

Bassebájke
Heliga platser i landskapet

Abstract

I protokoll från domstolshandlingar från åren kring sekelskiftet 1700 kan vi följa hur representanter för kyrkan tog samer inför ting i mål som kan klassas som religionsbrott. Prästerna uppfattade framförallt användandet av trumma och jojk i olika rituella sammanhang som ett brott. Några av fallen rörde dock även ritualer där offer förekommit. I artikeln diskuteras inledningsvis hur heliga platser i landskapet och olika religiösa föremål uppfattades i en samisk kontext. Därefter tydliggörs hur samer respektive präster förhöll sig till dessa platser i den konfliktsituation som uppstod.

*Háldi spanu
čáppa nieiddaide lehkos giitu,
Voja voja nana nana,
go ledje nu buorit,
ahte leat várjalan min girkovuojániid,
nu ahte eai leat fierran alla riiddiin,
voja, voja voja voja
Nana nana nana,
gittu lehkos ráhkis háldeáhkkuide,
voja nana nana
Ja várjal ain,
voja voja nana nana,
min bohccuid,
voja voja nana nana nana.¹*

'Haldens fina, vackra döttrar nu vare tack, voia voia nana nana, som voro så goda, att de beskyddade väl kyrkrenarna så, att de inte störtat utför bergen, voia voia voia nana nana nana. Haven tack, I kära haldeväsenden, voia voia nana nana, och skydden än, voia voia nanan nanan, våra renar, voia voia nanan nana nana.'²

1 Johan Turi, *Muitalus sámiiid birra* (Karasjok [1910] 2010) s. 172f.

2 Johan Turi, *En bok om samernas liv* (Umeå [1910] 1987) s. 169.

Under flyttningar eller resor kunde man på vissa speciella platser behöva stanna upp och hålla lite brännvin eller annat på marken, samtidigt som man jojkkade och tackade *hállde*, på nordsamiska *hálldi*,³ för det beskydd man fått och det man skulle komma att behöva framöver. Johan Turi artikulerar i början av 1900-talet, i jojkens form, relationen mellan människan och osynliga samiska väsen.⁴ I den samiska texten beskriver han *hállde*-döttrar och -mödrar med ömma och kärleksfulla ord och tackar dem för beskydd, speciellt av de tama körenarna som används i samband med kyrkobesöken. Turi visar samtidigt att föreställningar som en gång varit en del av traditionell samisk religion, för honom, inte stod i konflikt med kristendomen. Under slutet av 1600-talet var förhållandena annorlunda. Den protestantiska kyrkan kom allt tydligare att kräva en religiös exklusivitet i det samiska området.

Den här artikeln fokuserar framförallt på hur samer respektive kyrkan under denna period såg på företeelsen helig plats, *bassebájkke*, i landskapet. Hur beskrivs *bassebájkke* i källmaterialet? Hur förhöll sig samer respektive präster till platserna och hur kom olika förhållningssätt till uttryck i konfliktsituationer?

Traditionell samisk religion

Det samiska området har aldrig varit helt isolerat och genom århundradena har människor och idéer mötts vilket har satt både materiella och immateriella avtryck. Förutom ben och horn har man vid samiska heliga platser även funnit pilspetsar, smycken, pärlor och mynt. Några härstammar redan från 900-talet och de avspeglar de handelsnätverk, i både östlig och västlig riktning, som samiska grupper ingick i. Etableringen av katolska kloster längs den norska kusten kring 1100-talet innebar att samer och representanter för den katolska kyrkan möttes och i dagens dräktsilver syns spår av dessa möten. Inom vissa geografiska områden kunde även specifika katolska föreställningar inkor-

³ I denna artikel återges lulesamisk terminologi och ortografi om inget annat anges och orden står genomgående i nominativ singularis, även om sammanhanget förutsätter exempelvis pluralis. Detta för att underlätta för den som vill anlita samiska ordböcker.

⁴ Väsen som förutsattes i den samiska verklighetsuppfattningen men som på 1600-talet avvisades av den kristna kyrkan.

poreras i den samiska religionen. Louise Bäckman har karakteriserat dessa som tillkomna genom frivilliga religionsmöten och det hon kallar spontan ackulturation. Kontakten kom dock under 1600-talets lutherska ortodoxi att mer ta sig uttryck av en religionskonfrontation i en kolonial kontext och en påtvingad ackulturation.⁵ Håkan Rydving har konstaterat att det inledningsvis i praktiken var möjligt att förena de rituella praktikerna inom bägge religionerna men att förstörelsen av platser med betydelse inom den inhemska samiska religionen, liksom bestraffningen av människor som vidmakthöll den traditionella religionen, försvagade de inhemska samiska rituella traditionerna.⁶

Den traditionella samiska religionen vara nära kopplad till familjernas vardagliga liv och till jakt, fiske och renskötsel. Den var inte institutionaliserad utan i stället fanns olika lokala religiösa specialister med olika kompetenser. Kåtan med eldstaden i mitten var centrum för familjens dagliga ritualer och de ritualer som förekom i samband med förlossning och namngivning eller vid sjukdom och död. Den samiska religionen utövades dock till stor del utomhus, dels vid platser i landskapet, dels i området runt kåtan eller i anslutning till vistet. Det gjorde heliga platser och rituella praktiker variationsrika eftersom det (skandinaviska) samiska området sträcker sig från norska Atlantkusten till Bottenviken. Därtill påverkades ritualerna av variationen i årstider och väder. Den fysiska platsen gav ramarna för det rituella mönstret på samma gång som ritualer där renhorn och ben offrades över tid förändrade platsens utseende. Landskapet utgjorde därigenom en viktig komponent i samisk religion vilket tydligt kommer till uttryck i relationen till *bassebájke* och *siejdde*, 'sejten'.⁷

Banden mellan levande och döda var elastiska, och känslor inför de avlida var ambivalenta. Döden och de ritualer som utövades i samband med dödsfall syftade till att flytta den döde från en status till en annan eller från en existensform till en annan. Döden betydde därför inte att

⁵ Louise Bäckman, "The noaidi and his worldview: A study of Saami shamanism from an historical point of view", *Shaman* 13:1-2 (2005) s. 29-40; Gunlög Fur, *Colonialism in the margins: Cultural Encounters in New Sweden and Lapland* (Leiden & Boston 2006) s. 51-87.

⁶ Håkan Rydving, *The end of drum-time: Religious change among the Lule Saami, 1670s-1740s* (Stockholm 1993) s. 91f.

⁷ Artikeln fokuserar i stort sett enbart på lule- och nordsamiskt område i Sverige.

relationen mellan levande och döda släktingar bröts och inte heller de ömsesidiga förpliktelseerna. De avlidna uppmärksammades på olika sätt och de kunde i sin tur gripa in i människors liv i speciella situationer, till exempel när ett nyfött barn skulle få sitt rätta namn eller när man behövde assistans i renskötselarbetet. Föreställningen att avlidna släktingar kunde vakta kanten på renhjorden när man vallade renar under en längre tid var inte ovanlig. Ritualer, drömmar och jojk var i dessa sammanhang olika vägar genom vilka man kunde kommunicera med de avlidna. Platsen där den avlidne hade begravts var dock inte en förutsättning för kommunikationen och begravningsplatsen blev i regel inte heller *bassebájkke*.⁸ Speciella personer, som till exempel *noajdde*, nåjden, kunde dock efter sin död förenas med sina avlidna släktingar och som skyddsande tillkallas av religiösa specialister. På sydsamiskt område menade man att dessa andar uppehöll sig i speciella heliga fjäll, *saajve*.⁹

Missionen under 1600-talet innebar en allt mer påtaglig kyrklig närvaro i det samiska området. Medan missionärer inledningsvis undervisade och höll gudstjänst i det fria, vid stockeldar eller i den samiska hemmiljön¹⁰ kom uppförandet av strategiskt belägna kyrkor under början av århundradet att påverka möjligheten att utöva den samiska religionen. Det försvårades ytterligare under slutet av århundradet som en följd av de förhör och rättegångar som riktades mot dem som utövade den traditionella religionen. Rydving har framhållit att mötet med kristendomen innebar en omstrukturering av rituellt plats och rituell tid. I den traditionella religionen urskiljer han tre kategorier av heliga platser; de som användes av hela gruppens män och utgjorde en huvudofferplats; de som var kopplade till jakt, fiske och renskötsel och som användes av lokala grupper; och slutligen heliga platser som användes av både män och kvinnor och som fanns i anslutning till vistet eller i kåtan. Kyrkoplikten och kyrkobyggnaderna gjorde att man gick från att ha haft många heliga platser spridda i landskapet till att erhålla några få rituella rum där

8 Louise Bäckman, "The dead as helpers? Conceptions of death amongst the Saami (Lapps)", *Temenos* 14 (1978) s. 25–52; Rydving (1993) s. 108–127, 140–144.

9 Louise Bäckman, *Sájva: Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna* (Stockholm 1975) s. 88–95; Håkan Rydving, *Tracing Sami tradition: In search of the indigenous religion among the western Sami during 17th and 18th centuries* (Oslo 2010) s. 120–124.

10 Carl F. Hallencreutz, *Pehr Högströms missionsförrättningar och övriga bidrag till samisk kyrkohistoria*, utgivna och kommenterade av C.F. Hallencreutz (Uppsala 1990) s. 48f., 65.

kulten också flyttade inomhus. Det innebar att heliga platser som varit en del av flyttningsmönstret, av jakten, fisket och renskötseln och knutna till familjelivet kom att överges för den nya kultplatsen, kapellet eller kyrkan, som hörde samman med ekonomiska transaktioner och möten med andra än samer. Detta eftersom man förlade kyrkorna till handelsplatser. Missionen kom även att påverka uppfattningen av religiös tid då kyrkoplikten krävde en närvaro i kyrkan, även om tidpunkten krockade med årligen återkommande inhemska ritualer.¹¹ Omstruktureringen av landskapet kom att leda till konflikter och konfrontationer mellan manliga traditionalister, som förordade den traditionella samiska religionen, och manliga representanter för kyrkan.

Begreppsdiskussion

Det är nödvändigt att tydliggöra terminologin när man talar om samiska religiösa platser och Rydving har föreslagits en modell för att underlätta förståelsen av olika typer av religiösa platser. Religiös plats fungerar då som en överordnad, bred kategori som inkluderar platser till vilka någon religiös tradition kan kopplas. Rituell plats är en snävare kategori, som betecknar en religiös plats till vilken någon form av religiös ritual finns knuten. Offerplats är slutligen en specifik rituell plats där offer har förrättats.¹² I den här artikeln används en terminologi som utgår från Rydvings men jag kommer i första hand att uppehålla mig vid det han klassificerar som ”offerplats”.

Det lulesamiska begreppet *bassebájke*, ’helig plats’, avser i artikeln platser som är avskilda från omgivningen i fysisk och symbolisk mening. Det syftar på platser där olika väsen ansågs finnas eller där en *siejdde* eller *värrommuorra*, ’offerträ’, stått och där man förrättat offer. I artikeln tas däremot inte människogravar, björngravar och andra platser för religiösa riter upp. Dessa platser var inte föremål för konflikt och motstånd – vilket är temat för den här artikeln – på samma sätt som offerplatser eller *siejdde*.

En *siejdde* är en sten eller ett stenblock som formats av snö, regn och

¹¹ Rydving (1993) s. 93–108.

¹² Rydving (2010) s. 31–38.

vind och därigenom fått ett utmärkande utseende. *Siejdde* är ett ord som återfinns i öst-, nord- och lulesamiska dialekter men inte på sydsamiskt område. Där återfinns inte heller ortnamn med ordet som pre-, in- eller suffix som i de nordligare områdena. På sydsamiska används i stället termen *sjelelegierkie*, 'offersten'. *Värromuorra* är i sin tur en snidad figur utav trä. Det första ledet av ordet är *värro* och har betydelsen 'offer' eller 'skatt' och andra ledet, *muorra*, betyder 'trä' eller 'träd'. På en offerplats kan en eller flera *siejdde* och *värromuorra* finnas uppställda men de är inte nödvändiga. Offerritualer kunde utföras även utan dessa objekt.

I samiska dialekter finns flera begrepp som översätts till 'heligt' som på olika sätt knyter an till samisk religion respektive kristendomen.¹³ *Ájllis* är ett nordiskt lånord och har möjligen förkristet ursprung. I dag används det i den lulesamiska dialekten framförallt i kyrkliga sammanhang som en motsvarighet till det kristna helighetsbegreppet: *ájllisduorastahka*, 'Kristi himmelfärdsdag', *ájllistahka*, 'Pingst', *ájlllek*, 'helgdag, söndag', *ájllis iehkedismáles*, 'nattvarden', *ájllistit*, 'helga'. Det nordiska lånordet har med andra ord fått en stark anknytning till kristendomen men det är förmodligen inte den ursprungliga betydelsen. Översättningar av kristna texter till samiska kan ha bidragit till betydelseförskjutningen.

Sájjvva är också ett nordiskt lånord. Det sydsamiska *saajve* är ett vitt begrepp som används om bestämda sjöar och fjäll, en supranormal sfär, och även om väsen i djur- och människogestalt.¹⁴ *Sájjvva* finns också upptaget i Grundströms lulesamiska ordbok från 1950-talet¹⁵ men är där särskilt knutet till geografiska platser. *Sájjvvajávrrre* var namnet på en sjö och *Sájjvvavárre* på berg som dyrkades, eller där en offerplats var belägen, menar sagesmännen. Det är ett betydligt snävare användningsområde än för det sydsamiska *saajve*. Enligt Grundströms sagesmän används inte heller *sájjvva* som motsvarighet till det kristna heliga. *Sájjvva* är på lulesamiskt område i dag först och främst en landskapsbeteckning som indikerar att platsen är annorlunda eller speciell. I Erik Lindahls och Johan Öhrlings ordbok från 1780, som tar upp både lule- och pitesamiska ord, betecknar dock *saiw* respektive

13 Bäckman (1975) s. 13–24.

14 Bäckman (1975) s. 13f.

15 Harald Grundström, *Lulelappsk ordbok/Lulelappisches Wörterbuch* (Uppsala 1946–1954).

saiwa även 'gudabild', 'offerställe', liksom 'helig'. Så även *sájuva* har över tid fått en betydelseförskjutning då det på 1900-talet inte längre används i betydelsen 'helig'.¹⁶

Basse är ett samiskt ord som markerar både tid och plats. Det används som en bestämning av vissa heliga tider: söndag, helg, helgdag och i namnet på månaden december som kallas *basádismáno*, 'heliga månaden'.¹⁷ I förbindelse med landskapet förekommer *basse* i sammansättningen *bassebákte*, 'helig klippa', och *bassebájkke*, 'helig plats'. Enligt sagesmännen till Grundström kan *basse* även kopplas till en rituell praktik, eftersom ordet på 1950-talet också kunde användas för 'offerande' vid en offerplats. Den egentliga lulesamiska beteckningen för 'offer' är dock *várro* och den fysiska offerplatsen anges som *várrosadje*. *Bassebájkke* ska därför kanske inte tolkas som knutet till offer i religionshistorisk mening, utan snarare som en beteckning för något som är avskilt, avgränsat och speciellt. *Basserádje* är i sin tur den gräns omkring platsen som kvinnor inte fick passera, förklarar en sagesman. *Basse* finns även i sammansättningar som är kopplade både till kristendomen – såsom *bassehägga* 'den helige anden' –, och till den samiska religionen genom *bassejubmel*, 'gudabild på en offerplats'. Det förklarades på 1600-talet som att samer först och främst avsåg sina fjäll och sjöar liksom speciella platser med ordet *basse* och att ordet i vissa lappmarker av präster och lärare användes i stället för latinets *sanctus*.¹⁸

Platser, prästers beskrivningar och rättegångsprotokoll som källskriftsmaterial

Ett viktigt källmaterial när man diskuterar samiska heliga platser är naturligtvis platserna i sig. Många platser är än i dag en del av den lokala kunskapen om landskapet, andra är enbart antydda genom ortnamnen.

¹⁶ Erik Lindahl & Johan Öhrling, *Lexicon lapponicum, cum interpretatione vocabulorum sveco-latina et indice svecano lapponico* (Stockholm 1780).

¹⁷ Pehr Högström, *Beskrifning öfwer de til Sveriges Krona lydande Lapmarker* (Stockholm [1747] 1980) s. 169.

¹⁸ Samuel Rheen, "En kortt Relation om Lapparnes Lefwarne och Sedhwer, wijd-Skiepellsser, samt i många Stycken Growfe wildfarellsser", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimilutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1671] 1983) s. 39; Högström ([1747] 1980) s. 181f.

Trots att de i dag har en annan betydelse och ofta är övergivna, förstörda eller plundrade så kan platserna i relation till omgivningen säga något om samisk religion. *Bassebájkke* fanns över hela det samiska området men de vid gränsfjällen mot Norge kunde se annorlunda ut än de som fanns i lågfjällsområdet eller i skogslandet längre österut. Religiösa platser kunde till exempel vara en myr, en sjö eller en fors som fått namnen *Bassejiegge*, *Sájuvjavávrre* eller *Viddjáguojkka*.¹⁹ Det kunde också vara hela fjäll som *Ájlis várre* eller *Sájuvvárre*, liksom en utmärkande klippa eller sten som formats av naturen och fått beteckningen *siejdde*. Andra platser med ortnamnsled som *várro*, *sjiele*, *sjielegierkie* eller *tseeqkuve*²⁰ kan indikera att man har offrat vid platsen, *ganij* eller *hállde* antyder i sin tur en koppling till lokala, platsbundna väsen. Enskilda gudanamn har i stort sett inte lämnat avtryck i ortnamn. *Áhkká* och *Áhttje* kan tolkas som att där bedrevs kult till ett enskilt väsen, men orden har också betydelsen 'äldre kvinna' respektive 'äldre man'.²¹ Ortnamnsleden *basse*, *sájuvva* och *ájlis*, *viddjá* vilka bäst motsvaras av det kristna "helig" kan vara ett förled till naturformationer som fjäll, sjöar, bäckar, myrar, klippor eller stenar. Ortnamn säger sällan något om den religiösa praktiken vid platsen, men de kan peka på den tolkningsram som var dominerande.²² Det kan även vara svårt att knyta ett skriftligt eller muntligt källmaterial till enskilda religiösa platser och därför blir vissa generaliseringar nödvändiga.

Det finns två typer av skriftligt källmaterial som innehåller fragmentariska, men viktiga, uppgifter om hur kyrka respektive samer såg på samiska heliga platser. Den ena är texter författade av präster och missionärer, verksamma i samiska områden, och som mellan 1670 och 1740 uppmanades att beskriva samisk kultur och religion. Kunskapen om samisk kultur tillkom med andra ord inte i ett vetenskapligt sammanhang utan var en del av en kunskapsproduktion vars syfte var att förändra, påverka och i vissa avseenden utplåna delar av den samiska kulturen, något som på olika

19 Ortnamnen i artikeln följer dagens godkända ortografi.

20 Hans Mebius, *Vaajese: Torkel Tomasson traditionsbärare och forskare* (Östersund 2008) s. 68–74. *Tseeqkuve*, *sjiele*, *sjielegierkie* förekommer enbart på sydsamiskt område.

21 Ernst Manker, *Lapparnas heliga ställen: Kultplatser och offerkult i belysning av Nordiska Museets och landsantikvariernas fältundersökningar* (Stockholm 1957) s. 13–22. Boken är den mest utförliga sammanställningen över heliga platser på svensk sida, även om senare forskning omtolkat och tillfört platser.

22 Rydving (2010) s. 105–111.

sätt kommit att prägla materialet. Trots att samisk religion därigenom i första hand är skildrad av män utanför det samiska samhället, ofta med begränsade kunskaper i samiskt språk och kultur och som verkade för ett religionsbyte, är deras beskrivningar viktiga då de tidsmässigt ligger nära den praktiserade religionen. I artikeln refereras till det lule- och nord-samiska området på svensk sida genom material av Johannes Tornæus, kyrkoherde i Nedertorneå 1640–1681, Samuel Rheen, predikant i Dálvvadis/Jáhkámáhkke (Jokkmokk) och brukspräst i Huhttán (Kvikkjokk) 1666–1671, Olaus Graan kyrkoherde i Byöhdame (Piteå) 1656–1689 som gjorde visitationsresor inom Pite lappmark, samiske prästsonen Nicolaus Lundius som beskriver Ume och Lule lappmark, Pehr Högström, missionär och kyrkoherde i Váhtjer/Jiellevárre (Gällivare) på 1740-talet, samt prästen Petrus Noræus Fjellström i Silbbajáhká (Silbojokk).²³

Prästernas hemhörighet i olika kyrkliga traditioner liksom deras personligheter påverkade synen på den samiska religionen och relationen till samer i församlingen. Tornæus och Högström lyfts av Rydving fram som exempel på präster som hade förståelse för den samiska religionen²⁴ och Bäckman lyfter särskilt fram Lundius då han genom sin bakgrund skildrar religionen ur ett samiskt perspektiv.²⁵ Noræus Fjellströms eftermäle kom att bli betydligt mörkare.

Den andra typen av källmaterial är rättegångsprotokoll från 1600- och 1700-talen. Lokala präster spelade en central roll då samer ställdes inför rätta för religionsbrott och de kom att prägla även detta material. Prästerna var i viss utsträckning bekanta med förhållandena i sina församlingar och kunde utifrån det både initiera brottmål och bidra med information i pågående mål. Samer vände sig i första hand till tinget för att lösa interna konflikter som var kopplade till annat än religion medan det framförallt var präster som anklagade samer för religionsbrott. Under 1600-talet var den traditionella samiska religionen med andra ord stark i förhållande till kristendomen och en eventuell oenighet i religionsfrågor samer emellan togs som regel inte upp vid tinget. I

23 Håkan Rydving, *Samisk religionshistoria: Några källkritiska problem* (Uppsala 1995) s. 20ff., 37f. Stavningen av personnamn var inte fastlagd vid denna tid därför kan flera varianter av namnen förekomma i källmaterialet.

24 Rydving (1993) s. 79–80.

25 Bäckman (1975) s. 29.

handlingar som hör till rättegångarna kan man finna uppgifter som rör samisk religion och några är relaterade till *bassebájkke*. De två skriftliga källmaterialstyperna växer fram i samspel med varandra. Tematiska överensstämmelser finns och både präster liksom några namngivna samer kan följas i materialen. En jämförelse visar dock också att det är samiska män och deras religionsutövning som kyrkans representanter riktar sitt arbete mot. Namngivna kvinnor förekommer sällan i materialen, deras rituella praktiker beskrivs i mindre utsträckning och det är inte heller kvinnors rituella rum som blir föremål för tingsärenden. Av totalt 140 brottmål som togs upp vid Jukkasjärvi tingsrätt inom Torne lappmark mellan 1639 och 1699 rörde nio samisk religion. Prästerna i Torne lappmark fördömde framförallt användningen av trumma och jojk i rituella sammanhang och tog sådana ärenden inför ting. Endast ett av målen har anknytning till *bassebájkke*.²⁶ Det var 1696 då Per Joensson, i sin frånvaro, stod anklagad för en händelse som låg åtta år tillbaka i tiden. Han sadades ha köpt ett föl vid norska kusten med avsikt att senare offra det vid ett speciellt fjäll. Dessutom ägde han en trumma som han använde för divination. Ärendet togs dock aldrig vidare.²⁷ Bilden av att relativt få tingsfall rör religiösa platser bekräftas i material från Lule lappmark. Mellan 1670 och 1750 fanns det troligtvis endast tre fall där offer kom upp som en anledning till brott vid tinget i Jáhkâmáhkke. I stället var det även här trummans och jokens användning i rituella sammanhang som ledde till tingsärenden.²⁸ I Árjépluovve (Arjeplog) kom utvecklingen att bli en annan till följd av enskilda prästers agerande och kommer att diskuteras nedan.

Bassebájkke

Där människor vistats eller färdats, vid besvärliga passager, där ovanliga händelser inträffat eller där man fått lycka återfinns platser av religiös betydelse. En *bassebájkke* med antingen *värromuorra* eller *siejdde*

²⁶ Karin Granqvist, *Samerna, staten och rätten i Torne lappmark under 1600-talet: Makt, diskurs och representation* (Umeå 2004) s. 9, 30, 121–122.

²⁷ Erik Nordbergs arkiv (ENA), handskrift 25, vol. 25:43ab, Forskningsarkivet i Umeå (Foark) s. 283–284.

²⁸ Rydving (1993) s. 57; även ENA 25:43ab, Foark.

markerade tydligt närvaron av samisk religion och några sådana platser var kända bland både präster och svenskar. På en karta från 1660 över fjällområdet inom Pite lappmark finns en *luovve*, en av trä konstruerad förrådsställning, utträd med texten *värromuorra*. Platsen var väl synlig och vid den tidpunkten var samisk religion uppenbarligen inte något som samer dolde.²⁹ Ungefär samtidigt sker dock intensifieringen av missionen som kom att ändra på detta.

Ortnamn kan ge vägledning men de vanligaste religiösa platserna har inte lämnat spår i form av ortnamn. Det gäller till exempel familjens offerplatser i anslutning till visten. Bakom kåtan stod en *luovve* ungefär 1,5 meter hög eller en *luoptte*, en plattform på ben, ibland med tak. *Luovve* liksom området kring den och stigen var risad, antingen med björkris eller med granris beroende på årstid och var vistet låg. Stigen och riset utgjorde samtidigt en gräns som markerade att området skiljde sig från omgivningen. Detta var också en del av vistet som kvinnor undvek. På eller vid sidan av en *luovve* ställdes *värromuorra*, vilket var en snidad figur av björk. Renen som skulle offeras avlivades vid platsen och blodet efter hjärtsticket ströks över den snidade figuren. På *luovve* placerades förutom *värromuorra* renhornet, huvudet, klövarna, en bit av köttet och lite av maten från offermåltiden.³⁰ Både *luovve* och de snidade figurerna stod kvar på platsen efter ritualen och vid varje nytt tillfälle gjordes en eller flera nya *värromuorra*. På så sätt byggdes platsen upp över tid samtidigt som väder och vind bröt ner materialet. Ställningen var inte orsaken till att platsen var *basse*. En *värromuorra* kunde lika gärna bäras en bit in i skogen och lutas mot ett träd samtidigt som renhorn, ben och ett näverkärl med mat och fett placerades i trädets grenar.³¹

Religiösa platser längre bortanför vistet utgjordes ofta, men inte alltid, av iögonfallande och tydliga markeringar i landskapet. De var

29 Olaus Graan, "Relation Eller En Fullkomblig Beskrifning om Lapparnas Vrsprung, så wähl som om heela dheras Lefvernes Förhållande", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897-1909* ([1672] 1983) s. 84; Ingela Bergman, Lars Östlund, Olle Zackrisson & Lars Liedgren, "Värro muorra: The landscape significance of Sami sacred wooden objects and sacrificial altars", *Ethnohistory* 55:1 (2008) s. 11, 21.

30 Rheen ([1671] 1983) s. 38f., Högström ([1747] 1980) s. 190.

31 Bergman, Östlund, Zackrisson & Liedgren (2008) s. 10-16.

också separerade från det omgivande landskapet på flera olika nivåer, både fysiskt och i människors medvetande. När man under flyttningen passerade förbi sådana platser kunde eldar synas i fjällslutningen och fjällets eller platsens väsen kunde hojta och skrämmas om de blev störda av människors oväsen eller hundskall. På många av dessa platser stod en fågelliknande *siejdde*.³² Att bosätta sig vid sådana platser var därigenom omöjligt då ett vardagligt liv var oförenligt med dem. I Norrbottens skogsland har avståndet mellan vistet och några undersökta offerplatser varit mellan 0,5 och 3 kilometer³³. Under flyttningar mellan vår- och höstlandet, eller när man av annan anledning passerade sådana platser, undvek man att komma för nära inpå dem. Naturliga markeringar av gränsen för den heliga platsen var därför viktiga för att människor skulle kunna orientera sig i landskapet och förhålla sig till det. En naturlig gränsmarkering kunde utgöras av en avsats eller den stig som ledde till platsen men framförallt kallkällor och vattendrag fungerade som gränsmarkering. För kvinnor i fertil ålder var det nödvändigt att iakttaga ytterligare försiktighet. *Nissonjohka*, 'kvinnobäcken', som rinner i närheten av några *bassebájkke*, utgjorde en sådan tydlig gräns.

Män på väg till platserna hade med andra ord flera olika gränser att passera men de var även tvungna att ha rätt förhållningssätt till platsen. Av misstag hade en renskötare en gång kommit för nära inpå en *siejdde* vid Giehppuvuoma, ett nybygge norr om Váhtjer inom Lule lappmark. Han hade flyttat med en skock renarna över en udde men samtidigt kommit för tätt inpå *siejdde* och den upptrampade stigen. Väl över på andra sidan udden insåg han vad som hade hänt och lovade att offra sarvar, vajor, får och getter för sitt misstag. Löftet hade dock inte avsedd verkan, för på natten kom vargen till renhjorden och orsakade mycket skada.³⁴ Vi kan konstatera att en *bassebájkke* nära vistet var knuten till familjen medan de som låg längre ifrån boplatser användes av fler människor även utanför den närmaste familjen. Platserna var dock alla

32 Nicolaus Lundius, "Descriptio Lapponiae", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1670-t.] 1983) s. 13.

33 Sven Donald Hedman, *Boplatsmönster och offerplatser: Ekonomisk strategi och boplatsmönster bland skogssamer 700–1600 AD* (Umeå 2003) s. 47.

34 Högström ([1747] 1980) s. 184.

avskilda från det vardagliga livet, kvinnor fick inte närma sig vissa av dessa platser och män kunde endast närma sig platsen i samband med religiösa ritualer. Konsekvenser av överträdelser, oavsett om de var avsiktliga eller inte, drabbade familjen ekonomiskt och känslomässigt hårt men kunde neutraliseras genom avvärjande eller försonande ritualer. Återberättandet av händelser som den ovan stärkte platsens betydelse och utgjorde samtidigt ett skydd för platsen.

Siejdde

Vid några *bassebájkke* bortanför vistet kunde det stå en *siejdde*. En stor fågel hade kommit flygande och när den satte sig på marken förvandlades den till sten, berättade Hans Frijar från Västerbyn inom Pite lappmark om ursprunget till *siejdde*. Alltsedan dess söker man efter stenar med fågellikande utseende. Amund Thorson som var i 60-årsåldern och från Duorbunjávrre tillade att fågeln landat vid Stuorra Basse Darre i hans hemtrakt inom Lule lappmark. De äldre kunde berätta att den tidigare kunde tala, men redan vid mitten av 1600-talet, då detta berättades, hade *siejdde* tystnat.³⁵ I dag är denna plats plundrad och varken *siejdde*, benen eller hornen som offerats finns kvar, bara namnet Basse Uksa, den 'heliga dörren', indikerar att detta en gång var en offerplats känd inom både Pite och Lule lappmark. De båda äldre männen berättade om ett förhållningssätt till landskapet men tog också i berättelsens form itu med den situation av religionskonfrontation som de befann sig i. *Siejdde* var för dem evig och möjlig för människan att kommunicera med både som fågel och som sten. Detta för att renhjorden skulle trivas liksom för att fisket och jakten skulle lyckas. Vid tiden då myten återges hade *siejdde* slutat tala, kanske som en konsekvens av kristendomens ökade närvaro. Hans Frijar hade redan innan sin redogörelse inför prästen Olaus Graan haft problem på grund av sin samiska tro. År 1649 hade han tillsammans med Jon Jonsson stått inför tinget i Árjepluovve, anklagad för att ha använt en trumma. Männens hotades vid det tillfället med hårda straff om de fortsatte vända sig till "trägdudar" och att använda trumman och bägge lovade att i fortsättningen avstå

³⁵ Graan ([1672] 1983) s. 62f.

från det.³⁶ Kanske var tingshändelsen en anledning till att Frijar, som en försiktighetsåtgärd, placerade traditionen kring *siejdde* i en förfluten tid, innan präster lärt dem om den kristna guden?

Många men inte alla *siejdde* hade en fågel- eller djurliknande form. De var en del av naturen och stod vid fjäll, sjöar eller vid havet. Ibland var de knutna till en familj, ibland till en grupp, men det finns också exempel på att flera olika grupper kunde vända sig till samma *siejdde*, om än av olika anledningar. Med termen *siejdde* betecknade man ibland den fysiska stenen, ibland ett större område kring stenen och ibland de väsen som rådde eller beskyddade området.³⁷ Att vara en bra människa innebar att komma överens med omgivningen, vilket också var en förutsättning för renlycka. Det förutsatte en god relation till andra människor, till renen, renbeteslandskapet och till olika väsen i landskapet. Vid en *siejdde* uttrycktes relationen och här gavs möjlighet till en förhandling med dessa väsen.³⁸ Så länge *siejdde* skänkte lycka återvände man till platsen men den kunde också överges och förstöras om förutsättningarna för relationen förändrades. Det är således problematiskt att utifrån källmaterialet entydigt slå fast hur en *siejdde* uppfattades av samer på 1600-talet. Vi får räkna med att olika människor formulerade relationen på olika sätt och att den även varierade beroende på rituell kontext. Vad den betydde för prästerna är i vissa fall enklare att utläsa, något jag återkommer till nedan.

Olika förhållningssätt till landskapet

Den äldre forskningens synen på landskapet som en kuliss (natur) mot vilka människors liv (kultur) utspelar sig är i stort sett övergiven. I dag diskuteras landskapet ofta som meningsbärande och skapat genom kulturella processer. Vissa går längre och menar att inte endast människor utan även djur och olika makter agerar i och på sin omgivning, i både fysisk och symbolisk bemärkelse. Detta förhållningssätt till landskapet skapar ett nätverk av relationer mellan landskap, människa, djur och

³⁶ ENA 25:43, Foark, s. 6.

³⁷ Bäckman (1975) s. 77.

³⁸ Nils A. Oskal, *Det rette, det gode og renlykken* (Tromsø 1995) s. 136–141.

olika väsen. Olika gruppers, men också enskilda individers, relation till landskapet kan variera beroende på hur de lever, har levt och rört sig i det. Därför talas också ibland om flera landskap i ett.³⁹

Religiösa platsers betydelse påverkades på 1600-talet av etnisk och religiös tillhörighet men social status, kön och ålder var minst lika viktiga. På flyttningarna mellan vår- och höstland inom Lule lappmark kunde till exempel inte rajden ledas genom den steniga dalgången Bastavágge. Genom dalgången färdades endast *noajdde* med trumman.⁴⁰ Beroende på grupp tillhörighet hade man dessutom att förhålla sig till enskildas skatteland, olika fiske- och jaktområden, renskötselmarker, bär-, ört- och barktäktsplatser. Platserna fick brukas av olika personer vid olika tidpunkter på året och för olika ändamål. En *bassebájke* låg inbäddade i dessa områden och pekar på ytterligare en dimension av nyttjandet av landskapet, som förutsatte en relation till olika platsbundna väsen, en relation som var föränderlig under en människas livstid. Landskapet och de rituella praktikerna var något man växte in i. Uppväxten innebar att barnen efterhand lärde sig behärska ett allt större område. Från kåtan och området däromkring till fiskevatten och sedan längre och längre bort från vistet. En rörelse som gick mellan *goahtesadje*, kåtans plats, och *sjalljo*, området runt kåtan, till olika former av *bájke* och till *vuobme*, naturen närmast vistet, och slutligen till *miehttse*, bortanför det synliga i utkanten. Platserna var dock inte fixerade utan förflyttningar mellan områden innebar att utkanten, ödemarken, också kunde bli en hemplats och en kåtaplats.⁴¹ Berättelser om händelser som knyter an till landskapet förmedlade kunskap om vilka områden som kunde nyttjas men framförallt berättade de om vilka marker som skulle undvikas. Exemplet med renskötaren som kom för nära ett ställe som var *basse* pekar på individens ansvar för sina handlingar. När yngre kvinnor och män deltog i jakt-, fiske- och renskötselarbetet lärde de sig vilka religiösa platser som var viktiga i

39 Tim Ingold, *The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill* (London & New York 2000) s. 40–60.

40 Manker (1957) s. 174.

41 Audhild Schanche, ”Meahcci: Den samiske utmarka”, i Svanhild Andersen (red.), *Samiske landskap og Agenda 21: Kultur, næring, miljøvern og demokrati* (Kautokeino/Guovdageaidnu 2002) s. 162–167; Rydving (1993) s. 97–100.

olika sammanhang och var kvinnors respektive mäns rituella praktiker utövades. Religiösa platser blev under uppväxten en allt mer integrerad del av arbetet. Störst skillnad mellan hur kvinnor och män utövade religionen kom att vara under graviditet och småbarnsår medan ålderdomen för kvinnor kom att betyda ännu en förändring.⁴² Under senare delen av 1600-talet, då den kristna närvaron ökade, blev det tydligt att samer och svenskar förhöll sig på olika sätt till landskapet.

Olika sätt att förhålla sig till *bassebájkke* – konfrontation

Missionsarbetet kunde visserligen ta sig olika lokala uttryck men att fördöma den inhemska samiska religionen var ett generellt drag och det kunde ta sig både verbala och fysiska uttryck. Samer ålades att infinna sig i kyrkan vid bestämda tidpunkter, vid vilka tillfällen prästerna i predikningar och efterföljande förhör kunde kritisera den samiska religionen. Fördömanden kunde likaså ske i den samiska hemmiljön i samband med att präster kom på besök under sina visitationsresor.⁴³ Det språkbruk och den terminologi som prästerna använde kan också ses som ett verbalt fördömande. Högström beskrev både *sejddde* och *värromuorra* som ”beläten”. Petrus Noræus Fjellström betecknade dem som ”trägdudar”, ”beläten” och ”avgudar”, vilket var gängse beteckningar som kyrkan använde när de refererade till dessa religiösa föremål. Följaktligen kunde traditionell samisk religion benämnas som ”vidskepelse” respektive ”avgudadyrkan”, ceremonitrumman som ”djävulens bibel” eller ”trolltrumma” och nåjden fick av prästerna epitetet ”trollkarl”. Kyrkans missionsstrategi har i detta avseende karaktäriserats som dels en paganisering och dels en diabolisering av den samiska religionen. Paganiseringen innebar att samiska religiösa traditioner framställdes som annorlunda i förhållande till kyrkans traditioner. I likhet med

⁴² Rydving (1993) s. 144–149.

⁴³ Ragnar Bergling, *Kyrkstanen i övre Norrland: Kyrkliga, merkantila och judiciella funktioner under 1600- och 1700-talen* (1964) s. 126–128. Se även Johannes Tornæus, ”Berättelse om Lapmarckerna och Deras Tillstånd”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Umeå [1672] 1983) s. 35f. för exempel på predikan och ENA 25:43, Foark, s. 150 för exempel på fördömanden i hemmiljö.

andra icke-kristnas traditioner karaktäriserades de därigenom som ”hedniska” och som ”avguderi”. Diaboliseringen innebar att djävulen, det onda i den kristna föreställningsvärlden, sågs som ursprunget till samiska föreställningar och rituella praktiker. Bägge förhållningssätten förekommer i källskriftsmaterialet, ibland hos en och samma författare, men paganisering förefaller ha varit en mer använd strategi.⁴⁴

Benämningar som ”beläte” och ”avgud” tillsammans med utsagor om att samer, på samma sätt som andra hedniska folk, tillbad stockar och stenar är exempel på prästernas paganisering. I Petrus Noræus Fjellströms predikan från Silbbajåhkå, där han framhåller att samers offer är ett offer till djävulen, föreligger också en diabolisering.⁴⁵ Det bör dock uppmärksammas att varken *siejdde* eller *värromuorra* i sig beskrivs som manifestationer av djävulen. De var för honom, precis som för andra källskriftsförfattare, ”avgudar”. Efterhand som kristendomen kom att bli allt mer dominerande kom prästernas språkbruk och syn att påverka de samiska ordens betydelse och även bli en del av det allmänna språkbruket. Prästernas terminologi tillsammans med evolutionistiska tankegångar låg också till grund för det vetenskapliga språk som en bit in på 1900-talet kunde användas när man diskuterade samisk religion. Bland flera religionshistoriker under senare delen av 1900-talet har denna ibland pejorativa begreppsapparat kritiskt granskats och i dag finns en orientering bort från den kristet färgade terminologin. Historiker i dag tar i första hand fasta på den betydelse som orden hade när uppteckningen gjordes medan utvecklandet av en vetenskaplig terminologi på samiska till viss del inneburit att begreppen i stället fått en ny innebörd.⁴⁶

Prästernas kritik mot den samiska religionen var inte enbart verbal utan även en rent handgriplig konfrontation kom att riktas både mot religiösa föremål och mot *bassebájke*, liksom mot enskilda människor. Detta förutsatte en ökad kunskap om samisk religion som ett led i mis-

44 Daniel Lindmark, *En lapprängs omvändelse: Svenskar i möte med samer och deras religion på 1600- och 1700-talen* (Umeå 2006) s. 83f; Olle Sundström, ”Vad sorts storhet är en ’gud’: Missionärer, religionsvetare och samiska föreställningar”, *Din: Tidsskrift för religion og kultur* 2 (2012) s. 15.

45 ENA 25:43, Foark, s. 150.

46 Jelena Porsanger, *Bassejoga cáhci: Gáldut nuortasámiid eamioskkoldaga birra álgoálbmotmetodologiijaid olis* (2007); Rydving (2010); Sundström (2012) s. 9–31.

sionsstrategin. Platser som var *basse* skulle enligt samisk tradition undvikas. Ett sätt att vanhelga en plats var därför att, som Högström gjorde, avsiktligt ta med sig två renskötande kvinnor till en plats som ansågs som *basse*. En handling som för de två renskötarna borde ha lett till ett offer som en försoning, som exemplet med den manlige renskötaren visade. Prästen kan naturligtvis samtidigt ha försökt att bevisa att den samiska religionen inte hade det inflytande över människors liv som samer hävdade.⁴⁷ Ryktet om denna händelse var kanske det som föranledde ytterligare en annan renskötare att vägra låna ut ett renskinn (tältskinn) till Högström. Mannen menade att prästen avsiktligt skulle ta renskinnet för nära ett *basse*-ställe, denna handling kunde medföra att han, som ägare av renskinnet, drabbades av olycka.⁴⁸

Svårtillgängliga platser kunde hemlighållas och förbli orörda längre medan platser nära vistet var enklare för prästerna att nå och förstöra. Ett sätt var att stjäla eller beslagta religiösa föremål från dessa platser. En *värromuorra* som stod vid en *luovve* på vilken det låg ben, horn och matgåvor var lätt för prästen att beslagta i samband med en visitationsresa. Både svenska och samiska män i grupp kunde också på prästens uppdrag genomföra sådana handlingar. Samtidigt finns exempel på ett öppet samiskt motstånd mot att *bassebájkke* skövlades och att samer återtog det som blivit stulet.⁴⁹

I tingsprotokollen finns beskrivningar av hur samer uppmanades att lämna ifrån sig religiösa föremål vid tingen, vilket några också gjorde. Med tanke på att tingsärendet i sig är ett uttryck för en konfrontation ska inlämningarna av de religiösa föremålen inte tolkas som frivilliga. En vanlig samisk strategi som svar på beslagtagningarna verkar också ha varit att tillverka en ny *värromuorra*. Prästgården och tingshuset blev under denna period en förvaringsplats av beslagtagna religiösa föremål och i Jåhkåmåhkke förvarades 1738 tre *värromuorra* i människoliknande form i prästgården, efter att de blivit tagna från en man i Gájjdom (Kaitum).⁵⁰ Det mest extrema uttrycket för ett fördömande

47 Carl Johansson, "Om kultplatser och heliga områden i Torne och Lule lappmarker: Allmän översikt", *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 1943–44 (1945) s. 76.

48 Högström ([1747] 1980) s. 194.

49 ENA 25:43, Foark, s. 144.

50 Högström ([1747] 1980) s. 180.

av *bassebájkke* var att stöta omkull en *siejdde*, riva ner ställningar för offer och slutligen att bränna upp sådana platser. För många präster, oavsett teologisk inriktning eller personlig läggning, var sådana handlingar en del av arbetet med att få samer att överge den samiska religionen. Den pietistiske norske prästen Jens Kildal hann på sin resa genom Pite lappmark vintern 1726–1727 bränna ner 17 *luovve* för offer. I Jåhkåmåhkke hotade dock samerna honom till livet om han skulle fortsätta sin resa norrut mot Gájdđom, vilket gjorde att han vände om.⁵¹

Det fanns kristna föreställningar som kunde accepteras av samer och som kunde bli en del av samisk religion. Men att präster brände och förstörde *bassebájkke* accepterades inte bland majoriteten av de samer som framträder med namn i källmaterialet. Det behöver inte ha varit ödeläggelsen i sig som var den främsta orsaken till det samiska motståndet. En *bassebájkke* kunde mycket väl överges, träställningar och *värromuorra* kunde naturligt förfalla och förmultna och bli en del av den omgivande naturen. Men kyrkans förstörelse försvårade för gemensamma rituella handlingar och det gavs inget utrymme för att finna nya. I stället kom religionen att bli den enskilde personens angelägenhet och ritualerna blev något man inte längre kunde dela med andra.

Speciellt i Árjepluoŋve fick kampen mot den inhemska religionen under de sista årtiondena på 1600-talet en mycket speciell och våldsam utveckling. Detta var kopplat till Erick och Petrus Noræus Fjellström, far och son, som var präster i Árjepluoŋve och Silbbajåhkå. Den tidigare nämnde Amund Thorson offrade bland annat för att försäkra sig om goda väderförhållanden. Väder ska inte tolkas snävt som en önskan om antingen regn eller solsken. Regn, kyla, snö liksom sol och värme var faktorer som påverkade renskötseln, jakten, och fisket och väderförhållanden var i högsta grad väsentliga för att människor skulle få ett bra liv. Thorson hade fått en *värromuorra* beslagtagnen av Petrus Noræus Fjellström men skapade påföljande höst en ny när han skulle offra. Detta kom att bli upptrappningen på en konflikt mellan släkterna Thorson och Noræus Fjellström som på kyrkbacken i Silbbajåhkå ledde till öppen verbal konflikt. Erich Esskillsson och Amund Thorson var

⁵¹ Henric Forbus, "Sex notanda af Forbus", i Edgar Reuterskiöld (red.), Källskrifter till lapparnas mytologi (Stockholm [1727] 1910) s. 42.

där kritiska till hur Noræus Fjellström i sin predikan hade fördömt den traditionella religionen. De menade att de aldrig skulle överge sina föräldrars och farföräldrars religion, oavsett prästens agerande. På Noræus Fjellström hot om Guds straff svarade Thorson: ”... om min Fader kom till hellwetis, där igenom att plågas, kan och iag det tåhla det han tåhl och lijder ...”.⁵² Trots fördömande predikningar, beslagtagna religiösa föremål och förstörda *bassebájkke* fanns det vid denna tid samer som öppet konfronterade prästerna.

Händelserna finns återgivna i Noræus Fjellströms skrivelse till superintendenten i Härnösand år 1686. Här uttryckte han även att Esskillsson och Thorson på grund av sitt förhållande till den traditionella religionen inte var värda att leva. Genom att de öppet försvarade den samiska religionen och samtidigt försökte påverka andra samer försvårade de prästens arbete, undergrävde dennes auktoritet och i förlängningen även statens. Daniel Lindmark har antytt att det finns anledning att funderna över Noræus Fjellströms personliga motiv till att så grovt förtala samer och speciellt dessa två personer.⁵³

Noræus Fjellströms skrivelse hade föregåtts av flera tingsärenden. Avgudadyrkan var vid denna tid enligt svensk lag belagd med dödsstraff⁵⁴ men inte i ett samiskt rättstänkande. Redan 1682 vid tinget i Árjepluovve hade far och son Noræus Fjellström visat upp en beslagtagnen *värromuorra* där ett ansikte hade skulpterats i trästycket. De hade tagit den från platsen där också ben, horn och annat offrats. Samerna erkände villigt och menade att de inte hade för avsikt att upphöra med detta. Petrus Noræus Fjellström förespråkade redan då att dödsstraff borde utdömas, men inget tyder på att detta, vid det tillfället, kom att ske.⁵⁵ Thorson hann avlida av hög ålder innan konsekvenserna av Noræus Fjellströms skrivelse och de påföljande trolldomsrannsakningarna mellan 1687–1688 stod klara. Esskillsson dömdes till döden 1688, med motiveringen att han hade försökt påverka andra samer att bibe-

⁵² ENA 25:43, Foark, s. 151.

⁵³ ENA 25:43, Foark, s. 148–152. För en utförlig analys av händelseförloppet se Lindmark (2006) s. 47–58.

⁵⁴ Relativt få dödstraff kom att utdömas och genomföras i Sverige jämfört med till exempel Finnmark i norra Norge.

⁵⁵ ENA 25:43, Foark, s. 69–70.

hålla den samiska religionen och att han hade använt en trumma. Dödsstraffet förvandlades dock till böter och han släpptes ur fängelset.⁵⁶ Källmaterialet antyder emellertid att han på 1690-talet miste livet med anledning av att han inte avstod från att praktisera den samiska religionen.⁵⁷

Petrus Noræus Fjellströms strävan efter att statuera ett tydligt och avskräckande exempel genom avrättning kom att bli verklighet. Då samnen Lars Nilsson försökte få sitt barnbarn tillbaka till livet efter en druckningsolycka blev han, av vad som verkar vara en slump, påkommen av prästens ditskickade män. Trots att männen uppmanade honom att sluta, fortsatte han att trumma för att få tillbaka barnbarnet och han gjorde motstånd när de försökte ta trumman och en *värromuorra* ifrån honom. Denna händelse i kombination med att Nilsson, liksom tidigare Thorson och Esskillsson, hade argumenterat för bibehållandet av samiska religiösa traditioner gjorde att domen blev hård. Petrus Noræus Fjellström utsågs även till själasörjare för Nilsson i fängelset under hans sista tid i livet. Med prästens egna ord var det först nu, när han hade möjlighet att oupphörligen undervisa Nilsson i kristendomen som det gav resultat. Detta pekar mot en missionsstrategi som fokuserade på den personliga omvändelsen och som speciellt kom att utvecklas inom den pietistiska rörelsen. Vid årsskiftet 1692/1693 fick Nilsson se sina *värromuorra* och sin trumma brinna på bålet innan han själv avrättades. Noræus Fjellström skriver att han dessförinnan hade tagit nattvarden och menat sig vara ren från synder. Enligt prästen, ska ”Jesus tag nu min själ” ha varit hans sista ord.⁵⁸

Rättegångsprotokollen återspeglar en konfliktsituation och de samiska männen som framträder försvarar ofta de inhemska religiösa traditionerna och kan därför kallas traditionalister. Det fanns även andra förhållningsätt till den nya religionen och det fanns samer som nådde

⁵⁶ ENA 25:43, Foark, s. 205, 235.

⁵⁷ Lindmark (2006) s. 57f.

⁵⁸ ENA 25:43, Foark, s. 260–265, 279; Karin Granqvist, ”Du skall inga andra gudar hava jämte mig: Trolldom och vidskepelseprocesserna i 1600- och 1700-talets svenska lappmarker”, i Björn-Petter Finstad (red.), *Stat, religion, etnisitet* (Tromsö 2006) s. 71–88; Lindmark (2006) s. 77–82.

maktpositioner på lokal och regional nivå inom kyrkan och administrationen. Däremellan fanns alla de som försökte få de två religiösa systemen att fungera i vardagen.⁵⁹ Under 1600-talet är dock rösterna som argumenterar för ett fortsatt praktiserande av den samiska religionen många.

Att förhålla sig till landskapet eller att vara i landskapet

Det är tydligt att slutet av 1600-talet var en period då samers möte med kristendomen i viss mån omformade landskapet. Men det var också frågan om olika syn på landskapet, vilket finns antytt i källmaterialet. Som kyrkoherde i Nedertorneå hade Tornæus en församling som var spridd över ett stort område. Hans visitationsresor gick bland annat till Čohkkiras (Jukkasjärvi), Eanodat (Enontekis), och Guovdageaidnu (Kautokeino). Inlandets landskap, som han besökte någon gång per år under sina resor, var inte något han såg fram emot att återvända till. I hans ögon var landskapet farligt, vilt och ogästvänligt, speciellt de höga fjällen som gränsade mot kusten i Norge. Men inte heller hedlandskapet i öster fick några positiva omdömen då snöstorm där endast var ersatt av sandstorm under sommarhalvåret. Den rika tillgången på fisk i älvarna var dock något han uppskattade.⁶⁰ Synen på inlandet som någonting ogästvänligt och farligt delade han med flera andra präster. Endast motvilligt bosatte de sig i inlandets församlingar då de första kyrkorna byggdes där under början av 1600-talet. Prästerna argumenterade för att få bo kvar i samhällena längs Bottenviken, där de befann sig i en kultursfär som de kände sig hemma i. Prästernas syn på inlandet, där de var obekanta med landskapet och dess invånare förstärktes förmodligen av föreställningen om att det fanns väsen som kunde vara farliga för människor.

En annan syn på landskapet kom till uttryck då Axel Oxenstierna hävdade att i ”I Norrland hava vi vårt Indien”. Landskapet i norr var också rikt och naturens rikedomar, framförallt malm, var värda att

⁵⁹ Rydving (1993) s. 68.

⁶⁰ Tornæus ([1672] 1983) s. 21–22.

exploatera. Varken denna merkantilistiska syn på landskapet eller landskapet som farligt eller ogästvänligt delades av samtida samer.⁶¹ Oxenstierna och Tornæus betraktade landskapet från kusten och deras beskrivning står också i skarp kontrast till den samiska landskapssyn som framträder i Johan Turis *Muittalus samid birra* från 1910; en skillnad där man å ena sidan förhåller sig till landskapet, å andra sidan är i landskapet.⁶² Utifrån sitt liv som jägare och renskötare och den relation till landskapet som det skapade, beskrev Turi samma område som Tornæus. De höga gränsfjällen mot norska kusten var även för honom besvärliga på flyttningarna mellan sommar- och vinterland, speciellt när dåligt väder hann ikapp rajden. Han beskriver hur kvinnorna hanterade situationen genom att snabbt lasta av bördorna från renarnas rygg och hur de grävde fram det korta riset under snön för att göra eld, få värme i kåtan och mat till barnen. Andra fick i sin tur leta bete åt renarna i rajden.⁶³ Turi beskriver inte landskapet som ogästvänligt utan tvärtom, landskapet erbjöd allt det som renen och människan behövde för att klara sig, speciellt under svåra omständigheter. Inom den inhemska religionen var det vanligt att man inför den vanskliga flyttningen också vände sig till *siejdde*, på nordsamiska *sieidi*, för att få gynnsamma väderförhållanden.⁶⁴

Det har gått över 200 år av mission mellan Tornæus och Turis skildringar. Liksom Tornæus var Turi kristen och därtill influerad av den læstadianska väckelsen. Han är visserligen fåordig med referenser till den samiska religionen men redan på de första sidorna av boken nämner han *siejdde*. Den beskrivs som förbunden med en ursprunglig tid och en förutsättning för renskötselns uppkomst. Han menar att människan i alla tider vänt sig till *siejdde* för att få jaktlycka och för att renhjorden skulle bli stor och vacker. En på så sätt förökad renhjord blev dock odryg. Den höll endast en livslängd och barnen riskerade i stället att bli fattiga.⁶⁵ Det finns inget diaboliserande i Turis skildring av vad en *siejdde* är och han ger inte heller uttryck för någon paga-

61 Lundius ([1670-t] 1983) s. 13.

62 Ingold (2000) s. 189–193.

63 Turi ([1910] 1987) s. 21–23.

64 Lundius ([1670-t] 1983) s. 13.

65 Turi ([1910] 1987) s. 6–7; Turi ([1910] 2010) s. 15.

nisering, vilket var vanligt i 1600- och 1700-talsprästernas texter.⁶⁶ En förändring är dock urskiljbar i förhållandet till rituella praktiker. I den traditionella religionen var offerritualer en del av renskötselarbetet medan Turi menar att en renhjörd som vuxit tack vare offer var obeständig. Han lyckas därmed omformulera centrala religiösa teman inom den samiska religionen före kristendomen utan att det står i motsättning till hans kristna tro. Tidigare hade sådant varit omöjligt att uttrycka.

Källor och bearbetningar

Fältarbete i samband med skrivandet av denna artikel finansierades av Kungl. Gustaf Adolf Akademien för svensk folkkultur.

Otryckta källor

Umeå, Forskningsarkivet, Umeå universitetsbibliotek (Foark)

Erik Nordbergs arkiv (ENA), handskrift 25, vol. 25:43ab

Tryckta källor och bearbetningar

Bergman, Ingela, Östlund, Lars, Zackrisson, Olle & Liedgren, Lars. ”Väro muorra: The landscape significance of Sami sacred wooden objects and sacrificial altars”, *Ethnohistory* 55:1 (2008) s. 1–28.

Bergling, Ragnar. *Kyrkstaden i övre Norrland: Kyrkliga, merkantila och judiciella funktioner under 1600- och 1700-talen* (Umeå 1964).

Bäckman, Louise. *Sájva: Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna* (Stockholm 1975).

Bäckman, Louise. ”The dead as helpers? Conceptions of death amongst the Saami (Lapps)”, *Temenos* 14 (1978) s. 25–52.

Bäckman, Louise. ”The noaidi and his worldview: A study of Saami shamanism from an historical point of view”, *Shaman* 13:1–2 (2005) s. 29–40.

Forbus, Henric. ”Sex notanda af Forbus”, i Edgar Reuterskiöld (red.), *Källskrifter till lapparnas mytologi* (Stockholm [1727] 1910) s. 42–43.

Fur, Gunlög. *Colonialism in the margins: Cultural encounters in New Sweden and Lapland* (Leiden & Boston 2006).

⁶⁶ I den svenska utgåvan står ”avgudabilder” som förklaring till ordet *siejdde*. I den senaste samiska utgåvan, som går tillbaka på Johan Turis originalanteckningar, återfinns ingen sådan förklaring. Man kan därför anta att det är redaktörens kommentar och att den inte överensstämmer med Turis språkbruk.

- Graan, Olaus. "Relation Eller En Fullkomblig Beskrifning om Lapparnas Ursprung, så wähl som om heela dheras Lefwernes Förhållande", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897-1909* (Umeå [1672] 1983).
- Granqvist, Karin. *Samerna, staten och rätten i Torne lappmark under 1600-talet: Makt, diskurs och representation* (Umeå 2004).
- Granqvist, Karin. "Du skall inga andra gudar hava jämte mig: Trolldom och vidskepelseprocesserna i 1600- och 1700-talets svenska lappmarker", i Björn-Petter Finstad (red.), *Stat, religion, etnisitet* (Tromsö 2006) s. 71-88.
- Grundström, Harald. *Lulelappsk ordbok/Lulelappisches Wörterbuch* (Uppsala 1946-1954).
- Hallencreutz, Carl F. *Pehr Högströms missionsförrättningar och övriga bidrag till samisk kyrkohistoria*, utgivna och kommenterade av C.F. Hallencreutz (Uppsala 1990).
- Hedman, Sven-Donald. *Boplatzmönster och offerplatser: Ekonomisk strategi och boplatzmönster bland skogssamer 700-1600 AD* (Umeå 2003).
- Högström, Pehr. *Beskrifning öfwer de til Sweriges Krona lydande Lapmarker* (Stockholm [1747] 1980).
- Ingold, Tim. *The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill* (London & New York 2000).
- Johansson, Carl. "Om kultplatser och heliga områden i Torne och Lule lappmarker: Allmän översikt", *Svenska landsmål och svenskt folkliv* 1943-44 (1945) s. 44-82.
- Lindahl, Erik & Johan Öhrling. *Lexicon lapponicum, cum interpretatione vocabulorum sveco-latina et indice svecano lapponico* (Stockholm 1780).
- Lindmark, Daniel. *En lappdrängs omvändelse: Svenskar i möte med samer och deras religion på 1600- och 1700-talen* (Umeå 2006).
- Lundius, Nicolaus. "Descriptio Lapponiae", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897-1909* (Umeå [1670-t.] 1983).
- Manker, Ernst. *Lapparnas heliga ställen: Kultplatser och offerkult i belysning av Nordiska Museets och landsantikvariernas fältundersökningar* (Stockholm 1957).
- Mebius, Hans. *Vaajese: Torkel Tomasson traditionsbärare och forskare* (Östersund 2008).
- Oskal, Nils A. *Det rette, det gode og renlykken* (Tromsö 1995).
- Porsanger, Jelena. *Bassejoga cáhci: Gáldut nuortasámiid eamioskkoldaga birra álgoáilbmotmetodologiijaid olis* (Karasjok/Kárášjohka 2007).
- Rheen, Samuel. "En kortt Relation om Lapparnes Lefwarne och Sedhwer, wijd-Skiepellsser, samt i många Stycken Growfe wildfarellsser", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897-1909* (Umeå [1671] 1983).
- Rydving, Håkan. *The end of drum-time: Religious change among the Lule Saami, 1670s-1740s* (Uppsala 1993).
- Rydving, Håkan. *Samisk religionshistoria: Några källkritiska problem* (Uppsala 1995).

- Rydving, Håkan. *Tracing Sami traditions: In search of the indigenous religion among the western Sami during 17th and 18th centuries* (Oslo 2010).
- Schanche, Audhild. ”Meahcci: Den samiske utmarka”, i Svanhild Andersen (red.), *Samiske landskap og Agenda 21: Kultur, næring, miljøvern og demokrati* (Kautokeino/Guovdageaidnu 2002) s. 156–170.
- Sundström, Olle. ”Vad sorts storhet är en ’gud’: Missionärer, religionsvetare och samiska föreställningar”, *Din: tidsskrift för religion og kultur* 2 (2012) s. 9–31.
- Tornæus, Johannes. ”Berättelse om Lapmarckerna och Deras Tillstånd”, i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige: Faksimileutgåva av de s.k. prästrelationerna m.m. först publicerade av K. B. Wiklund 1897–1909* (Kungl. Skytteanska Samfundets Handlingar 27) (Umeå [1672] 1983).
- Turi, Johan. *En bok om samernas liv* (Umeå [1910] 1987).
- Turi, Johan. *Muitalus sámiiid birra* (Karasjok [1910] 2010).

Anna Westman Kuhmunen, f. 1964; doktorand vid Religionshistoriska avdelningen, Stockholms universitet, och tjänstledig intendent vid Åttte, Svenskt fjäll- och samemuseum i Jokkmokk. Hennes avhandlingsprojekt heter ”Biebmujn bierggi jus la bierggo, ’med kött och fisk reder man sig’: måltidens rituella betydelse bland samer på 1600-talet och framåt”. Övriga forskningsintressen är samisk religion och kulturhistoria liksom religionens materialitet.
anna.westman@rel.su.se

Sammanfattningar på nordsamiska, lulesamiska och sydsamiska

Bassebájke: Bassi báikkít eanadagas

Beavdegirjjiis duopmostuolloáššebáhpiriin jagiin jahkečuohtemolsašumi 1700:s mii sáhttit čuovvut got ovddasteaddjit girkuin válde sámiiid dikkiide áššiin mat sáhtte lohkkot oskurihkkumin. Báhpát oaivvildedje eareliiggánit rumbogeavaheami ja juoigan sierra rituálalaš oktavuodáin veardedahkun. Muhtin áššit guske goitge maid meanuide gos oaffarušše. Artihkkalis digaštallo álggus got bassi báikkít eanadagas ja sierra oskkolaš ávdnasat oaivvilduvvojedje sámiiid kon-teavsttas. Dan maŋŋil čielggaduvvo got sámiiid ja báhpát árvvoštalle iežaset dain báikkiin, dan riidodilis mii šattai.

Översättning Miliana Baer

Bassebájke: Bassebájke ednamin

Bievdegirjijn duobbmastávlláássjetjállagijs jagiis 1700 tjuohtejahkemálssoima birra máhtte tjuovvot gáktu ávdástiddje girkkos sámijt diggáj vállidin ássjijn ma máhttin jáhkkudakvierredahkon biejaduvvat. Härrá dádjadin ávdemusat goabddá adnemav ja juojggusav umasse rituálalasj aktijvuodajn vierredahkon. Ássjijs moadda gájt aj guosskin rituálajda gánná lij värro árrum. Artihkkala álgon ságasataláduvvá gáktu bassebájke ednamin ja umasse religiávnalasj gávne dádjaduvvin sáme aktijvuodan. Maññela tjielggiduvvá gáktu sáme ja härrá dâmadin dájda bájkijda rijddovidjurin mij badjánij.

Översättning Barbro Lundholm

Bissiesijjie/bassebájke: Bissie sijjieh eatnamisnie

Protokolline dâapmoestovletjaalegistie 1700-jaepijste maehtebe lohkedh guktie ávtealmetjh gærhkosste saemide dægkan uvte stillin jih joejtehtin regijovnen vuestie meadteme. Hearrah evtemes krööhkestin saemieh meadteme gosse rituelle ektievoetesne meevrin jih joejkin.

Muvhth aamhtesh aaj rituali bijre gosse sjjeledin. Artihkelen aalkoste digkede guktie bissie sijjieh eatnamisnie jih sjjere aath religiovnese saemien kontexteste guarkedh, Dan mænngan tjielkeste guktie saemieh jih hearrah dej sijjiej bijre ussjedin gosse tsælloe sjditi.

Översättning Sig-Britt Persson och Karin Rensberg-Ripa