



# *Mijá duobddága*: Sankingspraksiser i samiske kystområder – relasjoner, verdier og bærekraft

## *Mijá duobddága*: Gathering Practices in Coastal Sámi Areas – Relations, Values, and Sustainability

Stine Rybråten

Forsker Norsk institutt for naturforskning (NINA)

[stine.rybraten@nina.no](mailto:stine.rybraten@nina.no)

Harrieth Aira

Seniorrådgiver Árran Julevsáme guovdásj – Lulesamisk senter

[harrieth.aira@arran.no](mailto:harrieth.aira@arran.no)

Svanhild Andersen

Prosjektmedarbeider Mearrasiida

[svanhild.andersen@mearrasiida.no](mailto:svanhild.andersen@mearrasiida.no)

Solveig Joks

Førstemanuensis Sámi allaskuvla – Samisk høyskole

[Solveig.Joks@samiskhs.no](mailto:Solveig.Joks@samiskhs.no)

Steinar Nilsen

Prosjektmedarbeider Mearrasiida

[steinar.nilsen@mearrasiida.no](mailto:steinar.nilsen@mearrasiida.no)

### Sammendrag

Sammenlignet med samiske praksiser knyttet til reindrift og fjordfiske har sankingspraksiser i samiske områder blitt viet liten akademisk oppmerksomhet. Dette til tross for at muldebærplukking har vært av sentral historisk betydning i disse områdene, hvor multer fortsatt står i en særstilling blant bær. Med utgangspunkt i kvalitative data fra intervjuer med samiske muldebærplukkere i Divtasvuodna-Tysfjord, Porsángu-Porsanger og Unjárga-Nesseby undersøker vi i denne artikkelen hvilken kunnskap og hvilke verdier dagens multeplukking rommer. Gjennom empiriske eksempler ønsker vi å bidra til økt forståelse for multeplukking som en måte å være i og samhandle med landskapet på, der også omsorg, ivaretagelse og regler for adferd gjør seg gjeldende. Videre argumenterer vi for at respekten, omtanken og de gjensidige relasjonene som inngår i artikkelens eksempler på samiske sankingsaktiviteter, kan betegnes som bærekraft i praksis og utgjøre et viktig bidrag i den pågående debatten om hva bærekraftig utvikling er eller bør være.

Nøkkelord

samiske kystområder, bær, praksis, verdier, bærekraft

## Abstract

Compared to the Sámi practices of reindeer herding and coastal fishing, Sámi gathering activities like berry picking have received little academic attention. Still, cloudberry for sale and subsistence have been of fundamental importance to Sámi livelihoods, and even today, great significance is attributed to these berries. Based on qualitative data from interviews with Sámi cloudberry pickers in Divtasvuodna-Tysfjord, Porsángu-Porsanger and Unjárga-Nesseby, this article places emphasis on the knowledge and values involved in current cloudberry practices. Empirical examples provide insights into cloudberry picking as a way of being in, and interacting with, the landscape, inclusive of care and rules of conduct. The respect and mutual relationships integral to examples of Coastal Sámi gathering activities can, we argue, be described as sustainability in practice. Learning from these principles may contribute significantly to the ongoing debate on what sustainable development is or should be.

## Keywords

Coastal Sámi land, berries, practices, values, sustainability

## Innledning

Ievár har vokst opp med multebærplukking i Divtasvuodna-Tysfjord og har selv plukket multer fra han var åtte år. Nå er han i sekstiårene og en ivrig bærplukker. Ievár forteller, delvis på norsk og delvis på lulesamisk, om en oppvekst med en grunnleggende respekt overfor omgivelsene som fortsatt er sentral for hans måte å ferdes ute på:

[D]et var på en måte et eget system mens vi hadde leir her i Rávddajávrrre. For det første, når vi hadde vært der, kunne du ikke finne et eneste søppel. Og man hugde jo ikke de nærmeste trærne. Vi gikk minimum 400–500 meter i den tjukkeste skogen for å hugge brensel. Pappa sa: «I år skal vi ikke hugge brensel der, men vi skal gå dit.» [...] *Gå la dal vádtsemin, dån i galga engu duolmmot gárkåjt, divrijt* [Når du går, skal du ikke trå på maurene, smådyrene, for artighets skyld]. *Dån i galga gáddålit låttijt, ikke guolijt* [Du skal ikke ta livet av fugler eller fisk] for artighets skyld. Altså det skulle være respekt. *Gå váttása, dån i galga søppelijt hájkkåt* [Du skal ikke kaste søppel i naturen], du skal ikke forurense, du skal ikke ødelegge, du skal ikke skade, drepe, hvis ikke du selv skal ha mat. Altså det er nesten som miljøvern. Og du skal te deg med respekt. Du skal ikke hoie og rope, hån-hån, og tulle slik. Du skal ikke rope unødvendig. [...] Og skal du ta never, så skal du kutte akkurat slik, og ikke skade sevja, men ta akkurat så den vokser ut igjen. Du skal ha rene snitt der og rene snitt der, og åpne sakte, sakte så det løsner. Og *gå dállli* [når du lager bål], så skal du se etter: Er det en gravplass eller en gammetuft her, eller vei som krysser hverandre? Du skal nemlig ikke *dálllit* eller *telttit* [lage bål eller sette opp telt] midt på en sti, for da kommer *gadniha*<sup>1</sup>, de kjører over deg. Og da får du ikke sove, rett og slett. Og *gå idja boahotá, de galga ádnót idjaráfev* [når det blir natt, skal du be om nattero], konsekvent. [...] Så det er mange regler. Grunnideen er at du skal ha respekt for naturen, da har naturen respekt for deg. Og det skal være bærekraftig; du hugger ikke de nærmeste buskene som beskytter deg. Du går lengst mulig unna for å hente ved, og du driver ikke snauhogst, du kan hente ett tre der og ett tre der, og ett tre der. Og gjerne et gammelt tre, slik som vi kaller *stuohkkemuorra*.

Ievárs beskrivelse av de uskrevne reglene for god adferd i skogen, på myra eller på fjellet viser hvordan bærplukking, vedhogst og det å finne en egnet soveplass for natten innebærer en omtanke for omgivelsene. Denne omtanken inkluderer også andre som ferdes i området (dyr, mennesker og ikke-mennesker, både de synlige og de som ikke er synlige), og de som skal ferdes her i framtiden. Gjensidigheten og det relasjonelle knyttet til menneskets plass i verden står videre sentralt i Ievárs beskrivelser. I det følgende vil vi argumentere for at

1 *Ganij/gadniha* er levende vesener som vanligvis ikke synes, men som blir synlige til tider. *Gadniha* ligner på mennesker og har rein eller buskap. Andre navn (på nordsamisk) er *ulda*, *håldi* og *gufihtar* (Myrvoll, 2010; Korhonen & Anderson, 2010).

respekten, omtanken og de gjensidige relasjonene som inngår i våre eksempler på sankingsaktiviteter i sjøsamiske<sup>2</sup> områder, kan betegnes som bærekraft i praksis.

Bærekraft er et mye brukt og debattert begrep som, til tross for – eller kanskje på grunn av – sitt brede nedslagsfelt, kan representere svært ulike forståelser av hva det innebærer. Bærekraftbegrepet ble for alvor satt på den internasjonale dagsorden av Verdenskommisjonen for miljø og utvikling, også kalt Brundtland-kommisjonen, for mer enn 30 år siden. Her ble bærekraftig utvikling definert som «utvikling som tilfredsstillende dagens behov uten å ødelegge fremtidige generasjoners muligheter til å tilfredsstillende sine behov» (Verdenskommisjonen for miljø og utvikling, 1987, s. 42). Begrepsmodellen har mål om universell gyldighet og vektlegger en balanse mellom bærekraftbegrepets økologiske, sosiale og økonomiske dimensjoner. Det har vært argumentert for at dominerende tilnærminger til bærekraftbegrepet bygger på en dualistisk verdensforståelse som ser mennesker som adskilt fra naturen (f.eks. Mazzocchi, 2020; Virtanen et al., 2020). Her bidrar naturens ressurser til å dekke menneskelige behov, mens mennesket, på sin side, besitter evnen til både å ødelegge og beskytte naturen. Kritikken av bærekraftbegrepet er bred og omfattende, men blant senere års kritiske tilnærminger er det flere som legger vekt på betydningen av å inkludere ulike verdensforståelser og verdisyn i arbeidet med å utvikle bærekraftige løsninger på vår tids miljø- og klimakrise (f.eks. Hedlund-de Witt, 2014; Ives et al., 2020; Leichenko & O'Brien, 2020; Mazocchi, 2020; Virtanen et al., 2020). Bærekraftdiskusjonene har i liten grad gått i dialog med urfolks forståelser av bærekraft, og flere har påpekt betydningen av den relasjonelle tilnærmingen til omgivelsene som gjør seg gjeldende hos mange urfolk (se blant annet Wilson, 2008; Kuokkanen, 2009; Nadasdy, 2003; McGregor, 2004, 2009; Simpson, 2004). I nyere litteratur etterlyses studier av lokalt forankret bærekraft i praksis, som nettopp åpner for tilnærminger til bærekraftbegrepet der relasjoner og samhandling i og med naturen er i fokus (Mazocchi, 2020; Virtanen et al., 2020). På den måten kan bærekraftdiskusjonen utvides og gi rom for alternative muligheter.

Med multesankingspraksiser i sjøsamiske områder som utgangspunkt undersøker denne artikkelen hva dagens sankingspraksiser betyr, og hvilken kunnskap og hvilke verdier multeplukking rommer. Videre viser artikkelen hvordan samiske tilnærminger til det å praktisere bærekraft kan utgjøre viktige bidrag i den pågående debatten om hva bærekraftig utvikling er eller kan være, og bidra til å inkludere mer relasjonelle kunnskaper og verdier i forvaltning av naturen. Med empirisk forankring i deltakelse, samtaler og intervjuer med multebærplukkere i Divtasvuodna-Tysfjord, Porsángu-Porsanger og Unjárga-Nesseby argumenterer vi for viktigheten av å være bevisst den betydningen verdensforståelser og verdier har for oppfatninger av bærekraft og hva som anses som bærekraftige løsninger. En slik bevissthet vil kunne bidra til en mer refleksiv forvaltning og mer inkluderende forvaltningspraksiser.

## **Bærekraft, verdensforståelse, praksiser og verdier**

I nyere internasjonal litteratur som drøfter bærekraftbegrepet i lys av urfolks verdensanskuelser og naturpraksiser, argumenteres det for et bærekraftbegrep som kan romme et mangfold av menneskers forståelser av og tilnærminger til våre omgivelser (f.eks. Ives et al., 2020; Mazzocchi, 2020; Virtanen et al., 2020). Mazzocchi (2020, s. 89) understreker blant annet betydningen av å inkludere urfolkskunnskap for å oppnå en utvidet og dypere forståelse av hva bærekraft betyr:

2 Sjøsamiske områder blir også omtalt som kystsamiske områder, slik som i Divtasvuodna-Tysfjord.

[I]t makes a big difference thinking of the world as made of “relatives” or “peers” rather than “resources” or mere “experimental units”; and so does the appreciation of nature as deserving respect, assuming that humans are (one of) their caretakers rather than the only owners or masters of the natural environment.

En bærekraftforståelse som forholder seg til naturgrunnlaget som «ressurser» eller «goder» for tilfredsstillende av menneskers behov, tar ikke høyde for mer relasjonelle tilnæringer til hvordan verden henger sammen.<sup>3</sup> I en relasjonell verdensanskuelse legges det vekt på gjensidigheten mellom mennesker og ikke-mennesker, i stedet for å betrakte natur og mennesker som adskilte domener (Kimmerer, 2013, 2011; Østmo & Law, 2018). Dermed vil også kriterier for hva som regnes som bærekraftige handlinger, utvides til å gjelde både menneskelige og ikke-menneskelige behov.

I boka *Bærekraftig utvikling: En idé om rettferdighet* tar Holden og Linnerud (2021) utgangspunkt i bærekraftig utvikling som et normativt begrep på linje med andre normative ideer som frihet, menneskerettigheter og demokrati (s. 18). Siden normative verdigrunnlag er i stadig endring, påpeker Holden og Linnerud at forståelsen av bærekraftig utvikling ikke er definert én gang for alle. I det følgende argumenterer vi for at våre verdensforståelser og verdier virker inn på vårt syn på hva som er bærekraftig, og hvilke løsninger vi ser for oss for å oppnå en bærekraftig utvikling (se også Hedlund-de Witt, 2014). Med «verdensforståelse» mener vi her de grunnleggende forståelser og begreper vi har om verden og hva den rommer. Her inngår også vår forståelse av hva som utgjør gode relasjoner og retningslinjer for livet, hva vi kan oppnå kunnskap om, hvilke handlinger vi kan utføre, og hvordan de bør utføres (Koltko-Rivera, 2004).

Når det gjelder perspektiver på bærekraftig utvikling, påpeker Hedlund-de Witt (2014) at ulike verdensforståelser bidrar til ulike oppfatninger av både utvikling og livskvalitet, som igjen vil resultere i forskjellige løsningsforslag og ha betydning for hvilke initiativ som igangsettes og gjennomføres. For øyeblikket pågår det store debatter knyttet til etableringen av nye vindkraftanlegg og kraftlinjeutbygging i våre undersøkelsesområder. Blant dem som støtter økt kraftproduksjon og tilhørende infrastruktur, argumenteres det med forsynings-sikkerhet, forbruksvekst og tilrettelegging for fornybar energiproduksjon, som ledd i en satsning på grønn industri og for å «snu [en] negativ samfunnsutvikling i nord» (Mo et al., 2021). Blant dem som stiller seg kritiske til utbyggingene, går argumentasjonen på behovet for å unngå inngrep med negativ innvirkning både på områdenes egenverdi, artsmangfold, samisk kultur og levesett, og lokalbefolkningens trivsel og livskvalitet (Pettersen, 2021). I Sametingets plenumssak om 420 kV kraftlinjeutbygging i Finnmark skriver Sametingsrådet følgende i sin innstilling: «Sametinget aksepterer ikke at infrastrukturtiltak tilrettelegger for nye næringer, slik som vindkraftindustri, som igjen vil være direkte ødeleggende for samisk reindrift og utmarksbruk» (Sámediggi, 2022). I tillegg til et lengre avsnitt om de planlagte kraftlinjenes negative konsekvenser for reinbeitedistriktene i de berørte områdene legger Sametingsrådet også vekt på konsekvensene en kraftlinjeutbygging vil ha for utmarksbruk i form av bærplukking, jakt og fiske: «Bærmyrene i områder som blir påvirket av foreslått

3 I samfunnsvitenskapelig sammenheng, ikke minst innen antropologien, er det etter hvert lange tradisjoner for en ressurstilnærming som ser materialitet, diskurs, teknologi og praksiser som samhandlende og avgjørende for hvordan ressurser blir til (Richardson & Weszkalnys, 2014). Til tross for slike faglig nyanserte og praksisorienterte tilnæringer til ressurser gjør natur/kultur-s skillet seg fortsatt gjeldende i dagens naturforvaltning, der menneskene tildeles en posisjon på utsiden av naturen og enten kan forringe den eller redde den fra menneskelig ødeleggelse.

kraftlinjeutbygging tiltrekker folk ikke bare lokalt men også regionalt. I tillegg til konkret høsting av fornybare naturressurser til matauke, er tilgang til utmark en viktig trivsel og bolystfaktor for lokalsamfunn i berørte kommuner» (ibid.). Ulike forståelser av hva som er bærekraftig, og forskjeller i begrepsbruken som gjør seg gjeldende i debatten, kan knyttes til underliggende verdensforståelser og verdier.

I teksten «Rikmyr og fattigmyr – for hvem?» skriver Svanhild Andersen (2021) om konsekvensutredningene som gjennomføres i forbindelse med foreslåtte kraftlinjeutbygginger i Finnmark, og vurderingene som her gjøres av ulike berørte naturtyper. Grunnlaget for den biologiske betegnelsen «fattigmyr» er basert på innholdet av plantenæringsstoffer og surhetsgrad i torv og myrvann (Artsdatabanken, 2016). Samtidig kan betegnelsen slik den brukes i konsekvensutredningene, forstås som et uttrykk for myrområder av mindre verdi. Det er imidlertid på «fattigmyrer» multene vokser, og det følgende vil synliggjøre den store betydningen og rikdommen som denne typen myr kan romme.

Sammenlignet med samiske praksiser knyttet til reindrift og kystfiske, som representerer det Jakob Meløe (1988) har kalt «the two landscapes of Northern Norway», har samiske sankingspraksiser blitt viet begrenset akademisk oppmerksomhet.<sup>4</sup> Samtidig har multebærplukking vært av sentral historisk betydning i samiske områder, hvor multer fortsatt står i en særstilling blant bær. Det empiriske grunnlaget for denne artikkelen er intervjuer med multebærplukkere i Divtasvuodna-Tysfjord, Porsángu-Porsanger og Unjárga-Nesseby om multebærplukking som praksis, og hvordan denne praksisen rommer en måte å være i, og samhandle med, landskapet på. Hvordan vi gjennom livet utfører våre praksiser, vil være påvirket av våre verdensforståelser og verdier. «Verdier» forstår vi her som betegnende for det som er viktig og betydningsfullt for oss, og hvordan vi kan etterleve dette (Horlings, 2015). Videre forholder vi oss til verdier som sammenvevde, kontekstavhengige og knyttet til det vi ovenfor har beskrevet som verdensforståelse. Som påpekt av Horlings (2015, s. 257) vil en verdiorientert tilnærming til bærekraftig utvikling eller omskilling bidra med en dypere forståelse av hva folk verdsetter, opplever seg ansvarlige for og er villige til å forplikte seg til. Når vi i det følgende snakker om verdier slik de kommer til uttrykk gjennom sankingspraksiser og fortellingene og kunnskapen som knytter seg til disse, er det ikke med en oppfatning av at disse verdiene er enhetlige eller uforanderlige. Imidlertid vil vi legge mest vekt på de sankingsrelaterte verdiene som kommer til uttrykk i vårt materiale. Disse verdiene knytter seg i stor grad til respekt og forpliktelse overfor omgivelsene, til opplevelsen av tilhørighet og til det å opprettholde gode (mellommenneskelige og utenom-menneskelige) relasjoner. Heller enn å betrakte natur som en ekstern realitet adskilt fra mennesker, tar vi utgangspunkt i at ulike naturer *blir til* i et innbyrdes samspill mellom mennesker og landskap, inkludert dyr og planter (Blaser, 2013). En slik praksisorientert tilnærming til natur samsvarer også i større grad, som vi skal se, med samiske verdensanskuelser.

## Metode

Artikkelens kvalitative datamateriale baserer seg på semistrukturerte intervjuer og deltakelse i multeplukking sammen med lokale kvinner og menn i de tre studieområdene, gjennomført i 2019, 2020 og 2021. I Porsángu-Porsanger omfattet intervjuer og deltakelse også eggssanking på holmer, i tillegg til at det her ble etablert en lokal samiskspråklig ressursgruppe som ga veiledning i spørsmål som spesielt berørte stedsnavn og samiske termer.

4 For unntak, se Gurholt (1999), Lien (2001), Rybråten (2013) og Joks (2022).

Intervjuhendelser ble foretatt på bakgrunn av forfatternes allerede etablerte kontakter i det enkelte studieområdet og gjennom ansatte ved de lokale samiske samarbeidsinstitusjonene Mearrasiida, Árran lulesamisk senter og Varanger samiske museum og deres kjennskap til personer som over lang tid har sanket multer og/eller egg i studieområdene. Underveis i intervjuprosessen kom det også opp forslag til andre aktuelle personer å kontakte.

Forfatternes nærhet og kjennskap til det enkelte område og deltakernes tillit til forskere og involverte institusjoner var av stor betydning for det materialet og de fortellinger som ble delt med oss. Informasjon om multesteder og multeplukking formidles gjerne fra én generasjon til den neste, og graden av intimitet som knytter seg til denne kunnskapen, gjør at den vanligvis kun deles med «innvidde». At forfatterne selv har erfaring med multeplukking, og at de vi intervjuet, kunne velge om intervjuet skulle foregå på samisk eller norsk, har nok også hatt betydning for tilliten som ble vist oss.

I tillegg til personene som ble kontaktet direkte og spurt om de kunne tenke seg å bidra med sin kunnskap, ble prosjektinformasjonen også formidlet via sosiale medier og de lokale samarbeidsinstitusjonenes nettsider. Her ble sankingserfarne personer oppfordret til å melde sin interesse for å bidra til prosjektet.

I alt ble det gjennomført 28 intervjuer fordelt på 16 kvinner og 12 menn i alderen 50 til 90 år, alle med omfattende kunnskap knyttet til multe- og/eller eggsanking i sine nærområder og erfaring med hvordan sankingspraksisene har endret seg over tid. Intervjuene fulgte en tematisk intervjuguide og hadde en varighet på mellom 1,5 og 3 timer. Intervjuene ble tatt opp på bånd, og lydfilene ble senere transkribert og sendt til den enkelte for gjennomlesing og endelig godkjenning. Ni av intervjuene ble utført på henholdsvis nordsamisk og lulesamisk. Det å beherske de samiske språkene anså vi som en stor fordel i intervjuprosessen. På denne måten kunne deltakerne formidle erfaringer, opplevelser og kunnskap på sitt samiske språk (morsmål) og bruke samisk landskaps- og sankingsterminologi på en naturlig måte, uten å måtte lete etter tilsvarende ord på norsk. Dette var av særlig betydning fordi en del ord og begreper i de samiske språkene har nyanser det er vanskelig å oversette til norsk, samtidig som de (og vi) kunne bruke begrepene ut fra egen samisk forståelse. Eksempler på dette er begrepene *siida/sijdda*, *meahcci/miehttse*, *duovdagat/duobddága* og *diiddat/dijda*, som vi også aktivt benytter i denne artikkelen.

Datamaterialet ble først kodet og analysert av den enkelte forsker. På bakgrunn av vurdert relevans for artikkelens problemstilling ble så utvalgte data og aktuelle sitater presentert, diskutert og analysert i fellesskap innad i forskergruppen. Dataene som inngår i studien, er behandlet i tråd med retningslinjene fra Sikt (tidligere NSD – Norsk senter for forskningsdata).

## Multeplukking i undersøkelsesområdet: Regler, normer og praksiser

Tradisjonelt har befolkningen i sjøsamiske områder livnært seg ved en allsidig, sesongbasert høsting fra omgivelsene. Her har *birgejupmi* vært en forutsetning for å livberge seg. Begrepet kommer av det nordsamiske verbet *birget* og betyr å ha et godt liv med materiell trygghet, god helse, åndelighet med gode krefter, og det å kunne dra nytte av sine evner (Aikio, 2010). *Birgejupmi* er også nært knyttet til *árbevirolaš máhttu*, tradisjonell kunnskap om hvordan man kan nyttiggjøre seg omgivelsene med respekt. Denne måten å samhandle med landskapet på har tradisjonelt utgjort en samisk forvaltningspraksis som har ivaretatt omgivelsene og vektlagt et balansert samspill mellom mennesker, planter og dyr. Slike forvaltningspraksiser og tilhørende forståelse av rettigheter og forpliktelser eksisterer fortsatt, i større og mindre grad, parallelt med offentlig lovgivning.

I Porsángu-Porsanger og Unjárga-Nesseby i Finnmark<sup>5</sup> og Divtasvuodna-Tysfjord i Nordland har multeplukking hatt stor historisk betydning, både som et viktig tilskudd til husholdningen og som en sentral inntektskilde. Helt ut på 1970-tallet kunne enkelte familier, der både barn og foreldre deltok i høstingen, hente bortimot 1/3 av sine kontantinntekter fra salg av multer under gode multeår (Aira, 2021; Nilsen, 2009).

I Finnmark har multeplukking vært gjenstand for særlige lovreguleringer i mer enn 150 år, noe som viser multas særstilling. I dag er multer, i motsetning til plukking av andre bær, regulert i Finnmarksloven. Ifølge lovens § 23 har de som er bosatt i Finnmark, rett til plukking av multer på Finnmarkseiendommens grunn. § 25, som omhandler adgang for andre, legger til at «enhver» har adgang til «plukking av multer til egen husholdning». Å plukke multer for salg er altså forbeholdt lokalbefolkningen.

I både Porsángu-Porsanger og Unjárga-Nesseby, som ellers i Finnmark, er det lite privateid grunn. Men også i allmenningene, i det som på norsk gjerne omtales som utmarka, har det vært uskrevne regler for hvem som kunne benytte seg av ulike områder. Tradisjonelt hadde familier i stor grad bestemte områder hvor de plukket sine multer. Dette var kjent og respektert, og Marie i Unjárga-Nesseby forteller at man unnlot å plukke bær på «andres» myrer: «Vi fikk ikke lov å gå over bekken, tante Anna sin. Det var deres *siida*<sup>6</sup>, der skulle de barna plukke. Og det forstod jo vi alle.»

I tillegg var myrer som lå nært bebyggelsen, i hovedsak forbeholdt eldre som ikke lenger hadde mulighet til å komme seg langt av sted på multebærtur. Andre områder, og da gjerne store myrstrekk, har i større grad vært tilgjengelige for alle. Samtidig er det fortsatt ansett som svært uhøflig å nærme seg folk som allerede plukker multer på en myr. I Porsángu-Porsanger benyttes uttrykket «man skal ikke trække i andres matfat». Det er med andre ord viktig å utvise respekt på multemyra og å holde avstand til andre. Som påpekt av Einar i Unjárga-Nesseby er dette noe folk lokalt er godt kjent med: «Man føler ikke at det er riktig at man skal gå, holdt jeg på å si, nesten under nesa på folk og plukke. Det tror jeg har ligget i folk ganske lenge, sånne ting. Lokalbefolkningen først og fremst.»

I Nordland og Troms er multeplukking på privat eiendom i dag regulert i friluftsløven som en del av grunneierretten. Ifølge friluftsløvens § 5 kan grunneieren sette plukkeforbud for andre på sine multebærområder i Nordland, Troms og Finnmark, utenom det folk kan fortære på stedet (Prop. 88 L (2010–2011)). I områder som er betraktet som statseiendom, og som forvaltes av Statskog, gjelder allemannsretten. I disse områdene har ikke staten lagt til grunn noen forbudsbestemmelser.

I Divtasvuodna-Tysfjord bygger de interne normene og retningslinjene for multeplukking på den praksis som er nedfelt i friluftsløven. Det vil si at multebærplukking er ansett som en del av grunneierretten, og man respekterer hverandres områder (Aira, 2021). Men i Divtasvuodna-Tysfjord krysser multebærsanking også riksgrensen mellom Norge og Sverige. Dette forteller Ievár. Gjennom hele sitt liv har han plukket multer på 12–15 forskjellige plasser noen mil inn på svensk side. Dette viser at for samene i området har ikke riksgrensen mellom landene vært en skillelinje, men heller inngått i området for tradisjonell bruk uavhengig av landegrensene. Hvor den enkelte plukker, styres dermed av hvor

5 De to fylkene Troms og Finnmark ble fra 1. januar 2020 slått sammen til ett fylke, som følge av den landsomfattende regionsreformen. Motstanden mot sammenslåingen var stor, og vinteren 2022 vedtok fylkestinget at storfylket skulle oppløses. Fylkessammenslåingen ble opphevet 1. januar 2024, og Troms og Finnmark er igjen egne fylker.

6 Begrepet *siida/sijdda* har flere betydninger, men viser her til den tradisjonelle sosiale organiseringen og tilhørende områder for felles bruk.

man kommer fra, og hvor man hører til. Noen myrer kunne for eksempel også være forbeholdt mindre barn og/eller småbarnsfamilier. Sunná forteller at enkelte små myrer var barnas multebærsted, som der hun selv lærte å plukke multer:

Vi har nån myrer helt nede mellom nån berg, der det er små myrer. De behøv ikkje vær meir enn halvanna meter brei også kanskje 5–10 meter lang. I mange generasjona så gikk ikkje voksne og plukka der. Så der lært vi egentlig å plukk moltbær. Og det va rett ved siden av der vi hadde lekeplassen. Det va bærre ungan som plukka der.

På områder som flere benytter seg av, har det, på samme måte som i Porsángu-Porsanger og Unjárga-Nesseby, vært regler for hvordan man forholder seg til andre mennesker: «Og så var det slik at vi var *Vuodnabatsijdda*. Det kom ingen andre fra andre *sijdda* og plukket våre bær og fisket vår fisk. Det var slik gjensidig respekt, og fredelig sameksistens. De kom og besøkte oss, selvfølgelig. Men de kom aldri og plukket på de samme bærplassene» (Ievár).

De uskrevne reglene som tidligere sto sterkt i Porsángu-Porsanger, Unjárga-Nesseby og Divtasvuodna-Tysfjord, og som fortsatt i større eller mindre grad gjør seg gjeldende, viser hvordan tilhørigheten til området står sentralt. Dette gjelder ikke bare for kjennskapen til hvordan man opptrer på riktig måte i multemyra, men også for følelsene som knytter seg til stedene man helst plukker bær i.

### ***Mijá duobddága – våre områder***

Sitatet som er gjengitt innledningsvis, belyser Ievárs respekt og omsorg for omgivelsene når han ferdes ute. I tillegg forbinder Ievár turene på fjellet, i skogen og på myra med tilhørighet, tilstedeværelse og sanselighet:

[B]are det å gå, når du snuser inn fjelluften, og går, veit du – det er jo rett og slett opplevelser. Og så minnes man, her leiret vi, der bålet vi, der fisket vi, der plukket vi moltbær, der traff vi dem og dem, altså det er jo nærmest som en eneste stor minnebok. Det går ikke an å beskrive, det er rett og slett ... [...]. Og følelsene, pappa er fremdeles med, min gutt er der, og hvor mange generasjoner bakover har de egentlig brukt det her området, sikkert så lenge menneskene har eksistert på Nordkalotten.

Tilhørighet er et viktig aspekt ved multeplukkinga, og for Ievár, som har plukket multer i snart 60 år, representerer multebærturene en kontinuitet i bruken av områdene som strekker seg langt bakover i tid. I Ievárs familie er det ivrige bærplukkere, og fortsatt kan det være rundt 20 stykker fra hans familie som plukker multer i de samme områdene. At også sønnen er med, gir håp om at tilhørigheten til disse områdene kan videreføres gjennom kommende generasjoners bruk.

For Eli i Porsángu-Porsanger står slektstilhørigheten sentralt i beskrivelsen av hva som utgjør et godt multeo område for henne: «[J]eg tenker også at der har mine forfedre vandret. De er vel der og observerer meg nå og så lenge jeg vandrer der, og kanskje mine etterkommere igjen, om hundre år, kommer der og fornemmer at 'deres folk' har vandret i samme områder.»<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Oversatt fra nordsamisk: «[J]urddašan maid ahte dieppe leat mu máttarolbmot johtán čađat. Ammal dat leat doppe oaidnimin go mun dál doppe jođán, nu guhká go mun jođán, fargga fas mu manjisboahhtit, 100 jagi geahčen bohtet dohko ja merkejit ahte dáppe leat johtán sin olbmot.»



Flere av dem vi har intervjuet, bruker betegnelser som «våre områder», «mine områder» og «dette er hjemme» når de beskriver multemyrene sine (Aira, 2022). Elli, som er fra Divtasvuodna-Tysfjord, har sanket multebær helt siden hun var barn. Nå er hun i femtiårene og opprettholder denne praksisen som hun fikk ta del i fra barnsben av. Elli vektlegger tilknytningen til området som vesentlig: «Jeg plukker molter ikke bare for bærene sin del. Men områdene der jeg plukker bær, er mine områder, og jeg føler at områdene tilhører meg, og på en måte er det som om jeg er en del av fjellet.»<sup>8</sup>

Hun trekker fram at multebærlandet er forfedrenes områder som hun er knyttet til. Hun understreker også verdien av å videreføre forfedrenes verdier og praksiser: «Mine forfedre har plukket molter her, min bestemor, bestefar, mor, far, de har gått akkurat på de samme stedene som jeg. Og jeg går der hvor mor og far har rettledet meg. Og jeg følger de rådene.»<sup>9</sup> Også blant urbefolkningen Gwich'in i Nord-Canada går bærrområder i arv: «Many of the berry patches, particularly cranberry patches, have been passed on from generation to generation. Women go to berry patches year after year to remember and respect their mothers and grandmothers who were there before them» (Parlee et al., 2005, s. 133).

I Unjárga-Nesseby plukker Sara multer på mange ulike myrer. Det er likevel noe helt spesielt med de områdene faren hennes tok henne med til som barn, og hvor hun plukket gjennom hele oppveksten: «På alle turene mine [her] så ringer jeg pappa. Og forteller hvor jeg er, hva jeg gjør, og han sier: 'Gå dit', 'gjør det'. For han kommer seg ikke sjøl lenger. Av og til prater jeg med ham på telefon mens jeg plukker, for da er han liksom med på turen.»

Opplevelsen av tilhørighet har også et tydelig sanselig og følelsesmessig aspekt:

Du fryder deg både i hjerte, sjel, kropp og øyne, også når du tenner den første varmen, så kommer røyken inn i nesa di, og du koker kaffe og *dállit*<sup>10</sup>, og du sitter der *valátjij nanna*, slik halvveis ligger og halvveis sitter, med en *duollje*<sup>11</sup> under deg, som du ofte har med deg. Også bare kikke i varmen, drikke kaffe, se deg rundt, se på værtegn, en fugl, en rype, en stegg roper der, med dyreliv, fugleliv, insekter og så videre. For alle sansene var det helt, helt fantastisk.

Slik beskriver Ievár hvordan fjellivets praksiser bidrar til opplevelser og verdier knyttet til det gode liv. En vesentlig del av Ievárs beskrivelse er hans relasjoner til området, til landskapet som ikke bare inkluderer tilknytning til området, men som også viser hvordan praksiser bidrar til estetiske opplevelser, og gode følelser som glede, trivsel, ro og avslapning. Opplevelsene som knytter seg til sankingspraksisene, henger sammen med hva som verdsettes som viktig, de virker inn på det emosjonelle «kompasset» for verdier og mål, og de bidrar til å gi retning og motivasjon for handling. Ievár vektlegger nettopp hvordan opplevelser, følelser og verdier er sammenvevd i hverandre.

Mens noen understreker det sosiale aspektet ved multebærplukking og foretrekker multeturer sammen med andre, ser andre børsankingen som en ettertraktet mulighet for å være for seg selv:

8 Oversatt fra lulesamisk: «Dáha li ham muv duobddága ja mán dábdáv, da gulluji munji ja mán avta láhkáj mán dagu gulluv dan várráj.»

9 «Muv ájttega li dáanna láddim, muv áhkko, áddjá, ieddne, áhttje, da li vádtsám jur dajt sæmmi luottajt dagu mán. Ja mán vádtsáv gánná ieddne ja áhttje libá bagádam. Ja mán tjuovov dajt bagádusájt.»

10 Verbform av å tenne bål, «å båle».

11 Reinskinn.

Når jeg er på moltebærtur, da lager jeg bål, drikker kaffe og koser meg. Det er en vesentlig del av molteplukkingen for min del, og derfor er det også så trivelig å kunne være alene. Ved å være alene så kan jeg liksom gå til min faste bål plass. Koker kaffe der, spiser og koser meg.<sup>12</sup>

Dette forteller Elli. For Elli føles ikke det å være alene som ensomhet, men heller som noe godt og fredfullt: «Jeg gjør det samme hvert år. Det er et fast berg som er mitt. Og der er et lite tjern som jeg tar vann fra. Og jeg betrakter den samme myra. Og jeg ser de samme plassene hvert år. Det har blitt som en tradisjon for meg.»<sup>13</sup>

Det å få mulighet til å være uforstyrret kan være meditativt for noen. Slik kan bær-sanking gi rom for stillhet, komfort og kontemplasjon, og styrke både fysisk og psykisk helse. Mikal Urheim (2017) har beskrevet multebærsankingens praksiser som *jikkadálkas* (giktmedisin). Han viser til at disse årlige praksisene ble ansett som så lystbetonte og trivelige at folk ønsket å ta del i dem uavhengig av om de var friske eller kanskje hadde en form for helseplage, som revmatisme. Når multebærene ble modne, skulle alle til fjells, også de som ellers strevde med helsa (ibid.). Gleden og opplevelsen av det å komme ut i myra og delta i sankingspraksiser kunne på denne måten fungere som en slags form for *dálkas* (medisin), en slags «grønn resept» (Store norske leksikon, 2022). I tillegg hadde turene på fjellet en estetisk dimensjon ved seg som fremmet trivsel og hadde stressreducerende effekter (Urheim, 2017; Løvoll et al., 2020).<sup>14</sup> Sunná har erfart det samme i sin familie:

Pappa si søster, ho bodd jo oppe i myren heile sommarn, eller moltebærsesongen. Ho hadde frøktelig dårlig helse i ganske mange år, men ho kvekna tel i moltebærtia. Braut sæ avgårde, og det samme gjor dattera og. Sånn at den moltebæra gjor jo folk fresk og, altså det e jo helsefremmende, rett og slett. Det skjer nåkka med følelselivet, og det skjer nåkka med forventninga, du veit ikkje ka du finn, du e spent første gången, sjå over, e det modent der? E det vesthellinga, eller e det øst-hellinga, eller ka slags myre bruka å vær først? Og så e det jo mengden, då selvfølgelig.

Spenningselementet knyttet til hva man finner når man kommer til myra, nevnes av mange. Det er ikke alltid bare å «hente» multene, slik Sara påpeker: «Av og til kan det være bra, av og til er det ikke bra. Er det ikke *der*, så er det *der*. Du må gå og se. Det er ikke hvert år ... Så kan det bli overmodent før du rekker opp. Av og til er det kart. At vi kommer for tidlig. Du må jakte på bæra.»

## Respekt, tilhørighet og relasjoner

Sitatet fra Ievár i innledningen viser til et gjensidighetsforhold mellom oss mennesker og resten av vår levende verden der respekt står sentralt. Mens landskapet sørger for folks mulighet for å overleve, gjennom å tilby det som vokser og lever der, så har menneskene på sin side et ansvar for å vise omsorg for sine omgivelser og ta vare på dem. I sjøsamiske områder har denne respekten i stor grad vært knyttet til en erkjennelse av menneskets avhengighet av omgivelsene for overlevelse og at man ikke skal ta til seg mer enn man har

12 «Gå mån lav láddimin de mån dálliv ja mån jugáv káfav ja mån hávsskudaláv. Dat la ájnás oasse muv láddimis ja danen la aj náv hávsske aktu liehket. Nav aktu de besav dagu muv fássta sadjáj gánná dálliv. Káffiv dáppe, ja de báráv.»

13 «Dagáv jur dav sæmmi juohkka jage. Dat la fássta bákte mij la dagu muv bákte. Ja de unna sláttusj danna gásstá tjátjev váldáv. Ja dav sæmmi jiekkev gehtjav. Ja dajt sæmmi saijit gehtjav juohkka jage. Ja dat la sjad-dam dagu dáhpe munji.»

14 For litteratur om tilsvarende helsemessige effekter ved bærplukking i Canada, se Baker (2021), Boulanger-Lapointe et al. (2019) og Parlee et al. (2005).

behov for. I samiske fortellinger er *máddu* en opprinnelse for arter som vises i form av et kjempedyr eller en kjempeskjold som vedkommende dyreart/fiskeart antas å nedstamme fra. Dersom man dreper for mange dyr eller tar for mye fisk, kommer *mádduen* til dyret eller fisken og legger hindringer i veien. Ievár nevner at man ikke skal trække på maur. Gjør man det, eller ødelegger maurtua, så kan *gárkkámáddu* vise seg. Tilsvarende *máddu* finnes også for frosk (Andersen, 2005), som det er vanlig å se på multemyra. Den skal også behandles med respekt.

Som tidligere nevnt viser begrepet *birgejupmi* til det å ha tilstrekkelig til å leve. Samtidig må vi mennesker vise både ydmykhet og takknemlighet overfor våre omgivelser. Liv Østmo (2021, s. 37) beskriver denne ydmykheten på følgende måte:

Folk vet at dersom en tømmer et vann for fisk, eller at man plukker kart på myra når en skal ha molter, eller at en skyter enorme mengder med ender, vil det gå utover reproduksjonen. I denne sammenhengen handler *birgejupmi* om å ta hensyn til dyrenes, fiskenes og plantenes rytme og reproduksjonsfaser.

At mennesker og natur ikke sees på som adskilte enheter i denne verdensforståelsen, kommer også til uttrykk i det nordsamiske begrepet *meahcci* eller det lulesamiske *miehttse*. Begrepet viser til et aktivt og levende landskap som involverer både mennesker og ikke-mennesker (Joks et al., 2020). Begrepet lar seg vanskelig oversette til norsk. I *meahcci* eller *meahcit* (pl.) foregår det tradisjonelle aktiviteter som har vært knyttet til *birgejupmi*. *Meahcit* blir også omtalt ut ifra den bestemte aktiviteten som finner sted der. For eksempel viser *luomemeahcci* til et område der man plukker multer, mens *guollemeahcci* er der man fisker, og *muorrameahcci* er der man henter ved. Samtidig kjennetegnes *meahcci* av fleksibilitet, ved at et område som på et gitt tidspunkt for eksempel er *luomemeahcci*, på et annet tidspunkt kan være *guollemeahcci*. Ifølge Østmo og Law (2018) er sikfiske en praktisk og økonomisk aktivitet, samtidig som den også handler om å bevare relasjoner til ikke-mennesker. På samisk brukes begrepet *bivdit guoli*, som betyr å fiske. Begrepet har også en annen betydning: å spørre om lov. Da er det opp til vannet å svare (ibid.). I *guollemeahcci* er det altså relasjoner mellom mennesket, fisken og vannet som gjør seg gjeldende og karakteriseres gjennom en respektfull tilnærming. Dette samsvarer med Ievárs vektlegging av at alt levende skal behandles med respekt. Man skal også vise respekt overfor dem som ikke alltid er synlige, men likevel til stede, blant annet ved å velge bålplass og overnattingssted med omhu og be om nattero når man skal sove ute i områder der også andre har tilhold. Et annet eksempel som belyser dette, er *dijdda* (skikken, tradisjonen) med å si *gáhttit báhkásij ávdás*.<sup>15</sup> Man varsler til dem som ikke er synlige, om at nå kommer det varmt vann ut av kjelen eller gryta, slik at de kan flytte seg unna for ikke å brenne seg.

Blant Kluane-folket i Yukon er det å vise respekt ensbetydende med å leve opp til ansvaret og forpliktelsene som inngår i gjensidige sosiale relasjoner med både mennesker og andre-enn-mennesker (Nadasdy, 2003). I fortellingene om overlevelse hos Kluane er i tillegg det å dele mat med hverandre viktig. Dersom du ikke deler med andre når du har mulighet for det, kan du få det vanskelig dersom du selv en dag har behov for mat (ibid.). Tilsvarende gjensidighet inngår i begrepet *birgejupmi*. Å bidra til at andre klarer seg, blir også en forsikring for at du selv vil kunne klare deg den dagen du måtte ha behov

<sup>15</sup> Elli forteller på samisk: «Ja dieddon dáv báhkkatjájtev mán iv sliebbi, de mán javlav 'gáhttit báhkásij ávdás'. Dav da ulmusj hæhtto dahkat.» Oversatt til norsk: «Selvsagt slår jeg ikke ut varmt vatn uten å si 'gáhttit báhkásij ávdás' [flytt unna for varmt vatn]. Det må man alltid si.»

for hjelp av andre. Sunná minnes sin mor og forteller at moren lærte henne å dele muldebær med andre: «Mamma har lært oss opp på det der at man skulle dele, og spesielt det man hadde høsta av naturen. Det hører med å dele med andre, så man kunne ikkje gjemme bæra og ikkje dele med andre.» Det kan med andre ord oppfattes som en plikt å dele dersom man har et overskudd av multer (Kramvig, 2005; Rybråten, 2013). De som har multer, og til og med mye multer, kan også vise seg generøse og gavmilde og på den måten fremme og vedlikeholde slekts- og vennsrelasjoner med andre.

Sara er en ivrig muldebærplukker som plukker multer flere steder både i hjemkommunen og nabokommunen. På den måten får hun nok multer til å kunne gi bort bær til eldre slektninger som ikke lenger kommer seg ut for å plukke selv, og til andre hun vet setter stor pris på å få multer i gave. Selv om Sara vokste opp med salg av muldebær som en nødvendighet for familieøkonomien, er det nå uaktuelt for henne å ta betalt for bærene hun plukker og gir bort: «[D]et er ikke penger det er snakk om her. Her er det å plukke bær. Det har ingen ting med penger å gjøre. Jeg gir heller til eldre enn å ... [...]. Det er en sånn fin følelse. At noen setter pris på at du plukker bær. [...] Alle blir jo kjempeglade for å få muldebær i gave.»

I Unjárga-Nesseby er det færre som plukker multer i dag enn tidligere. Dermed er det ikke lenger like viktig som før å verne om gode multeområder gjennom hemmelighold. Samtidig forteller Sara også om en følelse av forpliktelse til å unngå at modne multer går til spille. Hun deler derfor gjerne tips om gode multeområder til venner og bekjente, i håp om at multer hun ikke selv rekker å plukke, kan komme andre til gode. «På samme måte som naturen gir deg i overflod, så må også du gi og dele rikelig med andre» (Aira, 2021, s. 17). Blant urbefolkningen Potawatomi i Canada beskriver Kimmerer (2013, s. 27) gavegiving knyttet til bær på følgende måte: «[I]t is a gift that has passed from hand to hand, growing richer as it is honored in every exchange. That is the fundamental nature of gifts: they move, and their value increase with their passage. The fields made a gift of berries to us and we made a gift of them.»

I tillegg til muldebærplukking foregår det en begrenset grad av eggsanking på holmene i Porsángu-Porsanger. For enkelte er nysankede egg fortsatt viktig sesongmat om våren. Solveig har sanket egg fra hun var barn, og forteller at det under oppveksten var vanlig å samle egg i vottene. Når votten ble full, gikk man til båten med eggene. Deretter kunne man eventuelt gå flere turer for å fylle votten på nytt. På den måten var det likevel begrenset hvor mye man sanket: «For man skal ikke ta mer fra naturen enn man trenger. Det skal bli igjen til andre og til framtiden. Alltid tenkte du sånn» (Solveig). Hartvig har også vokst opp med eggsanking på holmene. Han forteller om betydningen av å dele eggene som sankes, og gleden som knytter seg til smaken av vår og tilhørighet:

Det er vanlig at yngre gir egg til eldre som ikke kommer seg til holmene. Da jeg var ung og rask, så hadde jeg eldre folk jeg ga egg til. Det var en veldig oppmuntring for dem. I dag er det igjen yngre som kommer med egg til meg, så jeg kan oppleve at det er vår, og jeg får smake at det enda er som før.<sup>16</sup>

Både i Divtasvuodna-Tysfjord, Porsángu-Porsanger og Unjárga-Nesseby er altså det å dele med andre, spesielt med dem som selv ikke kommer seg ut, en viktig del av sankingspraksisene. Denne delingen utgjør en verdi som fram til nå, mer eller mindre, har blitt videreført

16 Oversatt fra nordsamisk: «Dat lea dábálaš ahte nuorat skenkejit maniid boarrásiidda, geat eai goastta šat sulluide. Mun lean dolin go ledjen nuorra ja valli, mus ledje boares olbmot geaidda mun lávejin doalvut. Ja dat lávejedje nu movttáskit. Ja dál fas, dat geat leat nuorat dat fas buktet munnje dál. Nu ahte beasan oaidnit ahte lea gidđa, ja beasan máistit ahte dat lea ain nu mo dolin.»

mellom generasjoner. Noen av dagens multeplukkere forteller imidlertid at de ser færre folk ute på myrene i multebærtida enn hva som var vanlig før. Andre spør seg om et økt fokus på kortreist mat og oppmerksomhet rundt de vitaminrike multenes helsebringende effekt kan bidra til et oppsving i interessen for å plukke multer. Flere uttrykker bekymring for klimaendringene og de landskapsforandringene de fører til, med henvisning både til bjørkemålerutbrudd og smeltende palsmyrer. På spørsmål om hva Turid i Porsángu-Porsanger tenker om multeplukking i framtida, svarer hun følgende: «Nå vet man jo ikke om multebæra kommer til å overleve så lenge hvis det blir klimaendringer. Det er ikke sikkert at den tåler noe varmere klima.»

Hvis interessen for eller muligheten til å plukke multer skulle forsvinne, vil også folks relasjonelle tilknytning til området påvirkes. Siden omsorgen for områder er nært knyttet til aktiviteter, slik som multeplukking, vil også ivaretagelsen av områdene bli gradvis mindre (Joks, 2022). Dette vil igjen kunne påvirke bærekraftforståelsene slik de kommer til uttrykk og videreføres gjennom sankingspraksisene.

### **Samiske perspektiver på bærekraft: Bidrag til en utvidet bærekraftforståelse**

Mye har endret seg siden den gang multebærplukking var en nødvendighet for at folk skulle klare seg gjennom året i sjøsamiske områder. Samtidig viser intervjumaterialet fra Divtasvuodna-Tysfjord, Porsángu-Porsanger og Unjárga-Nesseby at multa fortsatt står i en særstilling og av mange anses som det beste og viktigste bæret. Videre rommer sankingspraksisene, som vi har sett, en respekt overfor omgivelsene og et gjensidighetsforhold som knytter seg både til mennesker og ikke-mennesker. I tillegg bidrar plukking og deling av bær til å opprettholde sankernes relasjoner til det som sankes, til området, til historien og til andre. Tilhørigheten som multebærplukkerne har til sine områder – *mijá duobddága* – bidrar også til følelsen av økt ansvar for ivaretagelse, og til å sørge for en videreføring av bruken av områdene til kommende generasjoner. Intervjumaterialet viser tydelig hvordan glede, trivsel, ro og avslapning er viktige aspekter ved turene på multemyra, og synliggjør det å motta og gi multer videre i gave som en forsterking av relasjoner, både til området og til andre.

Betydningen av multene og opplevelsene som knytter seg til sankingspraksisene, er tett forbundet med hva som verdsettes og anses som viktig. Sett i lys av Horlings (2015) anbefaling om en verdiorientert tilnærming til bærekraft gir sankingsmaterialet oss derfor «en dypere forståelse for hva folk verdsetter, opplever seg ansvarlige for og er villige til å forplikte seg til i sitt eget område» (s. 257, vår oversettelse). I de senere årene har myrer i økende grad blitt vurdert som viktige i klima- og naturpolitisk sammenheng, som karbonlagre og for bevaring av biologisk mangfold. Spørsmålet er om ikke myrer og andre sankingsområder kan anses som viktige også med bakgrunn i verdier som knytter seg til sankingspraksiser. Intervjuene har synliggjort hvordan sankingsområdene, og historiene og relasjonene de rommer, verdsettes høyt, med en tilhørende forpliktelse og ansvarsfølelse for at også kommende generasjoner skal kunne ferdes i og sanke fra de samme områdene.

Ifølge Holden og Linnerud (2021) er det i spenningsfeltet mellom å oppnå globale mål og utarbeide lokale løsninger at bærekraftig utvikling utspiller seg. En realisering krever imidlertid at vi evner å «endre våre verdier, oppfatninger, bevissthet og tenkemåte, slik at hensynet til fattige mennesker, fremtidige generasjoner og naturen vi lever i, blir like viktig som hensynet til våre individuelle behov her og nå» (s. 313). Men hvem sine verdier må endres, og hvilke «individuelle behov» viser forfatterne til? I dagsaktuelle debatter i våre undersøkelsesområder brukes begrepet «bærekraft» både for og imot utbygging av

vindkraft og kraftlinjer. Videre kan vi legge til at vi ikke bare lever *i* naturen, men også *av* og *med* den. I den sammenhengen kan en relasjonell verdensforståelse, som det vi har presentert i denne artikkelen, bidra til å utvide mulighetene vi ser for oss når vi tenker bærekraftig utvikling eller omstilling, og åpne for forvaltningspraksiser som rommer et større mangfold av kunnskapsformer og verdier.

Det samiske begrepet *birget* inngår i en forståelse av hvordan bærekraft kan praktiseres. Å leve et godt liv er å klare seg med det materielle, sosiale og kunnskapsmessige som man omgir seg med. Det betyr å leve med nøkternhet og gode relasjoner til andre, både mennesker og ikke-mennesker. Målet er ikke å øke forbruket, men å klare seg med det man allerede har. Et relasjonelt forhold til alle levende vesener, og til omgivelsene generelt, medfører samtidig en erkjennelse av at også vi mennesker må bevege oss varsomt i landskapet.

Som påpekt av Mazzocchi (2020) vil det ha ulike konsekvenser om vi ser på verden rundt oss som bestående av «aktører» heller enn «ressurser», og om vi anser oss mennesker som en del av helheten heller enn å være overordnet våre omgivelser. Med utgangspunkt i sankingspraksiser i sjøsamiske områder har vi i denne artikkelen argumentert for betydningen verdensforståelse og verdier har for vår forståelse av bærekraft. Som vi har sett, rommer samiske sankingspraksiser ikke bare en relasjonell forståelse, men også en aktiv utøvelse der bærekraftige handlinger utvides til å gjelde behov som går ut over de rent menneskelige. Ved å sørge for at også kunnskapene og verdiene som knytter seg til sankingspraksiser, gis en arena når ulike myrområder skal vurderes som aktuelle eller uaktuelle for utbygging i bærekraftens navn, vil det være større sjanser for å finne løsninger som også ivaretar lokal *birgejupmi* og tilsvarende relasjonelle verdier.

## Om artikkelen

Forfatterne ønsker å rette en stor takk til alle multebærplukkerne som inviterte oss med i multemyra og som generøst delte kunnskap, erfaringer, minner og fortellinger fra *mijá duobddága*. Arbeidet med artikkelen har inngått i prosjektet «Making knowledges visible: Relational gathering practices and their linguistic and narrative expressions in coastal Sápmi», finansiert av NFR med prosjektnummer 287754.

## Referanser

- Aikio, A. (2010). *Olmmoš han gal birge: Áššit mat ovddidit birgema*. ČálliidLágáduš.
- Aira, H. (2022). Duobddága – sijda ja sámevuoda friddjasaje. *Sámi diedalaš áigečála* 2022, 55–81.
- Aira, H. (2021). Moltebærsanking – samisk tradisjonell kunnskap, identitet og kultur. *Bårjås. Populærvitenskapelig tidsskrift fra Árran – Julevsáme guovdásj Lulesamisk senter* 2020/2021, 4–25.
- Andersen, O. (2005). Fiskemáddo – fiskenes stammor. *Bårjås. Populærvitenskapelig tidsskrift fra Árran – Julevsáme guovdásj Lulesamisk senter* 2005, 71–76.
- Andersen, S. (2021). Rikmyr og fattigmyr – for hvem? *Meronbloggen, Mearrasiida*. <https://meron.no/merons-blogg/entry/255-rikmyr-og-fattigmyr-%E2%80%93-for-hvem>
- Artsdatabanken. (2016). Hvor i myra? [https://www.artsdatabanken.no/Pages/205793/Hvor\\_i\\_myra](https://www.artsdatabanken.no/Pages/205793/Hvor_i_myra) Lest 28.06.2022.
- Baker, J. M. (2021). Do Berries Listen? Berries as Indicators, Ancestors, and Agents in Canada's Oil Sands Region. *Ethnos*, 86(2), 273–294. <https://doi.org/10.1080/00141844.2020.1765829>
- Blaser, M. (2013). Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe: Toward a conversation on political ontology. *Current anthropology*, 54(5), 547–568.
- Boulanger-Lapointe, N., Gérin-Lajoie, J., Siegwart Collier, L., Desrosiers, S., Spiech, C., Henry, G. H., Hermanutz, L., Lévesque, E., & Cuerrier, A. (2019). Berry plants and berry picking in Inuit Nunangat: Traditions in a changing socio-ecological landscape. *Human Ecology*, 47(1), 81–93.

- Gurholt, K. P. (1999). "Det har bare vært naturlig": Friluftsliv, kjønn og kulturelle brytninger. 1999 [avhandling, dr.scient graden, Institutt for samfunnsfag, Norges idrettshøgskole].
- Hedlund-de Witt, A. (2014). Rethinking sustainable development: Considering how different worldviews envision "development" and "quality of life". *Sustainability*, 6(11), 8310–8328.
- Holden, E., & Linnerud, K. (2021). *Bærekraftig utvikling: En idé om rettferdighet*. Universitetsforlaget.
- Horlings, L. G. (2015). Values in place: A value-oriented approach toward sustainable place-shaping. *Regional Studies, Regional Science*, 2(1), 257–274.
- Ives, C. D., Freeth, R., & Fischer, J. (2020). Inside-out sustainability: The neglect of inner worlds. *Ambio*, 49, 208–217.
- Joks, S. (2022). Frustrated Caretakers: Sámi egg gatherers and cloudberry pickers. I S. Valkonen, Á. Aikio, S. Alakorva & S.-M. Magga (red.), *The Sámi World* (s. 150–164). Routledge.
- Joks, S., Østmo, L., & Law, J. (2020). Verbing Meahcci: Living Sámi Lands. *The Sociological Review*, 68(2), 305–321. <https://doi.org/10.1177/0038026120905473>
- Kimmerer, R. W. (2011). Restoration and reciprocity: The contributions of traditional ecological knowledge. I *Human dimensions of ecological restoration* (s. 257–276). Island Press.
- Kimmerer, R. W. (2013). *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teaching of Plants*. Milkweed Editions.
- Koltko-Rivera, M. E. (2004). The psychology of worldviews. *Review of general psychology*, 8(1), 3–58.
- Korhonen, O., & Anderson, H. (2010). *Samiska ortnamn vid vägar och färdleder i Lule lappmark*. Förlag Hans Anderson.
- Kramvig, B. (2005). The silent language of ethnicity. *European Journal of Cultural Studies*, 8(1), 45–64.
- Kuokkanen, R. (2009). *Boaris dego eana: Eamiálbmogiid diehtu, filosofiját ja dutkan*. ČállidLágádus.
- Leichenko, R., & O'Brien, K. (2020). Teaching climate change in the Anthropocene: An integrative approach. *Anthropocene*, 30, 100241.
- Lien, M. E. (2001). 'Likhet og verdighet'. I M. E. Lien, H. Lidén & H. Vike (red.), *Likhetens paradokser: Antropologiske undersøkelser i det moderne Norge* (s. 86–109). Universitetsforlaget.
- Lov om rettsforhold og forvaltning av grunn og naturressurser i Finnmark (Finnmarksloven), <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2005-06-17-85>. Lest 8.12.2021
- Løvoll, H. S., Sæther, K.-W., & Graves, M. (2020). Feeling at Home in the Wilderness: Environmental Conditions, Well-Being & Aesthetic Experience. *Frontiers in Psychology*, 11. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.00402>
- Mazzocchi, F. (2020). A deeper meaning of sustainability: Insights from indigenous knowledge. *The Anthropocene Review*, 7(1), 77–93.
- McGregor, D. (2004). Coming full circle: Indigenous knowledge, environment, and our future. *American Indian Quarterly*, 28(3–4), 385–410.
- McGregor, D. (2009). Linking Traditional Knowledge and Environmental Practice in Ontario. *Journal of Canadian Studies*, 43(3), 69–100.
- Meløe, J. (1988). The Two Landscapes of Northern Norway. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 31(3), 387–440. <https://doi.org/10.1080/08003839008580385>
- Mo, B. I., Sjøstad, R., & Foshaug, N. O. (2021). Arbeiderpartiet er en garantist for et sterkt nord, norsk sikkerhet og bygging av landet. Debattinnlegg, *Sågat* 02.09.2021. Lest 27.06.2022.
- Myrvoll, M. (2010). «Bare gudsordet duger»: Om kontinuitet og brudd i samisk virkelighetsforståelse [Doktorgradsavhandling. Fakultet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærerutdanning, Institutt for arkeologi og sosialantropologi, Universitetet i Tromsø].
- Nadasdy, P. (2003). *Hunters and Bureaucrats: Power, Knowledge, and Aboriginal-State Relations in the Southwest Yukon*. UBC Press.
- Nilsen, Ø. (2009). *Sjøsamene ved Varangerfjorden: En kortfattet gjennomgang av historien de siste 10 000 år*. Várjjat Sámi Musea Čállosat/Varanger Samiske Museums Skrifter.

- Parlee, B., Berkes, F., & Gwich'in, T. I. (2005). Health of the land, health of the people: A case study on Gwich'in berry harvesting in northern Canada. *EcoHealth*, 2(2), 127–137.
- Pettersen, M. H. (2021). Derfor bor vi i Finnmark. Leserinnlegg. *Sáogat* 07.12.2021. Lest 09.12.2021.
- Prop. 88 L (2010–2011). *Endringer i friluftsløven og straffeløven*. <https://lovdata.no/static/PROP/prop-201011-088.pdf>
- Richardson, T., & Weszkalnys, G. (2014). Introduction: Resource materialities. *Anthropological Quarterly*, 87(1), 5–30.
- Rybråten, S. (2013). *“This is not a wilderness. This is where we live”: Enacting nature in Unjárga-Nesseby, Northern Norway* [doktorgradsavhandling, Det samfunnsvitenskapelige fakultet, Universitetet i Oslo].
- Sámediggi. (2022). Prinsipiell holdning til utbygging av 420 kV kraftlinjer i samiske områder. Saksfremlegg. <https://innsyn.onacos.no/sametinget/mote/norsk/wfdocument.ashx?journalpostid=2021043682&do-kid=1088031&versjon=6&variant=A&>. Lest 28.06.2022
- Simpson, L. R. (2004). Anticolonial Strategies for the Recovery and Maintenance of Indigenous Knowledge. *American Indian Quarterly/Summer & Fall*, 28(3–4), 373–384.
- Store norske leksikon (2022). Store medisinske leksikon. Grøn resept. [https://sml.sn.no/gr%C3%B8n\\_resept](https://sml.sn.no/gr%C3%B8n_resept)
- Urheim, M. (2017). *Muhtem sáme árrombájkke: Bierggim ja barggo Oarjjevuonan 1940–1970*. ČálliidLágádus.
- Verdenskommisjonen for miljø og utvikling. (1987). *Vår felles framtid*. Tiden Norsk Forlag.
- Virtanen, P. K., Siragusa, L., & Guttorm, H. (2020). Introduction: Toward more inclusive definitions of sustainability. *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 43, 77–82.
- Wilson, S. (2008). *Research Is Ceremony: Indigenous Research Methods*. Fernwood Publishing.
- Østmo, L. (2021). *Lodden – en kulturbærende sedvane i Guovdageaidnu. En utredning om lodden i Guovdageaidnu*. Guovdageainnu suohkan/Kautokeino kommune, Loddenutvalget.
- Østmo, L., & Law, J. (2018). Mis/translation, Colonialism, and Environmental Conflict. *Environmental Humanities*, 10(2), 349–369. <https://doi.org/10.1215/22011919-7156782>



## **Konsulenter 2023**

Aambø, Arild  
Arnesen, Daniel  
Augusti, Else-Marie  
Barstad, Anders  
Dahl, Espen  
Dale-Olsen, Harald  
Dølvik, Jon Erik  
Falkum, Eivind  
Finstad, Liv  
Fjær, Svanaug  
Granlund, Lise  
Hanssen, Gro Sandkjær  
Heggebø, Kristian  
Hegna, Kristinn  
Henriksen, Lars Skov  
Hydén, Margareta  
Karp, Tom  
Linden, Tord Skogedal  
Liversage, Anika  
Lundberg, Urban  
Lægreid, Per  
Røe, Per Gunnar  
Sandvin, Johans Tveit  
Sivesind, Karl Henrik  
Skogerbø, Eli  
Solem, Per Erik  
Stokke, Olav Schram  
Syrstad, Tor Gaute  
Trygstad, Sissel  
Ugreninov, Elisabeth  
Vassenden, Anders  
Wollebæk, Dag