begrepp kan förstås och hur de ska definieras.

Detta kapitel har speciellt tagit hjälp av Jernsletten och Myrvolls arbeten kring samisk religiositet. Den yttre ramen för *sivdnidit*, såsom det framstår i de studerade texterna, är Gud eller en yttre makt. Över allt som är skapat finns en högre makt som styr, och som tillsammans med jorden själv skapat oss och allt liv på jorden. Denna makt måste också människor förhålla sig till. Den överordnade makten sträcker sig ut i tid, och är förknippad

med ödet och det som är förutbestämt. Vi kan inte veta vad i livet som är förutbestämt och vad som inte är det, utöver det att vi en gång ska dö. När det oförståeliga sker kan vi finna tröst i att det kanske redan var bestämt på förhand. Livet består av flera ting som människan inte råår över, men ändå måste förhålla sig till. Utöver liv och död är väder och vind krafter som ligger utanför vår kontroll. Vi kan inte styra dessa krafter, men vi kan förhålla oss till och ha mer eller mindre goda relationer till dem.

Människan bär i utgångspunkten på arvsynd, här förstått som en medfödd benägenhet att synda som vi inte kan undgå. Arvsynden ligger i vår natur som en utgångspunkt, vi kan inte leva ett liv utan att synda. Men det är möjligt för oss att förhålla oss medvetet till vår egen natur, och vi kan välja bort att utföra onda eller egoistiska handlingar. Synd är att överskrida de gränser som Gud har satt för människan och är oftast förbundet med att vara egoistisk eller att tänka kortsiktigt. Att vara människa i skapelsen ger oss på ett vis större makt, men med det följer också ett större förvaltningsansvar. Vi har inte bara större ansvar i relation till våra medskapelser, vi har också större ansvar i förhållande till kommande generationer. Det är inte fruktan eller längtan efter en eventuell himmel eller förtappelse efter en människas död som är centralt för hur vi ideellt sett ska leva våra liv. Målet är kommande generationer och vårt mänskliga förvaltningsansvar.

Synd är knutet till tid, och en människas handlingar sträcker sig ut över flera generationer. Både synd och välsignelse kommer våra efterkommande till del. Det innebär också att vi alla bär på synd från de som gått före oss, och hur de förvaltat sina resurser påverkar också oss. På samma sätt ärvs välsignelse, människor emellen, över generationer. Alla levande skapelser kan överskrida gränser, men samtidigt kan de inte synda. Eftersom de inte kan synda kan de heller inte bli frälsta, eller det finns inte ett behov för det för någon annan än människan. En människa kan både ge och få förlåtelse, det ger inte mening i förhållande till andra skapelser att kräva att de ska göra det. Detta illustreras i berättelsen om hur de språklösa ska döma oss på domedagen, medan vi inte har samma möjlighet att döma andra.

8 *Människans relationer*

I tidigare avsnitt beskrevs något av kontexten till *sivdnidit*, i hög grad baserat på tolkningar av skapelseberättelserna i Bibeln. Det är här människan blir skapad till människa, det är också här som hon blir skild från de andra levande skapelserna genom syndafallet. De skapar en yttre ram för kontexten till *sivdnidit*. Människan, liksom andra skapelser, har en *luondu*, det vill säga en repertoar av egenskaper och regler som gör människan till just människa.

I följande avsnitt behandlas olika exempel på *sivdnidit* från det nyare materialet som beskrivits i kapitel sex, med dess aktörer tillsammans med exempel från det äldre materialet. Fokus ligger på människor och relationerna mellan människor och djur. Grunden till att jag valt att lösa det på detta sätt är att tydliggöra vilka exempel som är hämtade från nyare tid och vilka som är äldre. Man kan se att de situationer som beskrivs i sammanhang med *sivdnidit* ofta är de samma, men i äldre texter är exemplen fler. I de äldre texterna finns också fler exempel från praxis som inte längre är så vanlig, som exempelvis rovdjursjakt. I de äldre texterna återfinns också fler förklaringar och reflektioner, både kring *sivdnidit* som praxis men också om olika skapelsers *luondu* och vilken plats de har i skapelsen.

Människans relationer till djur baserar sig ytterst på hur var och en är skapad. Mönstret för människans samhandling med djur har sitt ursprung i skapelseberättelsen, där människan går över en gräns som djuren inte överträder. Samtidigt har skapelseberättelsen, i förhållande till människans relation till djur, tolkats annorlunda i eurocentrisk tradition. På trots av att avhandlingen inte har som mål att utforska den traditionen vidare fann jag det ändå nödvändigt att skissera några grova huvuddrag i den traditionen såsom Derrida tolkat den. I exemplet med rättegångsfallet som redovisas för i kapitel 6.7-6.9 visar det sig tydligt att den ideala relationen mellan människa och en *boazu* som ska slaktas baserar sig på två helt olika tanketraditioner. Det uppstår en oenighet om vad som ska karakteriseras som djurplågeri. På grund av det stora avståndet i det exemplet blev jag nyfiken på vad skillnaden består i. Avhandlingen har som mål att skriva fram *sivdnidit* i sin kontext. På just denna punkt, eftersom det så tydligt kom fram i ett av de samtida exemplen, har jag valt att också hänvisa till eurocentriska tanketraditioner såsom Derrida förstår dem. Detta för att ge en bakgrund till hur oenigheten kring *sivdnidit* argumentet kan förstås. Huvuddrag i

västerländsk tanketradition kan också förstås genom tolkningar av skapelseberättelserna i Bibeln, och kan förklaras genom tolkningar av den samma.

8.1 Livets början

Sivdnidit i relation mellan människor handlar ofta om att beskydda sig själv eller någon annan. Både i det samtida och i det äldre materialet finns det exempel som visar att det är viktigt att *sivdnidit* i förhållande till barn, speciellt i förhållande till små barn. Följande avsnitt är mer konkret inriktat på *sivdnidit* som religiös praxis och vilka exempel vi finner i det äldre materialet. Jag har valt att inleda med det lilla barnet eftersom människan som aktör är central, och det bildar en övergång till människans relationer till djur och andra levande skapelser. Speciellt det lilla barnet är sårbart och mottagligt för sjukdomar och andra faror. *Sivdnidit* i relation till barn handlar först och främst om beskydd. Det kan vara konkreta handlingar som att lägga Guds ord (psalmbok, nya testamentet) i komsan eller i sängen eller korsa barnets panna. Barnet är beroende av andra för sin överlevnad, och redan innan barnet är fött är det utsatt för potentiella faror.

Följande exempel är hämtat från Röros. Där berättas det att när kvinnor väntade barn var det viktigt att de var beskyddade, och själva kunde beskydda sig. "Juktie saemien nyjsenæjja galka maanam fihkedh, dellie jeehtin: Dihte lea beelhten nuelesne. Juktie nimhtie vaedtsieminie, dellie galka måjhtajidh Jupmelen nimmem tjåarvodh juktie mestie hearpa» (Bergsland, 1992, s.288).⁴⁵ Om en gravid kvinna blev skrämmd av någon som var arg, själv blev arg, blev rädd för någon eller något eller ens såg på någon/något med lyte kunde detta skada barnet. Det kunde ge sig tillkänna på så sätt att samma lyte uppstod på barnet. Den blivande modern ska därför alltid komma ihåg att ropa Guds namn om hon blir skrämmd av något. Det är ett sätt att beskydda sig själv och barnet. Överhuvudtaget bör gravida kvinnor undgå att bli skrämmda (Bergsland, 1992, s.289). Gravida kvinnor är under speciella omständigheter och bär på ansvaret för två liv. Att bli rädd just när man är gravid innebär risker. Ett sätt att undgå att bli rädd eller att rå sig själv i trygghet är att sätta sig själv under Guds beskydd genom att *sivdnidit* i Guds namn. Detta bör gravida kvinnor alltid göra om man blir utsatt för skrämnel eller själv blir rädd, *sivdnidit* beskyddar både barnet och modern mot eventuella skador man kan pådra sig genom att bli rädd (Bergsland, 1992, s.287 -289). Sjulsson berättar

⁴⁵ Tack till Unni Fjellheim för hjälp med transkribering till ny sydsamisk rättskrivning.

också om viktigheten att utvisa försiktighet vid havandeskap, men utan att explicit nämna *sivdnidit* i Guds namn som beskydd. Han nämner att gravida kvinnor som regel deltar i arbetet som tidigare, men att de är försiktiga och inte bör bli rädda. Sjulsson nämner som exempel Stor-Stina som var en ovanligt lång människa redan som barn. Grunden till detta var att hennes mamma blivit skrämdd av en lång skugga (*såivon* – döda kan visa sig såsom skugga, min anm.) och barnet blev därför mycket långt. Att bli rädd, uppskrämdd eller arg kunde vara farligt när man var gravid. De gamla sa då, enligt Sjulsson; Kom ihåg på vilken väg du går! (Pettersson, 1979, s.153). Det samma finner vi i Thomassens (1999) berättelser från Lyngen och Porsanger. När det gäller graviditet så är det främst *hálddit* – underjordiska, som kvinnor bör passa sig för. Kvinnor bör inte uppehålla sig ensamma i skogen, lägga sig att sova på marken eller sova ensamma. I obeskyddad sömn kan *hálddit* komma och ta fostret ⁴⁶ (Thomassen, 1999, s.122-123). När en kvinna är gravid bör hon vara försiktigt och ta vara på sig själv. Andra bör också utvisa omsorg och tänka på att gravida kvinnor inte bör sova ensamma, eller uppehålla sig längre tider ensamma ute i skog och mark.

Vid förlossningen, som ofta kan gå långsamt, särskilt för förstföderskor, kan det vara en hjälp att speciellt mannen bekänner eventuella brott mot det sjätte budet. Men, skriver Thomassen, det behöver inte vara sanningsenligt, det underlättar oavsett, och ingen av de inblandade tar själva bekännelsen på så stort allvar. Det hjälper med bekännelser och underlättar förlossningen oavsett om bekännelserna är sanningsenliga eller inte . Det är av stor vikt, skriver Thomassen (1999), att inte lämna kvinnan som föder ensam, eftersom de avdödas andar då börjar cirkulera runt henne och hon riskerar att bli *ráimmahaddat*, en form för att bli vettskrämdd. De avdödas andar är väsen som skyr stark lukt och det kan hjälpa att bränna något som luktar starkt, exempelvis en gren av en enbuske (Thomassen, 1999 s.123). I de exemplen står inget explicit om *sivdnidit* som ett sätt att beskydda sig. En förlossning är farlig och en slags kamp mellan liv och död. Kanske var detta mer påtagligt förr när det var större risker förbundet med förlossning för mor och barn än det är idag.

⁴⁶ Thomassen nämner också att lika ger lika, exempelvis att äta fläckiga ägg kan ge barnet mycket fräknar. Detta är väl att karaktäriseras som mindre allvarligt. (Thomassen, 1999, s.122). En intressant digression kan vara att också landskapet kan prägla utseende. Skum menade att renarna hade ändrat färg på pälsen efter att beteområden förändrats. Det var speciellt gräset som vajorna åt som gav upphov till olika päls, både i färg och struktur hos kalvarna. Men landskapet de färdas i påverkar också sån att en renjord som varit i ett område med mycket brokiga stenar så blev renarnas päls i renhjorden också fläckig i högre grad än det som annars var vanligt (Skum, 1955, s.17-20)

Thomassen (1999) skriver att man i vaggan lägger en psalmbok, eller annan kristen skrift, några lägger också ett stycke järn (stål), men detta är mer ovanligt. Det är viktigt under hela spädbarnstiden, men i synnerhet under den period då barnet är odöpt. I folklig tradition i norska miljöer, som Amundsen (1983) bland annat studerat, återfinns man många av de samma traditionerna, såsom korsning, eller att lägga något av stål i sängen/vaggan där barnet sover. Detta beskyddar barnet, inte minst mot att de underjordiska ska byta bort barnet. Barnet ska heller inte lämnas ensamt alls under den odöpta tiden (Amundsen, 1989, s.130 ff). Däremot nämns inte de avdödas andar i den förbindelsen varken vid födsel eller innan barnet är döpt.

Om stål används är det främst en sax, skriver Thomassen. Detta skyddar barnet mot de underjordiska för att komma alltför nära barnet och ta det med sig. I sydsamiska områden, närmare bestämt i Rörostrakterna, berättar en anonym informant att i komsan eller vaggan bäddas det varmt och under kudden ska det ligga stål och en psalmbok. Man ska heller inte låta barnet vara ensam innan det blivit döpt i en kyrka (Bergsland, 1992). På samma ställe berättas det att barnet döps när man nästa gång befinner sig på en kyrkplats. Kanske har hemmadop varit vanligare i nordsamiska områden för att vid ett senare tillfälle stadfästas i kyrkan (se ex. Skarstein, 2003).

Från Röros uppges också att när man färdigställer en komsa, så sys en liten ficka på sidan där det lägges något av stål (*šielia* – min anm.) (Bergsland, 1992 s.277). Myrvoll (2000) beskriver att såväl i vår samtid som tidigare har det varit viktigt att somna i Jesu namn, men kors och stål kan också hjälpa vid besvär såsom vid kolik. Om ett barn skriker mycket kan man lägga blad ur psalmboken i bädden, eller en stålsax formad som ett kors under den. Myrvoll refererar också till äldre material, bland annat till Turi, som också beskriver att man ska lägga en stålkniv i komsan till en pojke, och en nål (skinn-nål) i komsan till en flicka. Larsen beskriver hur man på kusten hade psalmbok eller testamente i vaggan och Thomassen beskriver det samma (Larsen, 2014; Myrvoll, 2000; Thomassen, 1999; Turi, 2010). Myrvoll (2000) nämner också att Laestadius gav råd om hur man skulle beskydda sig, speciellt mot underjordiska, och att de inte tål varken stål eller korsets tecken. Det ser således ut som att

det varit en utbredd praxis i många samiska områden och över lång tid, om än med variationer, att beskydda små barn med Guds ord och stål.⁴⁷

Flera av exemplen visar till hur man kan korsa ett barns panna tre gånger i de tre personernas namn. Det gör man i tillägg till att lägga en psalmbok eller annan kristen skrift i barnets korsa eller vagg, så att Guds änglar värnar och beskyddar det lilla barnet. En av flera grunder till att små barn behöver beskydd är känsligheten för sjukdom. Därför är det viktigt att vara extra varsam och försiktig. Psalmboken återkommer i på flera ställen i materialet som berör andra relationer också. Kanske är en av anledningarna till att just psalmboken är så viktig för att det i psalmboken också finns ritualer för alla viktiga skeenden i livet. I psalmboken finns dopritualen beskriven och hur man skulle gå tillväga om någon skulle dö långt ut till fjälls och liknande händelser. Har man psalmboken med är man förberedd för alla livets eventualiteter. Det har således både en praktisk och en religiös sida.

Buljo (1999) skriver att när ett barn är nyfött och ska badas första gången ska vattnet *sivdnidit* - signas i de tre personernas namn (se kap.6.4). Dessa instruktioner lärdes ut från kvinna till kvinna, i detta fall från en svärmor till en svärdotter. Inte bara skulle vattnet signas, men barnet skulle också få tre droppar vatten i munnen i faderns, sonens och den heliga andes namn. På så sätt blir barnet känt med vattnet samtidigt som det blir beskyddat. Sjulsson specificerar att det späda barnet bör badas i vatten från en kallkälla eller en bäck, inte i smältvatten på is eller från rännilar, men nämner inte *sivdnidit* i förbindelse med detta. Däremot när man ska bada till jul nämns *sivdnidit* som en del av tvagningen inför den viktiga högtiden, då används både björkruska och varmt vatten. Med björkruskan ska man piska sig själv och de andra badande i Fadern, Sonens och Den helige andes namn. Det är den äldsta kvinnan i huset som gärna gör detta för de andra i hushållet (Pettersson, 1979, s.232). I Buljos (1999) exempel är det också en äldre kvinna som ska slå ut dopsvattnet i tre personernas namn, när dopsritualen avslutas. Det är således flera gånger explicit nämnt att det först och främst är äldre kvinnor som utför denna praxis.

⁴⁷ Rådet Laestadius gav återfinns på s.74 i Laestadius (1997) *Fragmenter i lappska mythologien*.

8.2 Relationen mellan människor och djur

Följande avsnitt beskriver en del av kontexten till människans relation till djur, där *sivdnidit* är en del. Inledningsvis tematiseras också skillnaderna mellan människor och djur. Så följer utdrag ur materialet som analyseras, det fokuseras på de djur som människan över längre tid haft olika typer av samhandling med.

Masoni formulerar skillnaden mellan människor och djur som en fråga om kultur, som han förknippar med kristendomen. Utan Kristus, menar Masoni, är vi bara vår natur, vår *luondu*. Men genom Kristus har vi möjlighet att sträcka oss utöver oss själva och vår egen egoism, för att leva ett liv i välsignelse. Vi känner igen tankegången om en mänsklig kultur och flera naturer från vår tids vetenskapsteoretiska samtal, som en motreaktion på naturvetenskapernas hegemoni på sanna beskrivningar av våra omgivningar. Detta skrevs emellertid i en reseskildring 1898 då Masoni var på väg med båt över till Nordamerika. På båten samtalar han med en amerikan som han menar inte är klar på Guds kärlek till människan, bland annat på grund av att amerikanen talar mycket nedsättande om kineser. I samma artikel understryker han hur man också i England saknar kultur och att människorna därför beter sig som djur. I detta fall handlade det om att han hörde dem tala nedsättande om andra, på trots av att de borde vetat bättre.

Saa er menneskets kultur uten Kristus – dyreliv og natur bagenfor de fine manerer og smigrende smil. Tiden gik, og Stormen øged paa saa alvorlig, at man kunde ikke gaa paa dækket og med nød og neppe staa, naar man holdt sig fast med begge hænder. Alligevel var jeg oppe langt ud paa natten og hørte paa vindens rasende hyl og havets dystre drøn. Alt mindede mig om den almægtige Gud, som har alle ting i sin haand.

(Masoni, 15.08.1898)

Återigen understryks likheten mellan människor och andra levande skapelser, det enda som skiljer oss är kultur. Kultur definierar Masoni som en relation till Gud, en möjlighet för oss att acceptera det som är större än oss, och möjligheten att handla utan att ha egoistiska motiv. De vill säga, att om vi vet bättre, men det ändå frestar att tala nedsättande om andra, har vi genom vår gudsrelation en möjlighet till bättre handlingar. Kanske också Masoni associerar till vädret som i tillägg till Gud också är något som människan bara kan förhålla sig till, men

inte styra över. I förhållande till historien är det intressant att Masoni formulerar sig som han gör då han själv levde i en tidsperiod där kristendomen på alla vis förknippades med kultur.⁴⁸ Slutsatsen av den kategoriseringen ledde dock ofta till att européen, och i synnerhet engelsmännen, kom väl ut jämfört med andra, i motsats till det som Masoni kommer fram till.

Sjulsson berättar, som tidigare nämnt, att det var lite eller inga samtal om Gud, gudsdyrkan eller ansvar inför en högre makt för sina gärningar under hans barndom (Pettersson, 1979). Det fanns däremot många plikter och etiska ideal att leva upp till – men endast djurplågeri bestraffades av en makt högre än människan själv. För den synden varnade man kraftigt och uttalade varningen *sarat do!* Det gjordes speciellt när de äldre såg barn plåga djur. Sjulsson beskriver det som att han föreställde sig att djurets oskyldiga ande skulle hämnas på djurplågeriet (Pettersson, 1979 s.158). Själva ordet som Sjulsson refererar till kommer från *sárrat* – som i Grundströms lulesamiska ordbok blir översatt med att skapa. Det är också knutet till ödet, eller hur ting var skapade från skapelsen av. *Tat lä náv saratum kitt ietne häkkas; tat lä su vuorpe* – Hen är så skapad ända från moderlivet; det är hans öde (Grundström, 1948). Idag har verbet *sárrat* endast kvar sin andra betydelse på nordsamiska, att reda ut/sära på senor i förbindelse med sentrådstillverkning. Det är möjligt att uttryck innehållande detta verb har varit föregångaren till *sivdnidit*, men att verbet allteftersom ersatts med *sivdnidit*. *Sivdnidit* är inte lika starkt knuten till *Sáráhkká*, men leder hellre tankarna till Gud. Kanske är det en förklaring på varför den betydelsen har försvunnit och ersatts av ett annat ord. I Sjulssons exempel angående djurplågeri, kan man förstå det som att orden man uttalar hänvisar till aspekten medskapning, där människan är medskapare och

⁴⁸ Under den här tidperioden var rasbiologiska tankar i sin linda och socialdarwinismen präglade den eurocentriska vetenskapen. På norsk sida var förnorskningprocessen påbörjad, med en målsättning om hopmogenisering av befolkningen i Norge (se ex. Minde, 2005). Masoni var samisk och tog en av de mest krävande teologiska utbildningarna vid den tidsperioden han levde i. 5 års teologiska studier vid Stavanger missionshögskola. I tillägg till att senare arbeta som missionär i Kina var han samepolitiskt aktiv. Han var känd för att läsa mycket och hans lärare helt från barnskoleåren beskriver honom som mycket intelligent (av dåvarande rektor Dahle på missionshögskolan förstår vi att detta närmast var på trots av att han var samisk.) Med bakgrund i den utbildningen tog Masoni och att han gott kände till olika teorier om människoraser, han nämner det i andra brev och reseskildringar, förstår man att han var insatt i tidens tankegångar. I hans tolkningar får engelsmän ofta finna sig i att bli omtalade som ociviliserade barbarer. Masoni understryker alla människors likhet med varandra och inför Gud, vilket kanske kan ses som ett någorlunda originalt grepp i sin samtid. (all information om Masoni kommer från en opublicerad biografi, under produktion av Professor Jon Todal och Lovisa Mienna Sjöberg) (jämför exempelvis med uttalanden från medicinsk expertis som menar att samer följer sina impulser och saknar förmåga att tänka abstrakt och att teorietisera (Skålevåg, A 2007)

gör något helt igen (Johnsen, 2005). Människan är genom det med i en process där man låter något bli helt igen, eller låter livet ta plats igen.

Djurplågeri är också tematiserat i de många berättelserna om *máddu* – djurens stammor, som kommer för att hämnas på människor som plågar hennes avkomma. I *máddu*-berättelser bestraffas den som plågar djur av något som är större än människan själv. Relationen mellan människa och djur måste bygga på ömsesidig respekt, men relationen är sådan att människan har mer ansvar för den relationen än djuren.

I rapporten om djurvälstånd i samisk kultur beskrivs människans förhållande till djur som grundat i etiska förutsättningar och orienteringar om människans och djurens plats i skaparverket (*sivdnideapmi/sivdnádus*) (Magga et al., 2002). Som tidigare tematiserats har allt levande i utgångspunkten fri vilja. Den fria viljan erhöles innan syndafallet. Några djur kan frivilligt välja att ingå i kontrakt med människan, men varken djur eller människa kan äga varandra, alla väsen är i utgångspunkten likvärdiga. Artikelförfattarna till rapporten delar in djuren i tre olika löst sammansatta grupper. Djuren kategoriseras efter sina relationer till människan. De skiljer på tre huvudgrupper av djur; Totalt fria djur, fria djur och husdjur. Totalt fria djur består av flera kategorier, såsom bytesdjur, rovdjur och insekter. Människan och totalt fria djur ingår inte i kontrakt med varandra, men de kan på olika sätt kommunicera med varandra och ska behandla varandra med respekt. Fria djur kan ingå i kontrakt med människan, men är inte lika nära knutna till människan som husdjur, för exempel hund. Kategorierna är dynamiska, och inte bara bundna till djurets biologiska kategori. Ett och samma djur, enligt den biologiska kategoriseringen, kan vara både totalt fritt och fritt. Dessa kategorier av olika djur utgår från människans samhandling, eller möjliga samhandling med djuret, men också utifrån var det befinner sig med utgångspunkt i vart människan befinner sig (Magga et al., 2002).

Relationen mellan djur och människa har sett annorlunda ut i den eurocentriska skriftliggjorda traditionen, i all sin mångfald. I en serie texter som blivit sammansatta till en bok diskuterar Derrida (2008) kring djur/djuret som begrepp och hur det definierar det att vara människa i de västerländska filosofiska traditionerna. Syftet med att skissera några av Derridas reflektioner om relationen mellan människor och andra levande skapelser är att visa till några av de punkter där de olika traditionerna skiljer sig åt. Det är generella betraktningar och tar som sådan inte hänsyn till mångfalden i västerländska traditioner, men

visar till huvudströmningar. Derrida tar utgångspunkt i de bibliska berättelserna om skapelsen, som han menar eurocentriska filosofiska traditioner bygger på. Gud ger i skapelseberättelsen Adam – och Adam ensam – uppgift att benämna de andra skapelserna – *beings*. Människan tilldelas makt över andra, men är själv under Guds förvaltning. Som Derrida uttrycker det, Gud ger djuren möjlighet att erfara människans makt, som hon dock utövar under överinseende av Gud. Människans namngivning sker efter att djuren skapats, men innan syndafallet (Derrida, 2008, s.16). Denna makt ger människan ordet och språket, och när hon utför handlingen, namngivningen, gör hon det ensam. Människan tar makten, och det är makten och språket som skiljer människan från djuren. I Derridas tolkning av värsterländsk filosofisk tradition ger Gud människan makt. I de tolkningar som ligger till grund för denna avhandling, är det snarare människan själv som ger sig makt i det att hon använder sin fria vilja till att överskrida en gräns som Gud hade satt. Människan är inte genom syndafallet utanför Guds varetäkt, men synden kom in i människans liv som en förutsättning och som en artspecifik egenskap. Människan har alltså inte mer makt än någon annan innan syndafallet i den versionen.

Såsom Derrida beskriver det berövas under skapelsens sekvens av namngivning också allt annat som är skapat från respons. Träden blir stumma, vattnet från bäckarna och stenarna, alla får de stå tillbaka utan språk. De blir namngivna som också människan namnger sig själv. Allt det namngivna av människan som själv inte är människa blir därmed berövad från respons och initiativ. "Whoever receives a name feels mortal or dying, precisely because the name seeks to save him, to call him and thus assure his survival. Being called, hearing oneself being named, receiving a name for the first time involves something like the knowledge of being mortal and even the feeling that one is dying" (Derrida, 2008, s.20). Men Derrida menar att en sådan analys inte låter sig göras, eftersom det inträffar innan syndafallet. Innan tiden, innan dödens inträde i världen. Hur ska man förstå tiden före tiden, frågar sig Derrida. "Since so long ago, room and sense for an autobiography before original sin and before all the religions of the book? Autobiography a memoir before Christianity, especially before the Christian institutions of confession?" (Derrida, 2008, s.21). Finns det djur före kristendomens inträde, innan syndafallet, ett djur som kan sökas innan och sättas i ord, frågar sig Derrida. Kan vi tänka oss ett samtal kring oss och våra medskapelser som tar utgångspunkt i något annat än människans definiering av den andre, djuret, som den med

språk. I de texter som ligger till grund för avhandlingen åtskiljs också de med språk och de språklösa som tidigare nämnts. Men de språklösa är inte maktlösa, på domens dag ska de vara de första att anklaga människan för de synder vi har begått. Men gemensamt för tolkningarna kanske kan sägas vara att tiden kommer in som en aspekt i världen, eftersom synden gör tiden central.

Om relationen mellan människan och de andra/*the animals* har blivit definierad av namngivningen och därigenom också makten över ordet i eurocentrisk/kristen tradition, är det vi kallar för djur eller djuret således också med på att definiera vad det är att vara människa. Med detta ger också människan sig själv ordet, och människan allena och berövar djuret från respons (Derrida, 2008). Människan har givit sig själv rätt att ge, det förutsätter också, enligt Derrida, en icke-respons. Genom att benämnas som *the animal* blir den andre reducerad. *The animal* ges endast utrymme att reagera, inte respondera (Derrida, 2008). Människor och djur har grundläggande möjligheter för att kommunicera med varandra, på bådasss initiativ. Djur har både fri vilja och egna agendor med sitt handlande. Det kan uttrycka dessa, kommunicera, de har möjlighet att förhandla med oss och med varandra. Det är en förutsättning för att människor och djur ska kunna leva i fördragsamhet och *soabadit* med varandra (Sara, 2013, s.148). Vissa djur står människan närmare än andra, och det påverkar också hur man förhåller sig till dessa, och hur de förhåller sig till oss.⁴⁹

I de samiska texterna understryks också vikten av syndafallet, men den fria viljan är också något som läggs stor vikt vid. Det är värt att märka sig att den fria viljan erhålles tidigare, innan syndafallet. Alla levande skapelser har fri vilja, också djuren. Den fria viljan i skapelsen är inte något Derrida tar i närmare betraktning, eftersom den heller inte är framträdande hos de filosofer han undersöker närmare. Det gör relationen till djuren något annorlunda än i Derridas beskrivelse. I texterna som studerats i förbindelse med denna avhandling inte bara responderar djur, men kan också själv ta initiativ till kontakt, och kan ibland ingå kontrakt med människan. De har både fri vilja och en *luondu* – en repertoar med egenskaper och

⁴⁹ För att leva i nära relation med djur som ändå inte är att betrakta som gårds- eller husdjur, måste man känna djuret gott och motsatt. Man blir präglade av varandra, i beteende och tankemönster, om man över tid har en relation. Oavsett om man vallar ren i en flock över långa tider eller är en erfaren björn- eller vargjägare. Djuret präglas också av oss om de har sådana relationer till oss. Haraway (1991) visar i sitt cyborg-manifest till en människa som överskrider/förlänger sin biologiska kategori. Kanske kan människor och djur också överskrida och glida över i varandra när det kommer till reaktioner och beteendemönster. Det är kanske en förutsättning för att förstå den andre, och den andres meningar, i det här fallet ett djur.

möjliga aktiviteter som de kan handla utifrån. Alla levande skapelser, inklusive människan, har både en *luondu* som hör till den specifika kategorin, och en som är individuell.

Kommunikation mellan människa och djur har därmed potential att vara ömsesidig och kan inledas eller avslutas på bådars initiativ. Adams namngivning är inte nämnd, och heller inte att endast människan äger ordet. Det finns alltså en del avgörande skillnader, men också likheter, mellan samiskt traditionellt tänkande kring relationen mellan människa och djur och traditionellt eurocentriskt tänkande kring relationen mellan de samma. Båda traditionerna refererar till bibelns skapelseberättelser som viktiga utgångspunkter för hur dessa relationer ser ut, men de tolkas i olika riktningar.

Vi ska senare se att vissa typer av aktiviteter skapar speciella band mellan människa och djur, där vi också kan kommunicera med varandra över stora avstånd.

8.3 Djur och kategorisering

Följande avsnitt går närmare in på kategorisering av djur. Djur kan kategoriseras efter andra mönster än de biologiska, till exempel efter relationen mellan människa och djuret. Det får igen konsekvenser för hur människan ideellt sätt bör uppträda i relation till djuret. Att kategorisera relationellt hänger samman med *sivdnidit* på det sätt att *sivdnidit* är en relationell praxis, den sker mellan människan och andra aktörer. Därför är det relevant att se hur dessa aktörer beskrivs och kategoriseras.

Här illustreras ett exempel. Argumentet för att skissera upp dessa skillnader är mer principiell och generell än vikten av själva exemplet. Ren skulle kunna delas in i fler kategorier, andra biologiska arter kunde också studerats på samma sätt. Därmed blir detta bara en illustration som visar till möjligheten, och för att understyrka en poäng om att det är relationen till människan som utgör utgångspunkten för kategoriseringen och inte endast djurets fysiska och biologiska utsträckning i rummet. Ren – som biologiskt djur, kan också kategoriseras utifrån sin relation till människan och utifrån sin *luondu*. Det innebär att det som biologiskt sätt är ett djur kan kategoriseras som flera på samiska. Det finns många olika kategorier, här nämns endast två för att illustrera hur relationell kategorisering kan fungera. På svenska skiljer man på renar som vildren och tamrenar, och med tamren menas ren i flock som vaktas. I båda tillfällena är det samma biologiska djur. På samiska skiljer man på *goddi* och *boazu*. Det förstnämnda är vildren, som är ett fritt djur, det sistnämnda är semi-fri ren i flock i kontrakt med människan. Det är två helt olika ord, inte sammansättningar av ett och

dotsamma ordet, och refererar till två olika typer av djur. Dessa två betar sig också helt olika. De relaterar till människan på helt olika sätt. Där de förstnämnda har lite kontakt med människan annat än som eventuellt jakt byte, lever *boazu* i flock som vaktas av människan. Också i förhållande till yttre omständigheter såsom väder betar de sig som regel på olika sätt. En *boazu* rör sig som regel mot vinden, en *goddi* med, om den blir skrämmd av yttre faktorer (Sara, 2001, s. 40). I en regeringsrapport om samisk djurvälstånd hänvisas det till *boazu* i en mellanposition mellan husdjur och fritt djur beroende av situationen och var den befinner sig (Magga et al, 2002). Det gäller alla typer av biologiska djur som kan kategoriseras som fria, semi-fria eller husdjur enligt den rapporten. Samtidigt är kategorierna dynamiska, och ett och samma biologiska djur kan förflytta sig mellan kategorierna som nämnt ovan med förvildad *boazu*. Denna typ av kategorisering bygger både på djurets tillfälliga eller mer permanenta relation till människan, men också på beteendemönster i specifika situationer.

Den ren som på samisk kallas *boazu*, är ren i *siida*, eller en renflock som vaktas. Sådana renar lever i överenskommelse med människan. Det är en relation där båda parter har möjligheter och skyldigheter, samt kan bryta mot de samma. För att återknyta till tidigare avsnitt kan det sägas att *goddi* och *boazu* har olika *luondu*. Relationerna mellan människa och *boazu* är viktiga och centrala i samisk historia. De relationerna har varat över lång tid och många berättelser finns om hur människa och *boazu* står i ömsesidigt beroende av varandra, och hur de ideellt sätt bör uppföra sig mot varandra. En av de berättelser som illustrerar kontraktet eller överenskommelsen mellan människa och *boazu* är berättelsen om *Háhčēšeatni* och *Njávešeatni*. Den finns också i flera olika variationer, här hämtad från Friis i Pollans (1997, s.326) nya utgåva. Det var två systrar, *Háhčēšeatni* och *Njávešeatni*, som bodde på ett fjäll. De två systrarna hade var sin *goaste* - gamme. Båda hade ren, men *Háhčēšeadni* behandlade renen dåligt, slog den och pratade illa till den. Efter en tid lämnade den dåligt behandlade renen sin matmor för att aldrig komma tillbaka. *Njávešeatni*, som hade behandlat renen gott, levde också gott resten av sitt liv, medan den andra systemen så småningom dog av svält (Pollan, 1997). I överenskommelsen mellan människan och *boazu* ingår att behandla den gott, och inte slå eller på andra sätt behandla *boazu* dåligt.

Goddi och *boazu* tillhör inte samma kategori, och har olika egenskaper och sätt att föra sig på. Som människa förhåller man sig också olika till dem båda, och människan har inga

förpliktelser i relation till *godd*. Det finns också flera andra typer av kategoriseringar innanför de aspekter av skapelser som enkelt brukas översättas som ren. Fler är inte nödvändigt att redovisa för här, då huvudpoängen är att understryka att skillnader ofta föreligger redan innan kategoriseringen, det gäller inte endast ren, och inte endast djur. Ett och samma begrepp eller ett och samma biologiska djur kan uppträda i andra kategorier. Verran (2013) understryker detta när hon visar till att skillnader ofta föreligger redan innan kategorisering. I detta exempel handlar det om hur man kategoriserar djur, men det kan också handla om hur man kategoriserar synd som redovisades för tidigare. I detta tillfälle ligger biologin till grund, i den andra i högre utsträckning människans relation till djuret. Detta utgör i sig inget hinder för kommunikation eller förståelse, men för att kunna navigera kan det vara av vikt att känna båda typerna av möjliga kategoriseringar. Ett och samma begrepp och fenomen kan betyda olika saker i praxis, beroende på hur det kategoriseras. Det är viktigt att illustrera eftersom det också reglerar vilka möjligheter och skyldigheter människan ideellt sett har i olika situationer. Den andra poängen med redovisningen ovan är att när ordet ren används i följande text avses *boazu* om inget annat anges.

I många tillfällen kan *sivdnidit* vara ett av sätten att närma sig eller kommunicera i relation till renen, betesmarkerna eller renhjorden. Ren är ett av de mest centrala djuren som människor i Sápmi relaterat sig till genom tiderna. Ren är ett djur som människan kan ha kontrakt med, och de är på sitt bästa till godo för dem båda. Som Nilsson Skum (1955) skriver, renen är frambringad ur marken och är anpassade för förhållandena i nord. I Derridas text om relationen mellan djuret och människan ligger underförstått att kategoriseringen mellan olika djurarter tar sin utgångspunkt i den biologiska kategoriseringen av djur. Det är varken problematiserat eller på andra sätt tematiserat i hans genomgång av västerländsk filosofihistoria ur den aspekten (Derrida, 2008). Den här typen av kategorisering tar utgångspunkt i ett helt annat mönster för kategorisering. Det har också stor betydelse för människans samspel med andra djur som över lång tid haft relationer till människan i Sápmi. Det återkommer vi till i avsnittet om björn och varg.

8.4 När man ska ta liv vid slakt

I det tidigare kapitlet redovisades det för hur *sivdnidit* var använt som ett argument vid en rättegång. Det handlade om att *sivdnidit* som en smärtstillande välsignelse i det ögonblick

man ska stöta kniven i djurets hjärta. I rättsaken kom det tydligt fram att man argumenterar utifrån olika utgångspunkter. *Sivdnidit* blir inte förstått som religiös av domarna, även om den blir beskriven som en ritual och en välsignelse av den åtalade. I domen från lagmansrätten blir den förklarad med att oavsett vad den åtalade tror eller ej är det oaktsamt, och i högsta domstolens avslag blir den överhuvudtaget inte nämnd. Exemplet förutsätter en relation och en kommunikation mellan den som slaktar och djuret, eftersom den försiggår inuti den som slaktar. Vad som sker i slaktningögonblicket är i övrigt lite formulerat i text. I första hand handlar texter om hur man behandlar det levande djuret och den döda kroppen efteråt

Med bakgrund i nyare samisk forskning, som igen baserar sig på samiska texter och berättatradition, kan man se avlivningen av ren och att *sivdnidit* i den förbindelsen i sammanhang med att människa och *boazu* har ingått i ett kontrakt med varandra. Det innebär både rättigheter och förpliktelser. Som vi såg i berättelsen om *Háhčēseatni* och *Njávešeatni* ingår det, som ett etiskt ideal, att behandla renen gott på det att man ska få fortsätta att vandra tillsammans. *Sivdnidit* är en del av det att ha goda relationer till *boazu* och det är också knutet till renlycka. Att en människa ändå tar liv har med vår överlevnad att göra, det är vår del. Samtidigt ska man inte ta mer liv än man behöver och inte slakta fult eller låta djuret lida i onödan. När man slaktar ett djur är det en del av överenskommelsen mellan människa och *boazu*. Det hör också till god sed att använda sig av hela djuret efter att det är slaktat. *Sivdnidit* är ibland knutet till att be om lov (*jearrat lobi*). Vid slakt är det god ton att be om lov, och *sivdnidit* är ett sätt att minska lidandet så att slakten inte ska hindra livet att fortsätta. På så sätt ges också djuret möjlighet att ge sig själv till människan, så att vårt liv kan fortgå. Detta betyder inte att alla tänker så, eller att den typen tankegång inte existerar någon annanstans, men exemplet och *sivdnidit* som praxis speglar en världsbild eller teologi om man så vill, där levande skapelser hänger samman på ett lite annat sätt än det som är vanligt att hänvisa till i rättegångar. Det är också ett tankesätt som speglar en praxis med att en människa med sina egna händer tar livet av en annan levande skapelse, en praxis som förutsätter en annan typ av tankesätt än exempelvis industriell slakt har möjlighet att tillgodose.

Sivdnidit hör också med till slaktsituationen på andra sätt. Johnsen (2005, s.19 ff) har intervjuat människor om *sivdnideapmi* efter slakt. Efter slakt av ren är det vanligt, enligt

Johnsen, att rista korstecknet i *áksi* – huvudskålen, såsom beskrivet i tidigare kapitel. Detta kallas också för *sivdnideapmi* – välsignelse. Korsningen utföres med stålkniv, ibland tre gånger, ibland en. I renens huvudskål finns det också från skaparens sida redan ett kors, så att detta snarare är en förstärkning av det korset än ett tillägg. I förhållande till Johnsens aspekter som tidigare nämnts, kan detta kanske knytas till både tacksamhet och livets fortgående. Men man kan också se på korsningen som en markering av att renen nu är död, som är en annan bakgrund till denna praxis som en av Johnsens informanter berättar om. Det vill säga att det nu tillhör en annan sfär (Johnsen, 2005). I samband med att man *sivdnidit* påminner man sig själv om sitt eget beroende av allt annat levande och önskar att släkte och livet ska fortgå. Stål är beskyddande, orden uttrycker både tacksamhet och påkallar beskydd, samt överlämnar renen åt döden eller den andra sfären.

Lars Larsson Krojk, var född och uppväxt i Vilhelmina och flyttade senare genom giftermål till Jämtland. Krojk berättade att det var en god sed att ta av sig mössan då man under hösten slaktade *tjaktjasarva* – brunstoxe⁵⁰ till hemmet. Mössan togs av i det att renen fallit till marken. Krojk uppfattade det som ett uttryck för tacksamhet, och att han trodde att detta också var vanligt vid julslakten. En oxren som slaktas om hösten värdesattes mer än annan slakt enligt Krojk, så även julslakten. Vid dessa tillfällen tackade man speciellt för *åseb åttjam* – delen man fått (Tomasson, 1988 s.40). Detta gällde alltså inte vid all slakt, men vid vissa tillfällen på året, och för vissa typer av slakt som ansågs som speciellt viktiga. Tacksamhet för sin del, och delen man fått återkommer som tema i texterna, det är ett sätt att uttrycka sig på i flera sammanhang. En annan beskrivelse refererar till mer allmän slakt av ren till hemmet. Efter det att man dödat renen är det god sed att knäböja bredvid renkroppen, ta av sig luvan och knäppa händerna. Först därefter kan man börja flå och partera kroppen (Bergsland 1985 s.21). Det är ett sätt att visa tacksamhet, men kanske också ödmjukhet inför det att man tagit ett liv.

Klemet Klemetsson och Krojk, båda från Villhelmina socken och omtalade av Tomasson (1988) nämner att det att ta av sig mössan var något som varit vanligt i äldre tider vid vissa typer av slakt, utan att det specificeras närmare när och hur. De tolkade detta som en enkel

⁵⁰ Varför just en brunstoxe slaktades uppges inte berättaren, översättningen är inte gjord av mig men citerad ur texten. Min anm.

gest av tacksamhet för det man fått (Tomasson, 1988, s. 40/s.56). I likhet med det som mer explicit kan kallas *sivdnidit* knyter också praxis som detta upp mot tacksamhet. Slakt till hemmet och slakt som man inte slaktar åt sig själv behandlas delvis på olika sätt. I det äldre materialet uppges att hornen från renar som slaktats till det egna hushållet hängs i träd medan hornen från de renar som självdött eller som slaktas för andras räkning inte behandlades på samma sätt. Det vill säga att de hornen från slaktade renar till hemmet behandlades med större varsamhet än de som självdött eller som slaktats i andra syften.

Det är inte bara när man slaktar ren som man ska korsa med en stålkniv. När man slaktar boskap så ska man skära ett kors över levern, skriver Larsen (2014, s. 179). På ett annat ställe skriver Larsen (2014, s.137) om ett ordspråk som beskriver människor med "svart lever", vilket betyder att de är inte bra/godsinnade. Fisk av dålig kvalitet har svart lever, svärtan anger att den har alltför lite fett. Från Röros berättas det på liknande sätt att man ska skära tre streck i just levern innan den kokas (Bergsland, 1992, s.222). Det har kanske också praktiska sidor då blodet fördelas jämnt genom att man skär i den. På levern kan man se om ett djur har haft det gott. Fett är nödvändigt för vår överlevnad, och en fet lever är ett tecken på att djuret/fisken har haft ett gott liv. I äldre tider var det just fett, särskilt från fisk som man smorde *sieidi* med i en överenskommelse om att få ta del av varandras resurser. Det antyder att fett var värdesatt och ansett som något man kunde ge tillbaka som *sieidis* del.

Larsen (2014, s.179) skriver också att deg som är satt till jäsning ska korsas. Det görs med fingret och det välsignar brödbaket. Det samma gäller när man kärnar smör, det ska också korsas. Kanske det hänger samman med den aspekt som Johnsen (2007) refererar till att låta livet fortgå, visa tacksamhet och ödmjukhet inför de gåvor man fått. Kanske det också påminner oss om en tid när det att ha mat på bordet var ett centralt tema i vardagen till skillnad från vår tids överflöd.

8.5 Jägaren och den jagade

"Muhto ii leat bivdu dušše das ahte máhttá, muhto dat galgá lihkku maiddá." (Turi, 2010, s.117) - Men jakt är inte bara att ha kunskap, man ska ha lycka också.⁵¹

⁵¹ Min övers.

Ett begrepp som är intressant i förhållande till *sivdnidit* är verbet *bivdit*. Liksom *sivdnidit* har det en dubbel betydelse. Det betyder både det att gå på jakt och/eller att be eller anmoda om något. *Bivdot* betyder att bli jagad på eller att bli bett om. Schanche tolkar detta som ett uttryck för relationen mellan människa och jaktbyte. Det är en form för förhandling mellan två subjekt, den som jagar och den som blir jagad (Schanche 2002, s.167-168). Men det är inte bara i förbindelse med jakt som ordet *bivdit* används. Det är möjligt att *bivdit lobi*, be om lov/ jaga efter lov, det är ett starkare uttryck än att *jearrat lobi* – fråga om lov. I båda fallen beskriver det en viss osäkerhet som inte är knutet till prestation, kanske kan det beskrivas som en ödmjukhet inför allt det som inte är kontrollerbart och en önskan om att det ska gå väl. I jakt finns ett element av bön, i att be om lov ett element av jakt. Att gå på jakt är en situation där människor och djur aktiverar sin relation till bytesdjur eller rovdjur. De djur du jagar är de djur som befinner sig i *luohtu*, de helt fria djuren, det är ett område som inte är avsett för människan och där man bör uppträda försiktigt och ödmjukt. Om vi följer Schanche (2002) förändras landskapet från ett mänskligt perspektiv när du gör något i det. När du går på jakt/fiske eller fångsttur är du i *meahcci*. Men betydelsen av *meahcci* kan variera, så begreppet är kanske inte så användbart. Samtidigt kan det invändas att det finns fler begrepp som kan vara nog så förklarande som exempelvis *duovdagat* eller *láidomat*– känt område. Kanske är det viktigaste i förhållande till *sivdnidit* som religiös praxis att områden och landskap är olika, men det förändras också av aktiviteten i dem. En och samma fysiska plats kan vara både *orrunbáiki*, *meahcci* eller *luohtu* beroende på vår och andras aktiviteter där och då. En plats kan också förändras av händelser som inträffar där, som gör att platsen förändrar karaktär, både av permanent och av inte-permanent karaktär.

När du går på jakt är det viktigt att *sivdnidit*, både för att få beskydd och för att livet ska fortsätta. *Sivdnidit* är ofta relaterat till det att fråga om lov, en aspekt av det samma, inte bara i förbindelse med jakt, men också när man möter nya marker eller ska övernatta på en ny plats vilket vi återkommer till i ett senare kapitel.

8.6 Vargen och det onda

En annan aspekt vid kategorisering av djur kan handla om att definiera deras beteende, eller möjliga beteende utifrån människans aktivitet eller hur det påverkar desamma. Liksom *boazu* har varg och björn haft relationer till människor i Sápmi över lång tid.

Idag utförs inte jakt på varg i samma utsträckning som förr, den utgör heller inte så stort hot som tidigare. Likaväl berättar relationen och kommunikationen mellan varg och människa något om hur vi relaterar till det onda. Därför är relationen mellan varg och människa en viktig del av kontexten till *sivdnidit*, inte minst som flera av de situationer där man vanligtvis *sivdnidit* relaterar till vargen och det hot som den utgör mot människor och djur. I de äldre texterna står det mycket om varg, och den speciella relation som människan har till detta djur. En varg och en vargflock kunde, och kan potentiellt, utgöra en reell fara och skada både för människor, och de djur som lever tillsammans med människan. Många av exemplen vi har på relationerna mellan människa och varg hänvisar till när varg anfäller renflokar, eller människor på grund av detta lägger ut på vargjakt. Men varg har varit ett problem över hela Sápmi, exempelvis också på kusten där det varit vanligt med mindre gårdsbruk och djurhållning, vilket särskilt understryks av Larsen (2014, s.83). Till skillnad från väder och vind, som också har potential att utsätta människan för fara, är varg en aktör som människan har större möjligheter att påverka och relatera till.

Vargen är ofta synonym med det onda. Flera texter beskriver hur vargen ursprungligen blev skapad av djävulen, varpå Gud blåste liv i hans näsborrar (Bergsland, 1992; Larsen, 2014; Pollan, 1997; Turi, 2010). I Drakes sammanställning av olika källtexter nämner både Åhren och Ekdal vargen som skapad av *Perkel* - djävulen, men *Jubmel* - Gud gav vargen liv. I den versionen kastar *Jubmel* en grankvist efter vargen när han såg hur fort han kunde springa. Efter det har vargen fått öknamnet *seipek* – (den) med svans (Drake, 1918, s.343).⁵² Sjulsson nämner *gammel-Erik*, synonymt med djävulen, som vargens skapare (Pettersson, 1979, s.138 ff). Turi uttrycker det på följande vis; vargen blev skapad av den som tidigare varit Guds närmaste ängel. Men han gjorde inte ting färdiga, till slut tröttnade Gud på det, och blåste så liv i vargens näsborrar. "Vargen har djävulen gjort och denna varg vill bara göra det onda, såsom djävlar. Men, det är inte djävulens makt/kraft att göra färdigt något, men att förstöra det som är färdigt som är i hans makt." (Turi, 2010, s.109). Samtidigt gör vargen det som den är skapad till, och man kan inte anklaga vargen för sin jakt på villebråd. Vargen har

⁵² Emellertid är namnet *seipek* ett ord som inte behagar vargen. Om man ska uttala ett namn som inte gör vargen förnärad är *vaisje*-vildjur bättre (Drake, s. 343 ff)

också regler och gränser att förhålla sig till och de kommer tydligt fram i jakten på varg som vi snart ska komma till.

8.7 Lapmudit – att förtrolla – om björn och varg

Vargen är ett djur som har egenskapen att *lapmudit* - förtrolla. Den kan förtrolla både bytet den jagar efter eller den jägare som jagar efter vargen. Berättelser om hur vargen kan stoppa kulor eller få bössan att skjuta snett finns representerade i flera material (Larsen, 2014; Sara, 2003; Turi, 2010)⁵³. Därför ska jakt på varg traditionellt inte utföras med skjutvapen, det samma gäller för traditionell björnjakt. Björnen kan också *lapmudit*, det vill säga, den har en slags kraft som påverkar jägaren och jägarens redskap. Jakt på varg omringas av fler försiktighetsåtgärder än andra typer av jakt. Vargen förbinds ofta med det onda, men björnen har en annan ställning. Björnen har liksom vargen många namn, men i björnens fall kan de också betraktas som hedersbetecknelser eftersom björnen, historiskt sett, haft en mer positiv roll i relation till människan än vargen.

Både varg och björn har många namn, och det har kanske i första hand med försiktighet att göra. Både det att tänka eller uttala namnet högt kan dra det till sig, och det är inte alltid önskvärt. Som vi såg i tidigare avsnitt gäller principen med många namn också för den onde själv. Samtidigt kan en del av namnen på björn också vara en slags hedersbetecknelser. Även om varg och björn skiljer sig åt är kommunikationen mellan människan och just dessa djur speciell. Björnen utgör inte ett lika stort hot, men tidigare har den också jagats på grund av sitt kött, vilket man åt. Björnjakt var omgiven med många försiktighetsåtgärder, och det finns relativt mycket skrivet om björnjakt i källor till samisk historia. Björnen har haft en positiv särställning i samisk religiös historia, och det finns äldre myter som berättar om släktskap mellan människa och björn (se ex. Mebius, 2003).

Vargens och björnens särställning leder till att människans samspel med dessa djur, vid jakt, också hanteras annorlunda än vid annan typ av jakt. Sjulsson beskriver en ritual vid dödandet av björn i förbindelse med björnjakt. Det kan hända vid björnjakt som vid andra typer av jakt att man inte klarar att döda djuret på en gång, men endast sårar det. Det är inte

⁵³ Sara (2003) Hänvisar till rapporten *Gumpe, sapmelaš ja boazu – boazosámi čilgehusat ja muitalusat gumpe ja guođoheami birra*, som är en rapport från Sámi allaskuvla. På svenska lyder titeln; Vargen, sammen och renen – renskötande samers förklaringar och berättelser om vargen och vallning. Min övers.

en önskvärd situation från människornas sida, och plågsamt för djuret som då måste lida. I dessa situationer, menar Sjulsson, är det viktigt att behålla lugnet och beklaga och samtidigt anklaga björnen. Man förklarar för björnen varför man jagat den och att man inte menat att orsaka mer lidande än nödvändigt. Björnen blir anfallen nära sitt ide, och om den är skadad kryper den in där igen. Vid ett sådant tillfälle är det än viktigare att med ord understryka att man inte menat att orsaka lidande, men att björnen själv väljer detta när den krupit in i sitt ide igen (Pettersson, 1979). Det är inte frågan om ett känsloutbrott, men om ritualiserat tilltal. Det förväntas att detta har önskad inverkan på situationen och att björnen då inte längre är vred. Eftersom björnen har speciella förmågor, *lapmudit*, så ska den inte jagas med gevär. Detta är en egenskap som också vargen har.

Tidigare jagades varg på skidor, med fällor eller med gift och som regel inte med gevär, även om det finns undantag. Det finns flera historier om att vargen får siktet att ändra sig, synen att förvrängas och att kulan förgörs så att den inte träffar. Både när det gäller björn och varg är det traditionellt sett säkrast och mest respektfullt att döda djuret i närkamp, och inte på håll via skjutvapen.

8.8 Vargjakt

Att lägga ut på jakt efter varg, särskilt på skidor, vilket flera beskriver, är både farligt och inte minst utmattande (Larsen, 2014; Turi, 2010, s.95). Den som ska på vargjakt måste veta att den har en mans styrka och nio mans vett. När man jagar efter den ska man tänka på nio olika tillvägagångssätt att döda den på. Det man tänkt använda tänker man på sist (Turi, 2010). När man är på jakt skapas ett band mellan den som jagar och den som blir jagad. Mellan varg och människa är det starka relationer vilket tidigare nämnts, och när vargen har nio mans vett gör människan det klokt att tänka igenom sitt tillvägagångssätt. Rådet att tänka igenom hela nio tillvägagångssätt ger på sätt och vis två anvisningar. Den första är att noga tänka igenom sitt handlande så att man inte handlar tanklöst, den andra är att inte avslöja för vargen att man är på jakt.

Det finns flera sätt att gå tillväga när man ska lägga ut på jakt efter varg. Men den som är modig när den kommit nära nog ropar; *Návdí* inte far längre, du kommer inte vidare! Då stannar vargen och vänder, ylar och skäller, men den som har mod i hjärtat blir kvar. När man så dräper vargen och den är halvdöd ska man tala till den. Man uttrycker sin vrede mot vargen, bannar för att den och dennes släkt dräpt så många renar (Turi, 2010, s. 95-97). Den

som är modig nog kan alltså stoppa vargen och få den att vända om endast med sina ord. Vargen kan i sin tur lamslå en ren till att stå alldeles stilla för att vargen sedan ska kunna dräpa den. Flera av de egenskaper vargen har i relation till människor och bytesdjur har också människan i förhållande till vargen.

En liknande situation där människan uttrycker sin vrede över vargens härjningar beskriver Sjulsson. När vargen vänder sitt ansikte mot jägarna så ska de/hen under kontrollerade former uttrycka sin vrede och anklaga innan vargen dödas (Pettersson, 1979, s.139). Denna vreden blir uttryckt i ord, men det är en kontrollerad vrede, och inte ett känsloutbrott. Det skulle också kunna beskrivas som en ritual, eller ritualiserad vrede (Magga et al 2002; Sara, 2003). Man förklarar för vargen att grunden till att den blir dödad är allt vad vargen och vargens släkte gjort mot flocken. Detta gäller när man dräper en varg för att beskydda sin egen renflock, menar Turi, men inte när man lägger ut på vargjakt för jaktens skull. Under sådana förhållanden har man egentligen ingen rätt att dräpa vargen och är inte i en situation där det är relevant att varken banna eller välsigna (Turi, 2010 s.95ff). Detta kan jämföras med det ritualiserade tilltalet som Sjulsson refererar till med en skadad björn (Pettersson, s.130 ff). Mellan varg och människa, liksom mellan björn och människa, existerar ett band som möjliggör samhandling. Eftersom vargen hotar det som är och har varit en förutsättning för människans överlevnad, de djur som hon lever tillsammans med, blir den relationen viktig. Sara (2003) skriver följande om traditionen med att banna, uttrycka sin vrede i ord, i möte med vargen under jakt;

Dattege lea iešguđet guovlluin Sámis muitaluvvon seammaládje. Dien sáhtta dadjat vierrun, juoga maid galgá dahkat , ja nu sáhtta dadjat ahte lea dakkáraš menolaš suhttu mii dovvdahuvvo dehe suhttu maid lea rievttis vierru dovddahit. Ja meannun eai leat diet vuodđojurdagis earálágánat go omd. Guovžabivddu giitalusmeanut, dehe sivdnidanvierru go bohccodávttiid olmmoš doalvu olggos. Diet meanut lea čilgehussan juogo sivdnideaddjái, ealli máddui, eará vuoignafámuide dehe olbmuide alcceseaset /.../

(Sara, 2003, s.16)

Ändå har man på olika platser i Sápmi berättat om det på liknande sätt. Det kan man säga är en sed/praxis, något som man ska göra, så kan man säga att det är en slags ritualiserad vrede som blir tillkännagiven, eller vrede som det är riktig praxis att tillkännage. I ritualiseringen ligger ingen

annan grundtanke än det gör i t.ex. björnjaktens tacksamhetsritualer eller välsignelsepraxis när människan bär ut renbenen. Sådan ritual är en klargöring antingen till skaparen, djurets stammor, andra andliga makter eller till människan själv /.../⁵⁴

Sara beskriver fortsättningsvis att det rör sig kring klargöring och precisering av att det man tagit har varit nödvändigt för att täcka sina behov. Det har inte varit handlingar som syftat till att man önskar att förstöra eller skapa oro i människans relationer med sina omgivningar, vare sig dessa är av andlig natur eller ej. Sara hänvisar också till *sivdnidit* som en praxis som bär med sig de samma grundtankarna.

En flock eller en ensamvarg kan anfalla på två sätt. Det vanligaste är att den/de jagar för att få mat - *oaggut*. Men det händer också att vargen/vargflocken *speedjat*, anfaller utan motivering (mat) och den/de dödar och/eller skadar ett stort antal djur. När vargen drar av pälsen nederst på benen på renen är det enligt Nils Peder M Sara är ett tecken på att vargen är i ett sådant modus att den strax börjar *speedjat* (Informant hos Sara, 2003, s.29). När vargen är färdig med plundringen så lämnar den området. En vargflock hade under en tid plågat dem, men en natt delade de upp sig och ylade från tre olika håll. Det blev tolkat som ett tecken på att de var färdiga med att plåga. Nils Peder M Sara berättar också att när vargen är klar med plundringen ylar den med nosen nedstucken i snön, det är ett ljud av tacksamhet. Från Jämtland omnämns det att om vargen rivit av skinnet på ett av frambenen är det ett tecken på att attackerna är slut för denna gången (Tomasson, 1988, s.40). Här tolkas vargens beteende på två olika sätt, kanske på grund av att varg utvecklar olika beteenden på olika platser, kanske på grund av att människors erfarenheter av varg skiljer sig åt. I båda tillfällena så markerar vargen när den är färdig med sitt anfall på ett sådant sätt att också människan uppfattar det.

Det är närliggande, under sådana omständigheter när en varg eller vargflock har *speedjat*, att man i den stund vargen ska dräpas, uttrycker vrede för att så få stopp på plundringen. Vargen har gått över en gräns, och då kan också människan sätta en gräns för att beskydda sig själv. Om man i större utsträckning jagar varg, eller om vargen inte gjort så stor skada, är det på annat sätt menar Turi (2010, s.96). Då är det inte nödvändigt att skälla eller förbanna vargen. Vargen gör det den är skapad till att göra, och kan inte ta mer än den får lov till, det

⁵⁴ Min övers.

vet både den som jagar vargen och vargen själv. Liksom det också finns en gräns för havets vågor hur högt de får häva sig, får inte vargen heller lov att överskrida sina gränser (Turi, 2010, s.96). Om en ensam varg eller vargflock har *speadjat* och ätit sig mätt(a) dricker de blod och lämnar sedan renen. Om en sådan ren ska ätas råder det delade meningar om. I berättelser från Rörostrakten (Bergsland, 1992, s.315) frånråds det från att äta kött från djur som vargen fällt, medan det i andra områden omnämns för sin speciellt goda smak (Sara,2003, 27-28).

Det finns tillfällen när vargen och/eller en vargflock överskridit sina gränser, och det kan vara att man då fruktar sitt livsgrundlag. Om vargen anfaller om och om igen finns det möjlighet att få den att vända om skriver Turi (2010). Han beskriver hur man kan gå tillväga när man finner färsk vargspår, och situationen är sådan att vargen har anfallit om och om igen. Turi beskriver det som ett gammalt tillvägagångssätt och det inleds med att man med kniven gör en fyrkant runt spåret, så vänds spåret tre gånger samtidigt som man säger; “Jesos Kristos sivdnit, juoksat ovdan at ovdan čážehiid goikáid ovdan at ovdan” (Turi,2010 s.109) Ordet *juoksat* är inte översatt alls i varken den svenska eller norska översättningen (Turi, 2011 s.109; Turi 1992 s.99). Båda översättningarna hänvisar i fotnot respektive parantes till betydelsen *att springa* på finska. I den svenska översättningen hänvisas också till att Johan Turi sagt att detta är ett trolldomsord som varken kan eller bör översättas (vilket också är grunden till att jag valt att inte översätta det här). Ordet *juoksat* förtjänar däremot en kommentar. Ordet det här med största sannolikhet refereras till är *juöksot* som vi finner i Friis ordbok och som bland annat har betydelsen att få vilt att komma till sig (Friis, 1887).⁵⁵ Enligt Turi (2010) ska man inte gå över spåret innan detta sagts, det skall läsas så många gånger som det finns vargar. Det inleds med att signa i Jesu namn, och utgör i textmaterialet en ovanligare form av *sivdnidit*. Här är det inte knutet till direkt beskydd av en enskild människa eller medskapning. Snarare skapar det en gräns gentemot vargen/vargarna som måste vända om åt ett annat håll än det hållet den var på väg. I Jesu namn måste också vargen, kanske det farligaste av alla rovdjur, byta riktning.

I gamla tider fanns det de som kunde förvandla sådana som stulit till varg. De som inte kunde läsa fader vår på tre språk var extra sårbara för att bli förvandlade på ett sådant sätt.

⁵⁵ Tack till Mikkel Nils Sara för hjälp med att finna det rätta ordet.

Ännu lättare var det att byta skepnad till de som hade dräpt någon som var oskyldig, såsom tjuderna i gamla tider, skriver Turi (2010). Bön är viktigt och i detta tillfälle var bön förknippat med att kunna beskydda sig. I det här fallet refereras det till bönen fader vår, som är den bön Jesus lärde oss och därmed också den mest kraftfulla. Ännu mer kraftfull är den om personen i fråga kan läsa den på tre språk, också här går tre-talet igen. Fader vår är också den bön som kan bes i förbindelse med *eahpáraš* som tidigare nämnts.

Som tidigare nämnts har vargen, liksom den onde, många namn. Kanske det beror på att man inte ska ropa till sig det man inte vill ha i närheten av misstag. Vargen nämns specifikt i ett par av de samtida exemplen när man efter maten *sivdnidit* för att tacka för gåvorna man har fått, för att livet ska fortsätta så att nya kalvar ska komma i dess ställe. *Sivdnidit* ger i den förbindelsen flocken som helhet beskydd, och då speciellt mot angrepp från varg. I äldre tider, specificerar Johnsens informant, var vargar ett större problem än de är nu (Johnsen, 2005, s.). En av de personer Johnsen intervjuade underströk också realiteten i den välsignelsen Gud gav genom denna rit, och att det gav en trygghet när renen varit utsatt för faror. Välsignelsen gav således både renflocken beskydd och säkrade återväxt (Johnsen, 2005). Som tidigare nämnts har *sivdnidit* också betydelsen att skapa, speciellt i samband med Gud. *Eallu* är det samma som renflock, vilket också är relaterat till liv. *Sivdnidit* i detta fall har en dubbel betydelse. Det handlar om att tacka och be om beskydd, men också om vårt ansvar att önska livet vidare och om vår uppgift som medskapare på jorden.

8.9 Måltiden – att signa före och efter maten

I de flesta av de äldre texterna refereras det till både att *sivdnidit* både innan och efter maten. Innan maten är det ofta relaterat till tacksamhet, det vill säga den första av Johnsens (2005) aspekter, men också om beskydd. Efter maten är det både tacksamhet, beskydd av renflocken och en del i att vara medskapare på jorden. Det har också praktiska sidor vid sig, som att hålla rent och snyggt runt sig, barnuppfostran och andra aspekter, men här fokuseras främst på de aspekter som rör *sivdnidit* som religiös praxis. Inledningsvis i detta avsnitt fokuseras på att *sivdnidit* - signa innan maten, eller innan man äter något, sedan börjar ett nytt stycke som fokuserar på efter maten.

8.10 Innan maten

Att be bordsbön är att *sivdnidit*, mer tydligt formulerat som en bön än i flera av de andra exemplen. Innan maten är det utifrån exemplen mer för att beskydda sig för smitta som kan komma genom maten, samtidigt som man tackar för Guds gåvor. Det onda kan på olika sätt överföras genom mat. Innanför hälsoforskning har de på senare år lyfts fram forskning kring synen på vissa former för psykisk sjukdom som är mer eller mindre utbredd i samiska samhällen. Det gäller speciellt det att sätta ont på någon, *n....id bidjat* – sätta dj....r på någon. Detta orsakar sjukdom, speciellt psykisk sjukdom. Detta görs exempelvis genom att sätta kyrkogårdssand, liksvett/vätska eller liknande i mat eller kaffe, som sedan serveras den som senare blir sjuk. Egenskapen, eller den som innehar *n....t*, lämnar innan sin död vidare detta till någon i slakten enligt Bongo (2006). Dessa egenskaper eller förmågor går i arv. Bals har igen skrivit om hur samiska terapeuter förhåller sig till den kunskapen i möte och behandling av samiska patienter (Bals, 2016). Samtidigt hänvisas det till att detta upplevs som djupt stigmatiserande för de som Bongo väljer att beskriva som bärare. Det är egentligen inte förståelsen av psykisk sjukdom som sådan som är stigmatiserande, men obehaget i att leva med ett rykte om att ha egenskapen att kunna utsätta andra för det. Strukturellt är dock detta, enligt samma författare, ofta personer som har hög status i samhället materiellt sett och ofta också innehar formella maktpositioner (Bongo, 2002; 2006). Emellertid ska jag inte närmare fokusera på det onda och de sätt som detta vidareförs på, men hellre fokusera på det goda. Att *sivdnidit* tyst inom sig innan man äter något, medför också beskydd mot den slags överföringar. Som tidigare nämnts kan inte sjukdom fästa sig över Jesu namn. I förhållande till vidareförmedlingen av mer exklusiva egenskaper och kunskaper sträcker sig också dessa över generationer. De kan ärvas och/eller ges vidare till de som kommer efter, som exempelvis kunskap om helbrägdagöring. Hela samhället är med på att förvalta kunskapen genom att förhålla sig till det på det ena eller andra sättet, men det är exklusivt på det viset att inte alla kan utföra det. Sådana kunskaper ges vidare till en annan individ, ofta till en släkting, som har de egenskaper som krävs. Man kan se på det som en slags gemensam kunskapsförvaltning (jmf. Hætta, 2010). Människans liv sträcker sig ut i tiden på ett sätt som inte är tillfälle med andra levande skapelser, som tidigare tematiserats. Det gäller också förvaltning och vidareföring i förhållande till mer exklusiva egenskaper, på gott och på ont. Mol (2002) har undersökt sjukdom och hur kroppen konstrueras i olika

situationer för patienterna på ett sjukhus. I praxis visar sig detta vara ganska komplicerat, både att definiera vad ateroskleros (åderförkalkning) är, vilket är i fokus för hennes forskning, men också vad en kropp är, vart den börjar och slutar och hur den är situerad. En liknande situation har uppstått då jag återigen finner *sivdnidit* i samband med beskydd mot att bli påförd sjukdom eller sjukdomstillstånd. Tidigare har *bosta* nämnts som är något du kan få exempelvis av jord (se kap. 7.2). I detta exempel är det referat till ett annat sätt att utifrån bli påförd ett sjukligt tillstånd. Innanför samma tolkningsram kan detta också tas bort, vändas tillbaka eller på annat sätt avhjälpas genom att någon med de rätta kunskaperna och egenskaperna som behövs är behjälplig. Men man kan också beskydda sig mot denna typ av påförda tillstånd eller sjukdomar genom att *sivdnidit*. Den egna tanken leder då till att man får ett beskydd mot det som blir försökt påfört. Tanken går därmed både genom och vidare i en människas kropp och är inte bara något som sker på ett abstrakt plan men har en direkt fysisk påverkan. När man *sivdnidit* före maten ger man det goda, Gud, plats och därmed slipper inte det onda som man blir dålig av in. Det är hur man förstår en människas kropp som ger *sivdnidit* relevans i detta exempel, en människas kropp kan släppa in och stänga ute, vi kan kontrollera det delvis genom våra tankar och vår praxis. Kanske konstrueras den mänskliga kroppen annorlunda än det som är vanligt innaför skolmedicinen idag om man ser till detta exempel.

Bordsbön beskrivs i regel som tvådelad, det vill säga att man ber både före och efter maten. Larsen (2014) skriver att när man ska äta är det vanligt att *sivdnidit Jesusa nammii*, signa maten i Jesu namn, och efteråt be en kort bön där man tackar för att Gud välsignat och gett dessa goda gåvor. Det är inte nödvändigt med en längre bordsbön innan maten, det räcker med att säga *Jesus sivdnit!* (Larsen, 2014,). Efter maten är det däremot vanligt att be en längre bön och det ber gärna modern ett barn att göra. Larsen menar att det är en del av barnuppfostran att lära sig att be bordsbön efter maten (Larsen, 2014). Barnuppfostran är en aspekt som också flera av exemplen från samtiden nämner, också när det gäller att gräva ned eller sätta bort ben efter en måltid.

Om bordsbön skriver Thomassen att det inte längre är vanligt att be bordsbön, men på ett annat ställe skriver han igen att det är viktigt att lära barnen att läsa bordsbön både före och efter maten (Thomassen, 1999 s.57/s.112). Däremot skriver Thomassen att det att lära barnen fader vår var av största vikt och att detta kunde de flesta innan de började på skolan.

I samma bok finns tillägg av Mikalsen. Han skriver att förr var det vanligare att de flesta bordsbön både före och efter maten, men att bordsbön nu bes mer sällan och då först och främst vid högtider. Han skriver att formeln för bordsbön är som följande; *Áhčči, bártni ja bassevuoinŋa nammii: Ipmelii lehkos giittus borramuša ovddas* - I Faderns, Sonens och den helige andes namn: Till Gud vare tack för maten (Thomassen, 1999, s.57). Det är närliggande att tolka det som att kolonet står för att skilja det som bes före och efter maten, men detta är inte klargjort i texten. Mikalsen skriver i tillägg att bön före maten numera blivit ovanlig, men det att be efter maten fortsatt är desto vanligare (Thomassen, 1999, s.57).

Bordsbönen beskrivs som tidigare nämnts i regel som tvådelad. I de fall som endast en bön bes är detta efter maten. Sjulsson nämner två olika böner som är vanliga att be före maten; *"Jubmela puresju gnade mien malaseb"* - Gud välsigna min måltid. *Gottso, gottso attja, tjittje akten mo ásien autest Jubmel attjin.* - Tack, tack pappa, tack mamma för min del med Gud fader (Pettersson, 1979, s.223). I sångboken som idag används i de församlingar där man har barnsamlingar på nordsamisk, *Mánáid lávllagirji* (Seierstad, 2012), finns det flera böner, samtliga sjunges/bes både före och efter maten. Det finns en äldre bön som till stor del samsvarar med den som både Sjulsson och Larsen beskriver. *Ipmil Áhččái giitu, Ipmil Bárdnái giitu, Ipmil Bassi vuignjii giitu/.../ Giittos eatnat eatnážan ja áhčážan /..../ mu oasi ovddas.-* Tack till Gud Fader, Tack till Guds son, Tack till Guds heliga ande/.../ Tack så mycket min far och min mor/.../ för min del (Seierstad, 2012, s.56).⁵⁶ Den omnämns som en äldre bön och det saknas uppgifter om författare, vilket leder till intrycket av att det har varit en mer allmänt känd äldre bön, som säkert funnits i flera varierande former.

Att *sivdnidit* innan maten är gammalt, redan 1600-talets missionärer i Sápmi var förvånade över att det verkade vara så viktigt för den samiska befolkningen att hålla bordsbön (Wiklund, 1983). Att lära ut bordsbön var kanske inte det mest centrala för missionärerna, kan man sluta sig till av utsagnet, men något som kom från folk själva. Kanske var missionärerna mer fokuserade på det som de ansåg för att vara samhandling med djävulen

⁵⁶ Bönen existerar muntligt i olika versioner. Hela bönen som den nedskrivits i *Mánáid lávllagirji* lyder; *Ipmil Áhččái giitu, Ipmil Bárdnái giitu, Ipmil Bassi Vuignjii giitu.* Gudni ja rá mádu s, guhte ledjet addán, sivdnidan ja juohkán dáid čáppa buriid, láhjiid ja attáldagaid. Buorre Ipmil Áhčči ain anášit buori ráđi, morraš sihke sielu ja rupmaša ovddašs. Giittos eatnat eatnážan ja áhčasážan oappážan ja vieljažan (.....Dáikko sáhtát ieš rievdadit nu go hálidat) mu oasi ovddas. Buorre Ipmil Áhčči ain buressivdnidivččet, attášit giehtaseamet, rivggasin ja bistilin. Amen. (Seierstad, 2012, s.56)

och/eller infogning i det kyrkliga systemet. Bordsbön har den funktionen att den före maten eller drycken beskyddar den som skall äta/dricka från att bli smittad eller påsatt ont genom maten eller drycken. Att *sivdnidit*, be bordsbön innan man äter eller dricker något handlar först och främst om beskydd. I de samtida exemplen berättar Buljo (1999) att när hon mottog karameller från sin áddjá fick hon dem i treenighetens namn. Kanske tillför mat som är välsignad människan något mer än beskydd, kanske blir den mer livgivande. *Sivdnidit* fungerar som beskydd mot det onda och sjukdom, men det är också en påminnelse om att respektera mat och dryck som livgivande och en Guds gåva och därmed inget att slarva med.

8.11 Efter maten

Mat är *lpmila láhji* – Guds gåva, och den ska vi ta emot och vara tacksamma för. *Sivdnidit* är också bordsbön. I de fall där det beskrivs att bordsbön är på väg att försvinna, eller att det endast bes en gång, framstår det som att det är efter maten det är viktigast. Flera exempel är tidigare nämnda som beskriver att man välsignar benen som blir kvar efter man ätit så att nya renar kan komma i dess ställe. I Bibeln står det att ben som läggs i jord får nytt kött kring sig, kanske finns det också där som en referens.

När det kommer till att lägga ben i jord/vatten finns det relativt många samtida exempel, som beskrevs i ett tidigare kapitel. Det framstår i dessa exempel som att handlingarna är viktigare än de ord man uttalar eller tänker inom sig. Renben och ibland även fiskben ska bäras ut när man ätit och grävas ned eller sänkas i en kalkkälla samtidigt som man *sivdnidit*, det är formulerat som en tacksägelsebön. Sjulsson skriver dock att fisk har man inte brytt sig om så mycket som ben efter landlevande djur och fåglar (Pettersson, 1979). På vissa platser ska de läggas i en järngryta eller liknande, det varierar, men själva återföringen till jorden är viktig, samt att benen inte förskingras. I de samtida exemplen är det en del av barnuppfostran, och det har också praktiska sidor som att hålla det rent och snyggt runt sig. Själva seden om hur man ska förfara med benen, vilket är en form för *sivdnidit* som tidigare nämnts, har Gud själv instiftat, skriver Tomasson (1919). Han beskriver också berättelsen som en saga som berättar hur renen kom till människan. Mannen och kvinnan vaknade en morgon i en iordningställd *goahiti*. Allt fanns där vad de behövde. Där fanns kläder, husgeråd, kött på rökning/torkning. Så lärde Gud mannen och kvinnan hur de skulle handha varje förfarande, stort och smått. Särskilt skulle de iaktta och komma ihåg att efter måltiderna samla samman benen och tidigt på morgonen bära bort dem till en kalkkälla och sänka ned

dem där. Så gjorde de också. Efter att en tid förflutit, och de två vaknat och gått ut ur kåtan, ser de att det vilar en renhjörd vid kalkkällan. I ett träd intill står en renoxe bunden. Gud säger till mannen och kvinnan att detta är deras. På det viset kom renskötseln till människan, och på så vis lärde människan vad de skulle göra av benen efter att de hade ätit. Tomasson skriver vidare att det alltid varit god sed att ta benen med till en kalkälla eller bäck efter de klyvts och märgen har ätits.

Så det finns berättelser om hur Gud lärde människan att *sivdnidit* i förbindelse med mat. Mat är *Ipmila láhji* –Guds gåva, mat behöver vi för att leva, och för att vi ska ha mat att leva av måste livet fortgå. Ofta finns en eller flera berättelser som förklarar varför en viss praxis ser ut som den gör. I det här fallet blev det enligt ”sagan” som Tomasson kallar det, instiftat av Gud själv (Tomasson, 1988). I *Røros-samiske tekster* (Bergsland, 1992) finns en kort text om renlycka. Här är det specificerat att om man har ben efter ren ska man inte bränna dem, men lägga dem i en vattenpytt med stillastående vatten. Om en sådan vattenpytt inte finns i närheten ska de läggas i ett myrhål. Samma tillvägagångssätt gäller också för kalvfoster om ett sådant finns i en vasa man slaktat. Kalvfostret ska inte behandlas hur som helst, men grävas ned eller föras till en sådan vattenpytt (Bergsland, 1992). Om vattenpytten som det refereras till är en kalkälla eller vilket som helst vattenpytt redovisas inte för i texten. Men detta tillvägagångssätt är också ett sätt att *sivdnidit* såsom i Tomassons berättelse.

Efter maten säges: ”*Gyteles armoks Herra Jupmelam mo åsen autest – tack nådiga Herren Gud för min del.*” (Pettersson, 1979 s.223). Så formulerar Sjulsson den bön som bes efter maten. Bönen som Sjulsson refererar till liknar, som tidigare nämnts, också på den bön som återges i *Mánáid lávllagirji* (Seierstad, 2011). Också Larsen (2014) refererar till bön efter måltiden, med fokus på tacksamhet för Guds gåvor. Bönen lyder ; *Ipmilii giitu, gudni, guhte sivdnidii ja attii dáid čáppa láhjiid j.n.v.* Gud vare tack, ära, som har skapat och gett oss dessa vackra gåvor o.s.v.⁵⁷ Larsen (2014 s.167) lägger till att det är god sed att tacka i hand när man varit gäst och ätit hos någon annan.

Innan maten kan man *sivdnidit* för att maten inte ska föra med sig smitta, och för att tacka. Smitta kan komma genom maten för att någon satt den där, eller för att maten är dåligt tillagad, oavsett kan *sivdnidit* vara beskyddande. Efter maten är fokus tacksamhet, och att

⁵⁷ Min översättning.

tacka för sin del av Guds gåvor. Samtidigt kan man genom handling önska och be för livets fortgående. Genom att göra det visar man både ödmjukhet inför människans utsatthet och behov av mat, samtidigt som man tackar för de välsignelser man fått och önskar livet vidare. Att tacka för sin del, eller att ge jorden eller något annat sin del är ett återkommande sätt att uttrycka sig på. Kanske man kan tolka det som en del av människan ständiga samtal och förhandlingar med sina omgivningar.

8.12 Sammanfattning

I detta kapitel har de Castroⁱ (2004) varit viktig i förbindelse med att relationerna mellan människa och andra skapelser kartläggs. Såsom de Castro beskriver det bör man som forskare vara beredd att bedra sin egen forskningskultur för att komma så nära materialet som möjligt. Det finns begrepp innanför både teologi och religionsvetenskap som kunde lyfts fram för att belysa människans relationer till djur och till det onda. Emellertid kan ett sådant grepp för med sig att man förråder det man inte vill förråda, som de Castro uttrycker det. Skillnaderna föreligger, som Verran beskriver det, redan för kategoriseringen. Det kan leda till missförstånd om man i en dialog förutsätter att man samtalar om det samma genom att, som Verran (2013) skriver, finna tröst i en metafor. Ambitionen i kapitlet är inte att jämföra, utan endast skissera och skriva fram ett sätt att kategorisera på som har betydelse för hur *sivdnidit* som religiös praxis praktiseras och förstås. I kapitlet har också Mol varit till hjälp för att tänka kring hur en kropp konstrueras, eller hur tal om kropp är situerat i olika sammanhang. Det framkommer, speciellt i jaktsituationer, att också det en människa tänker färdas över avstånd. Det är därför viktigt att ha självkontroll, inte bara över det man gör eller säger, men också i förhållande till det man tänker. På det viset existerar också en människa utanför sig själv, och människans relationer kan sträcka ut sig i rummet utan annat medium än luften. *Sivdnidit* förekommer i flera fall där olika tillstånd av sjukdom blir påfört en människa utifrån, då som beskydd mot att detta ska ske. Det du tänker inom dig eller säger högt kan då ha den funktionen att det påverkar din fysiska kropp. Det är både ett sätt att medvetandegöra situationen, men också att påminna sig själv om att över Guds namn kan sjukdom inte fästa sig. I kapitlet har forskning av Johnsen, Sara och Oskal varit av särskild betydelse när det kommer till att kartlägga sätt att kategorisera och reda ut begrepp. Sara har också bidragit genom att han i hög utsträckning beskrivit relationerna mellan människa och djur och kring kategorisering.

Under ett människoliv kan många faror ske. Under graviditet och förlossning är livet skört och döden är nära, för både mor och barn. Den första tiden i livet är barn särskilt känsliga för sjukdom och andra svårigheter. Under dessa tidsperioder finns det många tillfällen där det passar att *sivdnidit*. Det kan göras med ord eller genom att lägga en psalmbok, Bibel eller något av stål i komsan eller sängen hos barnet.

Under livets gång har människan många relationer. Dessa ska förvaltas, och förutom relationerna till andra människor har relationerna till djur varit och är fortsatt viktiga. Liksom människan har djur *luondu*. Djur kan inte bara kategoriseras efter sin fysiska form, men också utifrån hur de relaterar till människan och till mänskliga aktiviteter. Både *luondu*, relationerna och aktiviteten är med på att avgöra hur en människa kan agera och vilken funktion en religiös praxis som *sivdnidit* kan ha. I relation till djur kan *sivdnidit* handla om beskydd, men också om att stoppa gränsöverskridningar och att låta livet fortgå.

Varg och tidigare tiders jakt på varg har varit viktigt för överlevnad och beskydd av egna resurser. Vargen är förknippad med det onda, men har samtidigt livets rätt innanför sina ramar. När människan förhåller sig till det/den som har stor destruktiv potential är det än viktigare att inte handla tanklöst. *Sivdnidit* i olika situationer är kopplat till det hotet och i vissa konkreta tillfällen till hotet från just varg.

Mat att äta och vatten att dricka är grundläggande mänskliga behov. *Sivdnidit* hör till vardagen och till vardagen hör att skaffa sig mat. Tidigare var detta en del av vardagen på ett annat sätt än vad det är nu, speciellt innanför primärnäringarna. Att leva i välsignelse är viktigt i förhållande till mat, och genom mat kan också sjukdom smitta. Att då *sivdnidit* både före och efter maten är ett sätt att beskydda sig, men också en del av att låta livet fortgå och tänka på framtiden. *Sivdnidit* är en del av människans förvaltarskap som påminner oss om att vara ödmjuka, att inte agera tanklöst och att inte ta mer än det vi behöver. *Sivdnidit* beskyddar oss också mot det onda och det som potentiellt kan hota vårt livsgrundlag.

9 Skapelsen och människan välsignade av samma hand, bundna av samma lagar

Följande kapitel tar utgångspunkt i människans relation till skapelsen ur ett större perspektiv. I fokus ligger människans relationer till landskapet. Det tidigare kapitlet fokuserade på konkreta levande skapelser, människan först och så relationen till djur och olika matsituationer. I materialet är ofta människans relationer till sina yttre omgivningar tematiserade. Därför är det också viktigt i denna avhandling. Detta kapitel fokuserar på människans yttre omgivningar, både den synliga och den osynliga sfären och hur människan relaterar till dem.

De Castro visar till möjligheter att beskriva eller undersöka något från en annan utgångspunkt, eller *perspectivism*. Detta kapitel liksom de andra har systematiskt gjort ett försök på att utgå ifrån en samisk utgångspunkt, även om en sådan utgångspunkt i sig själv kan innehålla en mängd olika perspektiv. Detta har påverkat materialet som valts ut, men också hur det analyserats, hur begreppsapparaten byggts upp och vilka kategoriseringar som gjorts. En poäng som De Castro (2016) också lyfter fram är att berättelser från eurocentrisk tradition⁵⁸ där man studerar människans existentiella kår och varande kallas filosofi, det samma skulle man kunna säga utifrån en *amerindiansk* utgångspunkt (de Castro, 2016). Men sådana diskurser blir i *vita*⁵⁹ sammanhang refererat till som mytologi. För mitt sammanhang är poängen intressant i förhållande till berättartradition. Berättelser från samisk berättartradition tematiserar bland annat den osynliga sfären och de som bebor den, som ett lag eller sfär av verkligheten. Man kan läsa berättelserna med utgångspunkt i att det är trosföreställningar, men man kan också läsa dem som en del i en större diskurs om vad det är att vara människa och människans kår. Då är frågan om tro mindre relevant.

Berättelserna berättas om och om igen i variationer på sig själva. Nya element kan komma in, och andra försvinna. Men som Latour (2005) beskriver är det en form för återupprepning som ger mening, på samma sätt som ett landskap både är det samma och förändras för varje gång du färdas i det.

⁵⁸ Han använder ordet *white person*

⁵⁹ Han använder orden *amerindian* och *whites*

Landskapet har både en synlig och en osynlig sfär som människan förhåller sig till. I vissa situationer förhåller sig människan till den osynliga världen med utgångspunkt i *sivdnidit*. Inledningsvis ser vi på den praxis som syftar till att hälsa nytt land välkommet, exempelvis nya betesmarker eller ett fiskevatten, och den tidigare nämnda praxisen med att *sivdnidit* när man ger sig ut på resa eller är på resa. Huvudfokus är exempel från äldre texter, men dessa varvas med nyare forskning på liknande tema och samtida exempel som tidigare beskrivits. Härfter presenteras en relativt känd aktör, *sieidi*, som också är en del av det landskapet där människan färdas i. En *sieidi* är en formation av sten eller trä, naturlig eller placerad, som människor över tid haft en relation till. En *sieidi* är knuten till platsen där den befinner sig. Det har tidigare varit vanligt att ge *sieidi* en del av sin fångst, exempelvis vid fiske, eller att ge något i det man passerar, gärna förbundet med exempelvis väderförhållanden eller renlycka.

En del av den osynliga sfären är *hálddit*. *Hálddit* används här som ett samlingsbegrepp för olika väsen i den osynliga sfären, på svenska ofta refererade till som underjordiska, rådjur eller liknande.⁶⁰ Döda ting, sjukdom och död är också element som människan förhåller sig till i sin vardag, och därför är *sivdnidit* aktuellt också här. En annan relation i förbindelse med människan och landskapet är de som gått före oss, och den prägel det/de sätter på landskap och mellanmänniska relationer. Innan det blev lagpålagt att gravlägga de döda begravdes de döda andra platser ut i landskapet. En del av dessa platser är uppkallade efter de som gått före, vilket gör att många platser bär människonamn. Det kan ibland också vara födsel eller andra händelser som utlöst den typ av namngivning (Sara, 2010)⁶¹.

Som tidigare nämnts är det många företeelser som också finns i skandinavisk tradition, och säkert också på andra platser på jorden. Emellertid är detta inte tematiserat i detta eller andra kapitel då syftet är att skriva fram en helhet, eller att göra generaliseringar utifrån ett större material. Ursprunget har inte varit i fokus, utan snarare helheten det utgör. Som historiekapitlet antyder har människor levt tillsammans, handlat, gift sig och umgått med varandra i hela Sápmi under många århundraden. Det har funnits maktförhållanden som gjort att en del historier blivit mer ivaratagna av statliga institutioner än andra. I den privata

⁶⁰ Att just *Hálddit* valts som samlingsbegrepp redogörs för under 9.6.

⁶¹ Informationen är hämtad från ett föredrag på en konferens om platsnamn. Sara var Key-note speaker. Materialet som också föreligger skriftligt är opublicerat och refereras till här med tillstånd från författaren.

sfären har ibland andra mer eller mindre olika historier vidareförmedlats. Samtidigt har traditioner seder och bruk gått ihop, blandats med varandra och andra gånger gått skilda vägar och utbytet har varit ömsesidigt, utan att det alltid är möjligt att spåra hur . Men texterna antyder att det finns en slags tolkningsgemenskap. Den tolkningsgemenskapen sätter ramarna för hur vi kan närma oss *sivdnidit*. Där det är tematiskt relevant dryftas kort debatter som varit aktuella i media.

9.1 Människan och eatnamat/markerna/landskap

Människan och marken/markerna hänger samman. Mycket av forskningen kring relationer mellan människa och landskap i Sápmi pekar på landskapet som ett subjekt och inte endast ett objekt eller neutrum för människans handlingar. Flera pekar på landskapet och dess aktörer som handlande subjekt och att man måste sätta relationerna i fokus. Det är inte bara något som är till och skapas av mänskliga aktiviteter, men landskapet och alla dess aktörer har också möjlighet att ta initiativ eller respondera på kommunikation, och är på så vis också handlande aktörer (se ex. Joks, 2015; Sara, 2015; Schanche, 2007).

De äldre texterna, speciellt levnadsbeskrivningarna använder sig inte av begrepp som handlande subjekt när det handlar om landskap eller människans relationer till markerna. Men när relationerna beskrivs är det tydligt att det relationella är i fokus. Det gäller speciellt hur människan på olika sätt förhandlar och kommunicerar med olika aktörer i landskapet. Som tidigare nämnt är inte människans särställning i skapelsen ett uttryck för att människan härskar över de andra. Men människans särställning innebär ett utökat ansvar som följer med den makt hon har. Det är inte i första hand på grund av att Gud gett människan förvalterskap över resten av det skapade, men snarare på grund av att syndafallet särställde och delvis förstörde människans relationer från de andra i skapelsen. Härigenom blev också människans gränsöverskridande handlingar synd. En del synder förs vidare från generation till generation. Det samma gäller välsignelse, som också kan följa flera släktled. Hos Nils Nilsson Skum, som tidigare nämnts, har markerna på befallning av Guds ord tillsammans frambringat både landskap och de djur som vistas där till de bästa för allt levande (Skum, 1955, s.9/76-77). Det vill säga att landskap, djur och människa hör samman och samhandlar med varandra, och när vi dör förs vår lekamen tillbaka till marken, till jorden. På så sätt får jorden och markerna tillbaka sin del, när vår tid här är slut. Detta kapitel tematiserar markerna/landskapet som arbetsplatser, de som innebor landskapet i den andra sfären,

samt människans väg till döden och de döda. *Sivdnidit* är en del av det att befinna sig och färdas i landskapet, att arbeta och dö, och att hantera relationerna med de som lever och de döda.

Olika platser i landskapet har från skapelsen av speciella egenskaper, andra platser har sin speciella betydning genom lång eller kortvarig samhandling med människan. Traditionellt sett har denna kunskap om landskapet förts vidare genom muntliga berättelser och praktisk kunskap. Som tidigare nämnt har emellertid faktorer som att de flesta i det samiska samhället nu till dags lever andra liv än innanför traditionella näringsutövningar, en delvis förändrat viktliggning av muntlig och praktisk kunskapsförvaltning och vidareförmedling, samt en lång historia med såväl missionering och assimilationspolitik, gjort att kunskapen varierar. Arenor förändras, och då skolan och kyrkan inte heller har vidareförmedlat, utvecklat eller tagit ansvar för att verbalisera den sortens kunskap (intill nyligen). Det har därför blivit upp till var familj att förvalta kunskapen vidare, i den mån man innehar den. Det leder till stora variationer i förhållande till vad man lärt av traditionella berättelser och/eller praxis, hur viktigt man tyckt att det är och i vilken mån det är omformulerat in i nya kontexter (Magga et.al., 2002).

När det gäller förhållandet och relationerna till landskapet och markerna, eller för den delen havet, är det nödvändigt att uppehålla sig där för att lära känna aktörerna och röra sig i det landskapet. Från religionsvetenskapligt och/eller teologiskt håll har man ofta fokuserat på speciella platser, någon gång kallade heliga platser, såsom *sieidi* eller förhållandet mellan människan och *hálddit*/de underjordiska. Men *sivdnidit* hör med i alla aspekter och göromål i en människas liv. Det är en del av att uppehålla sig i landskapet, och är en del av det att leva i välsignelse. *Sivdnidit* hör till vardagslivet såsom morgonbön och aftonbön, att starta dagen i Jesu namn, och lägga sig på kvällen i Jesu namn, att utföra det arbete man har i Jesu namn och rå sig själv i Guds beskydd. När man är på resande fot eller ska ge sig ut på en längre resa är det vanligt att *sivdnidit* som är nämnt i tidigare kapitel. En del av att behålla sin välsignelse, eller att leva i välsignelse, kan också vara att undgå att göra eller säga vissa ting vid speciella tider och platser. Samtidigt är det viktigt att understryka att detta handlar om att visa till etiska ideal som förhandlas, upphör eller transformeras och inte fastslagna regler som efterföljs i olika grad.

Tidigare har nämnts att en och samma plats kan benämnas på olika sätt, och därmed också inneha olika egenskaper, beroende på vilken aktivitet människan utför där och då. Platser förändras efter människors och andra levande skapelsers rörelsemönster, aktiviteter och beteende. De har också en egen stämning och är formade från skaparens hand på ett visst sätt. Samma geografiska plats kan exempelvis vara både utmark och boplats beroende på din egen aktivitet där och då, eller hur gott du känner platsen du befinner dig på. Hur olika landskap eller platser benämns kan variera. Huvudpoängen i förhållande till denna klargöring är emellertid inte att ge ett mönster för hur dessa begrepp används, men endast att visa till att platser varierar i förhållande till aktiviteten som där utförs. Att då kalla ett avgränsat geografiskt område eller plats för utmark eller vildmark, blir efter detta sätt att kategorisera på tämligen betydelselöst. Liksom djur kategoriseras utifrån sin samhandling eller frånvaro av samhandling med människan, kan det samma dynamiska förhållningssättet till kategorisering appliceras på landskapet.

9.2 Arbetsplatser i landskapet

Vissa platser i landskapet kan från tid till annan och mer eller mindre permanent fungera som arbetsplatser. Innanför renskötseln är det platser vid flyttvägarna och i närheten av boplatserna. Innanför andra näringar, eller som en del av hushållsekonomin, kan det vara havet, fjorden eller sjöarna där man bor, eller arbetsplatser för djur som får eller getter. Idag är det kanske också överförbart till jakt och fiske som en form för fritidssyssla och rekreation. På en arbetsplats i landskapet ska man uppföra sig, inte svära, inte ropa och pröva i möjligaste mån att uppföra sig på ett respektfullt sätt, både i förhållande till andra levande skapelser och till landskapet i sig själv. Vissa platser kan vara känsligare än andra, exempelvis platser som man återkommer till mer eller mindre regelbundet. På några fiskevatten bör man vara alldeles tyst när man fiskar, annars skrämmer man bort fisken.

På kalvningslandet är det speciellt viktigt att uppföra sig respektfullt och varsamt. Oskal beskriver hur det att *sivdnidit* är en del av att hälsa ett nytt betesområde när man nått fram om våren. För en del, skriver Oskal, är också kalvningslandet en speciell plats i förbindelse med att man flyttar tillsammans med renen (Oskal, 1995, s.100-101/s. 138-139). Att på detta sätt gå beteslandet i möte kan kanske beskrivas som ett sätt att hälsa, men också ett sätt att visa tacksamhet och ödmjukhet man som människa har inför det man är beroende av för sin

överlevnad. Det kan vara ett sätt att påminna sig själv om människans plats i förhållande till övriga skapelsen och Gud. Turi (2010) uttrycker sig på liknande sätt. Det är en viktig händelse, understryker Turi, när man återvänder till sommarbeteslandet om våren, och i förbindelse med det ska man *sivdnidit*. Här använder Turi nästan exakt de samma orden som Oskal refererar till vid möte med renbeteslandet om våren. Men det är en skillnad i hur de framförs. Där Turi jojkar dem så refererar Oskals informant till dem inom sig (Oskal, 1995; Turi, 2010).

Eatnihiid ja čáppa rássevákkažiid, miesi eatni, Bures, bures dál eatnihat váldet dal vuostá mu eloža ja dikšot nu go ovdal nai lávebet, Lehket dal eatnehat fas mu ustibat, eatnehat guohttet dál dearvan mu bohccuid Čqppa duovddagaččat, leat nu čábbát ahte čuovggade.

(Turi, 2010, s.90)

Små mödrar och gräsbevuxna dalar, kalvens mor Bures mödrar små ta nu emot min lilla renhjörd och sköt om den så som ni också förut brukade Var nu igen små mödrar, mina vänner, vakta med hälsa mina renar vackra ängder så vackra att de lyser

Här är tilltalet riktat direkt till beteslandet och alla dess mödrar. *Hálddit* nämnes inte i direkt form. "Ja de jugistit viinni ja nJORrestit veaháš eatnamii, ja addet juohkehažžii geat leat das ja sii juiget, muhto ii garrudit galgga."/Och så drick lite vin och håll lite på marken, och ge alla i sällskapet som är där och jojka, men man ska inte banna (Turi, 2010, s.90). Både det man säger, men också det som inte får sägas blir i den förståelsen viktig. Att inte svära är återkommande, speciellt när det gäller arbetsplatser i landskapet, eller att svära under tiden man arbetar. Den tidigare anförda berättelsen med en man som lovar sig till djävulen när han får dåligt med fisk i garnen, visar också till det allvarliga i att ropa till sig det onda (se tidigare kapitel).

Turi (2010) understryker också att man hälsar sommarbetelandet när man kommer dit. Han beskriver hur viktigt det är att man pratar om hur vackert det är och hur glad man är att vara där. Relationen mellan människan, djuren och *duovdagat* – de kända områdena är så tätt förbundna med varandra att när man gläder sig gläder sig markerna, stenarna och träden

tillsammans med människan. När människan är ledsen en gråter de med människan, så starkt knuten är människan och renen till landet (Turi, 2010, s.91). I förhållande till Johnsens aspekter, välsigna Guds gåvor, människan som medskapare och uttrycka tacksamhet, handlar kanske detta i första hand om att uttrycka tacksamhet.

Det är kanske också ett sätt att glädjas, tillsammans med allt levande. Julie Axmann berättar i Röros-berättelser att det var vanligt att ge något när man ankom en ny uppehållsplats. Det kan vara en liten platta av silver, en peng eller kniv. Man ska stå mot solen och kasta den bakåt (Bergsland, 1992, s.311). Det är både en gest som visar tacksamhet och en slags önskan om att det ska gå väl, både för människor och de djur som är i följe med dem. Turi (2010) skriver också att man ska ge någonting till *ulddat* [inte *hálddit*] som en slags avgift och tack för att de ska vakta på flocken. Förr var detta gärna något av silver eller mässing, menar Turi, och detta skulle läggas eller kastas på en plats dit människor inte kom åt det, stenur eller liknande. Numera är det oftare en skvätt kaffe eller brännvin som hälls på marken på det att de också skulle få sig en tår. *Jugis don nai mu gáfes ja veahket mu ain* - drick du också mitt kaffe och hjälp mig fortsatt (Turi 2010, s.160).

Ett annat exempel visar till *livvasadji*, ett ord som är knutet till renskötseln, vilket har nämnts i tidigare kapitel. *Livvasadji* är en viloplats för renarna, men samtidigt kan det också fungera som en arbetsplats. Förr var det vanligt att exempelvis mjölka renarna där. Detta exempel är från nyare tid, det nämner inte *sivdnidit*, men det hänger samman med att behålla Guds välsignelse, och vilka handlingar som drar dig ifrån den. Jag har valt att redogöra för följande citat i sin helhet, då det är klart och tydligt skrivet och förklarar också vad slags plats det refereras till. Artikeln är publicerad på två språk, och därför föreligger också citatet i sin helhet på två språk.

Livvasadji lea min fágasátni ja dárogielsátni dasa ii gávdno dieđusge. Livvasadji galgá leat gođiid lahka ja galgá leat hui jalges báikkis. /../ Doppe ii galgan garrudit iige fasttit láhttet. Jus darvvihedje boasttu bohcco ja ribahedje garrostit, de šikkohalle ja divskkuhalle. Dan birra gal hupme oba ollu. Livvasajis ii galgan garrudit dannego dat han lei bargobáiki ja bargobáikkis galgá meannudit čábbát. Dat daddjo ahte jus garrudat livvasajis, mii lea bargobáiki, de don garrudat buressivdnádusa alddát eret. Ja go don buressivdnádusa alddát garrudat eret, de gurbet dat eatnamat ja bohccot rávžet jus garrudat lpmila sivdnádusaid (Buljo, 2002, s.141).

Slike plasser skulle være i nærheten av en bekk eller elv, brensel skulle være i nærheten, og det skulle være en hvileplass, dit reinsdyrene ble ført om dagen. Vi kaller en slik hvileplass *livvasadji*. Et norsk ord for det finnes vel ikke. *Livvasadji* skal være ett slett område./.../ Der skulle man ikke banne eller oppføre seg dårlig. Hvis man fanget inn feil reinsdyr og begynte å banne, da ble man irettesatt. Det ble snakket mye om dette. Man skulle ikke banne på en *livvasadji*, for *livvasadji* var en arbeidsplass, og på en arbeidsplass skulle man oppføre seg ordentlig. Det ble sagt at hvis du banner på en *livvasadji*, som er en arbeidsplass, da banner du vekk din egen velsignelse. Og når du banner vekk din egen velsignelse, da blir området ødelagt og reinsdyrene blir magre, fordi du banner på Guds skapelse (Buljo, 2002, s.152).

Citatet är ganska långt, men samtidigt visar det till mer generella mönster för det som man till tider kan kalla för en arbetsplats. Först beskrivs hur en sådan plats ska se ut och vara. , Om platsen innehar de egenskaperna kan en sådan plats vara en *livvasadji*, en viloplatz och en arbetsplats. Det är en rad praktiska sidor som ska tas hänsyn till vid val av en sådan plats. Andra delar av året ligger en sådan plats i landskapet utan att den används, kanske det heller inte är synligt för en förbiresande att den används delar av året. En sådan plats kan på grund av det inte kallas vildmark eller utmark. Här kan man säga att kategorisering av platser i landskap potentiellt kan föra till problem, och som vi ser i artikeln saknas ord för sådana arbetsplatser på norsk, och det krävs en del för att förklara vad en sådan plats är och hur den används. Detta är ett exempel, men kan göras gällande också för andra platser som delar av året fungerar som arbetsplatser för människor och djur.

På en arbetsplats ska man uppföra sig med respekt för platsen och i det arbete man utför. Om man svär riskerar man att banna bort Guds välsignelse från sig själv och platsen, och man ska på inga sätt uppföra sig respektlös. I detta fall kan det ge sig utslag i att renarna blir magra och att platsen i sig själv blir förstörd. Man förbannar bort det goda som Gud gett till välsignelse för människor och djur. Som tidigare visat till kan välsignelse beskrivas som en slags glädje som varar över tid, till och med över flera generationer. Välsignelsen hänger ihop både med platsen, djuren och de människor du är i samhandling med. Den kan inte sökas med intention, men det handlar i större utsträckning om ett förhållningssätt som man alltid bör ha med sig. Enligt Buljo (2002) så var detta något som hon upplevde blev mer tematiserat i samtal på den tiden hon var barn än i vår tid. Citatet visar till tre ting som är relevanta för *sivdnidit*. Det ena är att geografiska platser kan ha olika innehåll olika delar av

året, men för att de ska kunna vara en arbetsplats delar av året måste vissa element finnas där. Det finns facktermer för sådana platser på samiska, men de kan saknas motsvarande ord på svenska eller norska, eftersom man där kategoriserar i landskapet utifrån andra premisser, utan att det är behov för att gå närmare in på det här. Den andra viktiga poängen är att svära till dels är det samma som att förbanna. Genom ett sådant språk och beteende kan man riskera att banna bort sin egen välsignelse, inte bara för sig själv men också för de som komma skall. Att svära och banna är det motsatta av att *sivdnidit* och det motsatta av att rå sig själv in i Guds omsorg och förvaltning (*lpmila háldui*). Det tredje som understryks i citatet är att detta är ett tema som man inte längre lägger så stor vikt vid som man gjorde förr.

Landskapet består inte bara av fastlandet med sina insjöar, men också havet och de som fiskar där. Kramvig beskriver om vad hon lärt av Ingmar, som är fiskare. På vissa platser fiskar man inte. Bakgrunden för det är dels kunskapen var och vilken fisk som är möjligt att fiska i olika perioder på året och vid olika väderlekar. I tillägg kommer kunskap om hur botten ser ut och vart fisken befinner sig på olika tider av dygnet. Det är också av vikt att veta vilka redskap man ska använda till varje tid och plats. Men Ingmar undgår också att fiska på platser där olyckor skett eller där någon har omkommit. Platsen har med det inträffade förändrats (Kramvig, 2004). För honom, och säkert för fler fiskare, blir havet det landskap som man förhåller sig till i vardagen. Samtidigt finns det någon som råar över allt, Ingmar kallar det för ödet. Var människas tid är utmätt, och vissa ting är förutbestämt, vilket på inget sätt betyder att människan inte har handlingsutrymme. Under fisketuren som artikeln beskriver visar det sig att garnen inte fångar fisk. Goda och riktiga redskap är tillsammans med kunskap om landskap, väder och vind en förutsättning för en god fångst. På trots av att vädret och fiskeförhållandena annars var gynnsamma, och redskapen var de rätta för den slags fiske, blev fångsten mager. Det var ingen grund till att de inte skulle få fisk, utifrån den kunskapen som Ingmar hade. Ingmar menar då att avundsjukan har satt sig i garnen, och de tar med sig garnen hem. Garnen läggs i blöt över natten. Nästa morgon ger de sig ut på fjorden igen och garnen fungerar bättre. Avundsjukan har blivit borttvättad under natten (Kramvig, 2004). Liksom tidigare beskrivet råar en makt som är större än oss över liv och död. Ingmar nämner det och kallar det för ödet. Samtidigt som delar av livet är predestinerat är det viktigt med kunskap. Den kunskapen man innehar och kan tillskaffa sig

ger människan möjlighet att behandla landskapet med respekt för hur det är konstruerat och med hänsyn till händelser som utspelat sig på samma plats tidigare. Både kunskap och respektfull samhandling är viktigt för att få fisk och därmed det som tidigare var en livsnödvändighet. Andra människor kan påverka fiskelyckan, och avundsjuka kan sätta sig i fysiska ting såsom redskap, men också detta finns det bot för, har man kunskap nog att värdera situationen.

Larsen (2014, s.182-184) beskriver, nästan hundra år tidigare, på liknande sätt, hur avundsjuka kan sätta sig i fiskeredskapen. På grund av att avundsjuka kan sätta sig i redskapen bör inte fiskare säga något om hur stor fångst de fått. Skryt kan väcka avundsjuka, till och med saklig information om fiskefångst kan väcka den hos andra människor. När man först har väckt avundsjuka kan den ta fysisk form och så sätta sig på redskapen. Det är överhuvudtaget viktigt att vakta på vad man säger och tänker i relation till andra människor. Larsen (2014, s.184) skriver vidare att man inte ska ljuga om de som befinner sig på havet, vare sig de är på havet för att fiska eller för att resa. Detta beskyddar de havsburna från att något går fel och att olyckan lockas fram och drabbar dem. Det handlar i dessa exempel om relationen till havet, men man relaterar till det på liknande sätt som till fastlandet.

Landskapet, arbetsplatsen, i det här fallet havet, påverkas av mänsklig aktivitet, inte minst det vi säger, och vi bör vara försiktiga med vad vi säger. Detta har betydelse utöver det att ha god kunskap om väder och vind, redskap och platskunskap. Både det att svära och tala osant har negativ inverkan på det eller dem vi talar om. Vi ska inte prata på ett sådant sätt att det väcker andras avundsjuka eller missunnsamhet. Enligt Thomassen (1998, s.129-130) bör ovidkommande, det vill säga personer som inte är direkt knutna till den aktuella fiskefångsten, inte ens se på garnen eller röra vid dem. Detta gäller även om de inte har några negativa tankar eller på annat sätt vill något ont. Deras närvaro kan oavsett medföra att fiskelyckan försvinner från redskapen. I hanteringen av garnen, eller andra fiskeredskap, kan väl också sägas ingå en slags förmaning om att man själv inte ska vara avundsjuk eller missunnsam. Genom att följa dessa förmaningar, beskyddar man både sig själv och sin omgivning. Svära, tala osant, vara missunnsam, se eller vidröra andras fiskeredskap står i en slags motsättning till det att leva i välsignelse. Att uppföra sig väl, respektfullt och i ödmjukhet inför landskapet och inför varandra är ett sätt att behålla välsignelsen, medan det motsatta, i stort och smått, har möjlighet att påverka åt andra hållet.

När man reser och färdas i landskapet är *sivdnidit* en del av människans samhandling med omgivningen. Både innan man reser, när man färdas över nya platser eller på andras områden ska man vara försiktig. *Sivdnidit* i dessa situationer är en del av människans kommunikation med landskapet och dessa olika aktörer, och fungerar både som beskydd och som en hälsning. Både jojk och psalmsång kan, som redovisat, vara knutet till det att *sivdnidit* i dessa situationer. *Sivdnidit* kan också vara att ha den fysiska psalmboken med på färden. Turi (2010, s.90) beskriver hur man jojkar det nya beteslandet när man når fram. Kanske har det varit en övergång där det som tidigare varit förknippat med jojk i senare tidsskeden blivit förknippat med psalmsång. Kanske är det en glidning från jojk till psalmsång i vissa områden och vid vissa tillfällen, kanske kan de användas om varandra och komplettera varandra. Sjulsson berättar att *vuolie*-jojk (Nordsamisk - *luohti*) har en allvarlig karaktär. Den som jojkar mycket och gråter, han blir salig, refererar Sjulsson till att en ung pojke har sagt (Pettersson, 1979, s.94). I samma stycke berättar han om att jojk tar sig många uttryck och kan uttrycka känslor av många slag. Både fjäll och sjöar, hundar och renar, kyrkor och präster har sin egen jojk. Under 1900-talets assimileringprocesser i respektive land har jojk blivit ansedd som en undermålig form för musik, och på sina håll har det också varit betraktat som en synd. Jojk eller det att jojka är inte beskrivet som en synd i någon av texterna som legat till grund för avhandlingen.⁶²

Var man än befinner sig är tillgång till färskvatten en nödvändighet. Närheten till levande vatten har av naturliga skäl varit viktigt också vid tillfälliga eller mer permanenta arbetsplatser. Men utöver vatten som vi behöver i vardagen finns det också källor som har läkekraft, i alla fall för den som förstår sig på det, skriver Turi (2010, s.161-162). Turi förklarar att dessa källor är knutna till *hálddit* och sådana källor är djupa och vattnet i dem liksom kokar. *Hálddit* kan hålla till i stenar eller klippor, i tillägg kan de också ha sin uppehållsplats i en del källor. Dessa källors vatten ska man inte dricka, *hálddit* blir då vreda, men man kan tvätta sig med vattnet och betala något litet. Vattnet har då läkande kraft. Det är mycket starka *hálddit* i den slags källor, man bör aldrig reta eller prata styggt i närheten av en sådan källa. Då blir man sjuk eller svårt skrämmd [*ráibmahallat*] (Turi, 2010, s.161-162). Återigen understryks vikten av att prata gott och inte låta sig ledas till dumt eller tanklöst prat. Men

⁶² Jojk är flera gånger nämnt, ingen av gångerna refererar till att det att jojka skulle vara dåligt eller på annat vis opassande. Det är heller inte visat till att någon eller några andra menar att det förhåller sig så.

det krävs kanske också kunskap om hur sådana källor uppträder för att kunna skilja de från andra.

Vedskogen är en annan arbetsplats som man gärna återkommer till över tid. Det är en typ av arbete som utföres år efter år och processen varar över flera månader. Att ha tillgång till ved har tidigare varit centralt för att klara vintern. Idag är det fortsatt många som hugger sin egen ved, men nödvändigheten är inte lika stark som förut. När man är i vedskogen är också detta en arbetsplats, och liksom på andra arbetsplatser bör man prata och tänka gott, inte svära och inte uppträda på ett respektlöst sätt.

Sjulsson delar som nämnt det skapade i tre kategorier (Umesamiska); *Hekkeburie*- allt som har liv, *sjattie*, allt som växer men saknar liv ; och *jameåmie*, allt som är dött (Pettersson, 1979, s.87). Träd och växter tillhör kategorin *sjattie*, om man ska följa Sjulssons beskrivning. Flera exempel som rör *sivdnidit* i nyare texter har varit relaterat till ved och vedhuggning, vilket inte är så framträdande i de äldre texterna. Det förekommer också en del berättelser om enar och andra eviggröna träd, speciellt på grund av deras lukt. Barrträd avger stark lukt, både som färska och när man bränner dem, och det är en lukt som kan skrämman bort onda/döda andar. Andra områden där människans relation till växter kunde varit tematiserat är insamling av växter och örter för användning till läkekonst, konservering av mat eller till annan användning i hushållet (ex. skohö). Detta är dock lite tematiserat i texterna, även om det är angett som en viktig syssla för en del, särskilt kvinnor (se ex. Bergsland, 1992, s.293).

Som vi sett i det tidigare kapitlet är det att fälla träd, för att därav hugga ved, en situation som kan vara förknippad med det att *sivdnidit*. Processen med att hugga ned träd, kvista av dem samt stapla dem och föra hem dem är en process som kan vara i flera månader. Under den perioden är den platsen att betrakta som en tillfällig arbetsplats. För arbetsplatser i landskapet finns som nämnt vissa gemensamma riktninglinjer, det vill säga att uppföra sig på ett respektfullt sätt, inte svära, inte prata strunt eller göra narr av platsen man befinner sig på. I de äldre texterna är vedhuggning lite tematiserat. Likaväl kan man anta att man huggit ved, men att detta varit så vardagligt att man kanske översett det när man skrivit. De samtida texterna visade till att det är viktigt att inte hugga på ett sådant sätt att träden på platsen inte kan fortsätta att växa eller att det ser fult ut, på platsen eller för själva trädet. Som i alla exempel har detta flera sidor vid sig, både praktiska och etiska. Johnsens (2005) informanter, som tidigare nämnt, berättar att det att slå med flatändan av yxan på trädet en

eller tre gånger innan man faller det är en god sed, både för att få bort snön, men också att gå varsamt tillväga. Unga träd är som regel att föredra framför äldre. I de samtida exemplen ser vi att det är viktigt att inte ta för mycket på samma ställe, att hugga på ett sätt som gör att vedskogen ser naturlig ut, och att den tål många års vedhuggning. Sjulsson som tidigare delat in skapelsen i det som lever, det som växer och döda ting, skiljer på stora och lite mindre träd. Det är en synd, menar Sjulsson, att hugga ned ett gammal, stort träd. Sjulsson skriver vidare att det är en synd att *spejet muorab*, i onödan förstöra större träd som man inte behöver.⁶³ Ett stort träd har funnits länge och har kanske därmed förvärvat en egen rätt till beskyddelse. *Spejet muorab* kan också vara att bränna bort träd från en plats så att den blir trädlös, vilket också är en synd, menar Sjulsson (Pettersson, 1979, s.90). En sådan plats kan inte längre vara *vedskog*, den blir kanske också i någons ögon ful. Alla utan språk ska döma oss på domedagen menar Johan Turi och hänvisar till en berättelse om detta. Kanske gäller detta också för träd.

På samma sätt som man inte ska svära eller förbanna på arbetsplatser, eller någonstans där man ska uppehålla sig kortare eller längre tid, är det gott att prata om hur vackert det är. Ett sådant sätt att uttrycka sig på kanske kan sägas vara ett sätt att visa tacksamhet i praxis. Exempel som återfinns i både nyare och äldre texter när man ankommer betesland eller andra platser där man ska uppehålla sig en längre eller kortare stund visar till att man stannar upp och visar sin tacksamhet över att vara där. Samtidigt ger man uttryck för sin litenhet i förhållande till det som är en del av ens egna levebröd, och ber om hjälp att förvalta detta. En av Johnsens (2005) informanter refererar dock till just detta förfarande som något annat än det att *sivdnidit*, och det kan säkert variera hur man namnger sådan praxis. I förhållande till Turi (2010) och Axmann (Bergsland, 1992), som tidigare refererats till, så kanske man kan se på det som en slags utbyte av tjänster, eller en slags avgift. Det kan vara något man gör för att de som bebor landskapet ska hjälpa till med att vakta flocken också när man själv inte är där (Bergsland, 1992; Johnsen, 2005; Turi, 2010). Om man kallar det för *sivdnidit* eller inte är kanske underordnat, i den förståelsen att det i alla fall handlar om att uttrycka tacksamhet och önskan om beskydd och hjälp, både för sig själv och de levande varelser som där befinner sig.

⁶³ Jämför tidigare kapitel om varg som *speadjat*- destruktiv jakt/plundring versus *oaggut* – jaga (för föda).

Arbetsplatser av olika slag återkommer man kanske till mer eller mindre regelbundet. Dessa ska brukas över lång tid, och de ska också komma framtida generationer till del. Riktlinjer för hur man ska uppföra sig blir därför ännu viktigare än på en plats där man bara passerar och egentligen inte samhandlar med. De Castro (2004) föreslår att man försöker att ta utgångspunkt i den traditionen man beskriver. Om vi tar utgångspunkt i de Castro och de tidigare kapitlen kan det visas till att samhandlingen människor har till olika skapelser eller ting som minst lika viktiga som den/dets fysiska framträdande.⁶⁴ Kategorisering av arter, eller platser, tar utgångspunkt i människans samhandling, även om det som är synligt vid första anblicken kan vara det samma rent fysiskt. I detta avsnitt är det mest tydliga exemplet en källa med eller utan *hálddit*. Båda kan sägas var källor, men de har ändå specifika olikheter. Detta gäller också för landskap generellt och här också för arbetsplatser mer specifikt. Vi är som människor utlämnade till vår samarbetsförmåga för vår överlevnad, även om detta varit mer tydligt tidigare. Människan behöver praktisk kunskap, men också kunskap om hur vi utvecklar ideella relationer till våra omgivningar över tid. Det ger relationen mellan människa och arbetsplats en ytterligare dimension, välsignelse. Om vi följer de Castro (2016) och vidare tänker oss att praxis och berättelser också tematiserar existentiella och etiska frågor kan vi exempelvis se på riktlinjerna kring det att förhålla sig till att fiska och till hav och andra vatten. Att inte vara avundsjuk eller skapa avundsjuka hos andra kan vi kanske se som ett ideal i de exemplen. Det gäller fiske, men vi kan också se det som ett mer generellt ideal för samhandling människor emellan. Exemplet berättar också om de olika skepnader vatten kan ha, ett hav kan man inte relatera till på samma sätt som en insjö, ej heller en källa där det finns *hálddit*. I exemplet med *livvasadji* ser vi att de ord som vi uttalar faller tillbaka på oss själva och präglar platsen. Vi kan riskera att förbanna bort vår egen välsignelse. I välsignelse ligger just det att den varar över tid, om vi bannar den bort vill platsen mista sin givmildhet. Kanske vi också mister vår värdighet. Det är också ett generellt råd om att tänka sig för vad man säger, oavsett vilken plats man är på då det påverkar relationen mellan människa och omgivning, och de båda var för sig.

⁶⁴ Vanligtvis kategoriserar vi djur efter biologiska kriterier

9.3 Platsen berättar

En annan typ av arbetsplats är en plats där man jagar, fiskar eller till exempel plockar bär, en slags tillfällig arbetsplats. Man kan slå läger där, men det är inte permanent. En del platser berättar själva hur man ska uppföra sig, särskilt om man vet lite om platsen på förhand. Det vill säga att landskapet eller element i landskapet går i dialog med människorna på olika sätt när man befinner sig där. I det tidigare avsnittet beskrevs hur det man vet om olika platser påverkar hur man uppför sig där. Detta har också en del forskare nämnt i sin forskning. Nergård (2006) beskriver hur kunskap förs över från generation till generation genom praxis och muntlig berättartradition. Den kunskapen bär man med sig när man rör sig i landskapet, särskilt innanför primärnäringar. På så sätt lär man känna landskapet man färdas i. Det är ett perspektiv på hur kunskap förmedlas och vidareförs över generationer. Men det är också så att platser själva och de som finns i den osynliga sfären kan ta kontakt med människan på eget initiativ för att på så sätt visa till hur man ska uppföra sig på den platsen och vad som finns där. På museet i Kautokeino finns ett litet arkiv med intervjuer som utfördes 1977 av Mikkel P. A. Bongo, där olika personer berättar om erfarenheter de gjort sig i livet. De flesta av de intervjuade personerna är från Kautokeino. Följande berättelse är ett exempel på hur landskapet själv hjälper människan att orientera sig, i de tillfällen man saknar förhandskunskap om platsen.⁶⁵ intervjuen är utförd på samisk, och senare transkriberad. Berättelsen är ett referat gjort av mig utifrån transkriberingen.

Mikkel och Nils går på ripjakt med snaror. De är på en plats lite utanför det området de är vana vid. Det är små förhöjningar, kullar, i marken och denna gången har de valt att slå läger på andra sidan av dessa kullar. Det är många ripor där. Det är en ripa som låter dag som natt, det tycker de är lite märkligt. De sätter upp flera snaror, men en snara är beräknad just på den ripan som kacklar dag som natt. När de ska vittja den snaran så ser de ripspår, men ripan har gått rätt igenom. De tycker detta är underligt, och bestämmer sig för att sätta upp en dubbelsnara. Ripan fortsätter att låta dag som natt, och riporna håller till vid de där kullarna. De hör mycket ljud ifrån platsen, så när de på morgonen igen drar för att vittja

⁶⁵ Berättelsen är ett referat gjort av mig utifrån intervjun som är genomförd på samisk, och senare transkriberad. Har valt att kursivera texten för att markera början och slut.

tänker de att nu är nog ripan fast. Också denna gång leder spåren rätt igenom, på trots av att de satt upp en dubbelfälla. Andra ripor har fastnat i snarorna, men inte ripan som lät dag och natt. Då börjar de bli rädda, detta var underligt detta att ripan inte lät sig fångas. På natten när de ska sova säger den ena att det är som om lavvostängerna pressar honom inåt, varpå kamraten blir lite irriterad och ber honom sova istället. Men den plågade mannen ger mer och mer ljud ifrån sig och till slut börjar han att svära. Då blir kamraten arg och ber honom att genast sluta svära, men ser på rökhålet (reahpenráigi) att lavvon liksom är sned. De går ut och ser att den sidan där den rädda kamraten sover är helt sned, som att något dragit den och på så sätt pressat den sovande på den sidan helt mot árran i lavvons mitt. Stängerna hade lossnats helt från marken på den sidan. Det var ingen vind och helt stilla. Detta var mer än märkligt tyckte de båda två. Så berättar mannen som varit plågad att ha tagit med sig något som han funnit på en av de där kullarna. En bit av en släde hade han funnit i sanden vid en av kullarna där de hade sina ripsnaror. Det är väl det samma, säger han till kamraten. Han har ställt träbiten på sin sida av lavvon, vid dörren. Nå säger Mikkel, den måste läggas tillbaka på sin plats, men vi går inte dit nu, mitt i natten. Så ordnade de igen lavvon, gjorde upp eld och vakade in dagen eftersom ingen av dem kunde somna om. De ställde ut kälken och var överens om att gå tillbaka dit han hade tagit den dagen efter. Så kom morgonen och de for för att vittja snarorna och lämna tillbaka träbiten som den ene hade tagit. Nils for själv och lämna tillbaka den, medan kamraten vittjade snarorna, men såg sig hela tiden efter kamraten över axeln. Så förflöt ännu någon dag och så skulle de hämta mat de hade lämnat på en gård i närheten. De brukade turas om att gå på skidor dit och hämta förnödenheter, men hur det nu var ville ingen av dem vara kvar ensam, och så blev det till att de for båda två. När de kom till gården berättar de för gårdsfrun om sina upplevelser och om hur skrämde de blivit. De får då reda på av gårdsfrun att den platsen har skrämt många människor. Kullarna de sett är gamla gravar, så gamla att det växer mossor på dem. För länge sedan brukade de begrava sina döda där, när tjälen släppt i marken, i sin släde/kälke. Det var väl en sådan bit de tagit med sig, i sandgrund bevaras träföremål länge. Många före dem har blivit vettskrämde där. De var inte de första, men det blev sista gången de snarade ripa på denna plats.⁶⁶ (RiddoduottarMuseat – Guovdageainnu gilišillju, 1984)

⁶⁶ Namnen är anonymiserade på museets begäran.

De är flera ting med historien som kan fokuseras på. För de första var de på en plats de inte hade varit på så många gånger tidigare. De hade noterat sig små kullar som en slags signifikans för området. På platser som är nya eller mindre kända för en själv ska man alltid vara extra försiktig. Kanske man kan säga att de blev varnade då de hörde en av riporna kacklade dag som natt, väldigt nära dem, men samtidigt gick ripan inte i fällan. Med tanke på att de var på en plats de inte kände så gott borde de kanske ha tolkat ripans ovanliga beteende som en varning. Istället för att dra sig undan sätter de upp en dubbelfälla, men det visar sig att ripan går rätt igenom också denna fälla. Djur eller fåglar som betar sig på ett sätt som inte tillhör deras vanliga repertoar av beteenden kan bära på budskap. Detta noterar männen, men det är inte nog för att de ska avsluta fångsten.

Så på de kullarna där också många av riporna befinner sig, finner den ena mannen en träbit, tar den med sig, utan att *sivdnidit*. Detta är obetänksamt och kanske också på gränsen till respektlöst. Konsekvensen visar sig först på natten i form av en kraftig skrämsel, såsom det beskrivs i berättelsen. Nils berättade heller inte för kamraten vad han gjort, vilket ledde till en dispyt dem emellan, när han började jämra sig och till slut svära. När Nils till slut började svära fick han kraftig respons från sin kamrat som starkt ogillade detta. Att svära i en sån situation är inte bara obetänksamt, men potentiellt direkt farligt. Kamraten känner sig då nödsakad att berätta vad han tagit och de blir eniga om att lämna den tillbaka. I tidigare avsnitt underströks farligheten i att svära och banna på en arbetsplats eftersom man då bannar bort Guds välsignelse. I denna berättelse var det en skrämmande situation, inte heller här var det passande att svära och det var först när Nils började svära som han fick en kraftig reaktion från sin kamrat.

Efter att de inspekterat vad som hänt och Nils har bekänt att han tagit med sig något till lavvon får de fred. Men de vågade inte sova mer, utan gör upp eld och vakar in morgonen. Dagen efter går de tillbaka med träbiten, innan de går för att hämta mer proviant. Ingen av dem vill stanna ensam kvar, så de går båda två. Där får de delvis förklaringen på vad som hänt. De får berättat för sig att de inte är de enda som blivit kraftigt skrämnda på platsen, en *heargi* (körren) har också mist livet som en följd av de skrämmer som finns i området. De får också reda på att de små kullarna, upphöjningarna i området, är väldigt gamla gravar. Sandgrunden har gjort att träverk från slädarna de döda blev begravda i bevarats länge.

Även om de inte visste om detta på förhand borde de utvisat en mycket större försiktighet när de var på jakt i ett område de inte kände. När de ändå inte gjorde det, och dessutom uppträdde respektlöst, berättade platsen själv att den önskade fred. Nergård (2006) hävdar att erfarenhetsbaserad kunskap förmedlas genom praktiskt arbete och muntliga berättelser, från en generation till nästa. Men man skulle också kunna hävda att landskapet och markerna själva bär på kunskap som kan förmedlas till människorna. I detta fall kom kunskapen till syne eftersom människorna överskred gränserna för vad som kan räknas som respektfullt beteende. Att ta ting som tillhör de döda och lägga ut snaror på marken de vilar i är respektlöst, en sådan plats kräver fred. När man i tillägg svär för att situationen är skrämmande riskerar man att banna bort sitt eget beskydd. Denna plats var inte en arbetsplats, det var inte en plats att bedriva snarfångst på. Detta var en plats som de levande människorna skulle lämna i fred. Det fanns berättelser om det, och det fanns praxis i förhållande till platsen, det vill säga att man undgick den när man kunde, men även utan denna vetskap gjorde sig kunskapen hörd.

Ett annat exempel på när en plats eller den osynliga sfären gör sig hörd är en berättelse från Neiden, berättad av Isak Saba [1920]. Överskriften på berättelsen lyder; *Marken kräver ro*. En man hade varit på handlingstur och drog varorna efter sig på en kälke. Vid ett vatten satte han sig för att vila på en stor sten, samtidigt som han pratar med sig själv på skoj. Under tiden han satt där och pratade strunt hörde han springande människosteg och någon/något som slog sig ner i kälken med en duns. När han skulle fortsätta var kälken så tung att han omöjligt kunde dra den efter sig. Han skrapade och prövade på alla sätt att göra kälken lättare för att komma sig iväg. Inte förrän han tog kniven och ristade kors i kälken fick han kommit sig vidare. På så sätt lärde han sig vad som sker när man är på resande fot och pratar som en ovetting (Pollan, 1997, s.346). Man ska visa respekt för den osynliga världen när man färdas och inte prata strunt. Hur människan ordlägger sig är ett gemensamt tema för många av de berättelser som tidigare refererats till. Även om den resande inte svor eller på annat sätt använde orden till något som var ont, är det i alla händelser oaktsamt och till dels respektlöst att prata strunt för sig själv. Att korsa kälken/släden, *sivdnidit*, med kniven kan beskrivas som ett sätt att beskydda sig och det fick tyngden eller den osynliga att försvinna. Något ingriper som är större, än den/det som satt sig i släden. I detta fall kan det kanske karaktäriseras som en slags gränssättning, både från den osynliga sfären på platsen som

krävde fred, men också ett markerande från mannen som på sätt och vis krävde sin kälke tillbaka.

I den första berättelsen är det att svära igen nämnt som en potentiellt farligt eller ivart fall som en destruktiv strategi i möte med något som man inte är säker på vad det är. I det andra exemplet räcker det att prata strunt med sig själv för att platsen eller det/de som befinner sig där ska reagera. Man förstår av situationen att mannen befinner sig på en plats som inte är en arbetsplats, men av mer tillfällig karaktär. Det osynliga landskapet är alltid där och delvis ger det sig tillkänna också för våra ögon, genom kullarna som visar sig vara gravhögar eller en ripa som betar sig på ett sätt som ripor inte brukar göra. Det är kanske, som de Castro (2004) understryker, inte en fråga om flera kulturer och en natur, men kanske hellre om en kultur, flera naturer. De Castro menar att man kan säga att det handlar om olika ontologier. Emellertid tänker jag att man gott kan vara enig om den fysiska platsen och det som finns där, stenar, sjöar eller ripor. Men man kan i tillägg förhålla sig till att allt detta kan innehålla sin egen historia och kan kommunicera denna vidare till människan som då kan respondera. Utifrån mitt material kunde man kanske hellre formulera det som att skapelsen till en viss grad är given, det vill säga alla skapelser och ting har sin natur och handlar i enlighet med den. Men våra samhandlingar präglar och förändrar både fysiska platser och därmed också den framtida kommunikationen med andra människor som färdas på samma plats. Det kan beskrivas som ett ständigt pågående samtal, men det försiggår bara när människan befinner sig på platsen. Det är kanske inte en annan ontologi, naturen är kanske mer än en, men färre än två.

9.4 *Jearrat lobi* – fråga om lov

I flera situationer där man frågar om lov är det också förknippat med *sivdnidit*. Exempelvis som tidigare nämnt i vedskogen, det kan också vara förknippat med en del typ av jakt, men kanske vanligast när man ska övernatta på en ny plats. Det kan kanske beskrivas som en aspekt av *sivdnidit*. I ett tidigare kapitel blev det nämnt att detta är en praxis som blivit mediasak då man valt att övernatta på en plats innan man startar att bygga där. Det gäller då mer permanenta boplatser. Att fråga om lov är från det perspektivet en känd praxis, men kanske har innehållet förändrats. I de äldre texterna nämns det i förbindelse med att man övernattar på en ny plats, medan det i media har varit tematiserat i förbindelse med husbyggning.

/.../jearrat lobi jusgo mii oččošeimmet dása bisánit idjadit orustit/.../Go mii oazžut ráfis vuoinnastit idjadit giitit mii giitit darfegoađi orrun suoji orustanbáikki ráfálaš ijas vuoinnastanbottas giitit/.../

(Valkeapää, 2001, s.214/215)

Spørre om lov å gjøre et opphold her over natten bli en stund når vi får hvile i ro over natten takker vi takker gammen som ga oss ly oppholdsstedet for en fredelig natt for hvilen vi takker

(Valkeapää, 2006, s.214/215)

Att sova gott är viktig. När man ska övernatta eller slå läger på en ny plats hör det till att fråga om lov. Detta kan man göra högt eller inuti sig själv. I förbindelse med nomadisk renskötsel har det varit och är delvis fortfarande nödvändigt att övernatta på olika platser runt omkring i landskapet. I förbindelse med jakt och fiske är övernattning också till tider en nödvändighet. I landskapet finns både det vi ser och det vi inte ser. Den osynliga sfären och de som befinner sig där är en dimension av det man som människa måste förhålla sig till. Kanske andra håller till just där man slått läger, då är det god sed att fråga om lov. Det kan också ha hänt ting på platsen eller i direkt anslutning till den, som präglar marken och stör de sovande och vice versa. Fråga om lov och *sivdnidit* hör samman, men *sivdnidit* är kanske mer knutet till beskydd i dessa tillfällen.

Från Röros berättar Lars Jakobsen (Bergsland, 1992, s.328-329) att han en gång var i renskogen. Det började bli mörkt, och han skulle finna en god plats att övernatta. Han ser en häll som han kan övernatta under, det är både rent och mjukt där, även om hunden protesterar. Vatten finns det också i närheten, han hör hur det porlar från en bäck inte så långt borta. Han har också sett både en och vide inte så långt därifrån. När han så lägger in ryggsäcken för att krypa under och lägga sig blir han utknuffad. Samtidigt hör han hur någon eller några skrattar åt honom. Han ramlade ned för slänten, men slog sig inte så det gjorde ont. Men hunden vägrade att gå dit igen, och mannen fann sig en annan sovplats (Bergsland, 1992).

Turi skriver också om att man kan få nattsömnen förstörd om man övernattar på en plats där *ulda* befinner sig. Mot en del är de snälla, och uppenbarar sig i drömmen och ber dem att

flytta på sig. Andra kan igen uppleva mycket oro på platsen om de stört de osynliga som befinner sig där (Turi, 2010, s.159-160). Det understryker viktigheten i att *jearrat lobi*. *Jearrat lobi* är både ett sätt att tillkännage sin mänskliga närvaro och intentioner, samtidigt som man klargör att man inte önskar skapa ofred eller själv få ofred. I det första exemplet är det angivet att hunden beter sig på ett sätt som inte situationen kräver. I historien om ripjägarerna var det en ripa som uppförde sig på ett ovanligt sätt. Vi bör alltid följa med på beteenden som inte stämmer överens med djurets vanliga beteende eller som faller utanför det vi kan se på som naturligt i situationen. Jag har inte funnit berättelser om när det gått bra och man har fått sova i materialet. Kanske är det så att om man har *jearrat lobi* - frågat om lov får man som regel fred att sova.

Det finns platser som redan har ofred och som kan välsignas i eftertid. Det kan för exempel vara platser där det skett dödsolyckor och/eller andra traumatiska händelser. En sådan plats har fått ofred och kan välsignas. Det kan utföras av någon som har kunskap om det. Om man inte har någon i sin närhet, så kan man också kontakta en predikant eller präst. I hus kan det också finnas oro eller ofred. På liknande sätt kan man kontakta någon som har kunskap om att välsigna ett sådant hus, det är också möjligt att kontakta kyrkan. På grundlag av samisk och norsk praxis har den norske kyrkan utvecklat en ritual för välsignelse, vilket gör att också de har möjlighet att be om fred och välsignelse i hus och hem. Inte heller sådana exempel har jag funnit i texterna, men det är nämnt att hus obebodda av människor allt eftersom blir bebodda av andra.

Att fråga om lov eller att be om fred i hus eller på andra platser är en slags kommunikation som människan tar initiativ till. Det betyder att både landskap och människa kan ta initiativ till kommunikation.

9.5 Hálldit och den osynliga sfären

Här används *hálldit* som en slags överordnat begrepp för en rad osynliga väsen som inte alltid är helt lätt att skilja från varandra. Kanske kunde man också sagt *oaidnemeahtumat* – de osynliga. De kan visa sig för oss men är i utgångspunkten osynliga. De hör till den sfär som alltid och överallt är närvarande, som människan relaterar till, men inte alltid uppfattar. Också den osynliga sfären är en del av skapelsen och underordnad de lagar och regler Gud har skapat för dem. *Hálldit* refereras ibland till som skyddsandar, andra platser flyter de samman med de underjordiska. På några platser är det skillnad på exempelvis *gufihtar* och

ulda, mens det andra platser är frågan om det samma. Vad som har sitt ursprung i dialektala skillnader eller i faktiska skillnader i uppfattningar är svårt att säga och sådana gränser är svåra att dra. De flesta äldre källor skiljer på minst två olika typer. De osynliga som är som vi, samma kläder, djur och till dels beteendemönster. Ofta är de vackrare, med vackrare djur och historier om dem skildrar en slags idealvärld. De kan varna, de kan också vara till hjälp, men några gånger kan de också ställa till med förtret. Så är det andra underjordiska som stjäl barn eller orsakar sjukdom. Några gånger glider de över i varandra och är svårt att särskilja, men i huvudsak skiljer det mesta av texterna som skriver om de underjordiska eller de osynliga på två grupper, samt de avdöda (vilka också i någon grad glider samman med de olika kategorierna av underjordiska under olika namn). Eftersom det saknas generella mönster i materialet används här *hálddit* som övergripande begrepp.

Problemställningen med de olika begreppen är också belyst av Bäckman (1975) som går igenom äldre forskning och äldre källmaterial kring *sájva* – och problemställningar knutna till den sfären. Hon konstaterar att det i vilket fall som helst finns flera slags väsen i den osynliga sfären, och att de ibland visar sig för oss. *Sáivo* (eller *sájva*) är dock ett ord som återfinns i hela Sápmi, som syftar till väsen i den andra sfären. En del sjöar är exempelvis *sáiva*-sjöar och där praktiseras annan typ av förhållningsregler än vid fiske i andra sjöar och vattendrag. Turi skriver att i dessa sjöar är fisken större och fetare. Man kan fiska där men man kan inte väsnas för då försvinner fisken. Man kan därför inte prata högt, men endast viska om nödvändigt. Turi skriver att dessa sjöar är som två sjöar ovanför varandra med ett håll emellan, och fisken kan simma fram och tillbaka genom hålet (Turi, 2010, s.162). Sjulsson beskriver det som så att i en del sjöar håller *saiva* till och de råder över fisken i de sjöarna. Saivofiskar är stora och feta, ibland går de att fånga, men ibland jagar *saiva* bort dem (Pettersson, 1979, s.110).

Enligt Bäckman flyter *sájva-ájmuo* delvis ihop med de dödas värld, *jámie-ájmuo*, men inte alltid och inte överallt (Bäckman, 1975). Utsi (1998a, s.95-96) skriver att de namnen som går igen på olika platser (på nordsamiska) är *gufihtar*, *ulda*, *ganeš* och *háldi*. Utsi skriver vidare att *ganeš* språkhistoriskt sett är ett äldre ord än *ulda* och *gufihtar*. Ordet motsvaras på lulesamisk av *kadnihah*. Det kan därför vara intressant att bemärka att detta ord i betydelse ligger närmare förfäder. Lars Jakobsen, bosatt i Hegra, nämner flera olika kategorier. De underjordiska benämner han som *smava almez*h – små folk. De är av två slag,

de gör både ont och gott, och kan ibland säga vad som ska ske. *Sajwane* är igen lite annorlunda och bättre. De berättar hur man ska uppföra sig, de rättleder och de varnar och de berättar allt i förtid. Man måste lyda det de säger, annars kan man bli sjuk eller det går dåligt på annat vis. Han nämner också *alie-niejdh* och *supmh*, varav sistnämnda översätts med liten gubbe som och *alie-niejdh* som tidigare översatts med underjordisk flicka (Bergsland, 1992, 174-175). Tomasson nämner också *elinijte*, som översätts till underjordisk kvinna. När man hörde henne hojta åt sin renhjörd visste man att vargar var på väg och att en period med strängare vallning är att vänta (Tomasson, 1988, s.31). Sjulsson nämner *almein neitit* i förbindelse med jakt på björn. Om en björnjägare blev anfallen av en rasande björn, men undkom med livet i behåll, sa man att hon hade jokkat honom och tänkt på honom (Pettersson, 1979, s.131). Det viktigaste är emellertid inte att definiera grupptillhörighet, men hellre att lyfta fram att det finns flera aktörer i den andra sfären av världen, även om de inte alltid är synliga för oss. Alla exempel som presenteras, presenteras med de ord och begrepp som de har i den ursprungliga texten.

Thomassen skriver att de *hálddit* som bor ovan jord egentligen inte ska kallas *eatnanvuolážat* – underjordiska, eftersom de bor på själva jorden och inte under den. Trots det är de som regel osynliga för det mänskliga ögat. Men många använder begreppet underjordiska också om *hálddit*, skriver Thomassen. Snarare, fortsätter Thomassen, är *hálddit* ett slags folk, som lever som vi, med samma kläder, djurhållning och är i allt övrigt lika oss. Men de är vackrare och har bättre djur och är på alla sätt finare, i vart fall de *hálddit* som bor på land. De kan bli upprörda om man bygger något där de har sina byggnader, och därför ska man vara försiktig så att man inte stör dem i onödan. Samtidigt hänvisar Thomassen på en annan plats till *hálddit* med översättningen de underjordiska, då i förbindelse med att sådana håller öga med gravida kvinnor med en önskan om att stjäla fostret (Thomassen, 1999, s.122). Den tidigare anförda berättelsen om världens skapelse, som finns i många varianter, har Thomassen också en variant av. Han skriver att Adam och Eva skämdes över att de fått så många barn. De gömde därför några i skogen och andra vid älvstranden. När Gud sedan frågade efter hur många barn de hade blev Adam och Eva tvungna att bekänna vad de hade gjort, varpå Gud sa att de som är dolt för mig nu skall för alltid vara dolt. Detta är grunden, menar Thomassen, för rädslan att *hálddit* ska ta en. Därför ska man inte ta emot något att äta hos dem, för att därmed bli osynlig för evigt såsom dem.

Det förklarar varför *hálddit* finns både på fastlandet, havet och i vattendrag. Det finns situationer där relationen till *hálddit* kommer till uttryck. Till exempel när man ska bada i en sjö eller älv. Då bör man snällt be dem sitta på land tills man är färdig med att bada sig, och dessutom passa sig för att föra oväsen. *Hálddit* vid vatten är inte de samma som *čáhcerávga*, de sistnämnda förknippas mer med drunknade människor eller människor som på annat sätt har omkommit på havet (Thomassen, 1999, s.138-139).

Larsen (2014, s.182) beskriver också potentiella faror med *hálddit* och framför förbundet med att ta emot något att äta från dem. De håller till under jorden eller i stenar och man riskerar därmed att bli fast där för alltid. Därför ska man aldrig ta emot något att äta. Gud har sagt att de ska vara osynliga för alltid, och om man äter något som de bjuder på riskerar man samma öde själv.

Knutet till *hálddit* är också den praxis att man inte ska kasta ut vatten om kvällen utan att varna först, varningen riktas till de som bor under jord. Det är en tradition som är känd i stora delar av Skandinavien, och som också nämns i Rörosberättelserna. Där beskrivs att det under alla omständigheter inte är bra att hälla ut varmt vatten på marken på kvällen, man riskerar att få det i sitt eget ansikte istället. Måste man ändå göra det är det god sed att säga ifrån först (Bergsland, 1992, s.160-161). Människan har också en slags relation till de osynligas djur. Om man möter renar eller andra kreatur som tillhör de underjordiska, kan man kasta stålkniven, eller något annat av stål, över dem. På så sätt blir de ens egna. Ibland ska kniven, eller exempelvis eldstålet, kastas baklänges över vänster axel från stående position (se ex. Bergsland, 1992, s.309/ 311, Tomasson, s. 198, s.34). Det är en slags betalning. Men man kan också erhålla djur som en gåva från de i den andra sfären. En sådan gåva är personlig och ärvs som regel inte till efterkommare.

Ofta ger sig *hálddit* tillkänna som varningar när något farligt är på färde. Ibland varnar de för farliga situationer, så att människorna har möjlighet att förbereda sig och om möjligt avvärja situationen. Såsom Myrvoll (2011) beskriver dem är det nästan alltid i dessa situationer de dyker upp, i förbindelse med fara. Det som *hálddit (ulddat)* berättar är alltid sant.

Från Röros finns en berättelse som informantens mor har berättat. Hon ska gå och vakta hjorden, men så ser hon att där är en man och en kvinna där som håller på att mjölka vajorna. Men mjölkningen går alltför fort och när hon kommer närmare ser hon att det kommer blod ut av spenarna. Så när hon ska ropa till dem är de borta, men renarna är

oroliga. När hon senare berättar det för sin far tolkar han det som ett varsel om att det är fara på färde (Bergsland, 1992, s.155). En annan från Röros berättar om hur *alie-niejdh* vakta över hjorden medan de två som var på vakt sov. *Alie-niejdh* hörde till *sajwe*-folket. En gång hade *Alie-niejdh* ropat att nu skingras flocken och när de så skyndade sig ut för att se skedde också så. De hörde hur *sajwe*-folket skrattade, och de fick vänta flocken som var på väg bort (Bergsland, 1992, s.156-157).

Om man hör rösten av *elinijte*, som på sydsamiska har översatts med underjordisk kvinna, så hade man en att motse en sträng renvård, menar Tomasson (1988, s.31). Liknande historier berättas från Arjeplog där en underjordisk kvinna, joikande, väcker en sovande renskötare, Nils Petter Stenberg, sån att hjorden inte springer sig bort (Grundström, 1959). Liknande situation berättar Jonetta Elisa Jakobsdatter om. Också här jojkade *alie-niejdh* renvaktarna till vakenhet (Grundström, 1959). I Bergslands samling med texter från Röros (1992) finner vi *smawe almez*h – små människor – som blir förklarade som ett gemensamt begrepp som rymmer olika slag av underjordiska. De kan göra både gott och ont. De som kallas *saiva* [*saiwene*] rättleder och berättar hur man ska uppföra sig. De varnar och berättar vad som ska ske i framtiden. Allt de säger är sant och man ska alltid lyssna på och ta vara på vad de säger.

Ovanstående är ett exempel på när de hjälper människan genom att varna. Det kan vara för varg, för bistert eller svårt väder eller dåligt bete. Då har man en chans att förbereda sig, även om man kanske inte kan förändra förloppet. En likande historia berättas av en samisk renvaktare i U.S.A. Han hör rösten av en äldre kvinna, vilket han tolkar vara *ulda*. Hon varnar för att något farligt närmar sig, eller att det inte kommer att gå bra. Vid det tillfället visade det sig senare att en vargflock närmade sig. Det som därtill var intressant var att informanten menade att den underjordiska (som pratade samiska) använde ett samiskt ord på ett ovanligt sätt och han tänkte på vad det kunde betyda (Sammalahti, 1980)⁶⁷.

Turi skriver om en kyrkofärd och om *sivdnidit*. De stannar för att vila sig på en plats på färden till kyrkan. Det är ett brudpar som ska gifta sig. De stannar och de tar fram brännvinet. Han jojkar såhär;

⁶⁷ /.../ Dah logái ná; “li ah boađe bures” – ja đah gal galggalivčče (?) lohkáh “li ah manna bures”/.../ Tape IIb. Materialet är opublicerat. Mannen som intervjuades hette Clemet Sara.

Háldi spanu	Haldiens fina
čáppa nieiddaide lehkos giitu,	vackra döttrar vare tack
go ledje nu buorit,	för att ni var så goda
ahte leat várjalan min girkovuojániid,	att ni beskydda våra kyrkorenar
nu ahte eai leat fierran alla riiddiin,	så att de inte störta ut för höga berg
giitu lehkos ráhkis háldeáhkkuide,	vare tack kära Haldeáhkku
Ja várjal ain	och beskydda vidare
Min bohccuid	våra renar

(Turi, 2010, s. 172-173)

Han vänder sig i jokken direkt till *hálddit*, i tacksamhet för beskyddet de fått, och för att de ska fortsätta beskydda dem under färden. Turi gör skillnad på *hálddit* och *ulda* på ungefär samma sätt som Thomassen inledningsvis gör. *Hálddit* är mer en typ av skyddsandar som hör till landskapet, medan *ulda* beskrivs som de underjordiska. Det samma gör Bäckman som beskriver *hálddit* mer som en slags rådgivare och skyddsandar (Bäckman, 1975).

Ett annat scenario i relation till *hálddit* är att bli tillfångatagen. Ett medel mot det är att *sivdnidit* eller bära något av silver eller stål. Som tidigare beskrivits är det farligt att ta emot något att äta om man blir erbjuden detta av de underjordiska, man riskerar då att bli fast i deras sfär. Det finns berättelse om barn som blivit bortbytta, eller människor som tagit emot mat av dem och därmed blivit kvar där. En berättelse som kan exemplifiera handlar om en pojke som gav sig i slag med att leka med det som såg ut att vara en liten gubbe. Det var den äldre systemen, som såg mer än de flesta, som först gjorde pojken uppmärksam på lekkamraten. Pojken följde efter den lilla mannen och hade snart, utan att själv förstå hur, kommit sig långt upp på en liten bergshylla utan att kunna komma ned igen. När de sedan skulle gå hem var pojken försvunnen och systemen fick berätta för föräldrarna att han blivit indragen i berget. De begav sig så dit och med hjälp av grankvistar fick de byggt sig en slags

stege för att ta sig upp till bergshyllan där pojken var. De fick honom så ned igen, men den lilla mannen/gubben var spårlöst försvunnen (Bergsland, 1992, s.154 -155). Att det var just grankvistar har en viss betydelse. Som tidigare nämnt har eviggröna träd speciella funktioner. Kanske var det en förutsättning för att pojken skulle kunna ta sig ut ur den andra sfären att de använde just grankvistar.

Enar och andra eviggröna träd avger stark lukt både i naturligt tillstånd och när de brinner. Stark lukt kan ibland skrämman avdödas andar eller onda andar, som i exemplet vid födsel som nämndes i ett tidigare kapitel. Det kan också användas som beskyddelse mot att få liklukt i näsan, som potentiellt är farligt (Turi, 2010, s.74). Thomassen (1999, s.158-159) skriver att vissa sjukdomar hos djur är förbundet med osynliga väsen. Om alla djur i ett avskilt utrymme blir sjuka eller dör kan de komma av att man byggt ladugården på ett ställe där *hálddit* håller till. Men det finns också en annan sorts osynliga väsen som någon kan sätta på djuren, eller de kan själv ha tagit dem med sig in i ladugården där djuren befinner sig. Mot dessa osynliga väsen kan det hjälpa att torka en enbärskvist vid elden, tända eld på den och föra den över djurets rygg och buk. Lukten och röken kan därmed skrämman bort de osynliga (Thomassen, 1999, s.160). Det är inte bara människor som kan få ont satt på sig, men också djuren. Det gäller då främst de djur som lever nära människan, och då särskilt sådana djur som bor på gård. Det kommer kanske också av att människan har ett större ansvar för dessa djur, och därför också i större utsträckning deltar i vården när de drabbas av sjukdom.

I förbindelse med renlycka, och var man ska placera benen efter man ätit, nämns också hur man ska gå tillväga med hår. Dessa ska aldrig brännas, men helst kastas i en skreva eller dike där det växer tätt med enar (Bergsland, 1992, s.313). Alla eviggröna träd är speciella, kanske för att de är gröna året om, i kombination med att de avger en stark doft, både i färskt tillstånd och när de bränns. De kan kanske sägas rensa luften från sånt som inte är bra för oss.

I den osynliga sfären finns många väsen. Några är människolika och liknar oss, andra mer obestämbara i sin karaktär. De kan ställa till med oreda, vara potentiellt farliga, de kan också varna oss och sträcka ut en hjälpande hand när det behövs. De som bebor den andra sfären kan ha många namn och namnen varierar både geografiskt och över tid. Några benämningar ligger nära förfäder i betydelse och det kan till tider vara svårt att särskilja från varandra, och

kanske också en nog så omöjlig uppgift från en människas utgångspunkt. Både människor och de i den andra sfären kan till tider överskrida gränsen till de andra/oss själva. Människan måste förhålla sig till att överallt där vi befinner oss finns det också andra, det manar oss till försiktighet när vi rör oss i våra omgivningar. Berättelser om de osynliga berättar och ger oss råd om hur vi kan och bör uppföra oss i olika situationer. Ödmjukhet, vara lyssnande och försiktighet är kanske teman som kan sägas gå igen, samt att stanna upp och tänka sig om så att man inte handlar obetänksamt.

9.6 Människan och *sieidi*

En *sieidi* är platsbunden, och *sieiddit* finns över hela Sápmi. En *sieidi* kan vara av trä, sten eller ett berg. Den kan vara skapt av människohand eller vara en formation från skapelsens sida. *Sieidi*, som ofta översätts med offersten, är beskriven i olika texter, och ofta nämnd i forskning om religion och landskap i hela Sápmi. Förekomsten av *sieidi* är känd i skriftligt material sedan samisk religionshistoria började skrivas ned av missionärerna. *Sieidi* hör till ett specifikt område, och på det sättet är det inte allmänkunskap kring vart de är eller hur de ser ut. Men de som flyttar med ren eller på annat sätt rör sig i området vet kanske vart de är och hur de ser ut. En *sieidi* kan också ge sig tillkänna på en okänd plats. Det har tolkats som en Gud som tillbads, som en kraftansamling eller som en besjälad materiell tingest vars krafter kunde hjälpa människan. I perioder blev dessa ställen också förstörda, eftersom de sågs på som ett uttryck för avgudadyrkan. Kanske är det för att de har funnits så länge och blivit så omskrivna som de framstår som en speciellt viktig del av landskapet. Landskapet och förhållandet mellan människan och skapelsen är en viktig kontext till *sivdnidit*. *Sieidi* är och har varit en viktig del av landskapet över tid och är därmed också viktig för denna avhandling i.

I de äldre texterna finns det flera historier om *sieidi* och människors relation till dem. I följande avsnitt undersöks hur en *sieidi* beskrivs, vilka egenskaper den kan ha och hur relationen mellan *sieidi* och människa kan se ut. Avtal mellan *sieidi* och människa mer explicit eller offrande som det gärna omtalas som, hänvisas det till, men då är hänvisningen nästan alltid till föregående generationer. Kanske har det varit en del av vardagens praxis tidigare, men senare har relationen antagit en annan form. Kanske hänger det ihop med det som både Turi (2010) i sin tid och Oskal (1998) i vår tid nämner, det att göra avtal med en

sieidi bara ger rikedom/renlycka som varar ens egen livstid. Det är därför att betrakta som en egoistisk handling. Det är en god sed att *sivdnidit* samt hälsa när man passerar en *sieidi*. Någon kanske också ger en liten gåva i förbindelse med att man passerar. En *sieidi* har varit på plats under lång tid och har därför kunskap om tider som varit och kan kanske betraktas som en aktör som sträcker sig ut tid. Här presenteras närmare hur *sieidi* beskrivs i texterna. Sjulsson berättar att *sieidi* i hans område stort sett fallit i glömska och att han inte hört så mycket om detta under sin barndom, även om han hört något. Han lägger till att det möjligen var så att det heller inte varit så viktigt just i hans område (Pettersson, 1979, s.64). *Sieidi* kan variera i utseende, placering och storlek, vilket redan nämnts. Men de kan också vara olika kraftfulla och till dels nyckfulla. Turi skriver att man vid jakt alltid måste ge det man lovat, om man lovat något till en speciell *sieidi* för jaktlycka. Men vad och hur mycket en *sieidi* kräver varierar. Några *sieidi* kräver endast hornen, och är fönöjda med det, medan andra kräver alla ben från jaktbytet i tillägg till hornen, och det får inte fattas ett enda ben. Andra *sieidi* igen kräver hela djuret och där till både pynt och ädelmetaller. *Guollesieidi* – fiskesieidi är minst kravstor och kräver endast fett från den fångade fisken (Turi, 2010, s.177). Alla är inte lika varandra, och ska heller inte behandlas på samma sätt. I samma stycke beskriver också Turi att det är vanligt att på samma sätt avge löfte, som han beskriver själva avtalet mellan människa och *sieidi*, till en kyrka. Att på det viset offra till kyrkan, är enligt Turi (2010, s.177) vanligt förekommande. Uppgifter om att människor offrat till kyrkan, i betydelsen själva kyrkobyggnaden, förekommer flera platser.

Thomas Nilsson från Vilhelmina berättar att när han var liten kastade de ofta något till *sjila-kierke* [*šjiella-geađgi/sieidi*]. Det kunde vara något av mässing eller silver. I berättelsen refererar han till en speciell *sieidi* på Marsfjället. Grunden var att vädret skulle vara så gott som det kunde, och man önskade att undvika storm eller oväder. Enligt en berättelse som samma Nilsson hänvisar till så var ett sällskap ute på tur i närheten av tidigare nämnda *sieidi*. De kom i diskussion om huruvida de skulle offra något litet åt *sjila-kierke*. En av de yngre menade att detta var strunt, men inte bara det, personen ifråga började också prata styggt om *sjila-kierke*. Det skulle hen aldrig gjort, för vädret slog om och det blev storm, vilket betydligt försvårade sällskapets resa (Tomasson, 1988, s.47). Det nämns inte specifikt hur man ska uppträda, men väl hur man inte ska uppträda. Exemplet visar också att *sieidi* kan ha stor makt över det som är utanför människans kontroll.

Väder nämns också på andra ställen som knutet till *sieidi*, speciellt vid flyttning med ren. *Sieidi* har krafter som vi inte har, och även om man inte upprättat ett avtal med *sieidi* bör man uppföra sig med respekt i närheten av den. Men om man först har upprättat ett avtal med en *sieidi* bör man hålla sin del av det. I flera av de tidigare avsnitten har det tematiserats att respektlöst beteende eller prat har en negativ inverkan på situationen. Det gäller inte bara i närheten av *sieidi*, men generellt när man befinner sig ut, oavsett om man är på fastlandet eller till havs.

I *Muitalusat* (Hætta & Bær, 1982, s.23)⁶⁸ möter vi en berättelse om en man som för sin renlyckas skull offrat till en *sieidi*. Till en början var det ett gott avtal med utkomster för båda parter. Allteftersom åren gick växte sig hjorden större och större, men mannen glömde bort sitt avtal, och det gick allt sämre med hans renflock. När han återigen befann sig på platsen där *sieidi* stod, gick en av de finaste vajorna helt nära. Han förstod då att *sieidi* gjorde krav på denna vaja, och såg sig tvungen att slakta den. Mannen bryter i vrede och med banning sin del av avtalet genom att slakta just den ren som *sieidi* har gjort krav på. *Sieidi* (eller de som kommuniceras med genom *sieidi*) framstår i denna berättelse som något oberäknelig och kravstor, men fyller på ett vis sin del av avtalet. Mannen överser efter en tid avtalet, men ställd inför det han uppfattar som ett orimligt krav från *sieidis* sida, blir han vred och avslutar avtalet. Hætta anser denna slags förhandling med *sieidi* är på väg ut ur historien. Han anser också att det är en synd att ingå den slags avtal (Hætta & Bær, 1982, s.23-24). Kanske kan berättelsen förstås som en varning om vad som kan hända om man bryter ett ingått avtal, och kanske också en varning om att sådana avtal helst bör undgås. Turi förklarar att de finns två sorters *noaidi*, de som tjänar Gud och de som tjänar sig själva och den onda. Den starkaste *noaidi* är alltid den som tjänar Gud. (Turi & Turi, 1918/1919, s.15). Han har också en historia som varnar oss för att lova bort oss själva för att få större andlig makt, i detta fall genom avtal med *sieidi* (Turi & Turi, 1918/1919, s.10 -13). De berättar om en man vid namn

⁶⁸ Son lohpidii dalle váimmustis ja jurdagisttis buktit juohke giđa láttegeusavuoja ja láttebuollanviini oaffarin dan bálvvosgeađgasis. – Han lovade då i sitt hjärta och tanke att varje vår offra kosmör och brännvin till sin "sieidi" (bálvvosgeađgi blir ordrätt översatt tjänstesten/sten som man dyrkar, man kunde kanske också översatt till offersten. Har valt att använda ordet *sieidi* då det använts konsekvent i avhandlingen för övrigt. Både kosmör och brännvin var en exklusiv bytesvara för de som levde av renskötsel och inte hade egna kor eller möjlighet att bränna brännvin.) Emellertid har jag valt citatet på grund av att det står att han lovade i sitt hjärta och i sin tanke. Det är alltså nog att i tanken lova något för att detta ska vara grund för ett bindande avtal med en annan aktör.

Kumme som hade speciella egenskaper, han var *noaidi*. Kumme var man med de egenskaper som en *noaidi* bör ha, men han lovade sig själv till den onde. Han ingick ett avtal med de(n) onde vid en *sieidi* för att få makt, och lovade bort sin själ. Men detta var inte nog för Kumme, och när en annan *sieidi* bad om att Kumme skulle offra sitt eget barn om detta var en gutt, gjorde han också det. Genom sin gärning blev därmed den sista i sin släkt. Turi skriver att han numera är en djävulens ängel.

Turi är bibelbeläst och visar ofta till bibeln i sina olika skrifter. Berättelsen om Kumme anspelar på berättelsen om när Gud bad Abraham offra sin egen son för att visa lydnad. Abraham var på väg att fullföra offret, men Gud räddade Isak, och Abrahams efterkommare blev otaliga. Man kan säga att Abrahams handling blev välsignad i många släktled. För Kumme är konsekvenser det motsatta av välsignelse, och han har inga efterkommare, själv är han osalig. Kumme ville använda sin fria vilja till att leva gränslöst, och utanför de regler som Gud har satt för människan. Det är en möjlighet genom vår fria vilja, men priset som betalas är högt. Det kostar människan både själen och framtiden, barnet, att leva i gränslöshet. Så som tidigare beskrivet är synd ofta förknippat med det att vara egoistisk och inte tänka långsiktigt på framtida generationer. Det är inte *sieidi* i sig själv som är ond eller syndig, men snarare Kummes begär efter makt. Berättelsen om Kumme är en slags berättelse om vad som kan ske om vi suktar efter makt och den totalt fria viljan. Vi blir då gränslösa och till lite gagn för andra och för kommande generationer. Kanske är Turis texter och berättelser de mest tydliga exemplen på hur bibeln tolkas in i nya kontexter. Det är väl tveksamt om han skulle kalla sig själv en post-kolonial bibelläsare, men han är påläst och kunnig om bibelns berättelser samtidigt som han står stadigt i samisk berättartradition och religiös praxis. Han tolkar dessa tillsammans med varandra och de framstår som en helhet, *giehtalagaid*.

Från kusten är många av historierna, av naturliga skäl, om *sieidi* knutna till fiske och havet. Larsen (2014) skriver följande; *Báldáoaivái ledje mearrasámit váibmilat. Dan vušše sii, ja ii mihkkege borramuš lean nu buorre go dat. Danne oaffarušše sii dološ áiggi báldáoaivvi sieidái. Sin eahpeipmil galggai oažžut dan buoremusa mii sis leai* (Larsen, 2014, s. 151). Larsen berättar här att huvudet till hälleflundra [no. kveite] var väldigt uppskattad mat i sjösamiska områden. Det var också så att hälleflundrehuvud var det som blev offrat till *sieidi* när det skulle offras. *Sieidi* skulle nämligen ha det bästa som man hade. Ganska ofta är det

fiskfett som smörjs på *sieidi* som tack för fångsten, som också tidigare nämnt. I och runt fiskhuvud är det mycket gott fett, kanske är det också därför en delikatess. Fett är förknippat med liv och detta skulle också *sieidi* ha sin del av.

Om man stjälar något från en *sieidi* kan det gå illa. Man kan bli sjuk eller något farligt kan hända. Barn blir därför uppfostrade till att visa respekt i närheten av *sieidi*. Olof Stinnerbom, från *Gidovare/Krutberg*, berättar om vad som hände med en man som stulit gåvor från *sieidi*. Han blev därefter så sjuk att han inte kunde komma sig vidare innan han lagt tillbaka allt vad han tagit (Tomasson, 1988, s.45). Den här typen av berättelser existerar i muntlig berättartradition över stora delar av Sápmi.

Tidigare har man gjort avtal med *sieidi* och utbytt tjänster. På en del platser har det kanske varit viktigare än på andra. Idag, men också tidigare vilket Turi (2010), Hætta & Bæhr (1982) och Larsen (2014) nämner är sådant skick på väg ut och förbundet med okristligt tjänande av *sieidi*, även om möjligheten kvarstår. Det är inte så att *sieidi* inte har kraft, men ett sådant dyrkande anses, i vart fall av en del, att inte ge en välsignelse som varar. *Sieidi* är, utöver det, i sig själv varken ond eller god, men en aktör i landskapet som behandlas med respekt. Vid en *sieidi* kan det både förr och nu förekomma att det ligger kvar gåvor i form av pengar, smycken renhorn eller andra ting. Det hör till god sed att inte stjäla något som tillhör en *sieidi*.

Masoni skriver en gång om *sieidi* explicit, i det material som hittills är tillgängligt. Han skriver på norska och kallar det för bautasten. Platsen han besöker är inte desto mindre en berömd *sieidi*, *Ceavccageađgi* (transtenen) på Mortensnes. Platsen ligger i Varanger och i anslutning till den finns också ett stort område med äldre gravsättningar, det finns också många andra kulturminnen i området. Masoni beskriver hur vackert den ligger till, och att det är en *sieidi* (stensättning) som det finns många historier om. Han beskriver platsen historiskt, och de teorier som finns om vad som tidigare utspelat sig där. Slutligen stannar han vid *Ceavccageađgi* "Stod længe der ved stenen. Og tankene fløi og mindet om menneskelivets korte tid her paa jorden" (Masoni, 17.12.1910). Masoni var utbildad teolog och på resande fot i Finnmark med den uttalade planen att skriva om samisk historia. Han nämner ingenting om offrande, och uttalar sig på inget sätt negativt om *ceavccageađgi* eller de historier som omger stenen och platsen. Det är emellertid inga tvivel om att han visste vad en *sieidi* var för något, han hade själv uppsökt platsen på anbefallning från en vän.

När man passerar en *sieidi* bör man hälsa och *sivdnidit* och tänka goda tankar i det att man mötes (Oskal, 1995). Att på detta sätt visa respekt och kommunicera med *sieidi* är varken kristligt eller okristligt, att prata styggt eller håna *sieidi* är inte god ton och man ska undgå att ha konflikter med *sieidi*. *Sieidi* har stått där länge, människor har förlitat sig på *sieidi* och gjort avtal. En sådan aktör bör inte förringas. Det är oavsett aldrig kristligt, eller god ton, att håna och prata styggt (Jernsletten, 2009). Det gäller i alla relationer, inte bara de som existerar mellan människor. Man ska inte tanklöst uppsöka *sieidi* utan ärende, det är också ett sätt vara att uppträda respektlöst på.

9.7 *Sieidi och hálddit*

Sieidi är ibland förknippat med *hálddit* eller *saajve*. I ordboken översätts *hálddit* (ns.) med skyddsandar, och *saajve* (ss.) med underjordisk vesen /.../ i gammal tid hjälpeånd; åndenes eller de avdödes bolig (hellig fjell) (Kåven, 1995; L. M. Magga, 2009). *Hálddit* förekommer i många av berättelserna tillsammans med *ulda* och *gufihtar* och är till tider svåra att särskilja som tidigare beskrivits. I vissa fall kan man kanske följa ordboken och säga att *hálddit* är en typ av skyddsandar medan *ulda* och *guhfihtar* är de som brukar kallas för de underjordiska. Men de överlappar varandra så pass ofta att det inte går att särskilja. Kanske är det viktigt att påpeka att också djur befinner sig i den osynliga sfären, och de tas hand om av de underjordiska. Det som emellertid står klart fram är att den osynliga sfären befolkas av fler än bara ett väsen. Ibland är *sieidi* en knutpunkt som för samman den osynliga och den synliga sfären. Det varierar mellan olika geografiska områden, också i praxis och sammankopplingen mellan *sieidi* och *hálddit* förekommer i historier över hela det svensk/norsk samiska området, varav detta kan läsas som två exempel.

I *Muitalusat*, som tidigare nämnts i förbindelse med berättelsen om mannen som gjorde ett avtal som han senare bröt, förklaras *sieidi* som aktör på följande sätt. Enligt Hætta är det att laga avtal och offra till *sieidi* är i förlängningen ett kontrakt med *hálddit*, *jiehkkegálgu/jiehkkeamit* –glaciärfru/husmor/husfru och *beargalat*- djävlar (Hætta & Bær, 1982). Han tvivlar starkt på att någon är av den uppfattningen att det är själva formationen i sig själv som har någon kraft, men genom att upprätta kontrakt med *sieidi* upprättar man kontakt och kontrakt med skyddsandar/underjordiska som befinner sig på den platsen. Han skriver att han tvivlar på att någon tänker sig att det är *sieidi* i sig själv som utför eller inte utför handlingar, men han beskriver det snarare som en kontaktpunkt mellan vår sfär och

den andra sfären. Dessa olika osynliga hjälper sedan personen ifråga med renflocken och andra rikedomar (Hætta & Bær, 1982, s.24).

En annan berättelse med liknande analys finner vi hos Anna Greta. Hennes berättelse, från sydsamiskt område, beskriver att det att *sjieleitet* - ge något litet till *sjiele-kirke* (*sieidi*), var ett sätt att få kontakt och kommunicera med *saiveh* på området. Så hade hon fått det förklarat av sin svärmor. Att inte göra det är att underlåta att ingå ett avtal och man vill därmed heller inte få ta del av de godor som kan komma ut av ett sådant. Själv menar informanten att detta i huvudsak inte var något annat än fabler. Men hon hade sina tvivel begrundade i ett par händelser som följde av det att hon inte hade *sjieleitet* vid ett par givna anledningar (Tomasson, 1988, s.57).

Sieidi har alltså i sig själv inte några krafter, men utgör en länk och kontaktpunkt för människor i dess närhet. *Sieidi* har inverkan på närområdet, och i vissa fall också på vädret. Man kan själv välja om man vill ingå avtal eller inte, men man bör i alla händelser respektera *sieidi* och de eventuella osynliga som tillhör platsen.

9.8 Att helga vilodagen

Att helga vilodagen har varit vanligt och i flera berättelser från de äldre texterna tematiseras detta på olika sätt. Utgångspunkten är att världen blev inrättad på detta sätt redan i skapelsen. Det betyder inte att inget arbete kan utföras, det som är nödvändigt i förhållande till djur, vare sig det är djur på en gård eller renar i en hjord är möjligt att utföra. Men om man kan undgå det är detta att föredra. Hela skapelsen vilar på vilodagen. Göromål som att fiska eller gå på jakt är därför inte bara en gränsöverskridning som drabbar den enskilda, men också andra levande skapelser. Sjulsson skriver att de som inte var ute med renarna höll sig stilla i kåtan, och om någon kunde läsa läste man katekesen. Det var också vanligt att leka på vilodagen och både de äldre och de yngre deltog i lekarna (Pettersson, 1979, s.231).

De osynliga (i texten *oaidnemeahtumat*) kan kräva fred om vilodagen om man för allt för mycket väsen. I en berättelse från kusten berättas det om hur några personer blev skrämda från att äta sin middag efter att ha använt yxa på söndag. Det var söndag och de skulle koka tumlarkött. Det var kallt och köttet hade fryst fast där det var bevarat. För att få loss köttet var de tvungna att använda en yxa, vilket åstadkom en hel del ljud. Samma kväll fick de höra mycket oro i gången. De blev så rädda att de inte vågade äta köttet och satte oron i samband

de bråk de själva hade åstadkommit tidigare på dagen (Larsen, 2014, s.178). Vilka de osynliga var som krävde fred berättar inte historien.

Vilodagen ska helgas, inte bara för att människor behöver vila, eller för att de osynliga ska få fred. Vilodagen ska helgas så att alla levande skapelser ska få en dags fred varje vecka. I *Nuorttanaste* står att läsa att laxen är blivit färre och mindre på grund av att människor inte längre respekterar vilodagen. Det är särskilt på finsk sida som detta inte ivaratas, vilket får direkt inverkan på laxbeståndet i Tanaälven (Andersen, 15.07.1903). När vi jagar eller fiskar på vilodagen, utan att det är direkt behov för det, respekterar vi inte att den är instiftad för alla levande skapelser, inte bara för människan. Hur Tanaälven och dess laxar skall förvaltas är fortfarande i blickfånget för både fiskare, myndigheter och forskare. Jag har i förbindelse med avhandlingsarbetet sökt i mediearkiv, men inte funnit att vilodagen nämnts i dessa sammanhang i våra tider. Vilodagen är instiftad i skapelseberättelsen och har sin grund i Guds vila då hen vilade efter att ha skapat himmel och jord. Det framkommer i berättelsen att vilodagen inte endast är instiftad för människan, men för allt levande som Gud har skapat (Stordalen, 1994 s.69).

Runt högtider och jultider speciellt är det också knutet praxis till att vara stilla och gott förberedd så att man inte utför arbete. Jul beskrivs som den största högtiden, och den högtid som kräver mest fred.⁶⁹ På vissa ställen har midsommar fört med sig praxis knutet till *sivdnidit*. Tomasson skriver att under midsommarnatten bör man inte låta renarna vada över bäckar eller andra vattendrag. Om detta ändå visar sig vara nödvändigt ska man först med stål (kniv eller något annat) göra korstecknet över vattnet. Detta ska man göra för att renarna inte ska bli träffade av sjukdom (Tomasson, 1988 s.35).

9.9 Döda föremål

Döda föremål är föremål som människan har tillverkat. De skiljer sig från levande skapelser och väsen på så sätt att de inte är skapade med liv. De har inte fri vilja och har inte möjlighet att på eget initiativ interagera med människor eller andra levande skapelser. Döda föremål

⁶⁹ Berättelser om jul och vad som kan ske och sker då hamnar lite utanför ramen på avhandlingen då *sivdnidit* inte är nämnt i den förbindelsen. Men i stort sett samtliga texter som ligger till grund för denna avhandling är jul nämnt tillsammans med berättelser om vad som då kan utspela sig för den som är intresserad.

kan ägas, på ett annat sätt än marker och djur kan. I den mån döda föremål kan föra med oro eller på annat sätt skapar oreda är det genom något annat, exempelvis att de bär med sig spår från en avdöd person. Alla föremål som människan skapat är inte nödvändigtvis döda, men kan vara kategoriöverskridande. Ett känt människoskapat föremål som en *meavrresgárri* - "spåtrumma", som tidigare varit använd som en hjälp till navigering, ibland i flera sfärer, är idag i större grad använd som identitetsmarkör och konstföremål. En sådan trumma kan i högre utsträckning anses inneha något mer än döda föremål vanligtvis har, med en egen vilja innanför sin begränsande repertoar av handlingsmönster. Samtidigt har människans relation till en sådan också något att säga. Exempelvis menar *duojár* [hantverkare] och *guvhllár* [botare], Per Simma, som också tillverkar trummor, att för honom är detta en död ting. En trumma får den betydelse man själv lägger i den, och vilken relation man har till den (Eriksson, 2009). De finns de som använder den som ett hjälpmedel för att få svar på frågor eller i förbindelse med helbrägdagöring. De har då givit den en annan roll genom sin användning av den. Andra föremål som har en gränsöverskridande karaktär är psalmboken och bibeln, som tidigare nämnts. Dessa kan tas med på resa, eller läggas som beskydd hos små barn. Själva föremålen, eller materialet föremålen är gjorda av, kan i sig själva föra beskydd med sig. Men det handlar också om det skrivna ordet, och i de angivna exemplen Guds ord. Kniv är ett annat föremål som för beskydd med sig, det gäller speciellt stålkniv. Med kniven kan man också korsa sig själv eller andra föremål. Andra föremål av stål eller metall kan också ha beskyddande effekt i olika typer av situationer. Detta är exempel på föremål som är skapta av människohand, men som bär med sig egenskaper som vanligtvis inte förknippas med döda föremål. Däremot kan de aldrig sägas ha liv, men kanske kan materiella föremål ha *vuoigŋa* - ande.

När du tar med ett dött föremål, ett föremål som du finner ute, är det vanligt att *sivdnidit*. Särskilt försiktig bör man vara med sådana föremål som kan ha tillhört någon annan, då de kan bära med sig *vuoigŋa*, och de tillhör inte dig. Ett exempel på detta är den filmen *Ailo čavge davás* – Ailo sets out north, där antropologen Joks följer en pojke, Ailo, när han flyttar till kusten med familjen och renhjorden om sommaren. De är vid kusten och han berättar att han lärt att inte ta drivved på stranden hur som helst. Om man finner drivved som man önskar att ta med, ska man skära tre linjer/sträck på den innan man tar den med sig. Detta står för "Fadern, sonen och den helige ande" förklarar Ailo. När man *sivdnidit* på detta vis är

drivveden trygg att ta hem. Om man är rädd för *čáhcerávggat* – väsen i vatten som kan vara farliga – ska man skära de samma märkena på en träbit och kasta det ut i vattnet. Samtidigt som man kastar träbiten ska man högt säga att de inte ska komma och vara till plåga (Joks, 2007). I båda fallen är de tre strecken som ristats med kniven en del av det att *sivdnidit*. En stålkniv är alltså behändigt att ha med sig av flera skäl. I första exemplet handlar det om beskydd från okända faror om man tar drivved som inte automatisk tillhör en själv. I det andra exemplet är det flera namngivna aktörer, *čáhcerávggat*, men också vattnet i sig själv, dit man kastar pinnen. *Sivdnidit* i detta fall handlar mer om beskydd och att försätta sig själv i trygghet från okända faror från vattnet.

På liknande sätt beskriver Larsen (2014) att när man i fjorden letade efter drivved eller vrakdelar som bränsle företog man sig vissa förhållningsregler. Det var vanligt att man skar tre små flisor ut av det man tar med sig och lägger vid vattenbrynet. Samtidigt säger man att detta är din del. Detta görs för att undgå att drivveden inte för oro med sig (Larsen, 2014 s.183). Drivved är en död ting, och när man tar den med sig in i den levande sfären är det viktigt att avklara detta så att den inte för med sig oro och skrämmer. I den tidigare refererade berättelsen om de två ripjägarna förde en bit av kälke med sig mycket oro. Den ene ripjägaren visade oförstånd och oförsiktighet genom att bära med sig den utan förbehåll. Det visade sig senare att kälkbiten inte bara var ett dött föremål, men också ett föremål som tillhörde de döda.

Som vi tidigare sett har det varit skillnad i rättsuppfattningar mellan levande skapelser och döda ting. Att stjäla en död ting har ansetts, och kanske anses det fortfarande, som mer brottsligt än att stjäla något som är levande. Kanske man kan se det på så sätt att en människa inte kan äga det som är levande, och det kan därför inte stjälas på samma sätt som döda föremål som en människa kan äga. Så är det också en grupp med föremål som ägs av någon som är död. De ska man helst inte flytta på utan vidare, eller ta med sig hem.

9.10 Sjukdom

Sjukdom kan komma till människorna på olika sätt. I förra avsnittet beskrevs döda föremål, de kan föra med sig både oro och sjukdom, särskilt om man tagit dem olovligt. En annan typ av sjukdom är förknippat med kvarlämningar av människor. Det som är knutet till

lämningarna av människor är av det slag som används när man sätter dödingar på någon. Det som idag mest beskrivs som att sätta ont (*n...it*) på någon knutet till kyrkogårdssand eller det som brukar kallas likvätska.

Det kan finnas de som uppsöker de döda med det ärendet att de ska påföra sjukdom på någon. Larsen berättar emellertid att detta inte alltid lyckas. Han beskriver en *noaidi* som en gång varit på kyrkogården i detta syfte, men han hade inte lyckats. Det lyckades inte eftersom de döda släktingarna enligt uppgift var emot hans planer (Larsen, 2014 s. 192). Den typen av berättelser slutar som regel med att det misslyckas, och på det sättet fungerar de som en slags avskräckande berättelser.

Masoni skriver om ett samtal han hade i Kina, där han var verksam som missionär. En kvinna frågade honom vad det var för skillnad mellan katoliker och protestanter. Masoni, som kände till kinesiska seder kring avdöda, svarade då att en av skillnaderna består i att katoliker påkallar de döda till hjälp, och det gör inte protestanter. Masoni (11.07.1901) menar att man inte ska påkalla de döda eller göra avtal med dem. Han menar att man hellre ska påkalla Gud, och att det är mer i överensstämmelse med skriften. Att göra avtal med de döda på det vis att man sätter de på någon annan i syftet att denna ska bli sjuk, psykiskt eller fysiskt, är inte en handling som kan karaktäriseras som god. Kopplingen mellan katolicism och avtal med de döda återfinns också i *Nuorttanaste*. Där skriver en präst, Høyem, om att det ibland återfinns silvermynt på gravar, detta är en slags betalning för den eller de som tagit sand därifrån. Detta blandas sedan i mat eller dryck i hopp om att den som äter/dricker på ett eller annat sätt blir sjuk. Det understrykes att detta är en synd både mot Gud och mot andra människor, men också att det är respektlöst mot de avdöda. Det står i bibeln att vi ska älska våra fiender, och att då utsätta dem för denna fara är en synd. Detta även om katolikerna påstår att de döda kan hjälpa, understryker Høyem att detta inte medför riktighet (Høyem, 1905 Augusti). Både Masoni och Høyem refererar skicken med att ingå avtal med döda till katolsk sed och bruk, och relationen katolikerna har till relikter. Ingen av dem refererar till detta som något specifikt samiskt.

En annan typ av sjukdom som kommer är smittsjukdomar. De kan komma med eller till människor. I flera av texterna beskrivs detta som ett eget väsen som följer människor från plats till plats. Larsen skriver att han hört att den tiden då svarte döden härjade i Norge var de första symptomen hosta. Han antar att ritualen [sic!] att säga *Jesus sivdnit* när man hostat

kommer härifrån. Det är något som föräldrarna lär barnen (Larsen, 2014, s.179). Han skriver också att smittsamma sjukdomar och epidemier är en slags osynliga varelser som följer människorna från siida till siida. Den hör vad människor säger, men de vet och ser inte allt. Människor kan stoppa, eller lura dem, så att de inte följer efter mer. Larsen har bland annat hört om en kvinna som var på besök på en gård som hade brandkoppor. Hon hade ett bylte med sig. Hon lämnade byltet där, men sa att hon skulle hämta den igen innan hon for vidare till siidan. Hon for istället rätt till siidan. *Njoammudávda – smittan*, hörde vad hon sa och väntade att hon skulle komma tillbaka. Den följde därför inte efter henne, men blev lurad. Och hennes siida blev inte smittad av brandkopporna (Larsen, 2014, s.183). En liknande historia möter vi i Röros-berättelserna från Jämtland. Historien handlar om när svarte döden kom dit via en handelsmans varor. Det var en man som var handelsresande och med sig hade en säck full med varor. Den var emellertid ganska tung och när han gick ett ärende lämnade han den för sig själv. På väg tillbaka såg han att säcken nu var full av dödsfall. Han blev rädd och gav sig av. En stund senare kom en annan person. Dödingehuvudena började då tala med honom och bevekade honom att ta dem med sig dit han skulle då de frös. På så vis kom svartedöden till det området. Mannen lämnade de i ett hus och kom själv undan. Men de som bodde i huset tog säcken med alla varorna och sålde dem i husen. På så sätt spreds sjukdomen (Bergsland ,1992, s.171).

Thomassen skriver om hur sjukdom följer med människorna från hus till hus. Om det finns sjukdom i ett hus ska man inte hälsa eller säga hejdå när man är på besök. Då följer sjukdomen efter. "Go guossin iehčas dahká, de oačču ieš guossi mielddes (När man oppfører seg som gjest, så får man selv gjest med seg)" (Thomassen, 1999, s.155). Man kan också plötsligt märka att man har agerat skjuts för sjukdom, utan att man själv varit klar över det. Thomassen berättar om en man som körde flera lass hamp. Han visste att hampen tidigare transporterats genom en by som hade småkoppor [smittkoppor]. På en av kälkarna tinade snön hela tiden bort. Han förstod då att han hade en objuden gäst på den kälken. Utan att säga något förde han kälken till ett håll på älven när han fann ett sådant och körde själv raskt vidare. När han vände sig om igen såg han att det satt ett naket barn vid kanten och utstötte jämrande ljud. Smittan kunde inte komma vidare utan skjuts (Thomassen, 1999, s.155-156). På småkoppor finns det två namn. *Boahkkodávda* kallas också för *smávvačalbmi*, och man bör, så länge smittan är i närheten, omtala det som *smávvačalbmi* eftersom smittan själv

gillar detta namn bäst, och uppfattar det som ett respektfullt och smickrande tilltal, varpå angreppet blir mildare. Småkoppor kan komma i två skickelser, en manlig och en kvinnlig. Paret delar på sig vid ankomst till en ny plats. Den manliga för med sig starkare smitta än den kvinnliga. Det är värt att märka sig att ärren efter kopporna, enligt Thomassen, kan tolkas att vara ett skriftligt bevis på att sjukdomen varit hos personen. Sjukdomen bärs med i form av en bok, man ska därför inte nämna någon annan sjukdom vid namn i det att man är sjuk. Kanske smittan bär med sig fler böcker, vilket man inte bör påminna den om (Thomassen, 1999). Det är värt att notera att många sjukdomar också kan läsas bort av personer med speciella egenskaper och med Guds ord. Thomassen visar till ett sådant väsen som själv förklarar att också han är Guds tjänare (Thomassen, 1999, s.124). Sjukdom i personifierad form, är också under Guds förvaltning. Det att *sivdnidit* när någon hostar eller på annat sätt visar sjukdomstecken är ett sätt att beskydda sig då Jesu namn alltid är starkare. Sjukdomar läses över människan, och Guds ord kan läsa dem bort, eller beskydda mot dem. Kanske kan man utläsa att det skrivna ordet har makt.

När en människa blir sjuk är det för att något kommit på eller till henne utifrån. Antingen kan det vara människor som med hjälp av en tredje part påför sjukdom. Sjukdomen kan också gömma sig i ting eller bli med dig på din resa eller när du har varit på besök. En tredje slags sjukdom uppträder mer självständigt och har en mer mänsklig framtoning. En sådan sjukdom kan själv förflytta sig utan skjuts.

Mol (2002, s. 32-34) hävdar att sjukdom är något som *enacts* – utspelar sig mellan olika aktörer. I hennes exempel om åderförkalkning redovisar hon bland annat för att denna sjukdom artar sig olika för en patolog och en obducent. Det vill säga en läkare som undersöker en patient och en obducent som skär upp ådror under ett mikroskop. Medan åderförkalkning är ett tillstånd är det här frågan om smittsamma sjukdomar. Kanske de sjukdomar som här nämns utspelar sig olika för en bevandrad i traditionell samisk läkekonst och för en som är bevandrad i skolmedicin. Smittan kommer utifrån. I berättelserna är det möjligt att beskydda sig från smittan innan den nått dig, genom att *sivdnidit*, eller som i berättelsen om mannen som lämnade kvar kälken vid en isvak. Smittan kan luras, men den kan också bli lurad av dig. Den kan vara synlig innan den ger märken på den mänskliga kroppen, och kan motas bort innan den når så långt. I traditionell skolmedicin så diagnostiseras sjukdom med att undersöka kroppen och symptom hos patienten, när hen

redan har blivit sjuk. Det är lite tematiserat att smitta kan uppträda som ett väsen eller komma till människan via de ting som hon bär med sig. Samtidigt sammanfaller de båda förståelserna då människor gärna för med sig smitta från hus till hus via virus och bakterier, alternativt via handelsvaror som i berättelsen från Röros. Ett sätt att skydda sig blir därmed i båda traditionerna (i alla sin mångfald) att undgå kontakt med andra människor och föremål i tider av smitta. I artikeln av Lin & Law (2014) beskrivs en läkare som har utbildning i både skolmedicin och traditionell kinesisk medicin och praktiserar dessa samtidigt på en klinik. Det är två olika kunskapstraditioner men det är i praxis möjligt att förhålla sig till båda, utan att det upplevs som problematisk för varken läkare eller patient. Det ena utesluter inte det andra, det står heller inte i motsättning till varandra, det är bara två olika utgångspunkter för vad en kropp är och hur sjukdom utspelar sig. Skolmedicinen och traditionell förståelse av sjukdom står inte nödvändigtvis i kontrast till varandra, men kan utvidga varandra.

9.11 Människan, döden och de döda

En människas dagar är räknade, såsom det står i Bibeln. Detta är en del av det som är under Guds försyn eller ödet. Det finns sådant vi kan påverka och det finns det som är utanför vår kontroll. Vi kan inte påverka hur länge vi ska leva, men vi kan påverka hur vi lever våra liv. Välsignelse och synd kan följa oss i flera generationer. På det viset kan kanske döden beskrivas som en paus i en rad med människor som kommit före dig och de som kommer efteråt. *Sivdnidit* som religiös praxis syftar framåt i tiden mot kommande generationer snarare än livet efter döden.

De som gått före oss kan finnas kvar hos oss. De kan ge sig tillkänna i drömmar, eller i andra situationer där vi behöver hjälp. Innanför forskningen har det också knutits till namntraditioner, där släktingar visar sig i drömmen och önskar att ett kommande barn ska bli uppkallat efter sig (se ex. Myrvoll, 2005). I sådana situationer där man behöver hjälp eller när någon avliden person visar sig i en dröm eller på annat sätt uppenbarar sig för att ge råd och hjälp är inte nödvändigtvis knutet till de fysiska kvarlämningarna av en människa. De döda kan uppsöka dig i en situation där de vill meddela något eller du behöver hjälp. Sådana relationer med de döda är inte farliga, även om de kanske kan upplevas som skrämmande. I de fall där *sivdnidit* nämns som en del av relationen till de som gått före är det ofta i

förbindelse med att man stört de döda i sin vila, eller andra skrämmande situationer. De är därför de situationer som fokuseras på i detta avsnitt.

När en människa är döende sjunger man en psalm, en avskedpsalm skriver Turi (2010). Man måste annars vara helt tyst, annars kan personen som är på väg att dö riskera att fastna *guovtti ilmmi gaskii* – mellan två sfärer, och kan varken dö eller leva. Här uttrycker Turi det som att det har med *heagga* att göra, när döden tar livet. Detta tillstånd håller i sig en vecka innan den döende igen kan få lov till att dö. En sådan person, som är fast mellan liv och död, är väldigt farlig att ha med att göra. Man måste också passa på liklukten som kan sätta sig i näsan och så föra med sig sjukdom som man dör av (Turi 2010, s.74-75). Turi preciserar också att om någon dör i en *lávvu* eller *goahti* skall liket tas ut där vederbörande dog, aldrig genom ingången. Detta är viktigt för att död och liv inte ska gå samma väg (Turi, 2010, s.74-75). När man bär ut lik ur ett hus ska man bära ut det med huvudet före, skriver Myrvoll (2010, s.166).

Tidigare har det varit nödvändigt att uppbevara eller förflytta lik över längre tid och längre avstånd, innan de kunde komma sig i vigd jord. Kanske är det därför det finns många regler för hur man ska handskas med en död människa. Turi skriver att när man förflyttar ett lik från sin boplats, eller lämnar det på sin tillfälliga viloplats, gör man detta under psalmsång. Psalmsången beskyddar de levande och kanske håller det också den döda i ro. I de tillfällen som den första viloplatsen inte är permanent markeras den med ett kors (Turi, 2010, s.74). På den plats där liket legat mer tillfälligt kan det fästa sig skrämmer. De efterlevande både hör och ser den avdöda på sådana platser (Turi, 2010). Det behöver inte i sig själv att vara farligt, men kan upplevas som skrämmande.

Sjulsson berättar att när någon dog på sommarbeteslandet kunde de inte omedelbart begrava honom i vigd jord. Seden var då att lägga vedkommande i en kista som lades på pålar ute på en ö. I kistan lades också *šiella*, vanligtvis mässingsringar eller något annat av metall. Liket fraktades sedan till kyrkan och vigd jord när flytten gick tillbaka (Pettersson, 1979, s.183). När någon dör till fjälls skriver Turi (2010) att liket läggs i en släde ute på en ö, eftersom rovdjur där inte kommer åt att förse sig av liket. Liket kan inte ligga direkt på marken det kan då bli skändat av rovdjur. I det ena fallet löstes detta genom att lägga det på pålar, i det andra att lägga det i en kälke. Att liket ska vara på en ö kan kanske ha flera orsaker. Kanske finns det på små öar färre djur som kan skända liket, kanske är det också av

betydelse att de döda inte kan passera vatten och därmed blir på platsen tills de kommer i vigd jord.

Ibland är det nödvändigt att kommunicera med den avdöda för att komma underfund med varför hen är så orolig. De döda kan vara oroliga av olika grunder. Kanske kan det vara att någon under sin levnadstid inte blivit färdig med något, eller den är missförujd med sitt eftermäle. Vid ett sådant tillfälle, där en död oroade de levande, låg en man lik hos ett bofast par. Änkan skiftade bo innan liket fraktades till kyrkan. När liket sedan skulle fraktas klarade inte hästen att dra släden med mannens lik. Det var som att släden var alltför tung. Detta tolkades på så sätt att den avdöde var missförujd med änkans bodelning. Änkan bad då de som var med i följet att prata mannen till rätta, vilket Sjulsson benämner som att *soedattet*. De gjorde så det, och änkan beklagade och lovade också att hädanefter gå försiktigare fram med bodelningen. Efter en stund blev kistan lättare och hästen med sitt mänskliga följe kunde frakta liket till kyrkan (Pettersson, 1979, s.183). Detta tillvägagångssätt var vanligt när döda inte var i ro i sin sfär, eller som inte höll sig lugn i sin *aimo*, som Sjulsson skriver. Några människor är duktigare på att *soedattet* än andra. Speciellt oroliga kan dödingar vara innan de har blivit jordfästa.

De döda och deras viloplatsar är också en del av landskapet. Innan det blev lagpålagt att begrava i vigd jord på kyrkogårdar runt om, blev de döda begravda i landskapet. En del av de platserna finns ännu i minne och vidareförs genom berättelser, och genom platsnamn. De kan också hända att döda som vilar på en sådan gammal begravningsplats gör sig hörda om man stör dem.

I tidsrummet mellan en människas död och jordfästelse är den döda extra känslig för att bli störd eller oroad. Den döda befinner sig då i ett tillstånd där hen ännu inte är fullt en del av de dödas sfär och har ännu inte gått i vila. Myrvoll beskriver att när en person ligger lik ska man vara stilla och inte säga den dödes namn. Den döde kan då bli väckt ur sin vila och komma efter en (Myrvoll, 2010, s.172). Att bli väckt i detta tillstånd när man ännu inte är jordfäst och därigenom blivit en del av de dödas värld, kan leda till att man blir osalig. Den levande person som väckt en avdöd kan bli sjuk, men också för den döda vållar det problem.

En *eahpáraš*, som på svenska kallas *myling*, på norska *utbor*, är ett väsen som är fast mellan två världar. Det fick varken ett namn eller blev döpt den korta tid hen hade i livet och blev heller aldrig jordfäst. En *eahpáraš* är därför varken en del av de levandes värld eller av de

dödas. Det finns många berättelser om *eahpáraš*, här redovisas några generella drag i berättelserna utifrån Utsis (1998b) forskning kring berättelser om *eahpáraš*.⁷⁰

Eahpáraš är små barn som lämnats att dö i tider där abort inte fanns som en möjlig sista utväg för de barn man av olika grunder inte kunde ta hand om. Där de ligger visar de sig till tider och skriker efter levande människor som där passerar. Ibland ger sig *eahpáraš* tillkänna i form av en fågelham, den fågeln betar sig gärna på ett sätt som inte ingår i fågelns naturliga beteendemönster. *Eahpáraš* skriker efter ett namn och efter att få jordfästas och att döpas. En levande människa kan alltså ge barnet fred, men man måste vara modig och veta vad man ska göra. I vissa berättelser visas det till att man bör läsa fader vår baklänges, i andra fall tre gånger på olika språk. När man sedan i tillägg ger *eahpáraš* ett namn, bör det inte vara ett människonamn, men ett namn från ett redskap (en död ting) gjort av människohand som är skarp, såsom yxegg eller knappnål (Utsi, 1998b, s.26-27).

Eahpáraš är varken en del av de dödas eller de levandes värld. De befinner sig i en mellanposition, mellan två världar. De är farliga, och kan göra den de möter sjuk eller lamslagen (*ráimmahallat* – bli vettskrämd/panikslagen/lamslagen av döda) . Genom att ge barnet ett namn, döpa och jordfästa det får det fred och följer inte efter personen som den gav sig tillkänna för. *Eahpáraš* som ligger i marken, eller i sand kan inte följa efter människan över rinnande vatten. Däremot kan de som har drunknats följa en levande människa också i vatten. Om man inte vet hur man ska hantera *eahpáraš*, eller inte klarar att döpa den, är det en möjlighet att kryssa ett vattendrag, som regel kan då inte *eahpáraš* följa. Utsi (1998b, s.66-67) skriver också att vatten i vissa fall kan skapa en gräns i förhållande till *gufihtar* - underjordiska. Hon skriver vidare att detta kanske kommer av att ett vattendrag är en gräns också för de döda.

Eahpáraš måste hålla sig innanför den jord där det blivit lämnat eller mördad. Däremot har de som blivit drunknade fått vattnets kraft och kan därför också använda sig av det (Utsi 1998b, s.67). Kanske har det också med att göra att rinnande vatten är levande vatten. När man lägger ben efter en måltid i jord eller i stillastående vatten, dött vatten, är det en handling som markerar det döda tillståndet. Så ber man om fortsatt liv. Livet uppstår som

⁷⁰ Den som önskar läsa *eahpáraš*-berättelser kan se exempelvis *Samiske beretninger* (Pollan, 1997) eller på nordsamisk *Min njálmáláš árbevierru: máidnasat, myhtat ja muitalusat* (Gaski, 2004), båda samlingarna baserar sig på det äldre materialet från Qvigstad.

tidigare nämnts, både i Bibeln och i samisk berättartradition, av jord och vatten. En *eahpáraš* blir genom dopet inte en del av den levande sfären, men får evig fred. Det får inte ett människonamn, men namnet efter en död ting, och blir en del av det sammanhanget. Man ber inte om fortsatt liv, men om fred genom att döpa barnet och ge det ett namn. Så förs *eahpáraš* igen till jorden genom jordfästning.

Det finns situationer där de som blivit begravda utan jordfästning kan påkräva sig det. Det gäller då människor som haft både namn och kanske varit döpta men som av olika orsaker aldrig blivit jordfästa. Den typen situationer är knutna till de konkreta lämningarna av människor som finns i landskapet.

Lars Jakobsen berättar att de döda, *rawkh* (*rávga*) är olika beroende på hur de dog. De vill kanske berätta vart de ligger, och den som vågar får nog också veta. Han berättar om en man som gick på skidor. På ryggen hade han bland annat en piggstav. Han hör någon som kommer bakom hans rygg, och att något skrapar till på en av piggarna. Han vänder sig inte om för att se vad det är. När han kommit sig lite längre ser han efter, och ser då en halskota fäst på en av piggarna. Han tar med den till en kyrkogård och begraver den. Efter det har man inte hört mer oro från den platsen, men man fruktar fortsatt att gå där i mörker (Bergsland, 1992, s.175). Mannen tolkar upplevelsen på så sätt att han ska föra knotan till vigd jord, och gör också det.

Thomassen skriver att man bör *sivdnidit* i Jesu namn om man påträffar ett lik i vattnet. När man signat i Jesu namn bör man inleda ett samtal, det är viktigt att man signalerar först. Så ber man liket om att inte skrämman på det att man lovar att under tiden hämta hjälp så att kroppen kan få komma i kristnad jord. Om man inte gör detta blir man förändrad, eller vettskrämd av *čáhcerávga*. Under tiden som man hämtar hjälp bör man lägga igen ett klädesplagg, annars finner man inte liket igen. Detta tar emellertid *čáhcerávga*, kanske som en slags utbyte, som sin del (Thomassen, 1999, s.126). Här kan man kanske säga att det att *sivdnidit* fungerar som ett slags beskydd under det att man samtalar med den döda.

Larsen beskriver *rávga/rávvgat* som de som avlidit på havet. När människor ser dem har de ofta stövlar på fötterna och är klädda för att fara på havet. *Rávvgat* far illa med fiskare och andra resenärer och kan få dem till att drunkna. Kanske vill *rávvgat* ha dem med i döden, eller till dödens sfär. När de ropar är det ett varsel om död. Ibland kan de uppträda i fågelskepnad. I Selvik berättas det om en person som såg en *čielka* - tobisgrissla som

simmade på havet. När den så dök såg man att den hade stövlar på sig (Larsen, 2014, s.183). Det blev förstått som ett tecken på att det var en *rávga*. Döda kan alltså uppenbara sig i fågelhan, det vill säga i form av en fågel.

Flera liknande exempel presenterar Sigrig Drake. Hon skriver om *rauk/rauka/rauke* som döda som inte fått en naturlig död, härunder också de som drunknat. Om de hade ofrid skulle man rita ett kors eller tre streck på vattnet, så stillas oron. Om de ännu har liv i sig är detta också lugnande. Det viktigaste var att inte laga buller, eftersom detta kunde skrämja den dödes själ så att den inte kunde återvända till kroppen. Vilket samiskt ord som här varit aktuellt berättar inte Drake (1918, s.354). Men om själen inte kan återvända till kroppen kan det kanske beskrivas som att personen blir *guovtti ilmme gaskkas*. I ett annat exempel framgår hur man ska rita ett kors mellan den drunknandes kropp och vattnet, annars vill kroppen tillbaka till vattnet, *raukab tjuolat*. Det är också så att hen inte ska spöka *raukastet* (Drake, 1918, s.352). Att teckna ett kors eller tre streck är återkommande i förbindelse med *sivdnidit*.

Kroppslivet är knutet till frånvaron av *heagga* (se tidigare kapitel). *Heagga* har både djur och människor, och det är det som lämnar människor och djur när vi dör. Men vid människors kvarlämningar vilar något mer. Också djurs ben ska behandlas med respekt, men de har inte samma krav på att vila ifred över tid. Det kan inte uppstå skrämmer över djurs ben på samma sätt som vid mänskliga kvarlämningar och djurs ben begravs inte i vigd jord., Som tidigare beskrivits har det varit vanligt att benen från kött man ätit ska läggas i jorden eller i vatten. Detta tillsammans med att man *sivdnidit* och ber om fortsatt i liv i dess ställe som sänkts ned. Kvarlämningar av människor har krav på sig att få vila i ro och fred, de kan också påkalla sig uppmärksamhet för att de önskar komma i vigd jord.

De döda uppträder i många skepnader. Det kan de göra som *rávvgat* på havet – de som dött på havet, som skrämmer som reagerar när du stört eller tagit någonting från dem. Den sortens döda kan kallas *jámehat*, och är knuten till platsen där själva benen eller kvarlämningarna av en människa eller en avdöds ting befinner sig. De ser också ut till att uppträda i situationer där människor, på ett eller annat sätt varit vårdslösa på döds- eller begravningsplatsen eller är vårdslös med en avdöds ting. Ibland handlar det om att en människa bara befinner sig på en plats, där hon inte bör befinna sig. Då bör man i de flesta tillfällen avlägsna sig från den platsen. De dödas sfär är en del av den osynliga sfären och

låter sig inte så lätt skiljas från den, från vårt perspektiv. Vad det är som skapar oro eller märkliga upplevelser på en plats är inte alltid självklart.

Döda är annars på det viset att de kan skrämma både människor och få menar Sjulsson. De är lika sig själva och kan göra både ont och gott, men de förmår mer än de gjorde i jordelivet. Sjulsson skriver; "Efter döden lefver människa kvar på jorden, fast osynlig i vanliga fall för människor, och tager befattning med de jordiska tingen såsom i lifstiden, antingen det gäller att göra godt eller ondt. Hon uppenbarar sig då ofta för människor såsom *såivon* och är i *vejelesaimo*." (Pettersson, 1979, s.97). *Såivon* motsvarar det nordsamiska ordet *suoivvanas* – skugga. Kanske var det en sådan skugga som det refererades till tidigare, när ett mycket långt barn föddes, och detta antogs vara på grund av att modern blivit skrämmd av en lång skugga under graviditeten. Det är i grund inget problem för människor att de är där. Kanske kan de ibland också hjälpa till med sådant arbete de är vana vid att göra.

Det är lite tematiserat om himmel eller helvete i de studerade texterna. Det man fokuserar på är de generationer som ska leva efter oss och de som levt före. Turi nämner det i förbindelse med *mánnelašveahka*. Ordet är på svenska översatt till spöken, i den senaste norska översättningen *skrömtskare*, men kanske osaliga andar är ett ord som beskriver fenomenet bättre även om det inte är ordrett riktigt. Turi beskriver att det är de själar som varken kommit till himmelen eller helvetet, de som varit halvt sorglösa halvt kristna. De oskyldiga skapelserna ser dem hela tiden, men de flesta människor hör dem bara när de dånar fram i grupp (Turi, 2010). De är inte knutna till sin begravnings- eller dödsplats på samma sätt som *jámehat*, dödingar, är. I utgångspunkten ska de döda sova, inte gå igen och inte skapa oro, varken på den plats där de är begravda eller som själar som flyger runt i luften.

Andra gången ett liv efter döden benämns som en eventuell himmel är av Sjulsson. Han menar att han hörde i sin ungdom en och annan gång någon uttrycka sin undran om en död så; "Månne hans *sälo*, aldrig *vuoigenes*, är i *avoesije*, glädjerummet, eller i *peinosie*, pinorummet." (Pettersson, 1979, s.97) *Siellu* – själen är det som flyttar vidare till en himmel eller till ett pinorum. En människas *vuoigna* blir kvar på jorden.

När man hör om ett dödsfall eller om en olycka säger man också *Jesus sivdnit* eller *Hearra sivdnit*. (Larsen, 2014, s.178). Larsen understryker att han tvivlar på att denna sed är utdöd.

Det var också nämnt i det mer samtida materialet. Kanske för att beskydda sig och rå sig själv in i de levandes värld.

En död, eller liket av en död, kan potentiellt vara farligt och skrämmande. Alla lämningar skapar inte oro, men de kan göra det, och det är viktigt att ta tillvara lik på rätt sätt intill de kommer i vigd jord. Eftersom det tidigare var vanligt att begrava människor i landskapet där man färdades eller bodde, kan man tänka sig att det utvecklats många sätt att hantera lik på efter det att dessa enligt lagen skulle fraktas till vigd jord. Det har varit ett praktiskt problem när man många gånger befunnit sig långt från kyrkor i ett föränderligt landskap. Tillfällig uppbevaring av lik på holmar eller andra platser är en tillrättaläggning som var en följd av lagstiftningen kring begravning i vigd jord.

I övrigt är inte de döda nödvändigtvis en fara, men såsom det är formulerat i materialet bör vi heller inte åkalla dem eller göra avtal med dem. De uppsöker oss när vi behöver det, eller när de har något att förmedla.

Balddonas översätts ibland med spöke, men jag har valt att använda ordet skrämnel då detta i de flesta fall är mer precist. Om man syftar på en människa som på ett eller annat vis visar sig efter sin död finns det andra begrepp för det såsom *jámet*, *eahpáraš* eller *čáhcerávga*. Det är inte alltid man vet vad en *balddonas* är för något, mer än att det alltid uppträder som en skrämnel (som senare ibland kan visa sig tillhöra en slags kategori av en avliden).

9.12 Jordfästning

Människan dör och kropp nedlägges i jordens sköte. Detta sker genom att kvarlämningar återförs till jorden. I vår tid är det av vikt att det sker i vigd jord. Såsom markerna en gång frambringat livet till människan på Guds befallning lämnas den dödes kropp tillbaka till jorden. Som tidigare beskrivits är människan skapad av jord och grumligt vatten, enligt Sjulssons beskrivelse, och marken får därmed tillbaka sin del när den jordfästs (Pettersson, 1979). De döda ska i utgångspunkten vila i fred. Det är en del av människan som är knuten till efterlämningarna av kroppen, också efter det har blivit jordfästa ska levande människor undgå att störa dem. Jordfästning är viktig som framgår av tidigare avsnitt, och tiden mellan döden och jordfästning är sårbar.

Tiden mellan död och jordfästning är extra känslig eftersom den döda fortfarande är fast mellan två världar. När liket är jordfäst så markerar det en övergång. Själva jordfästningen bör utföras av en präst eller predikant, och det ska vara i vigd jord.

Myrvoll (2011, s.183) preciserar övergången genom att skriva att i kyrkan och på kyrkogården pratar man till den döda, på minnesstunden om den döde. För den döde en definitiv övergång till de dödas sfär och för de levande en markering av att livet nu fortsätter. En död som blir störd i den övergången kan bli osalig, det vill säga att den blir fast mellan två världar till besvär för de levande. Ett exempel på ett sådant väsen är de tidigare nämnda *eahpáraš* eller *rávvgat* som varken är en del av de levandes eller de dödas sfär.

När någon dör och liket bärs till uthuset få inte barnen lov att leka eller stoja så länge liket är där. Ingen ska störa den döda när hen befinner sig i ett sådant tillstånd (Larsen, s.188-189). Detta lär man sig tidigt. Ibland kan man inte veta om liket är jordfäst eller inte, men det vilar i vart fall inte i vigd jord, och då ska man vara försiktig på det området och akta sig för att störa kvarlämningarna. Larsen (2014, s.189) skriver att han vid ett tillfälle varit på en ö med många människolämningar. När han kom hem igen blev han varnad för att besöket på ön kanske skulle förstöra nattfreden. Om man förolämpar de döda kan man i värsta fall bli *ráimmahallat*-vettskrämd, i andra fall blir man endast ofredad.

Larsen berättar vidare att de vid ett tillfälle då de slog gräs, och fann på platsen en barnkista. Kistan vara gammal och träet i den hade murknat. Kanske var barnet där jordfäst, men inte i vigd jord. De slog gräset runt den, men rörde varken kistan eller flyttade på den. De begrundade detta med att man inte ska störa de döda (Larsen, 2014, s.177). De blev heller inte ofredade efter detta och de var således hjälpta av den kunskap de hade om att hantera mänskliga kvarlämningar på ett gott sätt. Det är inte bara kvarlämningarna, men också de döda ting som hör till platsen, som en kista eller kälke. Döda ting kan vara vad som helst, men att ta en död ting som tillhör de döda för som regel till problem. Ett sätt att beskydda sig kan vara att *sivdnidit*.

Det ställe, där döden möter henne, kallas hennes *jappmemsie* (*jápmínsadji* - *Ns.*) hennes dödsrum. En sådan plats ska behandlas med respekt. I våra dagar begravs man sällan i närheten av sin dödsplats, så som tidigare var vanligt. "I äldre dagar nedlades den dödes

kropp i *galmie*⁷¹, det är uti grafven i vildmarken. I kristen tid föres den döde till *gruoptie*, *grava*, *ekkats-orromsije*, grafven på kyrkogården” (Pettersson, 1979, s.79). Så även om själen är det som flyttar till en himmel eller eventuellt ett pinorum, eller kanske flyger i luften, blir människan också kvar. I utgångspunkten befinner sig de döda i vila, såsom Jesus själv säger, de döda sover.

Ibland kan de döda ge sig tillkänna som något skrämmande, en *jámet*. Den är då närmast knuten till benen och den människans jordiska ting. Ibland vill de bli jordfästa, eller så har de blivit störda i sin vila. En *eahpáraš* är också ute efter att få ett namn och ett sammanhang. Kanske de inte längre skriker efter namn mer ute i markerna när kåren ändrats för blivande föräldrar och barn inte längre behöver överges ute i markerna.

9.13 Sammanfattning

Detta kapitel har speciellt beskrivit människans relationer till sin omgivning, både den synliga och den osynliga. Också i detta kapitel har de Castros perspectivism spelat en viktig roll på det sättet att det har varit av avgörande vikt att inte sätta andra namn på det som definierar aktörer än det som texterna själva ger utrymme för. Berättelserna säger oss något om hur vi själva och världen omkring oss fungerar. De berättar också om hur vi bör uppföra oss i olika situationer, och om livets sorger och glädjeämnen. Berättelser om *hálddit* eller speciella platser i landskapet berättar inte bara för oss om en svunnen tid, ej heller är de endast viktiga för de som känner platserna eller de som *tror*. De berättar också för oss om vår existens och ideal kring samhandling med andra, de kan ge oss råd om hur vi ska uppträda i olika situationer och tröst när vi möter motgång i livet.

Människan relaterar till sin omgivning på olika sätt och i olika situationer. En plats är inte bara sin geografiska placering eller sin fysiska utformning, en plats blir också till genom människans aktivitet där och då och vad som har hänt på platsen dessförinnan. Inga platser är tomma, där finns kanske andra som det mänskliga ögat inte utan vidare uppfattar. Ibland kan det hända att platsens namn, föremål, formationer eller andra spår kan berätta för oss om mänskliga relationer till platsen före oss. Det kan ha utspelat sig händelser på en plats

⁷¹(*gálbmi* – nordsamisk)

som präglar den. Den kan över lång tid ha fungerat som en arbets- eller boplats. På en sådan plats kan det vara än viktigare att uppföra sig på ett respektfullt sätt. Människan deltar i en gemensam förvaltning av platsen och dess resurser.

Förvaltningen av olika resurser sträcker sig över flera generationer, och den enskilda människan är bara en del ett större sammanhang. Vårt agerande som människor har inte bara direkt inverkan på den situation vi befinner oss i där och då, men påverkar också hur platsen i sig själv behandlar oss nästa gång vi är där. När vi färdas i områden vi inte känner så gott bör vi vara speciellt uppmärksamma. Det kan också hända att platsen, djuren som befinner sig där i vårt sällskap eller för sig själva, ger oss besked om hur vi bör uppföra oss, eller om vi passerar gränser som vi borde respekterat. Att *sivdnidit* är på så sätt en del av en förvaltningsprocess. Det är ett sätt att rå oss själva i Guds varetäkt, där vi har beskydd. Men det hjälper oss också att inte agera tanklöst och är ett sätt att i praxis påminna oss själva om att vara ödmjuka i vardagen.

De finns en osynlig sfär, en annan dimension av tillvaron. Därför bör människan alltid ta hänsyn till att vi inte är ensamma. Att fråga om lov och *sivdnidit* ger oss trygghet och beskydd i olika situationer där vi önskar övernatta eller kanske ta med oss något föremål vi funnit. På platser som inte är så kända för oss bör vi vara speciellt uppmärksamma på omgivningarna och beteenden hos djur och fåglar som vi inte är vana vid.

I en människas liv möter vi också sjukdom och död. Kroppen konstitueras i olika situationer och detta kommer kanske särskilt fram när vi är sjuka, men också i praxis till den döda kroppen. För Mol är kroppens situering förknippad med maskiner som människor kan vara kopplade till under olika sjukdomsförlopp. I min avhandling sträcker också kroppen ut sig, men kanske på ett annat sätt. Sjukdom kan komma i form av en person eller läsas på någon. Den kan tas eller läsas bort av någon som har de rätta kunskaperna och egenskaperna. Vi är aldrig avskurna från våra omgivningar och det vi berör eller kommer i kontakt med i tanken eller rent fysiskt är för en stund en del av oss.

Döden är en del av en människas liv, det kan också vara en del av landskapet och i mer abstrakt mening de som gått före oss och som vi bär med oss. De döda finns på sätt och vis mitt ibland oss, både fysiskt genom sina kvarlämningar, men också som en hjälp när vi kan behöva det. De döda ska visas respekt och som levande människor bör vi låta dem sova ifred. De vill också snart ge oss besked om vi inte har ivaratagit vissa försiktighetsregler.

I de äldre texterna är exemplen fler, och de som skriver är mer utförliga om kontext och aktörer. Det har antagligen sammanhang med att *sivdnidit* är knutet till aktiviteter som fiske, slakt, renskötsel och andra aktiviteter som i högre grad var en del av vardagen tidigare. Idag har vi värme och mat tillgängligt under alla årets skiftningar och behöver inte på samma sätt oroa oss för vädrets nycker, rovdjur eller sjukdomar. Kanske har också människans förhållande till den osynliga sfären förändrats. Praxis upprätthåller, styrker och förhandlar världsbild, värderingar och etiska ideal. När arenor förändras, förändras också praxis, ibland för att försvinna, andra gånger för att transformeras till nya arenor och situationer. *Sivdnidit* som religiös praxis är en del av människans förvaltarskap och ett sätt att behålla respekten och ödmjukheten inför sitt beroende av skapelsen.

I detta kapitel, såväl som i de andra, förhåller jag mig till de samiska begreppen och beskriver innehållet utifrån dem, i tråd med *grounded theory*, men också i tråd med varsamhet på grundlag av den postkoloniala kritiken som rättats mot den akademiska världen. I kapitlet har forskarna Bäckman, Myrvoll, och Oskal varit speciellt viktiga för att lyfta fram begreppsapparaten och de ramar som den förhåller sig till.

10 Konklusioner

Det överordnade målet med denna undersökning har varit att sätta *sivdnidit* i kontext genom att närmare studera i vilka situationer det hör till att *sivdnidit*, och mellan vilka aktörer det sker.

Ramarna till *sivdnidit* som religiös praxis utgörs av de etiska ideal som den förmedlar och kontexten den förutsätter. *Sivdnidit* är en relationell och kommunikativ praxis som förutsätter en del om hur människor och andra aktörer fungerar, var för sig och i relation till varandra.

Det nya som avhandlingen har att bidra med är att den systematiserat och ställt samman en större mängd material och generaliserat utifrån det. Det har inte blivit gjort förut, och kan på det viset bidra till att synliggöra några texter som tidigare inte blivit använda och till att ge en ram kring delar av samtida religiös praxis i Sápmi idag, då speciellt det som kan beskrivas som kristendomsförståelse.

Materialet har bestått av texter, både av samtida texter, och texter huvudsakligen från början av 1900-talet. Utifrån dessa har det varit möjligt att skapa ett teoretiskt utrymme, innanför vilken *sivdnidit* kan diskuteras. *Sivdnidit* har inte förut blivit satt i kontext och det är få arbeten som tematiserar vardaglig religiös praxis i Sápmi. Begreppsapparaten och medföljande kategoriseringar har byggts upp från texterna, med hjälp av forskning på samma teman. Det har varit angeläget att finna ut hur kontexten till *sivdnidit* ska skrivas fram och inte bara vad den består av. Det är viktigt att beskrivningarna är utformade på ett sådant sätt att de följer materialet och inte bryter med de tolkningsramar som redan finns där, inte minst utifrån hänsyn till historiska tolkningsföreträden. För mycket distans ger sämre forskning och en distans ifrån huvudtemat som riskerar att generera främmandegöring också för de som står starkt innanför tolkningsramen som beskrivs. Som en följd av detta har *sivdnidit* fått en kristen begreppsapparat. Genom den har det sedan varit möjligt att bygga upp lösa ramar, en kontext.

Sivdnidit är en praxis som hör till vardagen, att lägga dagens arbete i Guds förvaltning, fråga om lov, också när man hänvänder sig till markerna. Det är ett sätt att visa ödmjukhet inför de andra skapelserna som man själv är beroende av och tacksamhet över de gåvor man får. Vardagen har för de flesta förändrats under det senaste seklet. Från att en stor del arbetade med praktiskt arbete, mestadels ute, hela eller delar av året, har allt fler nu et inomhusarbete. Den direkta kontakten med det/de vi är beroende av för vår överlevnad har minskat. Oron för att klara sig, att inte ha mat på bordet eller kläder på kroppen, är också ett

tillstånd som förändrat sig i en tid när vi i högre utsträckning lider av överflödets biverkningar än av hunger och köld. Så har också arenorna där *sivdnidit* praktiserats förändrats.

En utgångspunkt har varit att det är möjligt att teoretisera utifrån en praxis, och att detta är möjligt också när denne praxis är beskriven och verbaliserad i text. Det finns flera casestudier innanför det som löst kallas *sts* som har närmast sig olika typer praxis på det sättet. De har också klargjort att det som teoretiskt kan beskrivas som ordnat och klart, i praxis ofta är mer blandat och otydligt. Det har också visat sig att när man studerar *sivdnidit* som religiös praxis att kontexten den kan reflekteras tillbaka till är en helhet, men helheten består av fragment och delar från olika kunskapstraditioner, som över längre och kortare tid gått tillsammans hand i hand.

Analyserna har genomförts med utgångspunkt i samiskt språk och samtidigt i en strävan om att ligga så nära källtexterna som möjligt i en akademisk text i stil och språk. För att kunna analysera materialet har forskning på liknande teman stått centralt, och då särskilt forskning som också förhåller sig till samiskt språk och begrepp. Det ligger också i tråd med *grounded theory*, både i förhållande till begrepp, men också hur man förhåller sig till ett i utgångspunkten brett och utspritt material. *Grounded theory* varit en ingång där man börjar ganska öppet med en fråga för att sedan mer och mer systematiskt bygga begreppsapparat och teoretisera. Trots att texterna är skrivna under lång tid och över stora geografiska avstånd, finns en gemensam tolkningsram. Innanför den tolkningsramen finns utrymme för både tvetydigheter och motsättningar, men den kanske skiljer sig något från den eurocentriska traditionen om den än överlappar. Ideen om en gemensam tolkningsram återfinns i hermeneutiken.

Materialet har bestått av texter som delvis filosoferar kring vad en människa är och hur vi bör leva samman med varandra och med våra omgivningar. Genom att löst systematisera materialet ger det en bild av hur vi ideellt ska uppföra oss och hur våra omgivningar fungerar. Centralt här är att vi bör vara försiktiga i vår framfart så att det som är i vår förvaltning nu också kommer våra efterkommare till godo. *Sivdnidit* är att i praxis påminna oss själva om det och acceptera att det finns något som är större än oss.

10.1 Människan som relationell skapelse

En förutsättning för *sivdnidit* som en mänsklig religiös praxis, är att människan sträcker ut sig både i rummet och i tiden. Människors tankar och handlingar färdas och har en inverkan på den fysiska världen, även om man inte säkert kan säga att det är så. En människas handlingar har naturligtvis konsekvenser för nuet, men en människas handlingar har också betydelse för de som kommer efter oss.

Efter att ha sett på de olika aktörer och nätverk som uppstår när människan *sivdnidit* blir det tydligt att en människa i första hand bör beskrivas som relationell. Eller för att sätta *sivdnidit* i relevant kontext måste utgångspunkten vara att en människa först och främst beskrivs utifrån sina relationer och förvaltningen av dem. Det är människans relationer till allt annat levande, men också till det som växer, döda ting och till Gud/skaparen som utgör bakgrunden till *sivdnidit*. I livet är det viktigt att komma överens, med människorna, med markerna, med alla de andra skapelserna, men också att kunna hantera sjukdom och död i livets alla faser. *Sivdnidit* är en del av det dagliga livet. Som människa förhåller man sig och relaterar till en mängd andra skapelser och föremål varje dag. Det är inte nog att en gång för alla *sivdnidit*, det är en del av en pågående förvaltning av alla de relationer en människa har i sitt liv.

Det finns skeenden som vi själva inte styr, och delar av det som sker i våra liv är predestinerat. Liv och död, väder och vind är element som människan inte råder över. *Sivdnidit* som praxis förutsätter att det finns en makt i vars hand livet slutligen ligger. I de flesta fall formuleras den makten som Gud. *Sivdnidit* kan vara ett sätt att påminna sig själv om att vara ödmjuk inför livet och att man inte vet vad dagarna framöver bringar.

En människas relationer sträcker ut sig i tid. De som gått före oss påverkar vilka förutsättningar vi har för att förvalta resurserna idag, och de som kommer efter oss får ta vid där vår förvaltning slutar. Välsignelse är något som kan vara över flera generationer, den kan inte sökas med intention, men är förknippad med förmågan att ha goda relationer till sina omgivningar. Att *sivdnidit* i olika situationer i sin vardag är en del av att sträva efter att ha goda relationer och att leva i välsignelse.

Sivdnidit är en religiös praxis som fortfarande har sin plats i vardagen. *Sivdnidit* och att fråga om lov är en del av att ha goda relationer med sina omgivningar. Relationerna till djur i

människans närhet har varit och är delvis fortfarande viktiga. Vi bör behandla djur på ett sätt så att vi inte utsätter dem för onödigt lidande, de och andra språklösa ska vara de första som dömer oss på domens dag. Alla djur har sin egen *luondu*, och vi bör känna till hur de uppträder i olika situationer om vi ska ha möjlighet att samhandla.

Vi ska också behandla det som växer med respekt, inte förstöra i onödan, eller prata nedsättande om det vi ser. I landskapet som människan både färdas och arbetar i bör man alltid visa hänsyn. Speciellt viktigt är det när man befinner sig på platser man själv inte känner så gott. Att iaktta hur djur och fåglar betar sig kan hjälpa oss att avläsa situationen. Lika viktigt som det är att *sivdnidit* lika viktigt är det att inte banna eller svära. *Sivdnidit* kan vara en del av det att fråga om lov och samtidigt be om beskydd.

Sivdnidit kan också vara ett sätt att beskydda oss mot det onda och mot det vi inte kan se med blotta ögat. *Sivdnidit* förutsätter att det finns en osynlig sfär eller dimension av tillvaron som man som människa förhåller sig till. *Sivdnidit* är i den bemärkelsen ett sätt att genom handling eller ord beskydda sig själv, andra eller en plats genom att försätta sig i Guds varetäkt. Såsom visats till i flera exempel är en människas tankar nog för att upprätta, avsluta eller vidareföra en kommunikation med andra aktörer. Ibland kan *sivdnidit* också vara en handling, eller hänga ihop med en handling, men det är inte alltid nödvändigt. En människa sträcker sig ut i rummet på likhet med andra aktörer.

Sivdnidit är ett sätt att visa tacksamhet och ödmjukhet i praktiken, och i livets alla situationer. På så sätt ber man inte bara om att dagen eller natten ska vara trygg, men också om god förvaltning för kommande generationer. Människan är också en del av den pågående skapelseprocessen, där liv blir till jord och till liv igen. För vår egen överlevnad är vi beroende av andra skapelser. Vi är beroende, men ibland leder det också till att vi tar liv av djur och andra skapelser.

Sivdnidit kan förstås som en del av att vara människa och att leva på jorden. Att leva är en välsignelse, och så länge en människa lever förhandlar hon med sina omgivningar, strävar efter att komma överens. Idealet är att ha goda relationer med andra människor, skapelser, med marken under våra fötter, med de släktled som gått före och med de släkter som komma skall. Våra gränsöverskridningar är att betrakta som synd. Det innebär att de sträcker sig utöver vårt eget livs början och slut. Välsignelse sträcker sig också ut över våra liv och ärvs av våra barn och de som kommer efter dem igen. *Sivdnidit* som religiös praxis påminner

oss om vår egen mänsklighet och ansvaret vi har under vår levnadstid. *Sivdnidit* som religiös praxis förutsätter att vi endast är en del av ett större skeende, och det ska vi vara ödmjuka inför. Mycket i skapelsen har funnits där mycket längre än oss, fjällen, markerna och vattendragen. De har en annan tid än oss, och de bär med sig de tider som lämnat oss. Vi bär med oss de som gått före oss, deras handlingar och kunskap är nu i vår förvaltning, på gott och ont. Deras välsignelse och synd är också vår, och deras relationer till skaparverket, till varandra, till alla andra skapelser ärver också vi. Det är nu vår tur att förvalta relationerna vidare, förhandla till det bättre eller sämre, så gott vi kan.

Kanske finns det en himmel när vår levnadstid är slut, men kring detta är det lite formulerat i de studerade texterna. *Sivdnidit* är en del av att leva här och nu, med tidigare generationer i ryggen och de framtida för ögonen. Vi vet att efter oss ska andra människor vandra i våra spår, med den samma jorden under sina fötter, med det arv som de bär med sig från oss. Det är de framtida generationernas arv *sivdnidit* som religiös praxis är med att förvalta.

10.2 De som gått före

I denna avhandling har jag lyft fram en del av det som tidigare skrivits om vardag och vardagens praxis, för att läsa det i dagens ljus. De som före oss har valt att skriva eller att berätta om sin vardag har kanske gjort det för att vi ska läsa och bringa deras kunskap vidare till kommande generationer. Den kunskap som föregående generationer haft om det att vara människa och människans kår är viktigt att formulera, inte bara för att den bör finnas på papper, men för att den kan hjälpa oss att orientera oss i dagens samhälle. Förhoppningsvis bidrar denna avhandling också till att synliggöra och kreditera det som gått före oss, och tagit sig tid att skriva ned så att vi ska få läsa. Mitt bidrag är öppet för andra att ta del av, bringa vidare, vidareutveckla, kritisera eller låta sig inspireras av. Förhoppningsvis är samtida religiositet i Sápmi ett forskningsfält som är i växt. Vad som ska förvaltas vidare av religiöst arv, hur och av vem är ett ständigt pågående samtal. I det samtalet är forskning en aspekt bland andra som kan bidra. Giitu mu oasi ovddas/ Tack för min del.

Källor och litteratur

- Amundsen, A. B. (1983). *Dåp og tradisjon : dåpstro og dåpspraksis i noen Østfolddistrikter på 1700- og 1800-tallet*. Oslo: Universitetsforlaget
- Amundsen, A.B. (1989). *Folkelig og kirkelig tradisjon: Dåpsforståelser i Norge særlig på 1800-tallet*, Oslo: Solum forlag
- Andersen J. (1903. 15. Juli) Bassebæivbiv' do birra. Nuorttanaste
- Anderzén, S. (2003). *Dop och doppraxis - Nordskandinavien under 1700- och 1800-talen. Dåp og død - din inngang og din utgang*, Museumsskrift 3, Vadsø: Vadsø Museum
- Anonym. (15.02.1919). Likko ja buristsivdnadus. Nuorttanaste
- Anonym. (19.03.1910) Vill du forstaa dig selv, menneske? Waren Sardne
- Ántte-Rávdna. (2009, november). Sivdnidit Jesusa nammii. Nuorttanaste
- Ántte-Rávdna. (2009, oktober). Sivdnideapmi - gean nammii? Nuorttanaste
- Ántte-Rávdna. (2010, januari). Sivdnidit - gos dat vierru boahdá? Nuorttanaste
- ATH, (1868) Arjeplogs tingslags häradsrätt arkiv. Domböcker vid lagitima ting 1868 -1876. Landsarkivet i Härnösand A II a:17
- Arkivverket (2016) Samelandsmøtet, nettutstilling, Sámi arkiiva.
<https://www.arkivverket.no/om-oss/samisk-arkiv/samelandsmotet> Hämtad senast 19.06.2017
- Bals, M.E. (2015) *Samiske terapeuters erfaringer med pasienter som mener de lider av ganning*. Master. Tromsø: Universitetet i Tromsø
- Barstad, H. M. (2003). *En bok om Det gamle testamente*. Oslo: Det teologiske fakultet
- Berentsen, J.-M., Engelsviken, T., & Jørgensen, K. (Red. 2004). *Missiologi i dag*. Oslo: Universitetsforlaget
- Berg, S.H., Bergesen, R.H. Kristiansen, R. (2017) *The protracted reformation in Northern Norway. Towards a Protestant North*. (vol.2) Germany: Wehrhahn Verlag
- Bergsland (1985) *Saemien lohkeme-gærja* Tromsø: Universitetsforlaget
- Bergsland, K. (1992). *Røros-samiske tekster* (Vol. 17). Oslo: Norsk folkemuseum

- Boekraad, G. M. D. (2013). *Ecological sustainability in traditional Sámi beliefs and rituals*. Master. Bergen: University of Bergen
- Bonelli, C. (2012). Ontological disorders: Nightmares, psychotropic drugs and evil spirits in southern Chile. 12(4) *Anthropological Theory*
- Bongo, B. A. (2002). "Hva er en bærer"? : belysning om "en" måte å forstå psykiske lidelser på i den samiske kulturen. Master. Tromsø: Universitetet i Tromsø, Institutt for klinisk medisin
- Bongo, B. A. (2006). En bærer i den samiske kulturen. Knutstad, Unni (red.) *Smitte*, Oslo: Cappelen akademisk
- Buljo, K. M. E. (1999). *Máná gásttašepmi. Mii dovdastit eatnama gullat Hearrái*. Oslo: Norgga girku, Sámi girkoráđđi
- Buljo, K. M. E. (2002). Mu kultureanadagat = Mitt kulturlandskap. Andersen, Svanhild (red.). *Samiske landskap og Agenda 21: kultur, næring, miljøvern og demokrati*. Dieđut, Nr1. 2002 Guovdageaidnu: Sámi instituhtta
- Bull, K. S., Sara, M. N., & Oskal, N. (2001). *Reindriften i Finnmark : rettshistorie 1852-1960*. Oslo: Cappelen akademisk
- Bäckman, L. (1975). *Sájva : föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna*. Doktorgradsavhandling. Stockholm: Almqvist & Wiksell
- Bäckman, L. (1978). The dead as helpers? : conceptions of death amongst the saamit (Lapps). *Temenes*. Nr.14 s.25-52
- Bäckman, L. (2013). *Studier i samisk religion*. Religionshistoriska jubileumsserien1. Stockholm: Stockholms universitet
- de Castro, V. (1998). Cosmological Diexis and Amerindian perspectivism, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 09/1998, Vol.4(3), s.469- 488
- de Castro, V. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* V. 2(1), s.3–22

- de Castro, V. (2016). *Metaphysics as Mythophysics. Or, Why I Have Always Been an Anthropologist* I Charbonnier, Pierre (Ed.) *Comparative Metaphysics: Ontology After Antropology*, Lanham: Rowman Littlefield International e-book
- Derrida, J. (2008). *The animal that therefore I am*. I Mallet, M.-L. (Red.). New York: Fordham University Press
- Descola, P. (2013). *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press
- Dom HR (19.12.2008). Norges Høyesterett, saksnr. HR-2008-02183-A
- Dom IFTR (03.03.2008). Indre finnmark tingrett, saksnr. TINFI-2008-12104
- Dom LR (04.07.2008). Hålogaland lagmannsrett, saksnr. 08-056163 AST-HALO
- Drake, S. (1918). *Västerbottenslapparna under förra hälften av 1800-talet : etnografiska studier* (Vol. 7). Uppsala: Almqvist & Wiksell
- Drivenes, E.-A., & Niemi, E. (2000). Også av denne verden? : etnisitet, geografi og læstadianisme mellom tradisjon og modernitet. Norderval. Ø. & Nettet. S (Red.) *Vekkelse og vitenskap*. Tromsø: Ravnetrykk. s. 156-186
- Eidheim, H., & Storm, D. (2000). *En Nasjon blir til*, Tromsø museum: Universitetet i Tromsø
- Elgvin, L.-A. Ø. (2010). *Lars Levi Læstadius' spiritualitet*. Skellefteå: Artos & Norma bokforlag
- Elgvin, L.-A. Ø. (2011). Lars Levi Læstadius og det samiske. Jarlert. A. (Red.) *Kyrkohistorisk årsskrift*. Uppsala: Svenska kyrkohistoriska föreningen
- Engvall, U. (2014). Ingrid ger historien plats och liv. Nr. 1. Daerpies Dierie
- Fjellström, P. (1962). *Lapskt silver : studier över en föremålsgrupp och dess ställning inom lapskt kulturliv*. (3), Stockholm: Almqvist & Wiksell
- Fjellström, P. (1985). *Sacrifices, burial gifts and buried treasures: function and material*. Stockholm: Almqvist & Wiksell
- Fonneland, T. (2010) *Samisk nysjamanisme: i dialog med (for)tid og stad. Ein kulturalanalytisk studie av nysjamar sine erfaringsforteljingar – identitetsforhandlingar og verdiskaping*. Doktorgradsavhandling. Bergen: Universitetet i Bergen
- Frazer, J. (2009) *The Golden Bough : A Study in Magic and Religion*, New York: Cosimo classics

- Friis, J. A. (1887). *Ordbog over det lappiske sprog: med latinsk og norsk forklaring : samt en oversigt over sprogets grammatik*. Christiania: I kommission hos Jacob Dybwad
- Fröjd, G. (1989). *Lappmarkens präster 1593-1904 : en studie av bakgrund och karriär* (Vol. 12). Umeå: Forskningsarkivet
- Gadamer, H.-G. (2010). *Sannhet og metode : grunntrekk i en filosofisk hermeneutikk*. Oslo: Pax
- Gaski, H. (2004) *Min njálmmáláš árbevierru : máidnasat, myhtat ja muitalusat*. Kárášjohka: Davvi girji
- Gaski, H. (2007). *Sáme tjálle : 25 sáme tjáppa- ja fágagirjálásj báhkoduodjára*. Kárášjohka: ČálliidLágádus
- Girkosálbmagirji (1963), Oslo: Brøggers boktrykkeri A/S
- Giæver, G. (1940). *Flyttsamefolket på Finmarksvidda*. Bergen: Lunde
- Granlund, I. (1973). *Lapska ben- och träkalendrar*, Acta Lapponica, (Vol. 19) . Stockholm: Almqvist & Wiksell
- Grundström, H. (1948). *Lulelappsk ordbok* Uppsala: Lundequistska bokhandeln
- Grundström, H. (1959a). Vitermotivet i lapska jojkningsslåtar. *Saga och sed*. Uppsala: Almqvist & Wiksell, s.52-57
- Grundström, H. (1959b). Jungfru Maria-motivet i lapska jojkningsslåtar. *Saga och sed*. Uppsala: Almqvist, s.164-171
- Hætta, A. K. (2010). *Secret knowledge : the management and transformation of traditional healing knowledge in the Marka Sámi villages*. Master. Tromsø: University of Tromsø
- Hætta, L. J., Bær, A., (1982). *Muitalusat*. Tromsø: Universitetsforlaget
- Hagen, R. B. (1998). *Trolldom, demonologi, hekseprosesser*. Nettproduksjoner i 1997 : seks artikler. Tromsø: Hagen, R.
- Hallencreutz, C. F., Lindin, L., & Rydving, H. (1983). *Andreas Wilks : samepolitiker och salvationist*. Umeå: Västerbottens läns hembygdsförening.
- Hansen, L. I., & Olsen, B. (2006). *Samernas historia fram till 1750*. Stockholm: Liber.

Haraway, D. J. (1991). *Simians, cyborgs, and women : the reinvention of nature*. London: Free Associations Books

Hedmarkens amtstidende (6.3.1914). Foredrag om hvad gjør ungdommen lykkelig. Annonc

Hirvonen, V. (1996). *Sámi-Márgarehtá, vuosttas sápmelas misunára*. Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta

Holmberg, Uno (1987) [1915]. *Lapparnas Religion* Uppsala: Uppsala multiethnic Research

Hætta, Odd Mathis (1994). *Sámiid dološ osku ja álbmotgáttut*. Alta: Alta Museum

Høyem (1905, 30. Augusti). Diidda daihe gaddeosku. Nuorttanaste

Jeanrond, W. G. (1994). *Theological hermeneutics : development and significance*. London: SCM Press.

Jernsletten, J. (2009). *Bissie dajve : relasjoner mellom folk og landskap i Voengel-Njaarke sija*. Doktorgradsavhandling. Tromsø: Universitetet i Tromsø

Jernsletten, J. (2010). "Resources for Indigenous Theology from a Sami Perspective." *Ecumenical Review*, 62(4), 379-389. doi:10.1111/j.1758-6623.2010.00078.x

Jernsletten, R. (1998). *Samebevegelsen i Norge : idé og strategi 1900-1940*. Tromsø: Senter for samiske studier, Universitetet i Tromsø

Johannessen, A. (2006). *Introduksjon til samfunnsvitenskapelig metode*. Oslo: Abstrakt

Johansen, S. B. (2015). *Elsa Laula Renberg : historien om samefolkets store Minerva*. Karasjok: ČálliidLágádus

Johnsen, T. (1997). *In the circle of life : analyse av nord-amerikansk urfolksteologi og vurdering av dens overføringsverdi til en samisk kirkelig kontekst*. Studentoppgave, Oslo: Tore Johnsen

Johnsen, T. (2005). *Sámi luondduteologiija*. Tromsø: Institutt for religionsvitenskap, Det samfunnsvitenskapelige fakultet, Universitetet i Tromsø

Johnsen, T. (2007). *Jordens barn, solens barn, vindens barn : kristen tro i et samisk landskap*. Oslo: Verbum

Johnsen, T. (2011). *Eatnama mánát, beaivváza mánát, biekká mánát : kristtallas osku sámi kultuvrras*. Kárásjohka: Davvi girji

- Johnsen, T., & Skum, L. M. (2013). *Erkjenne fortid - forme framtid : innspill til kirkelig forsoningsarbeid i Sápmi*. Stamsund: Orkana
- Joks, S. (2007). *Ailo čavge davás. Ailo sets of north*. (DVD) Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta, Sámi allaskuvla
- Joks, S. (2012). A Storyteller's experience of the places. I Sköld P., Stoor K. (Red.), *Rivers to cross*. Umeå: Vaartoe - Centre for Sami Research, Umeå University s. 135-143
- Joks, S. (2015). "*Laksen trenger ro*" : *tilnærming til tradisjonelle kunnskaper gjennom praksiser, begreper og fortellinger fra Sirbmá-området*. Doktorgradsavhandling. Tromsø: Universitetet i Tromsø
- Kramvig, B. (2004). Landskap i levde liv. I Andreassen L.M. *Samiske landskapsstudier*. Dieđut, Nordisk samisk institutt: Kautokeino
- Kristiansen, R. (2000). Åndelig og materiell uttrykksform læstadiansk forsamlingskultur. Mathisen S. (Red.) *Kulturens materialisering*. Bergen: Høyskoleforlaget, s. 67-90
- Kristiansen, R. (2002a). Nordnorsk læstadianisme. I Mellem, R. & Viinikka-Kallinen, A. *Synd og tilgivelse*. Norske kveners forbund: Tromsdalen s.16-19
- Kristiansen, R. (2002b). På kristendomstur med Erik Johnsen : misjon og splittelse i læstadiansimen. I Kristiansen, R. (Red.) *Väckelsen utan gränser* Tromsø: Universitetet i Tromsø s.61-86
- Kristiansen, R. (2004). Læstadianismen, kirken og samene. In Malmbekk S., Nesset S., Norderval, Ø, Riise & K. Y. (Red.), *Et Hellig Land for Gud - Hålogaland bispedømme 200 år* Tromsø: Ravnetrykk, s. 38-50
- Kristiansen, R. (2005a). Fra noaidens datter til de kristnes mor : om læstadianismens fremvekst i Sør-Troms og Ofoten. I *Ett folk ett land*, Axelsson & Sköld P. (Red.), Umeå: Umeå Universitet s. 85-100
- Kristiansen, R. (2005b). *Samisk religion og læstadianisme*. Bergen: Fagbokforlaget
- Kristiansen, R. (2010). Jens Kildal (1683-1767) : en enfoldig og ubegavet misjonær? *Bårjås*. Drag: Árran, s.72-83
- Kåven, B. (1995). *Sámi-dáru sátnegirji*. Kárásjohka: Davvi Girji

Læstadius, L. L. (1979). *Tidskriften Ens ropandes röst i öknen : åren 1852-54*. Wettainen S.W. (Red.), Bromma: S.W. Wettainen

Læstadius, L. L. (1997). *Dårhushjonet : en blick i nådens ordning : systematiskt framställd under form af betraktelser öfwer själens egenskaper och tillstånd*. Skellefteå: Artos

Lappo, N. L. (2002). Om hvordan samene skaffer seg spådomsånden ; Beskrivelse av noaidiens opphold i den andre verdenen. I Wiklund K.B. (Red.) *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige*. Umeå: Kungliga Skytteanska samfundets handlingar

Larsen, A. (2014). *Mearrasámiid birra - ja eará čallosat*. Kárášjohka: Čalliid lágádus

Latour, B. (1993). *We have never been modern*. New York: Harvester Wheatsheaf

Latour, B. (2004). *Politics of nature: how to bring the sciences into democracy*. Cambridge, Mass: Harvard University Press

Latour, B. (2005) *Reassembling the social*. Oxford: Oxford University press

Latour, B. (2005) "Thou Shall Not Freeze-Frame' or How Not to Misunderstand the Science and Religion Debate" In; Proctor, James (2005), *Science, Religion, and the Human Experience*, Oxford scholarship Online, doi:10.1093/0195175328.003.0003

Latour, B. (2009). Will non-humans be saved? An argument in ecotheology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15(3), 459-475. doi:10.1111/j.1467-9655.2009.01568.x

Law, J. (2004). *After method : mess in social science research*. London: Routledge

Law, J. (2011) What's Wrong with a One-World World, <http://www.heterogeneities.net>

Law, J., Afdal, G., Asdal, K., Lin, W.-y., Moser, I., & Singleton, V. (2014). Modes of Syncretism. Notes on Noncoherence. doi:10.1215/0961754X-2374817

Leem, K. (1767). *Knud Leems Beskrivelse over Finmarkens lapper : deres tungemaal, levemaade og forrige afgudsdyrkelse*. Kiøbenhavn: Kongel. Mäysenhuses Bogtrykkerie af G.G. Salikath (open access)

Lin, W.-y., & Law, J. (2014). A correlative STS: Lessons from a Chinese medical practice. *Social Studies of Science*. doi:10.1177/0306312714531325

Lindin, L., & Rydving, H. (2007). *Samisk kyrkohistorisk bibliografi*. Umeå: Centrum för samisk forskning

- Lindmark, D. (2006a). *En lappdrängs omvändelse : svenskar i möte med samer och deras religion på 1600- och 1700-talen* (Vol. 5). Umeå: Centrum för samisk forskning, Umeå universitet
- Lindmark, D. (2006b). Pietism and colonialism: Swedish schooling in eighteenth-century Sápmi. I *Acta Borealia*, Vol.23(2), s.116-129
- Lindmark, D., & Sundström, O. (2016). De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna : en vetenskaplig antologi. Skellefteå: Artos & Norma.
- Lund, S., Boine, E., Johansen, S. B., & Rasmussen, S. (2010). *Sámi skuvlahistorjá 4*, Kárášjohka: Davvi griji
- Lundmark, B. (1979). *Anders Fjellner : samernas Homeros : och diktningen om solsönerna*. (Vol.4) Umeå: Acta Bothniensia occidentalis
- Lundmark, B. (2011). "O må vi vaknaupp! : Samerna, svenska kyrkan och frikyrkorna under 1900-talet" I *Kyrkohistorisk årsskrift 2011*, Uppsala : Svenska kyrkohistoriska föreningen, s. 61-73
- Lundmark, B. (2016). Medeltida vittnesbörd om samerna och den katolska kyrkan. I Lindmark, D. & Sundström, O. (Red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna* (Vol. 1). Skellefteå: Artos & Norma bokförlag
- Magga, L. M. (2009). *Norsk-sydsamisk ordbok = Daaroen-åarjelsaemien baakoegærja*. Indre Billefjord: Iđut
- Magga, O. H. (2003). Knud Leem som utforsker av samisk språk og kultur. Supphellen S. & Hagland J.R. (Red.) *Knud Leem og det samiske* Trondheim: Tapir akademisk forlag
- Magga, O. H., Sara, M. N., & Oskal, N. (2002). *Dyrevelferd i samisk kultur*. Kautokeino: Samisk høgskole
- Magga, O.H. (2006). Samisk aktivist i 40 år. Nr. 2. Samtiden
- Masoni E. (17.12. 1910). Over Syd-varanger til Rusland. Waren Sardne
- Masoni, E. (15.08.1898). Reiseindtryk paa veien til Sinims land. Kineseren
- Masoni, E. (25.03.1911). Aabent brev til hr. Jens Otterbech. Waren Sardne

- McGrath, A. E. (2013). *Historical theology : an introduction to the history of Christian thought* (2nd ed. ed.). Oxford: Wiley-Blackwell
- Mebius, H. (1969). *Värro : studier i samernas förkristna offerriter*. Uppsala: Uppsala universitet. Religionshistoriska institutionen
- Mebius, H. (1975). Offerkult och jaktriter. Hvarfner, H. (Red.) *Jakt och fiske*. Särtryck
- Mebius, H. (2000). *Historien om den samiske nåjden*. Larsson T. (Red.) *Schamaner Nora : Nya Doxa*, s. 41-75
- Mebius, H. (2003). *Bissie : studier i samisk religionshistoria*. Östersund: Jengel.
- Mebius, H. (2008). *Vaajese : Torkel Tomasson - traditionsbärare och forskar*. Östersund: Jengel
- Minde, H. (2005). *Fornorskinga av samene - hvorfor, hvordan og hvilke følger?* Varsi M. O. (Red.) (Vol.3) *Gáldu čala - tidskrift for urfolks rettigheter*
- Mol, A. (2002). *The body multiple: ontology in medical practice*. Durham: Duke University Press
- Mundal, E. (2007). Kristninga av samane i lærebøker og faglitteratur : og kva kjeldene frå mellomalderen seier. I Lyngman S. (Red.), *Om sørsamisk historie - foredrag fra seminar på Røros 2006 og Trondheim 2007*. Snåsa: Stiftelsen Samien Sijte, s. 110-125
- Mundal, E. (2010). Forholdet mellom samar og nordmenn i norrøne kjelder. I Mundal E. R., Håkan (Red.), *Samer som "de andra" samer om "de andra"* (Vol. 6). Umeå: Sámi dutkan - Samiska studier - Umeå universitet, s. 135-143
- Myrvoll, M. (2000). "...och de underjordiska tåla icke korstecknet...." - om tro på og råd mot de underjordiske. *Bårjås*. Drag: Árran
- Myrvoll, M. (2011). *Bare gudsordet duger : om kontinuitet og brudd i samisk virkelighetsforståelse*. Doktorgradsavhandling. Tromsø: Universitet i Tromsø
- Nergård, J.-I. (2006). *Den levende erfaring: en studie i samisk kunnskapstradisjon*. Oslo: Cappelen akademisk
- Nielsen, K. (1932). *Lappisk ordbok : grunnet på dialektene i Polmak, Karasjok og Kautokeino*. Oslo: Aschehoug

- Niia, Anna-Karin (03.02.2015) Sáminuorra lämnar samiska konfirmationslägret. Sameradion SVT Sápmi. Radioinslag samt artikel. Senast hämtad 19.06.2017.
<http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=2327&artikel=6083879>
- Olsen, T. A. (2008). *Kall, skaperordning og makt : en analyse av kjønn i lyngenlæstadianismen*. Doktorgradsavhandling. Tromsø: Universitetet i Tromsø
- Olupona, J.K. (2004) *Beyond primitivism : indigenous religious traditions and modernity*, New York: Routledge
- Oskal, N. (1995). *Det rette, det gode og reinlykken*. Doktorgradsavhandling. Tromsø: Universitetet i Tromsø
- Oskal, N. (2000). "On nature and reindeer luck." *Rangifer*, 20 (2-3), s. 175-180.
- Oskal, N. (2008). "The question of methodology in indigenous research : a philosophical exposition." In. *Indigenous peoples: self-determination, knowledge, indigeneity*. Delft: Eburon, s. 331-346
- Persson, A. & Lindmark, D (2009). *Från Sara Greta till Lilla Svarta Sara : väckelsen i litteraturen och väckelsens litteratur*. Skellefteå: Artos
- Pettersson, O. P. (1979). *Kristoffer Sjulssons minnen : om Vapstenlapparna i början af 1800-talet* Bäckman L. Kjellström R. (Red.), Stockholm: Acta Lapponica
- Pollan, B. (1997). *Samiske beretninger*. Oslo: Aschehoug
- Pollan, B. (2007). *For Djevelen er alt mulig : kristne historier om samene*. Kristiansand: Høyskoleforlaget/Norwegian Academic Press
- Porsanger, J. (2007). "*Bassejoga čáhci*": *gáldut nuortasámiid eamioskkoldaga birra álgoálbmotmetodologijaid olis*. Kárásjohka: Davvi girji
- Rasmussen, S. (2014). The protracted Sámi Reformation - or the protracted Christianizing process. I Hansen, L.I. Bergesen, H. Hage, I. *The protracted reformation in Northern Norway*. Stamsund: Orkana akademisk.
- Rasmussen, S. (2016a). *Samisk integrering i norsk og svensk kirke i tidlig nytid - En komparasjon mellom Finnmark og Torne lappmark*. Universitetet i Tromsø: Tromsø

- Rasmussen, S. (2016b). Samiske prester i den svenske kirka i tidlig nytid. I D. Lindmark & O. Sundström (Red.), *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna* (Vol. 1). Skellefteå: Artos & Norma.
- RiddoduottarMuseat – Guovdageainnu gilišillju; Intervjuer utförda av Mikkel P.A. Bongo 1977, transkiberat av Mikkel Nils Sara 1984. Informanterna är anonymiserade på museets begäran. (Materialet är opublicerat)
- Rieger, J. (2007). Christian theology and empires. In Rieger, J., Kwok, P.-I., & Compier, D. H. (2007). *Empire and the Christian tradition : new readings of classical theologians*. Minneapolis, MN: Fortress Press, s. 1-13
- Ruong, I. (1975a). *Historisk återblick rörande samerna* (Vol. 1975:100) Stockholm: SOU - statens offentliga utredningar
- Ruong, I. (1975b). *Samerna*. Stockholm: Bonnier
- Rydving, H. (1995). *Samisk religionshistoria : några källkritiska problem*. Uppsala Stockholm: Almqvist & Wiksell International
- Rydving, H. (2004a). Saami responses to Christianity : resistance and change. I Olupona, J.K. *Beyond primitivism: indigenous religious traditions and modernity*, New York: Routledge
- Rydving, H. (2004b). *The end of drum-time : religious change among the Lule Saami, 1670s-1740s*. Uppsala: Univ.
- Rydving, H. (2010). Samiska överhetspersoner i Sverige-Finland på 1600-talet. I Rydving, H. & Mundal E. (Red.) *Samer som "de andra", samer om "de andra"* Umeå: Samiska studier, Umeå Universitet
- Rydving, H. (2010). *Tracing Sami traditions : in search of the indigenous religion among the Western Sami during the 17th and 18th centuries*. Oslo: Novus
- Rydving, H. (2011). Samisk kyrkohistoria : en kort översikt med fokus på kvinnor som aktörer. I *Kyrkohistorisk årsskrift 2011*, Uppsala : Svenska kyrkohistoriska föreningen
- Råghall, U. (1999). *Försoning är ett sätt att börja om : rapport från ett seminarium om försoningsprocessen mellan samer och kyrka och dess historiska bakgrund*. Härnösand: Härnösands stift, s. 31-42

- Sámi girkoráđđi (2011). *Strategiplan for samisk kirkeliv*. Oslo: Den norske kirke, Sámi girkoráđđi
- Sammallahti, P. (1980). Intevju av Clement Sara, 20.11.1980, Tape II b, Bethel; Alaska (Materialet är opublicerat)
- Sara, M. N. (2001). *Boazu lea biekká buorri: Guovdageainnu guovllu boazodoallovuogit*. I Knudsen, A. (Red.) *Kárášjohka: Davvi girji*
- Sara, M. N. (2003). *Gumpe, sápmelaš ja boazu: boazusámi čilgehusat ja muitalusat gumpe ja guođoheami birra*. Guovdageaidnu: Sami allaskuvla
- Sara, M. N. (2010). Knowing, recognizing and describing a terrain. Examples from nomadic reindeer herding, Föredrag, September Sami allaskuvla. (Key-note speech plce name conference). Opublicerat.
- Sara, M. N. (2011). Land usage and Siida Autonomy. *Artic Review on Law and Politics*. (vol.3), s.138-158
- Sara, M. N. (2013). *Siida ja siiddastallan: å være en siida-om forholdet mellom siidatradisjoner og videreføringen av siidasystemet*. Tromsø: UiT Norges arktiske universitet
- Schanche, A. (2002). Meahcci - den samiske utmarka. Andersen, S. (Red.). *Samiske landskap og Agenda 21*, Guovdageaidnu: Sámi instituhtta
- Schefferus, J. (1956). *Lappland* (Vol. 8). Uppsala: Gebers
- Seierstad, I. (2012). *Mánáid lávllagirji*. Guovdageaidnu: Finnmark søndagsskolekrets
- Sjöberg, L. (2004). *Samisk feminist då- stark förkunnare nu?* Göteborg: Göteborgs Universitet
- Sjöberg, L. (2013). *Hvad kvinnan vill, det vil Gud. 100 år med stemmerett og feministteologi*, Oslo: Norsk Kvinnelig teologforening
- Sjölin, R. (2002). *Samer och samefrågor i svensk politik : en studie i ickemakt* (Vol. 3). Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta
- Skum, N. N. (1955). *Valla renar : olika sätt att sköta renarna*. Stockholm: Geber
- Skålevåg, S.A. (2007) *A Medicolegal Case from an Early 20th Century European Periphery*, EUI Working Papers MWP No. 1007/21, European University Institute
- Solem, E. (1933). *Lappiske rettsstudier* (Vol. 24). Oslo: Aschehoug

- Steen, A. (1963). *Finnemisjonen 75 år : 1888 - 28. februar - 1963*. Trondheim: Norges finnemisjonsselskap
- Steinsland, G. (2005). *Norrøn religion : myter, riter, samfunn*. Oslo: Pax
- Stordalen, T. (1994). *Støv og livspust. Mennesket i Det gamle testamente*. Oslo: Universitetsforlaget
- Sugirtharajah, R. S. (2006). *The Postcolonial biblical reader*. Malden, Mass: Blackwell Pub
- Sundström, O. , Lindmark, D. (Red 2016.). *De historiska relationerna mellan Svenska kyrkan och samerna*. Skellefteå: Artos & Norma
- Svenska kyrkan, (2003). *Samisk kyrka : nu är rätt tid för praktisk solidaritet med samerna* (Vol. 2003:4). Uppsala: Svenska kyrkan
- Thomæus, J. J. (1835). *Skandinaviens kyrko-hæfder, från de ældsta till nærvarende tider : 1*. Christianstad
- Thomassen, O. A. (1999). *Lappenes forhold*. Gáivuotna: Sámi giellaguovddáš, Gáivuona suohkan
- Todal, J. (2014) Tre sceneskifte i nyare samisk språkhistorie i Noreg. I *RISS*. Magasin for studentar og tilsette ved institutt for nordisk og litteraturvitskap. Trondheim: NTNU, s. 8 – 18.
- Tomasson, T. (1919 September). *Saga och vetenskap om renskötelsns uppkomst*. Samefolkets egen tidning
- Tomasson, T. (1988). *Några sägner, seder och bruk, upptecknade efter lapparna i Åsele- och Lycksele Lappmark samt Herjedalen sommaren 1917*. Uppsala: Dialekt- och folkminnesarkivet
- Turi, J. & Turi, P. (1918/1919) *Lappish Texts* København; A.F. Høst
- Turi, J. (1987) *En bok om samernas liv*. Umeå: Två förläggare
- Turi, J. (2010). *Muitalus sámiiid birra*. Kárášjohka: Čállidlagádus
- Turi, J. (2011). *Min bok om samene*. Kárášjohka: Čállidlagádus

- Tveiterås, O. (2009). Gustav Fritjof Lund og bladet Nuorttanaste : frikirkekristendom på samisk. I Lindmark, D. & Persson, A. (Red.), *Från Sara Greta till lilla svarta Sara: Väckelsen i litteraturen och väckelsens litteratur* Skellefteå: Artos, s. 279-309
- Utsi, M. B. (1998a). Njálmmálaš árbevierut álbmoga vuoinjñalašeallima govvideaddjin, erenoamážit gufihtarárbevierru. *Cafe Boddu*. Kárášjohka : Davvi girji
- Utsi, M.B. (1998b) *Sámi muitalanárbevierru ja mo luohiti luovvana muitalusas*. Master. Tromsø: Universitetet i Tromsø
- Valkeapää, Nils-Aslak (2001) *Eanni, eannážan*. Guovdageaidnu: DAT
- Valkeapää, Nils-Aslak (2006) *Jorda, min mor*. Guovdageaidnu: DAT
- Vanhoozer, K. J., Smith, J. K. A., & Benson, B. E. (2006). *Hermeneutics at the crossroads* Bloomington: Indiana University Press
- Ween, G. B. (2005). *Sørsamiske sedvaner : tilnærminger til rettighetsforståelser* (Vol. 5). Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta
- Verran, H. (2013). Engagements between disparate knowledge traditions: Toward doing difference together generativly and in good faith. I Green, L. (Red.), *Contested ecologies - dialogues in the South on nature and knowledge*. Cape town: Human science Research council, s.141-161
- Wiklund, K. B. (1983). *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige* (Vol. nr 27). Umeå: Kungl. Skytteanska samfundets handlingar
- Vikström, B. (2005). *Den skapande läsaren : hermeneutik och tolkningskompetens*. Lund: Studentlitteratur
- Zachariassen, K. (2012). *Samiske nasjonale strategar : samepolitikk og nasjonsbygging 1900-1940 : Isak Saba, Anders Larsen og Per Fokstad*. Kárášjohka: ČálliidLágádus
- Zorgdrager, N. (1997). *De rettferdiges strid : Kautokeino 1852 : samisk motstand mot norsk kolonialisme* (Vol. 18). Nesbru: Vett & Viten i samarbeid med Norsk folkemuseum
-