

Oline Trondsdotter Jahren

«Du skal ikke prøve å fortelle disse folkene at huldufólk ikke finnes!»

En etnografisk studie av alver, huldufólk, álagablettir og deres plass i islendingers landskapsforståelse

Masteroppgave i Sosialantropologi

Veileder: Håkon Fyhn

Mai 2023

Oline Trondsdotter Jahren

«Du skal ikke prøve å fortelle disse folkene at huldufólk ikke finnes!»

En etnografisk studie av alver, huldufólk, álagablettir og deres plass i islendingers landskapsforståelse

Masteroppgave i Sosialantropologi
Veileder: Håkon Fyhn
Mai 2023

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet
Fakultet for samfunns- og utdanningsvitenskap
Institutt for sosialantropologi



Kunnskap for en bedre verden

Sammendrag

I denne masteroppgaven ser jeg på hvilken plass alver, huldufólk og álagablettir, har i islendingers landskapsforståelse. For å finne svar, er det også satt spørsmålsteget ved dannelsen av denne forståelsen. En del av svaret mener jeg ligger i sanseapparatet, noe av det viktigste for å bygge forståelse og kunnskap. Dette viser jeg gjennom informantens utsagn og fortellinger, samt noen eksempler hvor jeg selv hadde ubevisste kroppslige endringer, etter å ha hørt disse. Her benyttes blant annet Tim Ingolds begrep «landscape» og «taskscape», samt Gaston Bachelards “muscular consciousness” som tolkningsverktøy, sammen med refleksjoner rundt hvordan vi mennesker ser forskjellig, grunnet ulike forståelseshorisonter (Gadamer, 1986).

Funnene viser hvordan fortellingene og vesenene blir lagret som kroppslig erfaring, og en del av det landskapet islendinger ser og lever i. Til tross for Jónssons (1895) utsagn om at alvene for lengst er døde og begravet på Island (Jónsson, 1895, s. 103), argumenterer jeg for at vesener som alver og huldufólk, samt álagablettir, fremdeles er levende og viktige for islendinger i dag. For enkelte er de tabubelagt og noe man ikke snakker høyt om, men noe som kommer til uttrykk gjennom respekt for vesenene, stedene og de tilknyttede normene og reglene. Dette kommer frem i den delen av empirien som snakker om álagablettir, og den som viser til konsekvenser av fortellingenes manifestering, som eksempelvis veiarbeid og snøskredet i Goðdalur. Slik empirien min også viser, er vesenene forankret i natur og landskap gjennom fortelling, og bidrar således med å skape minnesmarkeringer, som erstatter slottene og herregårdene Island ikke har. Fortellingene forstås dermed som en måte å videreføre, samt vedlikeholde kulturarven på. Jeg håper denne masteroppgaven kan bidra med et alternativt syn på Islands alver, huldufólk og álagablettir, samt oppfordre andre til å se på fenomener som ofte omtales som "overnaturlige", uavhengig om man tror på dem selv eller ikke. Ved første øyekast, kan denne type tematikk fremstå som uviktig og absurd for enkelte, men slik det kommer frem i mitt feltarbeid, kan det være viktig for mange mennesker.

Masteroppgaven er basert på seks måneders feltarbeid på Island, hvor jeg bodde i Reykjavík og Hólmavík. Fra disse basene har jeg kjørt både korte og lengre avstander for å snakke med mennesker fra ulike deler av Island. Med en fenomenologisk tilnærming, deltagende observasjon og andre metodiske strategier, har jeg forsøkt å skape en diatop, et rom hvor mening oppstår i dialog, hvor det blir mulig å snakke om «det umulige» og tabubelagte.

Abstract

In this master's thesis, I explore elves, *huldufólk* and *álagablettir*'s place in Icelanders' understanding of the landscape. To find answers, questions have also been raised about the formation of this understanding. Part of the answer, I believe, lies in the sensory apparatus, one of the most important things for building understanding and knowledge. I show this through informants' statements and stories, as well as some examples where I had unconscious bodily changes after hearing these. Here, among other things, Tim Ingold's (1993) terms “landscape” and “taskscape”, as well as Gaston Bachelard's “muscular consciousness” are used as interpretation tools, together with reflections on how we humans see differently, due to different horizons of understanding (Gadamer, 1986).

The findings show how the stories and beings are stored as bodily experience and part of the landscape Icelanders see and live in. Despite Jónsson's (1895) statement that the elves are long dead and buried in Iceland (Jónsson, 1895, p. 103), I argue that beings such as elves and *huldufólk*, as well as *álagablettir*, still are alive and important to Icelanders today. For some, they are taboo and something that is not spoken about aloud, but something that is expressed through respect for the beings, the places and the associated norms and rules. This comes out in the part of the empirical work that talks about *álagablettir*, and the part that refers to the consequences of the narrative's manifestation, such as roadworks and the avalanche in Goðdalur. As my empirical evidence also shows, the beings are rooted in nature and landscape through storytelling. In this way, they contribute to creating memorials, which replace the castles and manors that Iceland does not have. The stories are thus understood as a way of continuing and maintaining the cultural heritage. I hope this thesis can contribute with an alternative view of Iceland's elves, *huldufólk* and *álagablettir*, as well as encourage others to look at phenomena that are often referred to as "supernatural", regardless of whether they believe in them or not. At first glance, this type of topic may appear unimportant and absurd to some, but as my fieldwork shows, it can be important to many people.

The master's thesis is based on six months of fieldwork in Iceland, where I lived in Reykjavík and Hólmavík. From these bases I have driven both short and long distances to talk to people from different parts of Iceland. With a phenomenological approach, participant observation and other methodological strategies, I have tried to create a diatope, a space where meaning arises in dialogue, where it becomes possible to talk about "the impossible" and the taboo.

Forord

Jeg vil takke Unifor for det tildelte reisestipendet og NTNU for å ha innvilget ekstra NTNU-stipend. Uten den ekstra støtten fra dere, ville ikke feltarbeidet vært gjennomførbart. Tusen takk!

Takk til Jón Jónsson og Eiríkur Valdimarsson for gode samtaler og råd, og til alle på forskningssenteret Rannsóknasetur HÍ á Ströndum for gjestfriheten.

Diana og Sindri, tusen takk for at jeg fikk bo med dere i Reykjavík, og for alle de gode middagene, samtalene og fine opplevelsene.

Misha og Jakub, tusen takk for alt dere gjorde for meg i Hólmavík.

Takk til alle dere på Island som sa ja til å møte meg, og for at dere valgte å dele fortellinger med meg. Jeg vil også takke for den gode hjelpen underveis og i etterkant av feltarbeidet.

Takk til veileder Håkon Fyhn, for gode innspill og grundige tilbakemeldinger.

Carla Dahl-Jørgensen, takk for de produktive og veldig lærerike skriveseminarene.

Innhold

Figurer	xii
Ordliste	xiii
Kart	xiv
1 Introduksjon	15
1.1 Innledning og problemstilling	15
1.2 Landskapsforståelse	17
1.3 Ordet «overnaturlig»	20
1.4 Et ontologisk problem? Feltarbeidets skyggeside?	21
1.5 Álfar eller huldufólk?	23
1.6 Mystiske vesener og landskap	24
1.6.1 Bássibáiki, siedi og sáiva blant samer	24
1.6.2 Sjørøya i Troms	26
1.6.3 Haugafolket i Hallingdal	26
1.6.4 Alver og huldufólk på Island	28
2 Metode	31
2.1 Møtet med felten «hva gjør jeg nå?»	31
2.2 Tre vendepunkter	31
2.3 Det ene fører til det andre: Å følge felten	34
2.4 Deltagende observasjon	35
2.5 Intervju og samtaler	36
2.6 Språk	38
2.7 Metodisk tro	39
2.8 Å se <i>med</i> og sanse <i>med</i>	39
2.9 Feltnotater, transkribering og skriving	41
2.10 Metodiske utfordringer	42
2.11 Ethiske hensyn og refleksjoner	43
3 Møtet med landskapet	46
3.1 “This is just like when a blind man went to an elephant and started to describe him”	46
3.2 “Stories are connected to much more than you suspect, when you drive around and see some cliffs and hills”	49
3.3 «Og gjennom å leve i det, blir landskapet en del av oss»	52
3.4 «There are so many things that some of us see, and others don't»	54
3.5 “I've never seen one, but I believe they are there”	56
4 Å forstå det usynlige landskapet	58
4.1 «Det vi ikke kan forklare med vitenskap også videre, noen sier at da eksisterer det ikke»	58

4.2	Atmosfærer	60
4.3	«Du har noen med deg»	62
4.4	«Å forstå hverandre, betyr snarere å forstå hverandre i noe»	64
4.5	«Strandakirkja ser um sina»	65
4.6	En ny brikke i puslespillet	68
4.7	Min vei mot forståelse.....	70
5	Landskapet blir virksomt	75
5.1	«Du har veivesenet som skal legge vei, men ødelegger eiendommen til huldufólk»	75
5.2	Hvorfor er det ikke flere dokumenterte saker hos veivesenet?	78
5.3	Et minne om en svunnen tid	81
5.4	Alver, huldufólk og álagablettir: totem og tabu?	83
5.5	Tabu	86
5.6	Snøskredet i Goðdalur: en forsterkning av tabuet?	87
6	Konkluderende	92
6.1	Det uforklarliges plass	92
6.2	Å være <i>der</i>	93
6.3	Verdien av å kaste lys over alver, huldufólk og álagablettir	94
6.4	Mulig videre forskning	95
	Referanser	97
	Vedlegg	106

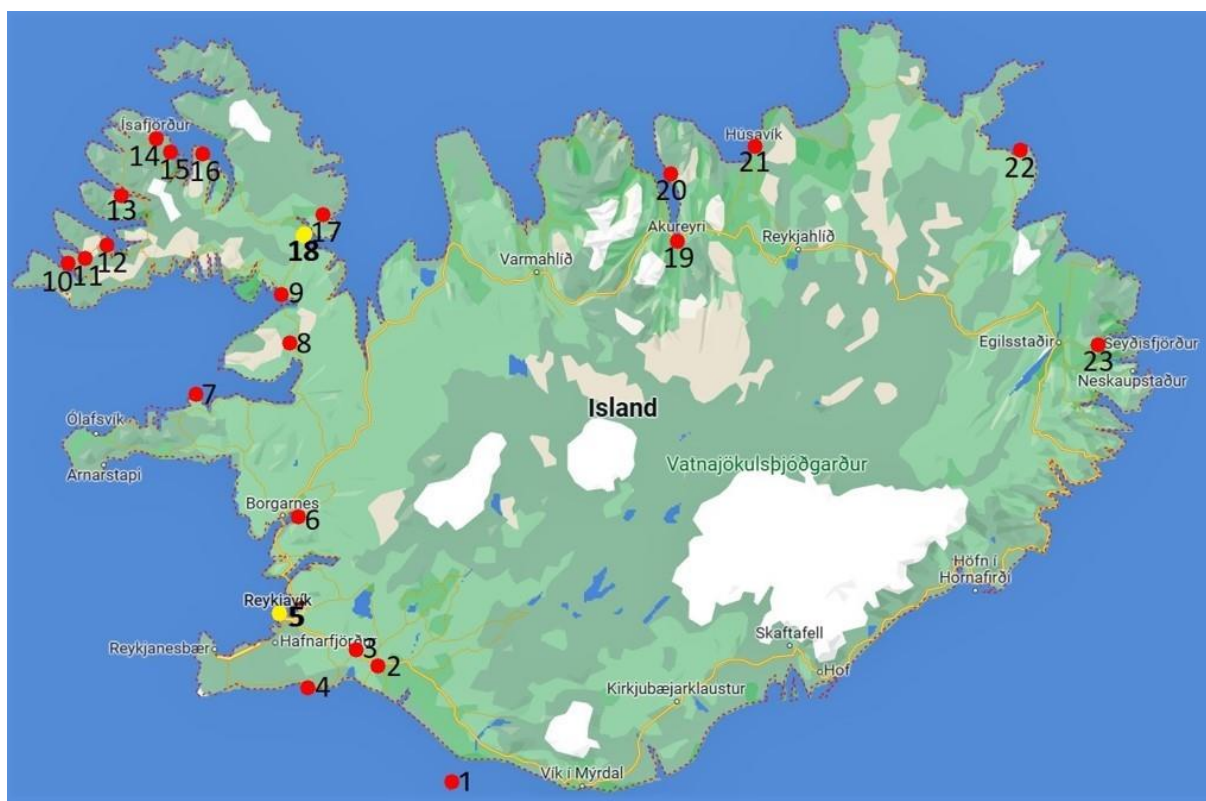
Figurer

<i>Figur 1:</i> Kart over Island med markeringer på steder jeg har vært i løpet av de seks månedene. Markeringene 5. Reykjavík og 18. Hólmavík, var mine to hovedbaser gjennom feltarbeidet.	xiv
<i>Figur 2:</i> Drekingarhylur på Thingvellir. Foto: privat.	17
<i>Figur 3:</i> The Harvesters (1565) av Pieter Bruegel the Elder.	18
<i>Figur 4:</i> Hólmavík sett fra Hólmavíkurkirkja. Foto: privat.	32
<i>Figur 5:</i> Utbruddet nær Fagradalsfjall som brøt ut 3. august 2022. Foto: privat.	35
<i>Figur 6:</i> En del av isbreen Vatnajökull i sør-øst Island. Foto: privat.	36
<i>Figur 7:</i> Litt av utsikten på vei til Adalsteinn. Foto: privat.	46
<i>Figur 8:</i> Tre av Aðalsteinns sauer jeg passerte på vei til Strandsel. Foto: privat.	48
<i>Figur 9:</i> Bildet er tatt i Strandir-området og er et eksempel på en álagablettir. Foto: privat.	50
<i>Figur 10:</i> Selvlaget illustrasjon. Islendingen til venstre peker på en álagablettir og sier «Sjá þar», som betyr «se der». Nordmannen til høyere skjønner ikke hva han skal se på. Foto: Privat.	54
<i>Figur 11:</i> Maleri malt av Svavas bestemor Silla. Hun kunne se alver og huldufólk, og har malt hvordan hun så dem.	57
<i>Figur 12:</i> Selvlaget illustrasjon av forståelsens sirkel, slik jeg forstår den. Hver del skaper til slutt et helhetlig bilde. Foto: privat.	72

Ordliste

Álagablettir	<i>Steder i landskapet som betraktes som forheksede, hellige og forbudte.</i>
Álfar	<i>alver</i>
Bless	<i>ha det</i>
Draugar	<i>spøkelser</i>
Fylgja	<i>følgeånd/beskyttelsesånd. Kommer ofte i dyreform og sies å beskytte personen den følger.</i>
Gjörðu svo vel	<i>vær så god</i>
Hidden people	<i>Huldufólk og alver</i>
Huldufólk	<i>Skjulte vesener som bebor og eier ulike deler av naturen og landskapet på Island. Ofte referert til gjennom ordet alver.</i>
Holt	<i>en høyde</i>
Klett	<i>bergskrent, berghammer, klippe</i>
Mannfræði	<i>sosialantropologi</i>
Samferda-grupper	<i>samkjøringsgrupper for ulike deler av Island på Facebook.</i>
Sjá þar	<i>se der</i>
Vegagerðin	<i>Statens veivesen på Island</i>
Yfirnáttúrulegt	<i>Overnaturlig</i>

Kart



Figur 1: Kart over Island med markeringer på steder jeg har vært i løpet av de seks månedene. Markeringene 5. Reykjavík og 18. Hólmavík, var mine to hovedbaser gjennom feltarbeidet.

- | | |
|----------------------|--------------------|
| 1. Vestmannaeyjar | 12. Bíldudalur |
| 2. Selfoss | 13. Dýrafjörður |
| 3. Hveragerði | 14. Ísafjörður |
| 4. Strandakirkja | 15. Súðavík |
| 5. Reykjavík | 16. Strandsel gård |
| 6. Hvanneyri | 17. Bjarnarfjörður |
| 7. Stykkishólmur | 18. Hólmavík |
| 8. Saelingsdalstunga | 19. Akureyri |
| 9. Kroksfjarðarnes | 20. Grenivík |
| 10. Patreksfjörður | 21. Húsavík |
| 11. Tálknafjörður | 22. Bakkafjörður |
| | 23. Seyðisfjörður |

1 Introduksjon

1.1 Innledning og problemstilling

På Island kan lokalaviser og jungeltelegrafene, vitne om alvers og huldufólks herjinger gjennom tidene. Veier er bygget rundt store steiner, og byggeprosjekter er satt på vent eller avsluttet, i frykt for å forstyrre alvene og deres eiendom. Ifølge muntlig og skriftlig fortelling, er det islandske landskapet fylt med disse eiendommene, som kan være fjell, berg, steiner, åser, dammer og mye, mye mer. Her skal ingenting utsettes for endring eller utbygging. Om de blir forstyrret, kan hevnen komme i form av alt fra ødeleggelse av anleggsmaskiner og naturkatastrofer, til alvorlige personskader, som tidligere har berørt veiarbeidere, ingeniører og hele lokalsamfunn (Hafstein, 2000, s. 90). Alvene er beskrevet som nokså like menneskene, med den forskjell at de er usynlige, og bestemmer når og hvorvidt de vil gjøre seg synlige. På søndager går de i kirken, og til hverdags livnærer de seg av fiske og jordbruk (Hafstein, 2000, s. 89). Det menneskelige samfunnet har som følger av modernisering, vært utsatt for radikale endringer, men alvenes samfunn har vært totalt upåvirket av dette. Flere som hevder å ha sett dem, mener de er kledd i typiske bondeklær fra to eller tre århundre tilbake i tid, og omtaler dem som et speilbilde av islendingene som levde på den tiden (Hafstein, 2000, s. 94-95).

Språk og litteraturforskeren Finnur Jónsson, som levde fra 1858 til 1934, hevdet i sin tid at alverreligionen er den som har vært lengst på Island av hedensk religion (Jónsson, 1895, s. 95). I sitt bokkapittel *Álfatrúin á Íslandi* (1895) har han også skrevet: «álfarnir hvílast nú í kirkjugörðum sínum og rísa aldrei upp aftur. íslenzkar þjóðsögur er grafskriptin.» «Og alvene hviler nå på kirkegården og våkner aldri igjen til liv. Islandske sagn er kun skrift på en gravstein» (Jónsson, 1895, s. 103, min oversettelse). Som man kan se, kom han med dette utsagnet så tidlig som i 1895. Men er dette realiteten i dag? Gjør man noen søk på google, dukker det opp nyhetsartikler fra aviser som *The New York Times* og *The Guardian*, samt informasjon fra reiselivsaktører som Hurtigruten, Gocampers, og Reykjavikcars, for å nevne noen. Det som går igjen i det de skriver, er at halvparten av islendingene tror på alver (Studarus, 2018), og som det ble nevnt ovenfor, at veiene flyttes fordi de antas å være alvekirker eller alvehjem (BBC, 2015). Et fellestrekk er også at mange av disse omtaler flyttingen av en alvekirke i 2015, hvor ingen av dem viser til hendelser fra de seneste årene.

Lignende, men ikke like fremtredende, har islendingene også det som kalles álagablettir. Dette er steder som anses som forheksede, hellige og forbudte, hvor fortellinger fra folkemunn, vitner om straff så ille som døden, om man bryter de tilknyttede normene og reglene. I likhet med alvenes eiendommer, kan álagablettir være nesten hva som helst, og hvor som helst i landskapet. Det kan være forbud mot å slå gresset på et spesifikt jorde, forbud mot fiske i enkelte innsjøer, og mot å grave på steder som antas å være en skatt eller gravplass (Jóhannsson, 2020, s. 15-16). Den vanligste straffen kan innebære at det beste dyret på gården dør, som eksempelvis melkekua. Annen straff kan være at høyet brenner opp eller blåser bort, kirken eller låven brenner, eller andre ulykker og sykdom for folk og fe (Jónsson & Jónsson, 2021, s. 23). Helt siden folk bosatte seg på Island, har enkelte steder blitt ansett som álagablettir (Jóhannsson, 2020, s. 15). Dette er noe som kom overraskende på meg, som ikke tidligere hadde hørt om disse, og heller ikke i ettertid har lyktes med å finne mange skriftlige kilder om dem.

Noe alver, huldufólk og álagablettir har til felles, er at fortellingene knytter dem til ulike deler av det islandske landskapet. Omringet av hav, dekket av mørk basalt, krater, varme kilder og isbreer, og med mye vulkansk aktivitet, er Island et land jeg alltid har vært fasinert av. Deler av denne fasinasjonen kommer av tidligere reiser til Island, ettersom morfaren min Birgir Helgi Þórhallsson var islandsk. For han var det viktig at barnebarna lærte språk og historie, men han fortalte aldri noe om alver, huldufólk eller álagablettir. Da jeg nevnte til en klassekamerat at jeg ville gjøre feltarbeid på Island, var det han som nevnte alver, og vekket en iver i meg etter å finne ut mer om hva som lå bak. På bakgrunn av dette, er denne masteroppgaven basert på et seks måneders feltarbeid på Island, fra perioden 15. mars til 15. september 2022. Der har jeg hatt hovedbase i Reykjavík og Hólmavík, hvor jeg etappevis har besøkt informanter fra ulike deler av Island. Basert på feltarbeidet, vil jeg reflektere rundt spørsmålene:

Hvilken plass har alver, huldufólk og álagablettir i islendingers landskapsforståelse? Og hvordan dannes denne forståelsen?

Med landskapsforståelse, sikter jeg til betydningen som ligger bak begrepet “sense of place”, noe Steven Feld og Keith Basso (1996), har definert som “the experiential and expressive ways places are known, imagined, yearned for, held, remembered, voiced, lived, contested and struggled over” (Feld & Basso, 1996, s. 11).

For å besvare disse spørsmålene, viser jeg hvordan fortellinger om alver og huldufólk, samt álagablettir med tilknyttede normer og regler, kan bli kroppsliggjort og en del av islendingers muskulære bevissthet. Samtidig viser jeg til min forståelsesprosess, på veien mot tilegnelse av islendingers landskapsperspektiv. Det at jeg lærte å se landskapet annerledes, mener jeg kan fortelle noe om hvordan de lokale ser landskapet, og mer generelt om hvordan vi mennesker ser og oppfatter landskapene vi lever i.

1.2 Landskapsforståelse

“The landscape, in short, is not a totality that you or anyone else can look at, it is rather the world in which we stand in taking up a point of view on our surroundings. And it is within the context of this attentive involvement in the landscape that the human imagination gets to work in fashioning ideas about it. For the landscape is not so much the object as the homeland of our thoughts” (Ingold, 1993, s. 171).

Langs en av stiene på Thingvellir står turistene i kø. De fikser på sveisen, ser over sminken og øver på å smile, før mobilkameraet snus og det knipses bilder i vilden sky. Bakgrunnen er et lite ferskvannsbasseng med krystallklart, nærmest turkisblått vann og et lite fossefall på høyre side. «Perfekt for Instagram!», tenker de. De vet det antageligvis ikke selv, men vannet er kjent for å være et sted for henrettelse og regnes som mange menneskers siste hvilested.

Hadde de kastet et blick på informasjonstavlen bak seg, ville de kanskje fått øye på

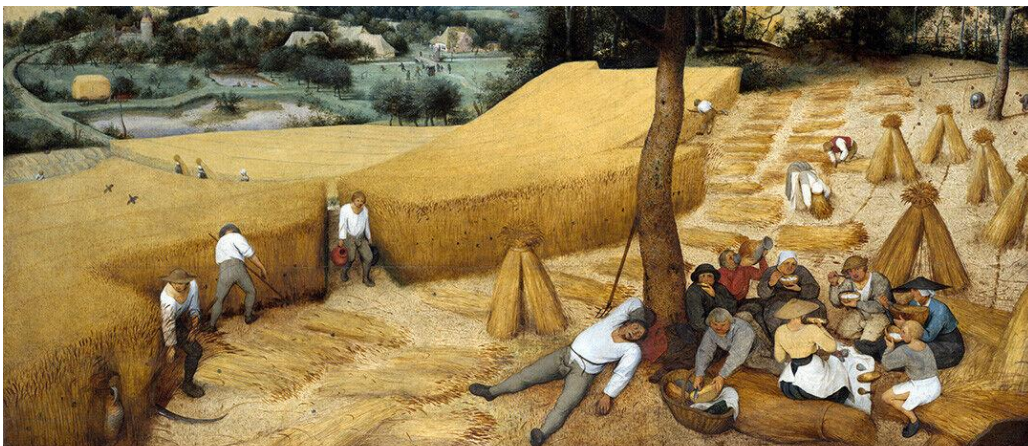


illustrasjonen, som viser hvordan folk ble druknet der før i tiden. Dette har de aldri tidligere hørt om. Heller ikke er de kjent med det islandske språket, og ser derfor ikke koblingen mellom sted og stedsnavn, hvor Drekingarhylur oversettes direkte til «drowning pool» eller «drukningsbasseng.» Hvordan de ser og opplever dette stedet, og deretter handler, er med andre ord annerledes fra noen med kjennskap til forhistorien. Poenget med å legge frem dette eksemplet, er å tegne en del av den røde tråden i denne masteroppgaven, som innebærer at vi ser forskjellig, fordi vi bærer på ulik for-forståelse. Slik kan man også tenke om landskap.

Figur 2: Drekingarhylur på Thingvellir.
Foto: privat.

Tidligere har sted ofte blitt forstått som en lukket og avgrenset (Selberg & Gilje, 2007, s. 16), fysisk bakgrunnsramme. På 1970-tallet, skulle dette endres, hvor stedsbegrepet fikk ny betydning, som følge av humanistiske geografers nysgjerrighet. De begynte å teoretisere rundt det, og resultatet var et nytt interessefelt. Nå var det individers og grupperes tilknytning til, og tolkning av sted de ville se nærmere på. Fremfor å tenke på landskap som en bakgrunn og et stillbilde, skjedde det et skifte, hvor fokuset ble flyttet til den indre subjektive opplevelsedimensjonen ved steder, der mennesket handler ut ifra sin egen forståelse og tolkning av sted. Dette er kjernen i det tidligere nevnte begrepet «sense of place» (Selberg & Gilje, 2007, s. 13).

Ifølge Tim Ingold (1993) er landskapet hverken passivt eller dødt, men i kontinuerlig dannelse av de som bor og lever i det (Ingold, 1993, s. 162). Han legger frem maleriet *The Harvesters* av Pieter Bruegel som eksempel, hvor han ber leseren forestille seg å være til stede når bildet ble malt (Ingold, 1993, s. 165). Hva kunne man se, føle og høre? Maleriet i seg selv, vil ikke røpe hva de snakker om, hører eller lukter. Men hadde leseren vært fluen på veggen denne dagen, ville vedkommende vært vitne til folk som snakker, sover og spiser, og som slurper og skraper skjeen mot suppebollen. Kanskje ville de høre sus fra ljåen i det den treffer kornstilkene, elven som renner og fuglekvitter (Ingold, 1993, s. 170). Selv om bøndene på maleriet og fluen på veggen da ville vært på samme sted, til samme tid, ville deres fornemmelse av landskapet, sannsynligvis ikke vært den samme. Bøndernes blikk kan være formet av arbeidet de gjorde på stedet, som de kanskje har gjort gjennom en årrekke, mens fluen ser dette landskapet for første gang. Her illustrerer Ingold måten mennesker konstruerer og gir mening til landskapet, gjennom å handle og bevege seg i det, det han har kalt «taskscape» (Ingold, 1993, s. 153). Samtidig bidrar han med en tolkningsramme, som mulig kan benyttes for å undersøke hvordan vi mennesker ser forskjellig.



Figur 3: The Harvesters (1565) av Pieter Bruegel the Elder.

Slik jeg forstår Ingold, kan to personer feste blikket på den samme delen av landskapet, men ha ulik oppfatning av det. For jegere, kan det anses som det perfekte jaktterrenget. Ingeniører kan se det som et godt utgangspunkt for et nytt boligfelt og nuere kan forstå den samme landskapsbiten, som grensen til en annen seksjon (Pritchard, 1940, s. 5). Som Ingold påpeker er ikke en grense, en grense i seg selv. En grense er bare en grense dersom mennesker, gjennom sine aktiviteter, tillegger noe mening som det (Ingold, 1993, s. 156). Et eksempel kan også være de pågående protestene på Hawaii, kjent som «Thirty meter telescope protests», hvor astronomer og forskere siden 2014, har vurdert fjellet Mauna Kea som den best egnede lokasjonen for å bygge en astronomipark, med et tretti meter høyt teleskop på toppen. Mange innfødte ser dette fjellet som den mest hellige, sovende vulkanen innen sin religion og kultur, hvor Mauna Kea sies å være hjemmet til skyguden, Wākea (Murray, 2019). Disse protestene kan tolkes som resultatet av at astronomene og de innfødte, ser og opplever dette landskapet forskjellig, hvor partene ikke har forståelse for hverandres synspunkt.

Et annet eksempel er protestene som i slutten av februar måned fant sted på innsiden og utsiden av Olje- og energidepartementet i Oslo. Her hadde unge samiske aktivister og medlemmer av natur og ungdom, samlet seg for å aksjonere mot vindmølleparker på fosen i trønderlag. Vindmøllene er visstnok bygget på tidligere urørt mark, som har vært beiteområder for reinen gjennom generasjoner. Nå som store vindturbiner er bygget der, trekker reinen seg unna. Reineierne mener derfor de er fratatt sine beiteområder, og dermed en del av sine rettigheter som urfolk. Aksjonsdagen markerte 500 dager siden statens forslag om å tillate vindmølleparkene, ble vedtatt som lovstridig. Det ble på det tidspunktet, sagt at vindmøllene skulle fjernes. Til tross for dette, står de den dag i dag (Mathismoen, 2023, 02:27-05:09).

Min oppfatning er at samene ser for seg en historisk gjentakelse, med tanke på urettferdig behandling, hvor utfallet kan være nok et tap av samisk kultur. Reindriften er en sentral del av den samiske kulturen, hvor samene har beveget seg til fots, på ski og senere på snøscooter, gjennom alle årets årstider og vær for å flytte reinen. Slik aktivisten Ella Marie Hætta Isaksen har uttalt, er samene uløselig knyttet til landområder som fjellene, skogene, elvene og havet (Mathismoen, 2023, 02:04). Det at reinen har beitet der i generasjoner, vil si at samene har beveget seg og handlet i dette landskapet i lang tid. Å ivareta dette landskapet og den tilhørende praksisen, er derfor viktig for å videreføre samisk tradisjon og kulturarv. En forklaring på statens behandling av denne saken, kan bygge på at regjeringen ikke har den samme innebygde, kroppslige kunnskapen om dette landskapet, og derfor ikke forstår

viktigheten av å ivareta det slik det er. På lignende måte, kan det være utfordrende for utenforstående, å forstå hvilken betydning huldufólk og álagablettir har for islendinger, da mange kanskje forbinder dem med overtro. Med tanke på at jeg har studert et landskap preget av disse vesenene og stedene, som mange kanskje vil klassifisere som «utrolige» og «uvirkelige», ser jeg nødvendigheten av å diskutere problematikken rundt ordet «overnaturlig.»

1.3 Ordet «overnaturlig»

I artikkelen *The Category of the Supernatural: A Valid Anthropological Term?*, problematiserer Simon Dein (2016) bruken av ordet «overnaturlig» i antropologiske studier. Han påpeker feilen flere antropologer gjør, når de behandler ordene «naturlig» og «overnaturlig» som avgrensede enheter, selv om samfunnet de studerer, ikke nødvendigvis skiller mellom disse eller deler samme betydning. I flere samfunn er det vi ville kalt «naturlig» og «overnaturlig» uløselig knyttet sammen, og eksisterer ikke som adskilte kategorier (Dein, 2016, s. 36). Ifølge Dein er «naturlig» og «overnaturlig» etiske kategorier, som vestlige forskere tar med seg i felt, for å forstå tro og praksis blant ikke-vestlige samfunn, hvor de ofte ender opp med et vestlig definert, rasjonalistisk rammeverk (Dein, 2016, s. 36-37). Slik han skriver, har ikke samfunnet man studerer nødvendigvis emiske kategorier som ligner det forskeren kaller «naturlig» eller «overnaturlig.» Det å tillegge dem disse kategoriske motsetningene, kan derfor føre til en etnosentrisk representasjon av dem. Dein viser eksempelvis til Evans Pritchards (1976) feltarbeid blant Azande, hvor det viste seg at hekseri for dem var normalt, og ikke noe ekstraordinært. Heller ikke, hadde de noen lignende forståelse av ordene «naturlig» eller «overnaturlig» (Pritchard, 1976, s. 30).

Harald Beyer Broch (2016) som har sett på «overtro» blant nordnorske kystfiskere, mener det er det samme som å kalle noen irrasjonell, primitiv og enkel, om man anklager noen for å være «overtroisk.» Han hevder at denne holdningen er utbredt i Norge, og hindrer mange i å ville innrømme, at de tror på det som ofte faller under kategorien «overnaturlig» (Broch, 2016, s. 80). Med andre ord kan bruken av slike ord også begrense tilgang på felten. Løsningen, ifølge Dein, er at antropologen tydeliggjør hva vedkommende legger i begrepet, dersom de velger å benytte det i sine studier (Dein, 2016, s. 42). Den Islandske oversettelsen av ordet «overnaturlig» er «yfirnáttúrulegt», men dette ble ikke brukt av noen jeg snakket med. Jeg anser det av denne grunn ikke som et emisk begrep. På bakgrunn av dette og argumentene ovenfor, har jeg valgt å bruke ordene «mystiske vesener», og noen steder bare

«vesener», som erstatning for dette ordet. Når disse ordene brukes, sikter jeg til vesenene som oftest ble nevnt i fortellingene, som først og fremst er alver og huldufólk, men også troll, draugar, og fylgja.

1.4 Et ontologisk problem? Feltarbeidets skyggeside?

Det Jack Hunter (2015) omtaler som det ontologiske problemet, handler om antropologers trang til å vurdere hvorvidt «overnaturlige» fenomener er virkelige eller ikke, og om de kan eksistere utenfor informantens psyke. Tidligere i antropologien, kan en se tendenser til at antropologer ignorerte det de oppfattet som «overnaturlig», «irrasjonelt» og «uvanlig», og tolket det som et resultat av kognitiv illusjon eller fysiologiske og psykologiske lidelser hos informanten. Fremfor å se mulighetene ved å utforske denne type fenomen, ble disse behandlet som sykdommer som måtte kureres (Hunter, 2015, s. 5-7) eller til og med som «ikke eksisterende», om de ikke kunne forklares gjennom rasjonelle eller empiriske midler (Petrus, 2006, s. 5). En forsøkte å skvise det ikke-rasjonelle inn i forhåndsbestemte kategorier, tilhørende vestlige akademia, hvor fokuset på personenes virkelighetsforståelse og syn på verden, ble utelatt (Hunter, 2015, s. 82).

Ifølge Vincent Crapanzano (2006), har flere antropologer enn vi er klar over, opplevd noe i felt de ikke har klart å forklare. Det kan ha vært noe som opplevdes som mystisk eller skummelt. Årsaken til at det er flere enn vi vet, handler om at noen velger å ignorere disse opplevelsene, fremfor å føre dem inn i lyset og undersøke dem antropologisk. Crapanzano skiller mellom det han kaller «The Scene» eller scenen, og objektiv virkelighet, som begge har innvirkning på forståelse og hvordan man handler deretter (Crapanzano, 2006, s. 387). Med objektiv virkelighet, sikter han til noe som kan minne om Alfred Schutz (1970) «paramount reality» med betydningen «det mest ekte», og «mest vanlige i hverdagen» (Kassab, 1991, s. 181-182). Det Crapanzano kaller scenen, er subjektivering av «det mest ekte», hvor det blir «fargelagt», altså tilført mening, og omformet av individet (Crapanzano, 2006, s. 389). Slik jeg tolker det, handler det sistnevnte om avvikene, om det Mary Douglas (1984) har omtalt som urent eller «skitt», fordi det ikke passer inn i de etablerte kategoriene (Douglas, 1984, s. 41).

Det kan se ut til at opplevelsene som avviker fra normalen, forblir nettopp skygger på en scene, og aldri når rampelyset, nettopp fordi antropologen eller forskeren har vurdert dem som «skitt.» Opplevelsene blir da etterlatt som skygger. Disse skyggene, kan ifølge Gillian

Goslinga and Gelya Frank, undersøkes som steder der “the sensory, imaginary, emotional, moral, and intellectual dimensions of actual experience provide knowledge that is incompatible with public knowledge” (Goslinga & Frank, 2007, s. xii). Her tolker jeg «public knowledge», på samme måte som Crapanzano bruker «objektiv virkelighet», som «det mest normale og ekte.» Hunter viser til et eksempel fra John Bowker, som tar opp utsagnet «begrovelser er for de levende, ikke for de døde.» Dette mener han er et resultat av det vi vet i det 20-århundret: at alt liv avsluttes ved døden (Bowker, 1973, s. 69). Etter tankegangen jeg har forsøkt å illustrere ovenfor, ville en opplevelse som ikke støttet opp under dette utsagnet, blitt ignorert eller benektet.

Deler av årsaken til ignoransen og fornektelsen av opplevelsene, mener Crapanzano bunner i en frykt blant akademikere, for å fremstå som mindre seriøse (Crapanzano, 2006, s. 388). Som et resultat, blir den emiske forståelsen av informantene tilsidesatt, og byttet ut med en tolkning, som ikke strider med det dominerende, akademiske verdensbildet (Hunter, 2015, s. 6). En slik posisjon, kan ifølge Hunter, føre til feilvurderinger i felt, med tanke på at blant annet ånder, hekseri, trolldom, sjamanisme og spøkelser, er en del av den magisk-religiøse praksisen, og troen til mange mennesker rundt i verden (Hunter, 2015, s. 5- 6).

Denne debatten tegner med andre ord en rekke spørsmål: skal vi møte informantene i det de forteller oss, i den virkeligheten de deler med oss, eller skal vi ignorere det som «vrangforestillinger»? Hvordan blir resultatene? Er det etisk riktig å ignorere noe som kan være meningsfylt for informantene, fordi det ikke gir mening for meg? Etter snart fem år med sosialantropologi, er det tydelig for meg at forståelsen av mennesket er det sentrale, men det er vel i hovedsak menneskene vi studerer som skal være i søkelyset? Slik jeg ser det, er det derfor kritikkverdig om man forsøker å presse erfaringer fra felt inn i et medbragt, forhåndsdefinert rammeverk. Det vitner om en tankegang der alle verdens føtter skal komprimeres for å passe askepotts glassko, fremfor å tilpasse skoen. Slik Kirsten Hastrup (1990) har argumentert for, er det på tide å gi rom for «det uvirkelige», som hun mener kan bli empirisk gjennom personlige opplevelser. Det handler om en åpenhet, hvor man er mottakelig for å oppleve det «ekstraordinære», som tankelesing og spøkelser, eller andre måter å se og forstå verden på (Hastrup, 1990, s. 284). I tråd med Hunter, mener jeg det ikke har noen betydning om fenomenet er «virkelig» eller ikke for forskeren, men hvilken betydning det har for informantene. Fremfor å spørre «hvorfor», har jeg derfor spurt «hvordan» og akseptert at fenomenet er ontologisk ekte for noen (Hunter, 2015, s. 80-83). Min rolle og posisjonering i felten, blir videre diskutert i metodedelen.

1.5 Álfar eller huldufólk?

På Island er det delte meninger om hva slags vesener álfar faktisk er, hvor de opprinnelig kommer fra, og hvorvidt álfar og huldufólk er samme vesen eller ikke. Dette åpner opp for definisjonsspørsmål og utfordringer. Helena Onnudottir (2014), som mange andre, mener eksempelvis at álfar først ble nevnt i *Heimskringla*, en historie om nordiske konger (Onnudottir, 2014, s. 185). Dette er noe som er skrevet i både nyhetsartikler, bøker og akademiske tekster fra ulike fagdisipliner. I Terry Gunnells (2007) artikkel *How Elvish Were the Alfar?*, problematiseres dette utsagnet, hvor hovedargumentet bygger på at Snorre Sturlason trakk konklusjoner fra eldre, varierende kildemateriale (Gunnell, 2017, s. 117). Det var mangfoldige, motstridende syn på álfar, men det var han som bestemte utvalget og sammensetningen av disse (Gunnell, 2017, s. 128). På lignende vis advarer Armann Jakobsson (2015) mot å generalisere. I artikkelen *Beware of the Elf! A note on the Evolving Meaning of "Alfar"* understreker han at alvelegender er heterogene og at de alltid har vært i konstant forandring. Álfar er et bredt begrep, som kan omfatte flere vesener og derfor ha ulik betydning (Jakobsson, 2015, s. 215). I de legendariske sagaene blir alver ofte knyttet til magi. Kongesagaene forteller historier om konger som ble omtalt som «Alfr» etter sin død og Edda-diktene nevner álfar som en del av Æsir, de gammelnorske gudene (Jakobsson, 2015, s. 216). Med andre ord kan kildene om álfar stamme fra ulike trossystemer, tidsepoker og miljøer (Gunnell, 2017, s. 129-130).

Ifølge forfatteren Árni Björnsson (2010) ble ordet huldufólk først registrert på 1600-tallet (Björnsson, 2010, s. 22). Utover denne opplysningen, har jeg ikke funnet informasjon om ordets opphav, noe som kan ha sammenheng med at alver og huldufólk, som Björnsson har påpekt, nå betyr det samme i de fleste menneskers sinn (Björnsson, 2010, s. 22). Årsaken til at jeg bruker begge ordene i masteroppgaven, er at informantene mine brukte disse ordene om hverandre. Med ønske om å bevare det emiske slik det er, har jeg besluttet å gjøre det samme. Enkelte bruke bare et av ordene, men de aller fleste beskrev dem på lignende måte, som vesentlig like menneskene, med den forskjellen at de er usynlige og går i gammeldagse klær. Det var kun et fåtall som snakket om dem som små vesener. Selv om ordene er ulike, tolker jeg disse som samme vesen, slik de er beskrevet av flertallet av informantene. Det som kommer frem i masteroppgaven om disse vesenene, er måten jeg forstår alver og huldufólk, gjennom det jeg har blitt fortalt i felt. Jeg har også valgt å bruke ordet alver gjennom hele masteroppgaven, fordi det lot seg oversette fra álfar uten risiko for feiltolkning. Når den

norske oversettelsen benyttes, sikter jeg til den betydningen informantene tillegger ordene álfar og huldufólk. Ordene huldufólk og álagablettir lar seg ikke oversette til norsk på samme måte, og er derfor beholdt på det islandske språket. Dette er begrunnelsen for hvorfor jeg bruker betegnelsene «alver, huldufólk og álagablettir.»

1.6 Mystiske vesener og landskap

Mystiske vesener og steder er ikke bare å finne på Island. For å kontekstualisere mitt feltarbeid, vil jeg ta for meg forskning på lignende fenomener fra samisk kosmologi, Troms, Hallingdal og til slutt Island.

1.6.1 Bássibáiki, siedi og sáiva blant samer

Ved litteratursøk, kom jeg over de samiske begrepene bássibáiki, siedi og sáiva. Noen forstår sáiva som «paradis» (sjamanistisk forbund, 2019), og bássibáiki og siedi som «hellige steder» (Sametinget, u.å.). Disse begrepene skal ha blitt brukt av samer i Norge, Sverige og Finland, og kan se ut til å ha likhetstrekk med islendingenes huldufólk og álagablettir.

I prosessen med å omvende samene til kristendommen, ble samenes religion sett på som «overtro», og forbundet med noe farlig, hvor prester og misjonærer ville snu samene mot kristendommen. De som brukte offerplasser skulle avsløres og plassene skulle ødelegges, noe som sørget for delvis utrydding av den tradisjonelle samiske religionen (Løøy, 2021). Det å benytte offerplassene ble tabubelagt, hvor praksisen med ofring fremdeles foregikk, men ikke ble snakket høyt om (Sveen, 2003, s. 55). Offerplassene og tilbedingsplassene har av denne grunn, kanskje ikke den samme rituelle betydningen i dag som tidligere, men de er fremdeles betydningsfulle elementer i landskapet. De er ofte sterkt symbolske og følelsesladde, og minner samene på at landskapet rommer flere dimensjoner, enn det man kan se med det blotte øyet (Jonsson, 2010, s. 136).

I sin hovedoppgave i arkeologi om reindriftssamisk landskapsbruk og landskapsforståelse, skriver Stine Benedicte Sveen (1997) blant annet om «*Reindriftas hellige landskap.*» Her har hun tatt for seg hellige steder som kalles bássibáiki. Dette er steder som blir beskyttet ved hjelp av rituelle forbud og grenser, fordi de anses som farlige og kraftfylte. De hellige stedene for fjellsamene kunne være en del av stedet de bodde på, men også ubebodde områder, samt fjell, berg, sletteland, sjøer, elver, daler og skoger, for å nevne noe (Sametinget, u.å.). Et eksempel på et hellig sted, er funnet av en bjørnegrav ved salsfjellet, på nordsiden av Østervatnet i Nord-trønderlag. Personen som fant graven, fant blant annet et bjørnekranium med et messingkjede festet til høyre kinnben. Dette var nedgravd i en grop på undersiden av

en stenblokk, sammen med fire hjørnetenner og flere bjørneknokler (Myrstad, 1996, s. 45-46). Bjørnegraver som dette er ofte resultatet av tidligere bjørneritualer. Kort forklart, kunne bjørneritualer for samene innebære å ta livet av en bjørn ved hjelp av spyd, når den enda lå i dvale. Bjørnen ble flådd, kjøttet spist og beinrestene ble lagt i en bjørnegrav. Bjørnen var respektert som hellig og ble i flere tilfeller begravet på samme måte som mennesker. Grunnet likhetstrekkene mellom bjørn og menneske, var det flere som mente de var i slekt (Nordlige folk, u.å.).

Ofringssteder ble av noen også kalt *siedi* og/eller *sieditt*, og det skal ha vært tusentalls slike steder mellom Øst-Finnmark og Trondheim (Sveen, 2003, s. 60). Dette kan være steinguder samene ofrer til (Gaski, 2022), eller besjelede steiner, klipper og berg. Et eksempel på en ofringsplass og en ofringssten er Akkanjarstabba, også kjent som kjerringnesstabben ved kvalsundet i Tromsø kommune. Det ser ut til å være en bergformasjon som strekker seg oppover og skiller seg ut fra omgivelsene, med en hule på undersiden. Denne har lenge vært et sentralt punkt for sjøsamene, som har bebodd området i mer enn 2000 år (Sveen, 1997, s. 4) og innlandssamene som har flyttet reinflokkene sine vest for den (Sveen, 1997, s. 13). Tanken var at kraften som bodde i stenen, kunne hjelpe med hell i regnflytting, jakt, fangst og fiske, fødsel og sykdom, og ha innvirkning på vær og vind. Det ble av denne grunn ofret til Akkanjarstabba, hvor det er funnet dyreknokler, bein, kveitehoder og mynter, på og rundt stenen, som vitner om dette (Sveen, 1997, s. 5).

Religionshistorikeren Louise Bäckman (1975) omtaler *sáiva* som et viktig element i samenes religiøse system, hvor de eldste opplysningene om det, stammer fra 1700-tallet. De førkristne samene hadde en forestillingsverden om åndelige vesener som bebodde spesifikke fjell, og var gjenstand for kulthandlinger. Disse vesenene ble ansett som viktige hjelpere, rådgivere og beskyttere (Bäckman, 1975, s. 7-9). En tanke var at den samiske sjamanen, *noajdien* ble en del av *sáiva* når han døde, hvor han deretter ble et beskyttende vesen. Fjellet ble derfor betraktet som hellig, hvor folk kom med offergaver (Bäckman, 1975, s. 7). Det sies at det ble gjort ofringer til *sáiva* på spesifikke steder, hvor det i ettertid er funnet horn, bein, spydspisser, mynter og smykker (Bäckman, 1975, s. 44). Bäckman omtaler *sáiva* som nært forbundet med «genius loci», som betyr «hersker med makt over bestemte naturområder og den tilhørende dyreverden.» For å leve et godt liv, må mennesket ha et godt forhold til herskeren, noe som må skje gjennom ofring (Bäckman, 1975, s. 8). For noen er *sáiva* betegnelsen på de nevnte vesenene, mens andre forstår det som betegnelsen på hellige fjell og steder (Bäckman, 1975, s. 15). Enkelte bruker også ordet *sáiva* om en dobbeltbunnet innsjø,

slik Bror Olsen (2020) har vist til, i sin artikkel *Sjørøya i fortellinger om levende landskap* (Olsen, 2019, s. 231).

1.6.2 Sjørøya i Troms

Bror Olsen har mellom 2008 og 2019, sett på fortellinger om sjørøya og praksisen med å fiske den, i Troms, Nord-Norge (Olsen, 2019, s. 220). Sjørøya beskrives som sær og umulig, unnvikende og lur, vanskelig å fange og som vakker og god matfisk. I tillegg er den beryktet for å være en mystisk, uberørt og utemmet, spesielt stor fisk og en hellig «edelfisk» (Olsen, 2019, s. 223-229). Slik jeg tolker det, er det måten man snakker om sjørøya på, som tillegger den egenskaper som noe mystisk og hellig. Årsaken til dette er at sjørøya, gjennom fortelling, gis egenskaper som skiller seg fra andre typer fisk. Olsen nevner eksempelvis hvordan den skiller seg ut i fortellingene med tanke på bevegelse, hvor det sies at sjørøya svømmer i tette stimer i ferskvann og sjø. Laks og ørret sies å bevege seg mer på egenhånd og ikke i stimer.

Et annet eksempel er også at informanter omtalte enkelte av sjørøyas tilholdssteder, som steder i vassdragene, hvor det var «unaturlig» for fisk å oppholde seg (Olsen, 2019, s. 226-227). Selv om Olsen ikke knytter sjørøya direkte til forestillingen om en dobbeltbunnet innsjø, kan det tenkes at også denne er med på å gi den egenskaper som mystisk og hellig. Den ene betydningen han viser til ved en dobbeltbunnet innsjø, er nemlig at fisken kan gjemme seg i det nedre laget, hvor det sies at den er vanskelig å fange, noe som er karakteristisk for sjørøya. Ifølge Olsen er sjørøya er del av en usynliggjort sjø-samisk kultur, hvor naturforståelsen har fått leve videre, selv om stedene er fornorsket (Olsen, 2019, s. 226). Grunnet dette, samt endringen i stedsnavn, fra samiske til norske navn, tenker jeg på sjørøya som del av noe mystisk og skjult. Et likhetstrekk til samenes *bássibáiki*, *siedi* og *sáiva*, som på senere tidspunkt i masteroppgaven, blir gjenstand for sammenligning.

1.6.3 Haugafolket i Hallingdal

Noen som har sett på vesener i Norge, som kan minne om *huldufólk*, er antropologen Anne-Kathrine Brun Nordbye (2006). I artikkelen *Haugafolket på stølen. Om tro, praksis og sted*, skriver hun om sitt feltarbeid hos en bonde og budeie, på en støl i Hallingdal. Her har hun sett på hvilken innvirkning haugafolk har på livene til de på stølen (Nordbye, 2006, s. 119). Hun beskriver haugafolket som snille og rettferdige, hvor de hjelper til med stølsdriften og belønner menneskene for god oppførsel. Samtidig er de fryktet, da de kan være farlige. Blir de forstyrret eller oppdager at dyra ikke er stelt godt med, kan de nemlig hevne seg på

menneskene eller dyrene deres, hvor de utsettes for sykdom og andre farer (Nordbye, 2006, s. 120). Noen nevnte eksempler, er fortellinger om stølsbuer som er flyttet grunnet plagsomme haugafolk (Nordbye, 2006, s. 124), kyr som har fått jurbetennelse etter at budeia røsket opp einerkratt, som skal ha vært haugafolkets inngangsparti, og uforklarlige hull i kuenes drikkekar. Slike hendelser ser ut til å styre budeienes atferd, hvor de handler med dette i bakhodet. De er eksempelvis nøye med å ikke slå ut varmt vann på bakken, da haugafolket kan brenne seg og dermed hevne seg, og det nevnte einerkrattet ble lagt tilbake der det var røsket opp, i håp om at kuene skulle bli kvitt jurbetennelsen (Nordbye, 2006, s. 125-126).

Ifølge Nordbye kommer haugafolket til uttrykk i støslivet, gjennom muntlige fortellinger, tekster i bygdebøker, handlinger og persepsjon av landskapet (Nordbye, 2006, s. 124). Å fortelle om haugafolket til besøkende turister (Nordbye, 2006, s. 127), samt opprettholde relasjonene til dem gjennom handling, er med på å vedlikeholde og videreføre tradisjonen. Samtidig, skriver Nordbye, bidrar haugafolket med å opprettholde stølen som sted, i en tid preget av kontinuerlig endring. Stadig flere stølseiere legger ned, selger eller legger om driften (Nordbye, 2006, s. 121-122), og det å opprettholde stølen og den tilhørende kunnskapen, blir desto viktigere. Ikke bare er haugafolket viktige for å bevare norsk historie og tradisjon, men de oppleves også av flere som et bindeledd, som knytter dem emosjonelt til natur og landskap (Nordbye, 2006, s. 124), og som en fellesskapsfølelse (Nordbye, 2006, s. 128).

Det ser ut til at narrative om haugafolket er sedimentert i stølslandskapet i Hallingdal, og således er med på å gi mening til det. Ut ifra måten Nordbye beskriver det, forstår jeg det som at haugafolket er en del av det landskapet budeiene ser og dermed deres verden, når de er på stølen. De knytter haugafolket til spesifikke hendelser og elementer i naturen, som eksempelvis det tidligere nevnte einerkrattet. Gjennom å bli en del av bonden og budeias hverdagsritualer og landskap, argumenterer Nordbye for at haugafolket også til slutt blir kroppsliggjort og en del av dem. Nordbye legger også frem et økonomisk aspekt ved haugafolket, når hun skriver at kunnskapen om dem er en del av budeias kulturelle kapital, som blir omgjort til økonomiske verdier (Nordbye, 2006, s. 128-129). På stølen får turistene en opplevelse med tradisjonell mat som ost ystet etter gamle oppskrifter og fortellinger om haugafolket (Nordbye, 2006, s. 121). Med andre ord utgjør haugafolket også en del av bonden og budeias levebrød.

Gjennom artikkelen, tegner Nordbye et bilde av haugafolket som en måte å holde fast ved fortiden på, med tanke på at fortellingene om dem er sedimentert i stølslandskapet, og hun

mener de opprettholder stølen som sted. Dette er et poeng jeg diskuterer nærmere i kapittel 5, i sammenheng med «ikke-steder.»

1.6.4 Alver og huldufólk på Island

I 1995 og 1996 gjennomførte Valdimar Hafstein antropologisk feltarbeid blant 35 veiarbeidere og andre prosjektdeltagere på Island, som hevdet å ha vært i kontakt med alver på en eller annen måte. Han tar for seg datidens moderne alvetradisjon, med fokus på tilknyttet tro, fortellinger og opplevelser (Hafstein, 2000, s. 88). Med tanke på at deler av Hafsteins arbeid kom frem i innledningen, vil jeg her fatte meg i korthet og vise direkte til funn. Gjennom feltarbeidet kom Hafstein frem til at den verdensomkjente «alve-turbulensen» med ødeleggelser og ulykker, alltid peker mot forandring. Hafsteins forklaring på utfordringer ved utbyggelse og veiarbeid, handler om alvene som en slags protestbevegelse mot utvikling og urbanisering, fordi islendinger vil beskytte pastorale verdier og den tradisjonelle bygdekulturen (Hafstein, 2000, s. 93¹). Hafstein har også vist til Hastrup, som har beskrevet bonden som den «den paradigmatisk islendingen» og en av de største identitetsmarkørene på Island (Hafstein, 2000, s. 98). Disse funnene er noe jeg tar opp i sammenheng med egne funn, i kapittel 5.

Da Hastrup gjorde feltarbeid på Island, var ikke hennes primære fokusområde huldufólk, men under feltarbeidet støtte hun allikevel på dem. Hun hadde studert islandsk historie over mange år og hadde derfor kjennskap til disse vesenene fra tidligere av (Hastrup, 1990, s. 261). Til tross for dette, tok det lang tid før Hastrup forstod at huldufólk-tradisjonen fortsatt var levende, hvor vesenene fra fortiden, fortsatt bebodde naturen på Island (Hastrup, 1990, s. 262). I ulike deler av bøkene *Island of Anthropology* (1990) og *A place apart* (1998), nevner hun de gangene hun kom i berøring med huldufólk. Jeg har nedenfor forsøkt å samle hennes tolkninger og tanker om huldufólk fra ulike deler av bøkene.

Under deler av feltarbeidet på Island, bodde Hastrup på en gård med en sauebonde og familien hans. Rundt gården, kunne de fortelle henne at det var det to-tre steder hvor det hadde bodd huldufólk. Dette var steder eller steiner i naturen, som skilte seg ut fra det flate innmarksområdet. Familien var usikre på om det fremdeles bodde noen der, og sa det var lenge siden sist de hadde sett dem. Samtidig, kom forestillingen om dem til uttrykk når redskaper og andre ting ble borte, og bøndene mente den eneste logiske forklaringen, var at huldufólk hadde lånt eller gjemt dem (Hastrup, 1990, s. 263). Den yngste generasjonen, altså

¹ Dette avsnittet om Hafsteins artikkel er en del av tidligere innsendt arbeid, min prosjektbeskrivelse.

barnebarna til det eldre paret som eide gården, var den første generasjonen som vokste opp uten tradisjonen med å fortelle historier om huldufólk. Dette var noe foreldrene uttrykte anger for, fordi de dermed ikke hadde videreført denne tradisjonen til barna sine, men latt denne tiden gå til tv-titting (Hastrup, 1990, s. 262). Til tross for denne angeren, fikk Hastrup motsatt inntrykk når hun bevegde seg gjennom landskapet som omga gården.

Når hun vandret gjennom landskapet sammen med bonden for å gjete sauer, fikk hun høre fra bonden at de fleste topper, steiner og huler hadde navn. Bøndene kunne forklare alle disse navnene for henne og gjengi fortellinger knyttet til noen av dem (Hastrup, 1998, s. 119). Når man har hørt fortellinger, påpeker Hastrup at det etter hvert kan bli vanskelig, om ikke umulig å skille disse fra eget minne, hvor de blandes med hendelser man selv har opplevd. Gjennom navngivningen, de mytologiske assosiasjonene og tilhørende fortellingene, mener hun at stedene blir tilført mening (Hastrup, 1998, s. 112-113). Det er særlig en opplevelse Hastrup beskriver, hvor hun stod ansikt til ansikt, med det hun selv mener var en mann fra huldufólket. Hun skulle hjelpe bonden på gården med å finne og gjete noen bortkomne sauer, som hadde vandret inn i en del av fjellet med ganske utfordrende terreng. På vei opp hadde de sol, men dette skiftet fort til tykk tåke:

“In that particular place, the fog was a very specific veil over the Icelandic landscape, of which I had become part. And there, a nebulous human figure appeared in the mist. I knew instantly that it was a man of the "hidden people" who visited me in the small place of vision left to me and my ewe by the fog” (Hastrup, 1990, s. 285).

Hastrup forsto huldufólk som en del av kategorien landvættir, «landets ånder» og mener de var knyttet til landskapet på en måte gudene aldri var (Hastrup, 1990, s. 37). Videre representerer huldufólket en kategori av metaforiske mennesker, som er nært knyttet til enkelte trekk ved landskapet (Hastrup, 1990, s. 262). Når informantene fortalte at huldufólk hadde vært på gården inntil ti år tidligere, regnet Hastrup dette som historisk informasjon. I den verden hun delte med dem, var dette empirisk fakta, selv om det ikke var noen måte å bekrefte dette på (Hastrup, 1990, s. 18).

Hensikten med denne gjennomgangen har vært å kontekstualisere mitt feltarbeid, og samtidig tilrettelegge for deler av sammenligningen, som kommer i den analytiske delen av masteroppgaven. De fremlagte eksemplene fra samenes kosmologi, sjørøya i Troms, haugafolket i Hallingdal og tidligere forskning på Island, mener jeg alle har interessante aspekter ved seg, som kan være fruktbare i de kommende diskusjonene. Før vi kommer

dithen, vil jeg i det neste kapittelet legge frem, og reflektere rundt mitt valg av metoder og bruken av disse i felt. Flere av metodene ble til som følge av etnografiske oppdagelser, hvor opplevelsene i felt, la føringer for å tilpasse metodene underveis, og noen ganger benytte meg av nye.

2 Metode

2.1 Møtet med felten «hva gjør jeg nå?»

I sjette etasje på Alfheimar i Reykjavík, en vinterdag i mars, satt jeg på sengekanten og stilte meg selv dette spørsmålet. Bagasjen var pakket ut, jeg hadde handlet inn mat og klødd meg i hodet over prislappen, som viste mangfoldige flere nuller, enn det jeg var vant til. Jeg hadde hilst på de nye samboerne mine, Sindri fra Island og Diana fra Colombia, som jeg kom i kontakt med gjennom en utleie-gruppe på Facebook. De frarådet meg å reise til andre deler av Island på denne tiden, med tanke på at flere steder ofte kan bli helt isolert, grunnet snø og kraftig vind. Som Sindri påpekte, er det en enorm respekt for vær og vind på Island, og man kan aldri planlegge noe lang tid i forveien. Sindri hadde hjulpet meg med å laste ned bussappen for Reykjavík og Diana forklarte meg ruter og busstopp. Men hva var neste steg? Tanken og forventningen etter å ha lest om andres feltarbeid de siste fire årene, var at informantene ville dukke opp som følge av tilfeldige møter, men hvor skulle jeg starte?

Jeg besøkte alveparken Hellisgerði i Hafnarfjordur, dro i de ulike badene, satt meg på kafe, på nasjonalbiblioteket og universitetet, gikk mange turer i nabolaget og dro jevnlig inn til sentrum av Reykjavík, for å bli bedre kjent. Jeg sendte e-post til de ulike museene på Island, i håp om at noen ansatte ville slå av en prat og kanskje kaste ballen videre. Etter et tips fra samboerne mine, sendte jeg også mail til sykehjem og eldreforeninger, spredt utover hele Island. I tillegg gikk jeg innom noen butikker og kafeer i sentrum og spurte om de kunne fortelle noe. Flere ganger fikk jeg til svar at dette var noe som hørte fortiden til, og ikke noe islendinger brydde seg om i dag. En gang var det også noen som lo meg rett opp i ansiktet, og latterliggjorde det faktum at jeg i det hele tatt spurte. På e-post fikk jeg lite respons, hvor de få som svarte, skrev at de ikke kunne hjelpe meg.

Spørsmålene gnagde i hodet mitt og jeg begynte å tvile: Hvorfor vil de ikke snakke med meg? Er det virkelig bare oppspinn? Lokkemat for turister? Er det kanskje tabubelagt? Og hvordan skal jeg samle inn data om dette? Blir det nok?

2.2 Tre vendepunkter

Det *første* vendepunktet skjedde i en røde kors butikk på kjøpesenteret Kringlan i Reykjavík, da jeg kom i snakk med ei eldre dame som satt bak kassa. Det startet med at hun spurte hvor jeg kom fra, og hvor lenge jeg skulle være der. Da jeg fortalte at jeg skulle bo der i seks

måneder, ble hun veldig nysgjerrig på hvorfor, og vi endte derfor opp med å snakke om prosjektet. Når huldufólk ble nevnt, fikk hun et mer alvorlig uttrykk i ansiktet og spurte: «*Why do you want to know this?*», hvor den seriøse minen og tonen hennes, gjorde at jeg opplevde henne som noe skeptisk. Det kunne minne om atmosfæren som oppstår etter man har bannet høyt, eller gjort noe skikkelig dumt, og står der i påvente av tilsnakk fra de rundt. Hadde jeg tråkket feil? Magefølelsen jeg fikk, var at dette var noe personlig for henne, og det oppstod derfor en lengre pause før jeg klarte å formulere et svar. Med klump i halsen, klarte jeg etter en stund, å legge frem at jeg var der for å lære, samt forsøke å forstå hva som lå bak. Hun fortalte da at hun var fra et sted, som var veldig påvirket av tabubelagte og forheksede steder, og at hun selv hadde vokst opp med disse. Hun sa at man i Hólmavík og andre steder på Island, kan komme over områder hvor gresset ikke er slått, som forklares med at det kan skje fæle ting, hvor en blir straffet dersom man bearbeider gresset på noen som helst måte. Ikke engang dyra kunne spise av gresset, og dette mente hun var tilfellet, også i dag. Hun ba meg love at jeg på et tidspunkt ville dra til Hólmavík, og ba meg skrive ned navnet «Jón Jónsson», som var lokalkjent og «*hadde god oversikt.*»

Møtet med denne damen traff meg som et tilfelle av serendipitet, en etnografisk hendelse som endret deler av mitt perspektiv, og førte meg et steg videre på oppdagelsesreisen (Fabiatti, 2012, s. 17). Det la også føringer for videre metodebruk, forslag til feltsted, en person jeg kunne kontakte, og bekreftelse på at temaet fremdeles er aktuelt. Måten damen reagerte på da jeg nevnte huldufólk, gav meg også et hint om at dette kunne være tabubelagt, og at jeg derfor med dette i bakhodet, måtte justere metodene. Kanskje var det derfor jeg møtte motstand og lite respons i begynnelsen? Det var også her jeg ble introdusert for álagablettir for første gang,



Figur 4: Hólmavík sett fra Hólmavíkurkirkja. Foto: privat.

noe som gjorde at Hólmavík vekket min interesse. I dette møtet, ligger med andre ord forklaringen for hvordan Hólmavík ble min andre hovedbase. På en av kjøreturene rundt Island i sommer, stoppet jeg i Hólmavík, hvor jeg fikk en liten omvisning av etnologen Jón, som damen på Kringlan hadde foreslått. Han kunne tilby meg

kontorplass på forskningssenteret Rannsóknasetur HÍ á Ströndum, hvor han selv jobbet, og koblet meg til eieren av hekseri-museet Galdur, som leide ut andreetasjen av huset sitt, like i nærheten. Jeg takket ja til kontorplassen og endte opp med å leie i Hólmavík den siste delen av feltarbeidet, sammen med Misha fra Tsjekkia.

Det *andre* vendepunktet var da jeg møtte Pétur, talspersonen for statens veivesen på en kafe i sentrum av Reykjavík. Møtet var avtalt på forhånd, fordi jeg ville få dypere innsikt i hvordan huldufólk hadde påvirket veiarbeid på Island opp gjennom tidene. Det var gjennom et google søk med ordet «Vegagerðin», Statens veivesen på Island, at jeg fant e-post-adressen til Pétur og kontaktet han. Da han i intervjuet svarte på vegne av Statens veivesen, hadde han en mer formell undertone og sa han ikke kunne snakke for sine ansattes erfaringer. Det var når jeg spurte om hans personlige synspunkt, han åpnet seg mer. Blant annet fortalte han at han måtte kjøre moren sin på 94 år til en av alvesteinene, slik at hun kunne snakke med dem og beklage sønnens oppførsel, etter at han i et intervju hadde klart å fremstille det som om han selv ikke trodde på disse. Moren sto der i 15-20 minutter for å snakke med alvene og beklage, da hun var redd for konsekvensene sønnens uttalelser kunne få. *"Hun ville beskytte meg"*, sa Pétur. *"Alvene bor der og har mer makt enn menneskene. De vil hevne seg om man ikke oppfører seg."* Det var i dette møtet jeg oppdaget effekten av å omformulere noen av spørsmålene mine, og her jeg fikk erfare at det er vanlig med personlige fortellinger knyttet til vesener som huldufólk.

Det *tredje* vendepunktet skjedde etter jeg hadde publisert et innlegg i Facebook gruppen *Nordmannslaget*, som består av nordmenn på Island og islendinger som har en tilknytning til Norge. Der forklarte jeg prosjektet i korte trekk, og undersøkte interessen for å møtes og slå av en prat. *«Tar gjerne en prat over tekopp på kaffihús om du vil»*, var svaret fra en ved navn Kristjan. Vi møttes på kafe, hvor han ivrig fortalte meg fortellinger knyttet til blant annet huldufólk og Draugar. Noen dager tidligere hadde jeg kjøpt meg et kart over Island, som jeg hadde med til dette møtet. I utgangspunktet, fant jeg det fram, så han kunne vise stedene hvor fortellingene fant sted og hvor på Island han vokste opp, men i det han fikk kartet foran seg, begynte han å skrive og markere på det. Jeg hadde fortalt at det var litt utfordrende å finne folk å prate med, og han ville derfor hjelpe meg på vei. Med kart og notatbok skrev han ned navn, adresse og telefonnummer til venner og bekjente fra ulike deler av Island. Han ringte også til de fleste av dem mens jeg satt der, hvor han forklarte at jeg var masterstudent fra Norge, studerte mannfræði, og var interessert i å høre fortellinger om huldufólk. Etter dette møtet hadde jeg plutselig mange jeg kunne kontakte, fra ulike kriker og kroker på Island, samt

nye steder å besøke. Kartet viste seg med andre ord å være hensiktsmessig metodisk, hvor det så ut til at Kristjan kom på flere og flere personer, når han hadde det foran seg på bordet. Fra den dagen av, ble det en metodisk strategi å alltid ha kartet med meg, slik at den jeg møtte kunne vise steder på det, og kanskje tipse om bekjente jeg kunne kontakte. På bakgrunn av dette møtet, tok jeg beslutningen om å bedrive multilokalt feltarbeid, både på grunnlag av foreslåtte informanter, men også det faktum at handlingen i fortellingene han delte, var basert på fysiske steder.

2.3 Det ene fører til det andre: Å følge felten

Tidligere lå det i definisjonen av deltagende observasjon, at man skulle delta i det daglige livet til informantene, og en forventning til at antropologen bodde sammen med dem over lengre tid, for å forstå hvordan de lever og samhandler (Fangen, 2010, s. 29). I dag bør det, på en annen side, poengteres at deltagende observasjon også brukes for å studere ikke-dagligdagse situasjoner (Fangen, 2010, s. 12) og at feltet gjerne er multilokalt. Slik George E. Marcus (1995) har skrevet, er ikke lokal kunnskap kun konstruert på et spesifikt, geografisk avgrenset sted (Marcus, 1995, s. 111-112), og en må derfor noen ganger bedrive mobilt feltarbeid, og undersøke lokal kunnskap på flere steder. Det er dette han kaller «multi-sited ethnography», som her er oversatt til multilokal etnografi. Han nevner flere ulike måter man kan gjennomføre multilokalt feltarbeid på, hvor særlig to av dem er relevant for mitt feltarbeid: 1) å følge bevegelsene til informantene og 2) å følge handlingen, historien eller allegorien (Marcus, 1995, s. 106-109). Å følge informantenes bevegelser, vil i mitt feltarbeid si at jeg krysset land og strand for å oppsøke informantene der de var. Med å følge handlingen, historien eller allegorien, sikter jeg til fortellinger, med tanke på at fortellingene til informantene, ofte var tilknyttet spesifikke steder. Disse stedene, som kunne være huldafólks hjem, eiendom eller álagablettir er ikke lokalisert på et bestemt område, men er spredt rundt på Island.

Fra Reykjavík og Hólmavík besøkte jeg informanter etappevis, hvor jeg på slutten av dagen kjørte tilbake til en av hovedbasene, med mindre jeg ble tilbydd overnatting. Det var kart, fortellinger og steder som ble bestemmende for valg av informanter og feltsteder. På kartet hadde jeg de nedskrevne navnene og stedene fra Kristjan som utgangspunkt, men da jeg møtte flere av disse personene, sendte de meg videre til nye personer og nye steder. Hver person hadde en fortelling å komme med, hvor de kunne komme med stedsnavn eller fysiske beskrivelser, for der handlingen hadde funnet sted. Noen av disse stedene ble jeg vist av informanten, og andre steder ble nedskrevet og markert på kartet, slik at jeg kunne dra dit ved

senere anledning. Med andre ord var det kun Reykjavík som var et selvbevisst valg, for å starte et sted. I etterkant var det folk og fortellinger, som la føringer for valg av informanter og ulike feltsteder. Med andre ord var feltarbeidet en oppdagelsesprosess, hvor veien ble til mens jeg gikk.

2.4 Deltagende observasjon

I mitt feltarbeid ga deltagende observasjon meg muligheten til å oppdage forskjellen mellom det folk sier, som eksempelvis i et intervju eller gjennom annen samtaledata- og det de faktisk gjør (Fangen, 2010, s. 15). I et intervju beskriver informanten sine opplevelser og erfaringer på en subjektiv måte, slik han eller hun selv oppfatter det, eller ønsker å fremstå frontstage (Goffman, 1974, s. 27). Ved å observere og være med informantene utenfor intervjusituasjonen, åpnet det seg metodiske muligheter, til å se sammenhenger og forskjeller mellom det de sa, og det de faktisk gjorde. Med det Bronislaw Malinowski har kalt «the imponderabilia of actual life», bekrefter han nettopp at noen fenomen må observeres i sin fulle aktualitet, hvor det å stille spørsmål, simpelthen ikke er nok (Malinowski, 2007, s. 53). Mitt tema er som tidligere nevnt, noe som er tabubelagt for enkelte, og derfor ikke noe alle vil snakke om eller innrømme i et intervju. Et eksempel er at noen jeg møtte, snakket om «dem» som faktisk tror på huldufólk, og dermed distanserte seg selv fra disse. Utenfor intervjusituasjonen, kunne denne personen peke på en liten gressflekk på jordet sitt, og påpeke at noe fælt ville skje, dersom han slo gresset der. I kapittel 5, understreker jeg nettopp denne viktigheten av å være til stede, samtidig som jeg viser hvordan tilgang på det mindre åpenbare, kan åpne for ny kunnskap.

Som tidligere nevnt, er landskapet i kontinuerlig dannelse av de som bor i det og lever i det



Figur 5: Utbruddet nær Fagradalsfjall som brøt ut 3. august 2022. Foto: privat.

(Ingold, 1993, s. 162). For å kunne ta del i informantenes «taskscape», har jeg sagt «ja» til å bli med på det de har foreslått. Jeg har vært på besøk hjemme hos de fleste av dem, hvor de tok meg med på fjellturer og bilturer, for å vise meg stedene knyttet til det de fortalte. Ved å bevege meg gjennom landskapet sammen med informantene, har målet vært å forsøke å se den verden de ser. Blant annet har jeg fått lære om alt fra dunfuglproduksjon, til «drivewood-farming», den nye teknologien til melkebønder,



Figur 6: En del av isbreen Vatnajökull i sør-øst Island. Foto: privat.

energimåling og shakra, og kurs om bearbeiding av urter, tang og tare. På fritiden har jeg gått fjellturer, sett fossefall, besøkt en aktiv vulkan, gått i grotter, vært på hvalsafari og badet i utallige heitur pottur og varme kilder. Mange av severdighetene har vært avsidessliggende, men jeg har også vært innom de fleste, typiske turiststedene. Hos Informantene har jeg bokstavelig talt fått «a taste of ethnographic things» (Stoller, 1992, s. 9), hvor de har servert lam fra egen gård, surdeigsbrød og kefir fra

egne melkekuer, og den tradisjonelle retten plockfiskur.

Jeg har utsatt fordommene for risiko, hvor jeg har oppsøkt situasjoner som kan gi et annet svar, enn det bildet jeg hadde i hodet fra før av. Et eksempel er empiren om Strandakirkja, som ved første øyekast, kunne tenkes på som avsporing fra mitt interessefelt, men som viste seg å være viktig på andre måter, noe jeg kommer mer inn på i kapittel 4. Når jeg bruker ordet fordommer, sikter jeg til måten filosofen Hans Georg Gadamer (1986) har definert det, som vurderingen en gjør på forhånd, før en vet hvordan ting henger sammen. Man trenger ikke legge fordommene til side å være nøytral, men ha i bakhodet at de er der, og kan spille inn på forståelsen, og i mitt tilfelle, tolkning og funn i felt. For utvikling, må fordommene brytes mot hverandre, og en må være åpen for annerledeshet (Gadamer, 1986, s. 38). Mer av denne hermeneutiske tenkemåten, vil bli presentert i de kommende kapitlene.

2.5 Intervju og samtaler

På bilturer og fjellturer opplevde jeg at samtaler gikk av seg selv, hvor det ble lagt inn ekstra stopp flere steder, ettersom personen kom på flere fortellinger ved å passere spesifikke fjell, stenformasjoner, klipper, daler, jorder og mye, mye mer. Å spørre om å bli vist steder tilknyttet fortellingene, ble dessuten en metodisk strategi, som jeg ble tipset om da jeg plukket opp en fransk haiker på en av turene mine. Jeg hadde en syv-timer lang kjøretur foran meg fra Tálknafjörður til Akureyri, og tenkte: «*jaja, en gang må bli den første.*» Franskmannen sa han var sjokkert over å bli plukket opp av en nordmann, da det som regel alltid var islendinger som tok med seg haikerne. Før jeg rakk å nevne hva jeg gjorde på Island, fortalte han at alle islendinger han satt på med, hadde stoppet og pekt på berg og fjell, og fortalt om huldufólk,

troll og draugar. Etter denne samtalen, tenkte jeg på landskapet som en samtalestarter i seg selv, og en fin arena for å unngå «avhørsfølelsen» en kan få i et intervju.

Formen på samtalene varierte, hvor jeg var innom både ustrukturerte, uformelle og semistrukturerte samtaler (Bernard, 2006, s. 213). Jeg hadde noen forhåndsdefinerte spørsmål jeg tok utgangspunkt i da jeg møtte nye mennesker og skulle "intervjue" dem, men det var alltid åpent for uformelle, ustrukturerte samtaler, før og etter disse ble lagt frem. Et eksempel på en slik samtale, kan være den som oppstod da informanter stusset over det islandske etternavnet mitt. Når jeg forklarte at det skyldtes min islandske morfar, tok de frem telefonen og søkte han opp på nettsiden islendingabok.is. Responsen rundt dette, hvor de fant ut hvor langt uti vi var i slekt og den videre samtalen, fungerte som «oppvarming.» Det skapte en mer avslappet atmosfære, før vi gikk inn på spørsmålene. Andre eksempler på slike samtaler, er de som oppstod på vei til de ulike stedene, som på bilturen med Jón i kapittel 3. Denne kombinasjonen av intervjuformer var passende for mitt feltarbeid, fordi det ga informanten muligheten til å snakke fritt og åpent om tema, uten at jeg «styrte» samtalen for mye i en bestemt retning. Ifølge Harvey Russell Bernard (2006) er den viktigste regelen for intervju "To get people on to a topic of interest and get out of the way. Let the informant provide information that he or she thinks is important" (Bernard, 2006, s. 216). Det var dersom en samtale dabbet av, og det oppstod pauser, at jeg fant det naturlig å legge frem et av de medbragte spørsmålene. Enkelte ganger var det også informanten selv som etterlyste noen spørsmål å gå etter. Med tanke på at jeg ville vite mest mulig om og rundt temaet for å få et generelt overblikk, hadde jeg tre åpne spørsmål jeg tok utgangspunkt i:

- What can you tell me/what do you feel like telling me?
- What's your personal opinion?
- Do you have any stories you would like to share/anything else you would like to share?

I begynnelsen var disse spørsmålene rettet spesifikt mot alver og huldufólk, men etter en del samtaler, forstod jeg at enkelte hadde mer å fortelle om andre «vesener» og at jeg derfor ikke kunne ignorere disse. Fremfor å på forhånd nevne at jeg ville høre om huldufólk, skiftet jeg derfor til å spørre om de hadde personlige fortellinger om islandske «vesener» generelt. Ved å benytte åpne spørsmål, og ikke utelukke andre typer fortellinger, fikk jeg dermed høre fortellinger som ikke bare omhandlet alver og huldufólk, men også álagablettir, troll, nedgravde skatter og draugar, for å nevne noe. Det var gjennom denne åpenheten at jeg til slutt satt igjen med et rikt og varierende materiale, med en rekke fortellinger og personlige

synspunkt. Under gjennomgang av data og senere analyse slo det meg: mesteparten av disse fortellingene har det fellestrekket at de er knyttet til spesifikke steder. Intervjumetoden bidro med andre ord til et utvidet interesseområde, fra å fokusere på alver og huldufólk, til å se på hvordan fortellinger om islandske vesener er forankret i natur og landskap.

Flere jeg møtte startet samtalen med å si: «*ja, nei jeg vet egentlig ikke hvorfor den eller den ba deg snakke med meg, for jeg har nok ikke noe å si som kan hjelpe deg*», men sa ofte mye interessant, kom med flere personlige fortellinger, og tok meg med på kjøretur for å vise meg de tilknyttede stedene. Ved å sette spørsmålstejn ved deres personlige synspunkt, opplevde jeg at personen straks hadde mer å fortelle, enn når jeg spurte mer generelt om synet på huldufólk på Island. Når Hastrup (2004) under sitt feltarbeid på Island, spurte noen bønder om huldufólk, fikk hun til svar at dette var noe som hørte fortiden til, men da hun omformulerte spørsmålene og spurte mer konkret: "*Når så dere disse skjulte menneskene sist?*", kunne de foreslå en dato. Slik hun skriver, er poenget at en omformulering av spørsmålet førte til et skifte, hvor hun fremfor å få informasjon om en kategori, heller fikk høre om betydelig erfaring (Hastrup, 2004, s. 465-466).

2.6 Språk

De fleste av informantene mine mestret engelsk godt, men flere av dem foretrakk å samtale på skandinavisk. Flere begrunnet dette med at skandinavisk var mer nærliggende det islandske språket, og at det derfor var lettere å uttrykke seg på denne måten. Skandinavisk innebar at informantene snakket med en dansk, norsk eller svensk aksent. Årsaken er at Island var del av den danske staten etter reformasjonen i 1536 (Opsahl, 2022). Folk ble derfor oppfordret til å lære seg dansk. Overraskende nok, har hverken jeg eller informanter lyktes med å finne datoen for når de først begynte den danske språklæringen, men noen hevder det kom med den universelle skoleplikten, som var lovpålagt fra 1908 (Karlsson, 2018). Selv om språkopplæring ikke var en del av loven, er jeg blitt fortalt at man i praksis måtte lære seg dansk, eller i det minste forsøke. I dag dansk et obligatorisk skolefag fra og med 7. klasse på grunnskolen (Strand & Øgård, 2022). Samtalene med informantene vekslet derfor mellom engelsk og skandinavisk, noe som gjenspeiles i empirien, hvor utdragene fra informantenes utsagn er beholdt på de valgte språkene. Å oversette alt til samme språk, kunne potensielt gitt masteroppgavens design et mer «ryddig» uttrykk, men for å bevare det emiske, har valget falt på å beholde det slik det er.

2.7 Metodisk tro

Jeg gikk inn for det Håkon Fyhn (2015) har kalt "metodisk tro", hvor jeg forsøkte å være sympatisk innstilt, vise tillitt og samtidig engasjement for å tilegne meg den kunnskapen informantene kunne lære bort (Fyhn, 2015, s. 20). Med et mål om å bli ansett som likeverdig, stilte jeg også spørsmål ved min egen tro og var åpen for ny innsikt, uten å benekte eller direkte bekrefte hva jeg selv trodde på. Hvis stemningen under et møte var litt stiv, var det flere ganger jeg valgte å fortelle om noen opplevelser besteforeldrene mine har fortalt meg om. De bor i et av de eldste husene i Sande i Vestfold og Telemark, og har flere ganger fått bekreftet at de ikke bor der alene. En gang fikk de låne en eldre bok om gårdene i Sande. I det de tok boka med inn, la den på kjøkkenbordet og åpnet den, begynte det å banke hardt i veggen. Det banket kontinuerlig, helt til bestefar tok med seg boka ut, åpnet bagasjerommet på bilen og slang den inn. Da ble det stille. Etter at jeg gjenfortalte dette, var det flere ganger at informanten satt der med store øyne og ville høre om flere opplevelser. Jeg opplevde flere ganger at den jeg snakket med satt litt mer bakoverlent i stolen etter å ha hørt dette. Det løsnet litt og stemningen kjentes mer avslappet ut, hvor personen ble mer positiv til å dele det litt mer personlige. Etter at jeg så effekten av dette, ble det å dele denne fortellingen en metodisk strategi, som ble med i verktøykassa på flere møter.

2.8 Å se *med* og sanse *med*

Mennesket forstår seg selv og sin verden gjennom sanselige opplevelser, og en nøkkel til forståelse, mener jeg derfor ligger i fenomenologien. Fenomenologi kan kort defineres som «beskrivelsen av ting slik man opplever dem» (Hammond, Howarth & Keat, 1991, s. 1). I mitt feltarbeid er samspillet mellom sansene essensielt for den etnografiske beskrivelsen. Å benytte sansene som analyseverktøy, ga meg metodiske muligheter til å utfordre mitt eget følelsesregister, og til å være åpen og lyttende til hva kroppen og sansene fortalte meg om felten og det som skjedde der. Ved å ta del i informantenes «taskscape», var et mål å bli en del av deres «landscape» (Ingold, 1994, s. 154), for å se med dem, fremfor på dem. Det vil si, forsøke å se landskapet de ser; den verden de ser. På samme måte som Cristina Grasseni (2004) under sitt feltarbeid i nord-Italia, måtte lære seg hva ei vakker ku var, for å se kua gjennom bøndernes øyne (Grasseni, 2004, s. 43), måtte jeg lære hva som ligger til grunn for hvordan islendinger ser landskapet, for å forsøke å se det på lignende måte. For meg innebar dette å samle, og sette meg inn i fortellinger og utsagn fra informantene, samt å bevege meg i landskapet på egenhånd og sammen med dem.

De empiriske beskrivelsene mine, bærer preg av det Paul Stoller har kalt «tasteful fieldwork», hvor jeg beskriver hva jeg ser, hører, sanser og tenker i de ulike møtene og situasjonene, og hva informantene sier og gjør. Den metodiske strategien ved å gjøre dette, er en mer autentisk fremstilling av det islandske landskapet, samt hva som ligger bak islendingenes forståelse av det og fortellingene. Slik Stoller påpeker, er det viktig å ivareta sanseligheten til de man studerer, slik at en unngår å skape avstand mellom funn i felt og informantenes realitet (Stoller, 1992, s. 29). For å besvare problemstillingen, har jeg gått inn med en fenomenologisk tilnærming, hvor kroppen er brukt som instrument for persepsjon, både metodisk og ved senere analyse. Det har med andre ord ikke bare vært fokus på informantenes sanseopplevelser i felt, men også mine. Detaljerte, sensoriske beskrivelser av informanter, samhandling med dem og steder, er ikke bare lagt til grunn for forståelse, men er også benyttet som et metodisk virkemiddel, med formål om å gi leseren muligheten til å selv være til stede.

I artikkelen *The status of non-existing knowledge* innrømmer Anne Kathrine Larsen (2010) at hun til slutt adopterte noen av de samme følelsene, holdningene, reaksjonene og synet til menneskene hun studerte, selv om hun ikke trodde mye på ånde verdenen og dens krefter (Larsen, 2010, s. 79). Forklaringen, er at hun gjennom å delta i informantenes hverdagsliv, ble eksponert for folks oppførsel, reaksjoner, kommentarer og subtile kroppsspråk. Etter å ha blitt eksponert for disse over lengre tid, er tanken at de til en viss grad har blitt omdannet til kroppsliggjort kunnskap (Larsen, 2010, s. 77). Dette kan handle om at hun gjennom deltagelse i informantenes hverdagslige liv, ble fanget av det Ingold (2018) har kalt «the midstream» eller midtstrømmen, et mellomsted mellom to stadier. For å forklare begrepet, viser Ingold til et eksempel med en svømmer som blir tatt av den sterke strømmen i en elv. Gjennom midtstrømmen blir han dratt inn i et annet elveløp, ukjent for de som blir stående på elvebanken. Dette andre elveløpet har ingen elvebanker, det er intet tørt land i sikte, og svømmeren blir dratt videre med strømmen, uten noe slutt punkt og med startpunktet ute av syne (Ingold, 2018, s. 48). Slik jeg forstår det, handler det om at man er borte fra ens egen normale hverdagstilstand, som kan være der elven begynner. Ved å være i midtstrømmen, er man såpass «i det», at opplevelsen blir umulig å forstå eller sette seg inn i, for de som står igjen på elvebanken. I eksempelet fra Larsen ovenfor, så det ut til at hun nå, gjennom å være i midtstrømmen, var nærmere informantenes forståelse enn tidligere, noe jeg kan kjenne meg igjen i fra eget feltarbeid.

Å sammenligne mine kroppslige reaksjoner og tanker med informantenes, var ikke forhåndsbestemt da jeg gikk inn i felten, men noe som ble en metodisk strategi i ettertid. Ved analyse, gikk det opp for meg at kunnskap fra felten, hadde hatt mer innvirkning på meg, enn jeg selv kanskje var klar over. I likhet med Larsen, som adopterte noe fra sine informanter, så det ut til at detaljer fra fortellinger og utsagn fra informantene, hadde festet seg til den muskulære bevisstheten min (Ingold, 1993, s. 167), og spilt inn på måten jeg opplevde situasjoner og landskap. Jeg ble utsatt for en ubevisst kroppslig endring, som kan minne om en av Fyhns (2017) opplevelser under sitt feltarbeid i Japan, der han så på kampkunsten aikido og fenomenet med takking og bukking. Han hadde bodd i dojoen et par måneder, da noen nederlandske aikidoutøvere kom på besøk. Fyhn tok da seg selv i å være sjokkert over måten de satt, og måten de tok imot tekoppen på. De satt «selvhevdende», tok ikke imot teen med begge hender og bukket ikke da den ble skjenket. Fordi han hadde lært skikken rundt hvordan dette skulle gjøres, fikk han kroppslige reaksjoner og opplevde oppførselen deres som motstridende (Fyhn, 2017, s. 251-252).

2.9 Feltnotater, transkribering og skrivning

For å dokumentere fortellingene og intervjuene, benyttet jeg appen «taleopptak» på telefonen. På denne måten fikk jeg vært mer til stede i samtalen som aktiv lytter, samtidig som jeg unnlot å miste detaljer. Før hvert intervju, spurte jeg om tillatelse til å bruke denne. Enkelte ganger, rakk jeg ikke spørre, før informanten selv foreslo det. Alle involverte samtykket til bruk av opptak, men under møtet med informanten Jenny, fikk jeg beskjed om at alvene hadde sine motsigelser til denne metoden for datainnsamling. Vi hadde gått rundt i skogen i Hveragerði, hvor Jenny gjenga fortellinger. På et tidspunkt, oppdaget jeg at ingen av opptakene var blitt lagret i appen, noe jeg påpekte overfor Jenny. Hennes forklaring var at det skyltes alvene: *«De vil ikke at du skal bruke noe nytt, at du skal bruke teknologi, men heller bare være til stede og kjenne etter selv med sansene.»*

Jeg lagde meg fast prosedyre med at jeg etter endte besøk og møter, skrev detaljerte beskrivelser og refleksjoner rundt hvor jeg hadde vært, hvem jeg hadde møtt, samt min opplevelse av møtet og det som skjedde der. Dette ble prioritert før transkriberingen av selve samtalen, mens det fremdeles lå friskt i minnet. Transkriberingen fant derfor ofte sted dagen etter. I Reykjavík satt jeg på rommet i kollektivet og transkriberte og i Hólmavík satt jeg på forskningscenteret.

Det var ved gjennomgang av feltnotater fra begynnelse til slutt av feltarbeidsperioden, jeg ble klar over at jeg så landskapet på en annen måte, enn da jeg først kom til Island. Jeg la hovedsakelig merke til det, ved å se på beskrivelsene av mine egne kroppslige reaksjoner og tanker, i de ulike møtene og situasjonene. Med andre ord ga jeg form til forståelsen gjennom skrivingen i tolkningsprosessen etter feltarbeidet. Det var da jeg fikk innsikten om hvordan det å høre fortellinger, og deretter bevege seg i landskapet, kan bidra til en slags kroppsliggjøring av dem. Med andre ord ble den videre skrivingen i etterkant av feltarbeidet, en metode som fikk frem vage kroppslige inntrykk, og gjorde dem til erfaring, noe jeg går i dybden på i kapittel 4.

Den videre prosedyren med behandling og lagring av data, er diskutert under avsnittet «etiske hensyn og refleksjoner.»

2.10 Metodiske utfordringer

En metodisk utfordring har vært å finne de rette kontekstene for tolkning. Før jeg gikk inn i felten, hadde jeg gjort meg opp en for-forståelse gjennom å lese teori og annet materiale, og hadde derfor et bilde i hodet, av hva som vil være en passende kontekst for å tolke islendingers forståelse av alver og huldufólk, på best mulig måte (Dilley, 2002, s. 441). På forhånd hadde jeg eksempelvis tanker om at det å bli med en gruppe veiarbeidere på jobb, kunne være en passende kontekst. I felten skulle det vise seg å være nærmest umulig å få tilgang på veiarbeidere, og som en kan se i kapittel 5, ga talsperson fra statens veivesen beskjed, om at det ikke lenger oppstod konflikter mellom veiarbeidere og huldufólk i dag. Med andre ord oppstod det et slags kontekstproblem, når jeg i forkant at feltarbeidet, satt hjemme i Norge og forhåndsbestemte de kontekstene, jeg anså som passende for å analysere noen andres praksis på Island (Dilley, 2002, s. 441). Løsningen ble derfor å se hva islendingene selv anså som rett kontekst, for å komme så nær deres virkelighet som mulig. Det kjente ordtaket «learning by doing», var det som ga meg forståelse for at den beste konteksten var rundt på gårdene på Island, slik Jón påpeker i kapittel 3, og ute i det fri, omgitt av natur og landskap, sammen med noen som er lokalkjent.

En annen utfordring er knyttet til språk, hvor det å skulle observere og komme over «tilfeldigheter» eller «serendipities» er utfordrende når en ikke forstår språket godt nok. Et eksempel er fra en mine aller første dager i Reykjavík, hvor fetteren til moren min, Hafliði og kona hans, Valdís, tok meg med til en alvepark. Vi gikk sammen innover en liten sti, mellom store lavasteiner, da Valdís plutselig sa: "*Oline, hørte du det? Hørte du ikke hva moren der*

nede sa?" Så pekte hun ned mot andre siden av parken, hvor det var noen barn som klatret opp langs lavasteinene. *"Hun kjeftet på barna fordi de tråkket på alvene."* Dette er noe jeg ikke hadde fått med meg, om jeg vandret der i parken på egenhånd.

Lignende kan det også oppstå misforståelser, med tanke på at det er mange norske ord som kan ligne på islandske. Et eksempel jeg møtte på, var da informanten Jenny brukte ordet «treysta» som kan minne om det norske ordet «trøste», men som betyr «å stole på.» Hadde jeg skrevet feltnotater ut ifra den første oversettelsen av det, kunne innholdet plutselig fått en helt annen betydning, som igjen ville hatt innvirkning på tolkningene mine. Et eksempel kan være den tidligere diskuterte problematikken rundt bruken av ordet «overnaturlig», hvor dette kan være et ord forskeren selv bruker, men informanten ikke har noe forhold til. Dersom jeg hadde snakket om «overtro» på Island, kunne jeg endt opp med en etnosentrisk og misvisende etnografisk beskrivelse, som informantene selv ikke kjente seg igjen i. Som man kan se i empirien, brukte flere informanter islandske ord innimellom de engelske, som eksempelvis Aðalsteinn med ordene «klett» og «holt» i kapittel 3. At han brukte disse ordene kan tyde på utfordringer ved oversettelsen av dem. Ved analyse, spurte jeg han derfor om disse ordene, for å forsikre meg om at oversettelsen stemte overens med meningen han ga det.

Til slutt vil jeg nevne en av de største utfordringene, nemlig økonomi. Penger er ikke det en har mest av som student, og Island er ikke noe billig land å bo i. Blant annet var det en periode jeg ikke hadde råd til noe annet enn diesel på bilen jeg fikk låne, hvor informantbesøk ble prioritert fremfor mat. For å håndtere disse utfordringene, levde jeg en uke på den samme suppekjelen, og hadde med nudler og termos på de lengre kjøreturene. I julimåned fikk jeg ikke utbetalt stipend, og satt i Hólmavík med minusbeløp på kontoen. Det som reddet meg her, var samboeren min Misha som delte maten sin med meg, og vår felles venn Jakub som lot meg låne bilen hans. Med andre ord var utfordringen ved multilokalt feltarbeid, at det kostet å flytte på seg. Det kostet både tid, penger og energi å forflytte seg til stadighet.

2.11 Etiske hensyn og refleksjoner

Tillatelsen til å innhente personopplysninger til denne masteroppgaven, fikk jeg tilsendt fra NSD den 10. februar 2022. Det har også blitt søkt om forskningstillatelse på Island gjennom Icelandic Centre for Research, som ble godkjent den 14. desember 2021.

Slik jeg har vurdert det underveis og etter endt feltarbeid, med henhold til NSD og NTNU's retningslinjer for feltarbeid, inneholder ikke denne masteroppgaven sensitive personopplysninger. Alle involverte har fått muligheten til å selv bestemme hvorvidt og i

hvilken grad de vil anonymiseres. Ved møter ble informantene tildelt et informasjonsskriv, hvor de kunne krysse av for hvorvidt opplysninger som navn, kjønn, alder og landsdel kunne brukes i den ferdigstilte masteroppgaven (se Appendiks). I situasjoner hvor det oppstod tilfeldige samtaler, hvor skrevet ikke var tilgjengelig, har jeg gjengitt innholdet muntlig og innhentet muntlig samtykke.

En etisk vurdering og utfordring i noen tilfeller, handler om at det ikke alltid følte rett å dra frem et formelt skjema med avkrysning og underskrift, når jeg var på besøk hos informanter. Noen ganger kunne det skape tvil og skepsis hos informanten og dessuten endre atmosfæren, hvor det nå var tydelig at «dette er et intervju.» Målet var å gjøre situasjonen så naturlig og avslappet som mulig, og gi informanten muligheten til å snakke fritt og åpent. På grunnlag av dette, tok jeg i noen tilfeller beslutningen om å la skrevet bli i handlenettet. Jeg hentet heller muntlig samtykke rett før jeg dro fra vedkommende, og spurte om grad av anonymitet. Det var viktig for meg å skape en arena hvor informanten følte seg trygg nok til å ville dele, spesielt med tanke på at alver, huldufólk og álagablettir var et tabubelagt samtaleemne for enkelte. Gjennom det tidligere nevnte kartet, landskapet som en samtalestarter, valg av intervjuformer, omformulering av spørsmål, en fenomenologisk tilnærming, og gjenfortellingen av mine besteforeldres opplevelse, har jeg forsøkt å åpne for et delt samtalerom, eller forståelsesrom. Det er dette Lars Sigfred Evensen (2012) har kalt diatop, et rom hvor mening oppstår i dialog (Evensen, 2012, s. 92), der det blir mulig å snakke om «det umulige» og tabubelagte.

Opplysninger som jeg har vurdert som mulig sensitive eller skadende for informanten, har ikke blitt transkribert eller er del av andre feltnotater. Uavhengig av den skjematiske tankegangen ved NSD (Fugelsnes, 2020, s. 21), har jeg også besluttet å utelate opplysninger jeg oppfattet som sensitive, selv om personen ikke hadde krysset av for anonymisering. Som ansvarlig for innholdet i denne masteroppgaven, er det viktig for meg å skape et sannferdig bilde av informantene, og de har derfor fått beskjed om sine rettigheter, hvor de når som helst kan få innsyn i det jeg har skrevet, og ta kontakt om de angrer på noe, eller ønsker å trekke seg.

Prosedyren med samtykke, la også føringer for prosedyren med behandling og lagring av data. De som krysset av for å ikke bli anonymisert i informasjonsskrivet, ble av denne grunn heller ikke anonymisert når empirien ble lagret som egne filer på minnepenn. Samme tankegang som i avsnittet overfor var gjeldene også her: det som kunne være sensitivt eller

skadende var ikke nedskrevet, og jeg så derfor ikke konsekvenser av å bruke fornavnene til informantene. Etter transkribering og lagring, ble lydopptakene slettet.

3 Møtet med landskapet

3.1 “This is just like when a blind man went to an elephant and started to describe him”

Det var en tidlig juli-morgen i Tálknafjörður. Bilen ble pakket med kaffetermos, matpakke, sovepose og ullundertøy, etter klar beskjed fra bonden Aðalsteinn. Kvelden i forveien, hadde han advart om uforutsigbare værforhold og sagt det ikke var usannsynlig at jeg kunne bli værfast eller gå tom for diesel, og tvunget til å overnatte i bilen. Gården hans, Strandsel, lå en tre-timers kjøretur unna Tálknafjörður. Kjøreruta gikk langs havet, hvor blikket klistret seg til de ulike sorte steinformasjonene i strandkanten, og lengre ut på havet. Det var ingen autovern eller gjerder, men høye flåklypa-lignende topper med grusvei, som gikk rundt og rundt fjelltoppene, hvor det var plass til en bil av gangen. Lange, mørklagte tunneller med et felt, motgående trafikk og kun noen små sidelommer for å styre unna. Noen halvsovende sauer lå



Figur 7: Litt av utsikten på vei til Adalsteinn.
Foto: privat.

langs veikanten, andre lå midt i veibanen. I et øyeblikk var bilen omringet av tykke tåkeslør, så tykke at noe annet enn full stans ville være uforsvarlig. I det neste kunne det være sol, blå himmel og glitrende bølger på havet.

Mesteparten av veien var det ingen telefondekning og samtaler for å få tida til å gå, var med andre ord utelukket. Gjennom disse tre timene, tur-retur, fikk derfor naturomgivelsene min fulle oppmerksomhet.

Vel fremme på Strandsel gård, ble jeg møtt av en eldre mann med langt hvitt skjegg og brillene litt nedpå nesa. Iført fjøsdress, støvler og lue, veivet han med armene for å vise hvor det var gunstig å parkere. Strandsel gård ligger virkelig der «ingen skulle tru at nokon kunne bu», hvor Aðalsteinn er den eneste fastboende i området. Nærmeste nabo er på Látur, 12 kilometer unna. Om somrene er det folk på noen av hyttene i området, men på vinterstid er det bare Aðalsteinn og sauene. Han finner mye selskap i dem, og den vakre naturen som omgir gården. Han har både fjell og fjord, og kan drikke morgenkaffen sin med utsikt til snødekte, høye fjelltopper og mørkkledde krater, som speiler seg i vannoverflaten.

Vi håndhilste, før han åpnet sauegrinda og viste meg bort til huset. Gangen i hovedhuset, hadde kaldt betonggulv, dekket av høy. Det kunne se ut til at lyspæra hadde gått, hvor den eneste lyskilden i rommet, kom fra utgangsdøra som stod på gløtt. På knaggen bak døra, hang fjøsklærne hans. I neste gang var det også betonggulv, samt flere kasser stablet oppå hverandre. Det var veldig mørkt, og vanskelig å plassere bena på vei innover gangen. Aðalsteinn ledet meg inn på kjøkkenet, hvor han hadde et lite bord med plass til tre personer. Også på kjøkkengulvet var det mye høy og bøss, noe han selv påpekte og forklarte med at han hadde hatt kopplammene inne i vinter. Han ordnet kaffe med en liten espressomaskin og slang en pose med bonusbrød på bordet. «*Dette er hjemmelaget rabarbrasyltetøy*» sa han, “*Gjörðu svo vel.*” Han hadde liten plass på kjøkkenbenken, og overalt sto det stablet tomme yoghurtbeger, tomflasker og cornflakes-esker. Oppvaskmaskinen var på og ga fra seg noen skrangelyder, mens kaffen ble inntatt.

Jeg spør om det er greit om jeg setter på opptaksmodus på telefonen, og han svarer «*Yes, of course! I'm used to people taking pictures of me, the farm, and the sheep.*” Samtidig som jeg gjør klar opptaksappen, spør jeg: «*So, you're a model?*» “*Ha-ha, yes, I joke about it all the time. I'm a sheep farmer with a modelling career.*” Han humrer, mens han gjør klar en ny kopp kaffe. Så peker han ut det lille kjøkkenvinduet:

"It's a stone, in Iceland we call it 'Klett'. It was said that we had to be quiet around this place.” Ivrig og nysgjerrig, legger jeg fra meg telefonen på bordet og spør «*So, you we're supposed to leave it alone?*» “*Yes, you don't disturb it. In the folk stories, something bad would happen if you didn't follow the order. It was always happening....something like a punishment. We respect it!*”

Aðalsteinn ser litt tenkende ut, før han fortsetter:

"Two years ago I was bringing the sheep to their houses. I was driving past that 'klett' and we heard voices. There was nobody else there, but we heard somebody talking. There are stories in the folktales about people disappearing into the rocks and staying there. Humans could help hidden people giving birth, and that was rewarded very nicely. There are also stories about some hidden people, who were half elf, half human. Their homes were very nice and beautiful. Much nicer than the houses of the people in those ages in Iceland.”

En ny pause oppstår. Ingen sier noe. For å bryte stillheten, skryter jeg av det hjemmelagede rabarbrasylltetøyet og smører meg ei skive til. Han ser ned i bordet og smiler, før han igjen begynner å fortelle:

"My mother always said there was someone living in the 'holt' over there, right next to the sheep house. I have experienced more than once, that the female sheep suddenly got pregnant, and had lambs there. The lamb house was carefully checked out, no male-sheep was hiding around, and it was impossible to get into the sheep house. But the sheep got pregnant, even though. I have no explanation. And I would say that this is some livestock from the hidden world, the animals of the huldufólk. This is as good explanation for me as anything else. It could be. Icelandic folktales talk about some sheep from different worlds, who got mixed and things like that. So, there are different worlds, they are somehow mixing. There are so many things that some of us see, and others don't. We see things and we can't explain them. We cannot say it's nonsense and wrong. In the middle age, people didn't know about electricity and magnetism, but it has always been. We just didn't know about it, didn't know why or how."



Figur 8: Tre av Aðalsteinns sauer jeg passerte på vei til Strandsel. Foto: privat.

Etter denne historien, fortalte han at han hadde bodd på Strandsel gård hele livet, og at han tidligere bodde der sammen med moren sin, frem til hun døde. Nå var det sauene og naturen, samt det som «bor» i den, han fant mest selskap i. Han beskrev det som «mindre ensomt» og en betryggende følelse, når han visste at det var flere som bebodde berget utenfor huset, selv om han ikke kunne se dem. Fra tidligere møter, samt lesing, var min oppfatning at huldufólk

kunne være hevnjerrige og stå bak alvorlige ulykker. Med dette i bakhodet, spurte jeg Aðalsteinn: «*do you feel like the huldufólk are nice?*», hvor han svarte:

"It's not a bad feeling. It's like if you live in harmony with nature. If you go against it.... you can get in trouble. It's like....if you go out in bad weather, to Ísafjörður for example, you must expect trouble. You can get stuck in the snow or something like that. There are some laws you should obey and don't go against. All nature.... respect it! We don't do that....humankind. And I mean, hidden people as neighbors, it feels quite nice! Even though we do not communicate much. There is always something around us, some guardians...our guides. I believe there are people or creatures, who try to protect us from ourselves. I don't think that everything about seers is nonsense. But this is just like when a blind man went to an elephant and started to describe him. He never got the whole picture of this great animal."

Innledende satte jeg spørsmålsteget ved alver, huldufólk og álagablettirs plass i islendingers landskapsforståelse, og hvordan denne forståelsen dannes. Ideen om å se på dannelsen av landskapsforståelsen, fikk jeg i etterkant av kjøreturen til Aðalsteinn. Etter besøket på Strandsel gård, begynte jeg nemlig å fundere på hvordan beskrivelsene av hvorledes jeg så landskapet, kunne være vesentlig forskjellig fra noen som er født og oppvokst med alle fortellingene. Dermed dukket det opp en første brikke til puslespillet av stedsforståelse. I det neste vil jeg legge frem et empirisk eksempel, som står i kontrast til beskrivelsene fra besøket hos Aðalsteinn, nemlig kjøreturen med Jón i Strandir området. Et eksempel jeg mener kan bygge videre på forståelsen, av hvordan noen islendinger ser landskapet. Her vil blant annet begrepene «taskscape» og «muskulær bevissthet» fra Ingolds artikkel *The Temporality of the Landscape*, benyttes for å forklare hvordan et sted blir et sted, og hvordan forståelsen av det, kan bli en del av våre kroppslige erfaringer.

3.2 “Stories are connected to much more than you suspect, when you drive around and see some cliffs and hills”

Dette var noe Jón sa under kjøreturen vår i strandir-området. Som det ble nevnt i metodedelene, var det damen fra Kringlan som anbefalte meg å kontakte Jón. Han er etnolog og lommekjent i Hólmavík og Strandir-området generelt. Sammen med datteren sin, har han samlet fortellinger tilknyttet álagablettir i samme område. Her fant de rundt 100 steder som anses som álagablettir med en tilknyttet fortelling. Det var en dag i september jeg og Jón hadde avtalt at han skulle dele noen fortellinger med meg. Vi møttes ved kaffemaskinen på forskningssenteret, hvor han foreslo en kjøretur, så han fikk vist meg noen álagablettir og

andre steder. Underveis på bilturen, påpekte han at det er massevis av fortellinger knyttet til naturen på Island, og at dette er tilfellet i nesten alle områder: «*Almost every farm has three or five places that is somehow historical or related to folktales.*» Han påpekte også at mange steder er tilknyttet fortellinger om draugar, troll og álagablettir. Det sistnevnte definerer han som “*special spots, which is somehow enchanted, and if you do them some harm, then they will punish you for it.*”

Bilen stopper, vinduet rulles ned på venstre side, og Jón peker ut: “*Up in this canyon, it is supposed to be an elf-church. And by the elf-church, it’s also a hill down a cliff, a very beautiful place up there in the mountain. There is also an álagablettir by it, where you cannot cut the grass.*” Litt forvirra prøver jeg å se hvor han mener denne álagablettiren skal være. Jeg bøyer meg så langt ned, at hodet hviler i fanget, for å kunne se punktet mot toppen av fjellet han peker på. Jón fortsetter: “*If you cut the grass, the hey would burn next winter or a strong wind would come and blow it away. It is a spot right by the elf-church, so it’s far up there. It’s a mountain-hike to get there. Inside, there is a canyon.*” Jeg forsøker å prosessere det Jón akkurat fortalte, samtidig som jeg ser opp mot fjellet. Det er veldig bratt, og slik Jón forklarer, må man klatre for å komme dit. I hodet mitt, ser jeg for meg en slåmaskin på skrå oppover fjellsida, og jeg ler litt for meg selv, før jeg spør: «*But why would they cut the grass up there at all? Why bother?*” “*They cut the grass up there for the animals*”, svarte Jón. «*They needed to harvest all the grass they could for the animals before the wintertime. Because in the older time, Icelanders did not have all those fields, so they had to go into those valleys and up to the mountains to cut the grass for the next winters. So, they were all over the place to collect grass in the old days. The grass was carried home with horses.*”

Her hadde jeg et lite “wow-øyeblikk», og tanken slo meg: Jeg hadde aldri visst at det var en tilknyttet fortelling eller informasjon om Islands tidligere jordbruksvaner, lagret i denne



Figur 9: Bildet er tatt i Strandir-området og er et eksempel på en álagablettir. Foto: privat.

fjellsiden, om jeg ikke hadde ferdes med en lokal. For meg var ikke dette noe som skilte seg mye fra andre deler av landskapet. Hadde jeg kjørt der alene, hadde blikket mest sannsynlig vært rettet mot noe annet enn den lille dalen, godt gjemt på toppen av fjellsiden. Kjøreturen illustrerte dette med at man som oftest må være

lokalkjent, for å vite hvor disse punktene i landskapet er. Samtidig, poengterte Jón også hvordan fortellingene hovedsakelig er en del av en muntlig tradisjon, og ikke bestandig nedskrevet: *“When we collected álagablettir, there was many that had never been written down, which means that we can still collect stories from people and be able to preserve them.”*

En av de andre gangene Jón stopper, er det ved denne gresskledde steinformasjonen, som også skal være det som kalles en álagablettir. Den ligger helt i vannkanten og selv om en kanskje ikke ser det på bildet, er gresset betydelig grønnere på toppen av denne, enn i området rundt. Med andre ord er den et blikkfang når man kjører forbi: *«This hill is a very typical álagablettir. You can see where it starts and where it ends. It’s a lot of grass on it.»* Selv om den avbildede álagablettiren kan anses som et blikkfang, er det ikke alle álagablettir det er like lett å få øye på. Noen kan være på toppen av et fjell, skjult i en dal, slik som i det forrige eksempelet og *“It can also be in the middle of the field, and you don’t see it, but people know about it.”* Det kan være alt fra stein, berg og klipper, til gress, sletter, åser, hauger, skråninger, bukter, elver og innsjøer.

På álagablettiren ovenfor er det forbudt å bråke, kaste stein og klippe gresset. Som Jón forklarte, er det *“similar rules in almost every álagablettir, and sometimes they are very accurate.”* På en annen álagablettir, kunne reglene innebære at man ikke kunne ta med seg torv og bruke til husbygging: *«One time someone was taking turf, and some sheep died because of that»*, ikke plukke blåbær med mindre man spiser dem på stedet, og at kuene bare kan gresse der på søndager. Dette var, og er noe som blir respektert, ifølge Jón: *«So, the cows were taken up there on Sundays to eat the grass there. So, they followed all these rules, and it was very strict rules.”*

I tillegg til tilknyttede regler, har stedene ofte en fortelling om noe som har hendt grunnet brudd på reglene. Jón fortalte eksempelvis om en bonde som hadde slått gresset på en álagablettir, hvor alt på gården hans gikk galt og den beste hesten hans døde. Til tross for dette, slo han gresset der igjen 20 år senere: *«He did not believe in it at all. He was in the process of moving to Akureyri, and therefore sold one of his best cows to another farm. Before he moved the cow, he had already been paid for it, and had already spent the money on something. Then, the day where he moved the cow, he stopped somewhere on the way for a break, towed the cow to a pole, and went to drink some coffee. When he came back, the cow*

had managed to hang himself in the rope. And everyone said this happened because he had cut the grass on the álagablettir.”

3.3 «Og gjennom å leve i det, blir landskapet en del av oss»

Sitatet er hentet fra Ingold, og viser tilbake til hans tidligere forklarte begrep, «taskscape.» I forlengelse av det jeg skrev om «taskscape» innledningsvis, er det som gjør et sted til et sted, opplevelsene en person knytter til stedet, hvor det man ser, lukter, hører og føler utgjør en spesiell atmosfære. Hvilken opplevelse man har, handler igjen om hvilke bevegelser, aktiviteter eller ærend en foretar seg der. Det er ut ifra dette engasjementet at et sted får sin betydning (Ingold, 1993, s. 154-155). For hver gang Jón stoppet, gjenga han en fortelling tilknyttet et spesifikt punkt i landskapet. Han fortalte også om de tilknyttede reglene og de påfølgende konsekvensene det kunne få, om man brøt forbud og regler. At Jón delte disse fortellingene og utsagnene på stedene, kan tenkes på som en måte å tillegge stedene mening. Det samme kan kjøreturen, som en form for bevegelse i landskapet. Jón fortalte at han passerer mange av disse stedene hver dag på vei til jobb, og de kan derfor anses som et av hans hverdagsritual. I likhet med haugafoket til Nordbye, kan det tenkes at fortellingene, sammen med slike hverdagsritualer, bidrar til en slags kroppsliggjøring av huldufólk og álagablettir.

Denne kroppsliggjøringen, kan diskuteres gjennom Gaston Bachelards begrep «muscular consciousness» eller muskulær bevissthet (Bachelard, 1964, s. 11), som Ingold viser til. Slik Ingold forklarer, opplever vi landskapets konturer ved å bevege oss gjennom det, hvor det går inn i vår muskulære bevissthet (Ingold, 1993, s. 167). Kroppen kan derfor forstås som et slags kart, hvor vi lagrer sanseintrykk knyttet til ulike observasjonspunkter i landskapet, som blir bearbeidet av intelligensen vår. På samme måte som en landmåler bruker instrumentene sine, er vi kartografer i våre egne liv, hvor vi bruker kroppen som måleinstrument. Uansett hvor vi går, mener Ingold at vi bærer med oss et bilde, et slags innebygd kart (Ingold, 1993, s. 155).

Selv om jeg ikke fikk se Jón praktisere respekt for álagablettir på kjøreturen, fikk jeg allikevel erfare hvordan fortellingene kan være lagret kunnskap i landskapet. Jón kunne eksempelvis snakke om en ting, før han plutselig bråstoppet og rygget tilbake, fordi han passerte en stein, en klippe eller et vann, og kom på noe nytt å fortelle. Ut ifra denne atferden, kan fortellingene og stedene tolkes som en del av Jóns muskulære bevissthet, som et resultat av «taskscape», hans bevegelser og aktiviteter i landskapet. Det innebygde kartet Jón bærer med seg, trenger

ikke være noe han tenker på til enhver tid, men noe som ubevisst kan dukke opp som «flashbacks» eller minner, når han passerer stedene.

I artikkelen *Etterklngen av det som er borte*, er Fyhn (2016) tilbake i høyblokka hvor bestefaren en gang lå. Selv om det var ti år siden han sist stod der i høyblokka og den nå var delvis revet, kunne han kjenne et nærvær av minnene, som tok han tilbake til den samme dagen med de tilhørende tankene og følelsene (Fyhn, 2016, s. 98). Veggene var ribbet, men i hodet hadde han et detaljert bilde av hvordan rommet så ut, siste gang han så bestefaren sin. Det var i møtet mellom Fyhn og rommet at minnene ble vekket til liv på ny (Fyhn, 2016, s. 94). Lignende kan det være at fortellingene, utsagnene og reglene blir gjenkalt som minner for Jón. Ved å kjøre gjennom landskapet og fysisk se disse stedene, møter han minnene på ny, hvor han kan erfare dem på nytt. Ifølge Fyhn, kan et minne ta form når man tenker på det, snakker om det eller beskriver det (Fyhn, 2016, s. 100-102). Slik jeg forstår det, behøver ikke minner være noe en selv har opplevd, men kan være en fortelling en har hørt, som etter hvert har fått en så stor betydning, at det er blitt til et minne. Kanskje har man hørt den samme fortellingen gjennom hele barndommen, og besøkt eller passert steder tilknyttet handlingen i den. Denne gjentagende praksisen, kan være det som produserer og forsterker minner.

Et eksempel kan hentes fra da jeg var liten og gikk gjennom skogen med pappa. Han pekte på bekken som hadde fryst, og etterlatt seg store istapper nedover fjellsiden, som kunne ligne en dør. Der mente han trollet bodde på vinteren. På bakken hvor tælan hadde lagt seg som et tynt lag over kuspore, bodde isheksa, og den tørre mosen som hang på trærne, var skjegget til en uheldig stakkar, som hadde glemt å se seg for, og gått rett på greina. Disse utsagnene gjentok han alltid på vei til hytta, og de har brent seg fast i minnet mitt. Selv om jeg kanskje ikke tror på trollet bak isdøra eller isheksa i kusporene i dag, tar jeg meg alltid i å tenke på dette når jeg ferdes i Vestskogen i Sandeområdet, etter vinteren har lagt sitt hvite teppe over den. Kanskje forholder enkelte seg til huldufólk og álagablettir på lignende måte? I likhet med mange islendinger, har Jón vokst opp med fortellinger, folkeeventyr, og utsagn som at «*i den stenen, bor det huldufólk*» eller «*den stenformasjonen er en trollgubbe og den ved siden av er kona.*» Det kan se ut til at dette er noe islendingene får inn med morsmelken, og at det derfor er noe som sitter veldig dypt. Uavhengig av tro eller respekt, kan disse derfor tolkes som en kroppsliggjort del av Jón, Aðalsteinn og andre islendinger, hvor de kan dukke opp som minner og fornemmelse for sted.

3.4 «There are so many things that some of us see, and others don't»



Figur 10: Selvlaget illustrasjon. Islendingen til venstre peker på en álagablettir og sier «Sjá þar», som betyr «se der.» Nordmannen til høyere skjønner ikke hva han skal se på. Foto: Privat.

Overskriften her er et sitat fra besøket hos Aðalsteinn. Sammen med hans språklige bilde av den blinde mannen og elefanten, illustrerer han hvordan vi mennesker ser forskjellig. Måten den blinde mannen oppfattet elefanten på, ville vært ganske så annerledes fra noen med godt syn og evnen til å se hele dyret med øynene. Det at mannen er blind, betyr også at han må benytte seg av en annen måte å se på. Han må «se» med hørsel, lukt og følesans.

Kanskje fornemmer han elefanten ved lukt, eller kjenner bakken vibrere. Kanskje ikke. Poenget er at de begge har det samme dyret foran seg, men muligens oppfatter det annerledes.

Hvordan vi mennesker ser forskjellig, kan belyses gjennom det Gadamer har kalt forståelseshorisonten. Når man hører eller leser noe, har man ifølge Gadamer, alltid med seg en for-forståelse av innholdet. Det samme kan vi si om møter mellom mennesker. I møte med noen, vil man forstå dem i sammenheng med for-forståelsen (Gadamer, 1986, s. 37). For-forståelsen innebærer alle holdninger og oppfatninger man har, som blir med i møtet, bevisst og ubevisst, og utgjør det han kaller forståelseshorisonter. Enhver forståelse har begrensninger, og det er en grense for hva som kan forstås. Denne grensen utgjør en horisont for det vi ser eller forstår. Fordi horisonten er en del av tidligere erfaring, er det umulig å være foruten den, og fordommene ligger der, som skjult i bevisstheten (Sletnes, 2023). Ifølge Gadamer er vi allerede forstående, når vi kommer til oppgaven med å forstå. Vi baserer oss på tidligere erfaring, og vil derfor alltid begynne med en eller annen for-forståelse (Gadamer, 1986, s. 37).

For å illustrere hvordan ulike horisonter kan føre til ulik opplevelse og forståelse av noe, kan det Fyhn kaller «håndverkerens tause språk», trekkes frem som eksempel. Han forklarer hvordan en håndverker vil se detaljer i en planke, som kanskje er helt usynlig for noen andre,

grunnet sin forkunnskap, sin erfaring som håndverker. Dersom en tømrrer og en båtbygger ser på den samme planken, vil de derfor se ulike forskjeller. Slik er det også med mennesker fra ulike tradisjoner, ifølge Fyhn (Fyhn, 2005, s. 7-9). Fordi jeg tidligere ikke hadde hørt fortellinger knyttet til landskapet jeg passerte på veien, var erfaringen jeg gjorde innenfor min horisont, annerledes fra Jóns. Fra oppveksten i Norge har jeg kjennskap til de folkekjære eventyrene som *Askeladden som kappåt med trollet* og en rekke andre, men for meg var disse aldri koblet direkte til spesifikke steder i naturen.

På tidspunktet jeg møtte Jón, var ikke fortellingene knyttet til observasjonspunktene i landskapet for meg, og derfor ikke en del av min forståelseshorisont. Jeg hadde derfor en helt annen opplevelse av å kjøre gjennom landskapet på Island, noe en kan se i beskrivelsen av min kjøretur til bonden Aðalsteinn, og i beskrivelsene av naturomgivelsene på gården. Der jeg så fjell, krater, stein og hav, kan det være at en lokal på samme kjøreruta, ser tett befolkede områder med huldufólk og en rekke álagablettir. Med tanke på Jóns utsagn om at omtrent hver gård har 4-5 steder som er historiske eller knyttet til fortellinger, kan det ha vært veldig mange slike steder jeg passerte på veien, uten å være klar over det. Som med Olsen sjørøye, ser det ut til at álagablettir og alvesteder er noe man ikke er kjent med, med mindre man er lokalkjent eller ferdes med noen som er det. Om jeg hadde sett ei sjørøye, hadde jeg nok ikke sett den på samme måte, som de med kjennskap til den og fortellingene om den. Mest sannsynlig hadde jeg ikke engang enstet at det var ei sjørøye, eller kunnet skille den fra andre fisk. Vi mennesker ser ikke alltid det samme, og det å «se» handler som tidligere nevnt, ikke bestandig om å bruke øynene.

Det språklige bildet Aðalsteinn tegnet av elefanten, fikk meg nemlig også til å tenke på at «taskscape», ikke alltid innebærer at man kan se aktivitet eller handling- noe som skjer, men at man allikevel kan høre det (Ingold, 1993, s. 162-163). Om jeg hører bjeffing, trenger jeg ikke se hunden for å vite at det er en hund. Siden det er en kjent lyd for meg, kobler jeg lyden umiddelbart til hunden. Lignende trenger ikke bøndene i maleriet *The harvesters*, se skurdonna med øynene for å vite at det er det som foregår. For dem er suselyden fra ljåen som treffer kornstilkene nok. Et eksempel kan også hentes fra Ingolds (2002) bokkapittel *Stop, look and listen! Vision, hearing and human movement*, hvor han legger frem ordet «cuckoo», som er navnet på en fugl, og samtidig lyden den lager. Det er et ord han ofte har hørt på landsbygda, men som han innrømmer, har han aldri sett en «cuckoo» med egne øyne. Han vet at det er en fugl, men for han eksisterer fuglen som sin lyd. Med andre ord relaterer han lyden fra fuglen til ordet «cuckoo» (Ingold, 2000, s. 244-245).

På et punkt sa Aðalsteinn at han ikke kunne se «dem», men at han har hørt «dem»: *«I was driving passed that 'klett' and we heard voices. There was nobody else there, but we heard somebody talking.»* Han sier det ikke direkte, men siden han utelukker at det var noen andre der, tolker jeg det som at det var huldufólk eller draugar han siktet til. Med andre ord er det noen spesifikke lyder Aðalsteinn forbinder med huldufólk, når han ikke kan se andre folk i nærheten. Lyden kan således være måten huldufólk er tilstedeværende for Aðalsteinn, sammen med uforklarlige hendelser, som da han fant nyfødte lam inne hos de innestengte søyene sine. Aðalsteinn bekreftet også sitt syn, og sin forståelse av vesener som huldufólk, når han sa, at folk i middelalderen *«didn't know about electricity and magnetism, but it has always been. We just didn't know about it, didn't know why or how.»* Undertonen er: selv om vi ikke kan se noe med øynene, betyr det ikke at det ikke eksisterer.

3.5 “I’ve never seen one, but I believe they are there”

Sa eieren av kafe Lola Florens da jeg kom i snakk med henne i Reykjavík. Jeg hadde nettopp rundet av intervjuet med Pétur Matthíasson, talsperson for statens veivesen. Etter han var gått, var det bare meg og henne igjen. Utenfor høljert regnet ned, og det var fremdeles tidlig på morgenen. *“Hva skal jeg finne på nå”*, tenkte jeg for meg selv. Jeg tok derfor mot til meg og spurte eieren: *«Du vet ikke noe om alver eller huldufólk du da?»* Da ordnet hun seg en kopp kaffe, satte seg ved mitt bord og begynte å fortelle:

“My grandfather was the captain of a fishing boat. He would go out regularly. My grandmother always told us about how the elves helped her, when the father was out at the sea, and she was alone with the kids and in crisis. They had 6 children. There is one story I often think about. It was in the middle of the night. The youngest child was three years at that time. My grandmother claimed she could see elves and one night, an elf lady woke her up and sat by her bedside: ‘it has been really bad weather on the ocean’, she said. ‘There has been bad weather on the ocean, men have died. Go see you husband, I will look after your children’, the elf-lady said. My grandmother jumped out of bed and ran down to the harbor. They had lost two men, but my grandfather survived. He came back with the ship. ‘When in crisis, we help each other- the people and the elves’, my grandmother always said.”

Eieren av kaféen het Svava. Etter denne fortellingen, spør jeg hvordan alver og huldufólk ser ut, ettersom Svavas bestemor kunne se dem. Hun forteller da at bestemoren likte å male, og at hun malte alvene slik hun så dem: *«Some think they look like fairies. Grandmother saw both*

versions. The ones that look like us, and smaller ones. I just always think of them as similar to me but hidden. They wore something very clean, no bright colors. Her paintings are always, you know...there is always this little glow.” Før hun rekker å fortsette, spør jeg “What do you mean by glow?», hvor hun svarer:

«Yeah, just like the aura. You know, someone can see the aura. I’ve never seen an elf, but I believe they are there. I don’t have very much faith that they are staying in the city. But they are there if you need help. All the stories you read in books, literally have a place where it happened. But yeah, there’s many places.” I likhet med Aðalsteinn, snakket Svava her om noe hun ikke kunne se med øynene, men som hun allikevel visste var der. Samtidig bekreftet hun at handlingen i de fleste fortellingene, er knyttet til spesifikke steder, og hintet til at man må bevege seg utenfor Reykjavík for å finne dem.

Maleriene hun nevnte gjorde meg nysgjerrig, og jeg spurte derfor om det ville være mulig å få se dem en gang. Hun sa hun skulle lete etter dem, og kontakte meg om hun fant dem. I juni, når hun hadde funnet dem, møtte jeg henne igjen på kaféen. Hun hadde med seg maleriene, og lot meg ta bilder av dem. Ut ifra det Svava fortalte, kunne bestemoren, som kontrast til Aðalsteinn, se alver og huldufólk med øynene, slik en også kan se på maleriet nedenfor. Der har hun malt ei huldukone som en menneskelig skikkelse i landskapet. Som Svava påpekte, kunne hun se dem som både store og små, hvor de små kunne minne mer om feer.



Figur 11: Maleri malt av Svavas bestemor Silla. Hun kunne se alver og huldufólk, og har malt hvordan hun så dem.

4 Å forstå det usynlige landskapet

4.1 «Det vi ikke kan forklare med vitenskap også videre, noen sier at da eksisterer det ikke»

Sitatet er fra informanten Kristjan. Det var en formiddag i juni måned, jeg møtte han på kafé Te og Kaffi på Borgartun i Reykjavík. Ikke bare var han veldig hyggelig og behjelpelig med informanter og kart, som beskrevet i vendepunkt 3, men han hadde også interessante fortellinger og formeninger han ville dele. Han snakket flytende norsk, og jeg spurte derfor innledende om hans forhold til Norge. I dag jobber han innen fiske, og han forklarte at han tidligere hadde bodd syv år i Tromsø, for å få denne erfaringen. Når vi først var inne på temaet fiske, nevnte han at han kjenner skippere og redere som aldri lar båten dra ut på sjøen på en mandag, og som enten alltid skriver under på noe den 13 i måneden, eller aldri skriver under den 13. Jeg påpekte da at jeg hadde forsøkt å finne fortellinger om huldufólk knyttet til sjø og fiske, men at jeg på det tidspunktet, i hovedsak hadde fått høre fortellinger knyttet til bønder og gårdsbruk. Med tanke på at han var fisker, spurte jeg: *«Har du noen tanker om hvorfor det er vanskelig å finne fortellinger relatert til fiske?»*

«Mot slutten av 1800-tallet bodde det rundt 1100 mennesker i Reykjavík», forteller Kristjan. «De andre stedene rundt på Island var ca. like store. Det var et bondesamfunn. Eide du ikke jord, så fikk du ikke stemmerett før kvinner fikk stemmerett. Du måtte være tilknyttet et gårdsbruk for å klare deg. Bøndene 'rodde til fiske', bokstavelig talt. Ytterst i fjordene hadde de rorbuer, hvor folk 'rodde til fiske'. Av denne grunn, finner man ikke fortellinger som relaterer direkte til fiske, nettopp fordi bonden og fiskeren var en og samme person. Islendingene rodde på 6 rigger og 8 rigger, før de dro tilbake til gården, hvor fangsten ble salta og tørka. Derfor relaterer de fleste historiene seg til gårdsbruk. Man hadde kanskje småbruk med noen få sauer, geiter og kyr, men så rodde man også til fiske.»

«Så de var fiskere og bønder?», spør jeg.

«Kombinert, ja! Akkurat sånn var det», svarte Kristjan. Han fyller koppen sin med varmt vann fra en liten, hvit porselensmugge, før han forteller videre:

«Man hører jo historier som er knyttet til havet, om sjøuhyrer og sjødraug, men når Jón Árnason dro rundt og samlet inn historiene, reiste han mellom gårdsbruk. Det

finnes altså mange historier på disse gårdsbrukene. Flere av dem er helt frem til vår tid, til våre dager.»

Kristjan forteller så om en hendelse han har hørt fra foreldrene sine. I bygda der foreldrene bodde, fortalte faren at det en gang forsvant en liten gutt. Dette var på sommeren og «*han forsvant bare!*» Da han kom til rette igjen, og han ble spurt hvor han hadde vært, svarte han: «*jeg var bare hos folket og lekte med barna.*» «*Hvor da*», spurte foreldrene til gutten. «*Oppe i berget der*», svarte han, og pekte. «*Du skal ikke prøve å fortelle disse folkene at huldufólk ikke finnes! For han var dette levende*» sier Kristjan.

Deretter nevner han at det er ei dame i Hafnarfjörður som tar betalt for å kommunisere mellom huldufólk og mennesker når det oppstår situasjoner:

«Noen sier synsk, ikke synsk? Jeg tror de fleste vil si som meg: juks og fanteri! Men så finner du faktisk folk som mener de ser dem. Min far var helt sikker på at huldufólk fantes, og han hadde noen historier.»

I 20 år hadde Kristjan sagt han ikke hadde opplevd noe spirituelt, men dette skulle endre seg da han bodde på internat på gymnaset. Kristjan og søskenbarnet spilte bridge på rommet, da søskenbarnet sa: «*den natta bestefaren min døde, så lå jeg og sov, og plutselig så jeg at han kom inn gjennom døra...han sa bare at han kom for å si ha det, og så ble han borte.*» Ifølge Kristjan, beskrev søskenbarnet en opplevelse Kristjan selv hadde hatt, en oktoberdag når han var 10 år gammel. Han hadde tenkt at opplevelsen var umulig, helt til faren hadde vekt han dagen etter, og fortalt at bestefaren hadde dødd den samme natten. «*Dette måtte vel ha vært en drøm*», hadde han tenkt, helt frem til fetteren beskrev sin lignende opplevelse på gymnaset. «*Vi vet kanskje ikke alt? Skjedde det, eller skjedde det ikke? det taler imot all sunn fornuft*» sier Kristjan. «*Det vi ikke kan forklare med vitenskap også videre, noen sier at da eksisterer det ikke.*» Her kom Kristjan med et frempek, til noe av det som kommer i de resterende kapitlene, nemlig tabuer og selvmotsigelser.

Til slutt, før Kristjan må reise videre, forteller han om et minne fra barndommen:

«Island var mørklagt om natten, frem til 1920, når elektrisiteten kom. Jo, ja...oljelampene kom kanskje litt tidligere. Fra det mørke som var, har vi blant annet historier om sjøhyrer. Da jeg var rundt ti år gammel, bodde besteforeldrene mine i samme gate som foreldrene mine, men det var rundt 100-200 meter mellom husene. På andre siden av gata lå kirkegården, og ved siden av bodde fetteren min med sin

familie. Han var fire år eldre enn meg og hadde bøker om sjøhyrer og andre skapninger liggende i kjelleren. Under de lange, mørke vinternettene, hentet han frem disse bøkene og leste for meg. Jeg var bare 8 år gammel og han var 12. Da jeg skulle hjem fra fetteren min, dro jeg glidelåsen på jakka så langt opp jeg fikk den, trakk pusten dypt, og spurtet alt jeg orket derfra. Jeg stoppet ikke før jeg var hjemme. På veien hørte jeg en merkelig lyd, som kunne minne om sjøhyrene fra fortellingene. 'Klikk, klakk, klikk, klakk', sa det. Jo fortere jeg sprang, desto høyere ble disse lydene, og jeg var helt sikker på at jeg ble forfulgt av et uhyre. Men, så innså jeg at det var glidelåsen på jakka som 'slo' når jeg løp. Hadde du spurt om jeg trodde på disse tingene da, hadde jeg sagt at det ikke var noen tvil! Jeg opplevde trossalt dette hver natt. Så jeg tror det er noe med mørket. Husene våre var av sten og torv og det var bekmørkt. Det vi hadde var lys av fett, talglys, men dette var noe som måtte spares på, det var julegaven. I den lange gangen eller mørket generelt, var det mye man trodde en kunne se, føle og høre!»

4.2 Atmosfærer

Slik Ben Anderson påpeker i artikkelen *Affective atmospheres*, er det vanskelig å sette ord på hva en atmosfære er, siden det fyller et rom med en slags tone av følelse. Han mener atmosfærer kan være en egenskap ved både subjekter og objekter, at de kan reduseres til kropper som påvirker andre kropper, og at de er ferdige og uferdige (Anderson, 2009, s. 79-80). Når man kommer inn i et rom, kan man kjenne på en romlig atmosfære, kanskje en vennlig, trist eller spent en. Jeg har mange ganger hørt noen si «han tok hele rommet», hvor personen endret stemningen i det vedkommende kom inn. Kanskje kom personen inn med et smil og en smittende latter, eller stilnet forsamlingen med sitt alvorlige uttrykk. Lignende har vi begrepet «elefanten i rommet», som beskriver en spesifikk humørstemning. En person kan utstråle atmosfærer, som respekt, eller motsatt kan personen le i et rom hvor stemningen egentlig ikke tillater det (Anderson, 2009, s. 80). Vi bruker også ord som vårstemning, hvor noen forbinder det med lysere dager, funnet av den første blåveisen, tett pollennese og linerlens tilbakekomst fra varmere strøk. Ifølge Anderson brukes ordet atmosfære i dagligtale og estetisk diskurs, som et annet ord for en stemning, en følelse, en humørstemning, tone, samt andre måter kollektive affekter kan navngis på. De kan omgi ting, mennesker og miljøer, og samtidig referere til eksempelvis epoker, samfunn, rom, landskap og kunstverk (Anderson, 2009, s. 78).

Hensikten med å diskutere atmosfærer, er å vise til deler av prosessen for hvordan fortellinger kan bli lagret kroppslig erfaring, og hvordan dannelsen av sted påvirkes av ulike faktorer. På samme måte som den uforutsigbare tåka på Island, kan atmosfærene dukke opp når som helst og bli en del av den levde erfaringen. Anderson mener det er gjennom en atmosfære at et objekt blir «pågrepet» og får en viss betydning (Anderson, 2009, s. 79-80). Gjennom den sistnevnte fortellingen fra barndommen, illustrerer Kristjan hvordan fortellinger, sammen med mørke og en glidelås som slo, skapte en atmosfære, hvor sjødraugen opplevdes ekte for han. Han tydeliggjør også hvordan kombinasjonen av sted, som den nærliggende kirkegården og rom, som den lange gangen, sammen med belysning og mørke, utgjør denne atmosfæren. Lignende var det med Hastrup da hun var tåkefast på fjellhylla med den bortkomne sauen, hvor opplevelsen på stedet endret seg, grunnet tåka og fortellingene fra bonden. Hadde turistene i det innledende eksemplet med vannet Drekingarhylur, besøkt stedet i mørke og tordenvær, og visst om forhistorien, hadde også de kanskje reagert på en annen måte. Med andre ord tenker jeg fortellinger kan forme, samt bli en del av en atmosfære på et sted, når noen deler dem med deg.

Anderson viser til Mikel Dufrenne, som hevder en atmosfære kan være nedfelt i personer eller ting, hvor den kollektive bevisstheten spiller inn på den individuelle bevisstheten. Her kan fortellinger om alver, huldufólk og álagablettir forstås som en del av den kollektive bevisstheten til islendingene, som er nedfelt i dem, og spiller inn på den individuelle bevisstheten (Anderson, 2009, s. 79-80). Etter lignende tankegang med hvordan man kan referere til noe ut ifra lyd, kan fortellingene ligge gjemt bak i bevisstheten og komme frem når man drar til stedene tilknyttet fortellingene. Det kan også være at man opplever en atmosfære et annet sted, men at den utløser et «flashback», hvor man blir tatt tilbake til en hendelse eller fortelling fra et annet sted. Som med landskapet, er ikke atmosfærer noe fast, men i kontinuerlig dannelses. Jeg forstår derfor atmosfærer som en avgjørende del av menneskers stedsforståelse, hvor de er med på å gjøre et sted til et sted.

På et punkt omtaler Dufrenne atmosfærer som en kvalitet, som ikke tilhører objekter eller vesener, fordi de selv ikke skaper det (Anderson, 2009, s. 79-80). Et synspunkt jeg vil si meg uenig i, med tanke på at andre personer med sine utsagn, uttrykk og evne til å handle, også spiller inn på sanseerfaringene, som utgjør en atmosfære. Ifølge Paul Rabinow (1977) oppstår det informantens forteller, i det «liminale» feltet mellom oss (Rabinow, 1977, s. 119). Dette poenget kommer frem gjennom beskrivelsene av det Jenny og Guðmundur sier og gjør, i de neste empiriske eksemplene: «Du har noen med deg» og «Strandakirkja ser um sina.» Her

illustreres også hvordan atmosfærer blir til, og hvordan de spiller inn på opplevelsen og forståelsen av sted.

4.3 «Du har noen med deg»

Etter det publiserte innlegget i Facebook gruppen *nordmannslaget*, som ble nevnt i metodedelen, ble jeg kontaktet av ei norsk jente ved navn Stine. Hun kjente noen i Hveragerdi, som hun mente jeg måtte treffe, og tilbydde seg å ta meg med på besøk. Jeg fikk låne bil av en venn, og kjørte til Hveragerdi i slutten av juli måned. Der fikk jeg beskjed om å parkere hos Stine. Herfra gikk vi sammen bort til Jennys hus. Det var under dette besøket at ingen opptak på telefonen ble lagret, hvor jeg ble tvunget til å følge alvenes råd: å være til stede og kjenne etter selv.

Da vi sto utenfor huset til Jenny, var det ei blid dame som kom ut, i fargerik kjole, med langt flagrende hår, som «tvang» meg inn i en klem, da jeg strakk frem hånda for å hilse. Hun snakket mest islandsk, men kunne noen få norske ord, slik at hun gjorde seg forstått. I døråpninga stod mannens hennes og to yngre døtre, som smilte og vinket oss velkommen. Gangen i huset var mørk, hvor den eneste lyskilden kom fra naborommet. I det vi gikk inn, kom det en hund logrende mot oss. Den var veldig glad for å se Stine, men da den så meg, begynte den å bjeffe og knurre, og trakk seg sakte tilbake. «*Du har noen med deg*», sa Jenny. Litt smålig skremt spurte jeg, «*med meg?*» «*Ja*», svarte Jenny, «*hunden vil gjerne hilse på deg, men hun er skeptisk til de du har med deg, de som følger deg.*» Etter hun sa dette, stod jeg der med en litt rar, ubekvem følelse, omtrent som stadiet rett før man får gåsehud. Hun virket så sikker i det hun sa det, uten å rykke på smilebåndet en eneste gang. Det var ikke lagt frem med spøkefull mine, og dette sammen med atferden til hunden, gjorde at jeg ble litt ukomfortabel. Jeg spurte Jenny: «*disse som er med meg, er det litt som det dere kaller fylgja?*» «*Ja, kanskje litt*», svarte hun. «*Det er i hvert fall fire-fem stykker du har med deg.*»

Litt forbauset, tok jeg av meg skoene i gangene, og fulgte etter Stine inn på kjøkkenet. Huset var stort, og det var mye farger i alle rom. På kjøkkenet var benkeplatene dekket av gammel oppvask, og det så ut som de hadde hatt et lite kalas uten å rydde opp. Jeg hadde kjøpt med noen bakevarer, slik jeg ofte gjør hvis jeg skal hjem til en informant. Jenny satte derfor på te vann. Vi blir stående på kjøkkenet, mens Jenny viser og forklarer at hun selv plukker blomster, som hun lager te av. Samtidig som Jenny holder på med teen og snitter opp bakevarene, roper mannen til Jenny på Stine og meg. Han skulle slippe en ny låt, og vi ble bedt om å komme å høre. Vi hørte gjennom hele sangen, samt den engelske oversettelsen av

den, før Jenny tok oss med ut i vinterhagen for å fortelle om alver og drikke te. Mens vi sitter der, sirkler døtrene hennes rundt bordet, i håp om at vi skal si «*vær så god, bare ta.*» Samtidig forteller Jenny om hvordan alver kan se ut, mens hunden som tidligere bjeffet og knurret på meg, slikker meg på hånden, og en katt gnir seg langs benet mitt. Stine gjentar noe av det Jenny sier, i tilfelle jeg ikke skulle ha forstått det, og Jenny peker på ulike potteplanter. Hun forteller at «*der det er fargerike blomster, der bor det alver med mye farger på klærne, og der det er grønne planter, har alvene på seg grønne, brune og gule klær.*» Innimellom dette, når hunden hviler hodet i fanget mitt, spør jeg Jenny om de som tidligere fulgte meg har forsvunnet, siden hunden ikke lenger reagerer. Hun sier da at de fremdeles er der, men at hunden har blitt kjent med dem nå, og forstår at de er snille. Derfor kunne hunden nå endelig hilse på meg. Hun sa også at hunder og dyr kan se absolutt alt.

Jeg spurte hvordan Jenny «så» alvene, og hun beskrev det som å se noe gjennom et slør, at hun ser dem litt «*blurry*» foran øynene. Litt som når du holder et tynt stoff foran øynene og skimter noe gjennom. Hun sa også at hun ikke alltid kunne «se» dem på denne måten, men at hun noen ganger også kunne «sansse» dem med kroppen, hvor hun følte nærværet deres. Da jeg spurte hvordan det føltes, beskrev hun det som en varm følelse. Hun tok hendene sine og viste på seg selv, hvilke områder som ble spesielt varme, hvor Stine kommenterte: «*ja, så i Shakra-området?*» «*Ja*», sa Jenny, «*rundt her*» og viste igjen. «*Det er en varme i kroppen, jeg blir glad og det føles som om jeg er fylt av kjærlighet.*» Litt senere, når vi gikk tur i skogen ovenfor nabolaget, beskrev hun også denne varme følelsen og sa at hun fikk den av å gå i områdene vi gikk, hvor det bodde alver. Hun beskrev det som en varm, avslappende følelse, hvor alt slapp taket og hun følte seg lykkelig og glad. «*Jeg kan plutselig få lyst til å le*», sa hun.

Her illustrerte Jenny nok en måte å «se» alvene på, hvor hun snakket om nærværet deres som en følelse. Aðalsteinn tematiserte huldufólks tilstedeværelse som lyd, og Jenny beskriver dem mer som en humørstemning. Når Jenny beveger seg gjennom skogen og kjenner på følelsen av å være glad og lykkelig, da vet hun at alvene er til stede. Der Aðalsteinn har lyden som en del av sitt innebygde kart, sin muskulære bevissthet, har Jenny denne humørstemningen lagret i sin. Et likhetstrekk er at de begge knytter noe sansbart til spesifikke steder i landskapet, som minner dem på alver og huldufólks tilstedeværelse. For Aðalsteinn er det kombinasjonen av lyd, sammen med berghammeren og høydene utenfor huset, og for Jenny er det følelsen av lykke og glede ved alvestedene i skogen.

4.4 «Å forstå hverandre, betyr snarere å forstå hverandre i noe»

Overskriften er et sitat fra Gadamer (Gadamer, 1986, s. 31) og er beskrivende for resonansen som oppstod i gangen hos Jenny. Ifølge Unni Wikan (1992) er resonans det som bygger bro mellom mennesker fra ulike kulturer, hvor de møtes i en delt menneskelig erfaring.

Mennesker på tvers av tid og sted møtes i en felles forståelse av noe (Wikan, 1992, s. 476). Et eksempel kan hentes fra Ingold. Han viser til orkestermusikeren som spiller et instrument, samtidig som han følger med på dirigentens instruksjoner og hører spillet fra medspillerne. For at fremføringen av stykket skal lykkes, avhenger det av en resonans mellom orkestermusikerne og dirigenten. De må ha en felles forståelse av hva som skal spilles, lytte til hverandre og se hverandre, for å treffe takten på samme sted og spille rett. Den delte aktiviteten og opplevelsen de befinner seg i, åpner for en felles forståelse og en følelse av å være sammen i noe (Ingold, 1993, s. 160). I gangen hos Jenny, i det hunden begynte å bjeffe og hun sa «du har noen med deg», møttes vi i en felles stemning og forståelse av at «dette måtte være fylgja», hvor horisontene våre smeltet sammen. Selv om jeg ikke nødvendigvis trodde på det som kalles fylgja fra før, så følte det plutselig veldig ekte og tildesteværende akkurat i det øyeblikket.

Under sitt feltarbeid på Tuba i Malaysia, beskriver Larsen en lignende opplevelse. Det var en kveld hun satt i et landsbyhus sammen med noen fra landsbyen. Ute var det mørkt og det eneste lyset kom fra en tent parafinlampe. Utenfor kunne de plutselig høre en lyd, som kunne minne om lyden fra en kost. Skremte blikk møttes, og noen i rommet hvisket: «hantu», som betyr spøkelse. Etter dette var det helt stille en stund, før noen turte å si noe. Denne opplevelsen, mener Larsen bekreftet at hun nå hadde oppnådd en slags resonans med informantene og livene deres. Hun skriver at hun kjente på skjelving nedover ryggraden og at blikkene som ble utvekslet i landsbyhuset, var nok til at hun forstod at de var flere som delte, og tolket opplevelsen på lignende måte (Larsen, 2010, s. 78). Med andre ord møttes de i en felles atmosfære og forståelse av at «dette måtte være hantu».

Det som muliggjorde møtet i den felles forståelsen, handler ikke bare om at min horisont var endret, men også atmosfæren. Ifølge Dufrenne kan atmosfæren til det estetiske objektet fremkalle en følelse hos tilskueren, den som lytter eller betrakter, som dermed «fullfører» det estetiske objektet og overgår det (Anderson, 2009, s. 79-80). Slik jeg forstår det, er han inne på Ingolds forestilling om noe i kontinuerlig danning, hvor det kan få ny betydning. I dette tilfellet, er det snakk om samspeillet av sanseinntrykk, som kan utgjøre en atmosfære og endre den tidligere forståelsen av noe. Det er dette Anderson mener når han omtaler atmosfærer som

uferdige og åpne, hvor de kan omgjøres til erfaringer (Anderson, 2009, s. 79). Den mørke gangen hos Jenny, sammen med synet og lyden av den sinte hunden, Jennys seriøse mine og det hun sa om fylgja, skapte en egen atmosfære, hvor stemningen ble objektivert til å være fylgja. Og det er her Dufrennes påstand om at objekter eller vesener ikke skaper atmosfærer, kan avkreftes. Det at informantene i landsbytellet med Larsen brukte ordet «hantu», og Jenny sa «du har noe med deg», hadde trossalt innvirkning på helhetsinntrykket, det som utgjorde atmosfæren. Når de brukte disse ordene, satte de ord på atmosfæren.

Det neste empiriske eksemplet handler om et møte og en kjøretur til Strandakirkja. Selv om dette eksempelet skiller seg litt ut fra de andre, har jeg valgt å inkludere det i masteroppgaven, fordi det kan kaste lys over andre opplevelser. Som et steg på veien mot en helhetlig forståelse, har opplevelsen på dette stedet utdypet min horisont, og virket inn på den videre tolkningen andre steder. Med andre ord har turen til Strandakirkja bidratt til en abduktiv slutning, som ga meg en hypotese, som etter hvert ga forståelse på andre områder (Reichertz, 2004, s. 308).

4.5 «Strandakirkja ser um sina»

"There is a magical story of how the church was built. It is an amazing place and there is a lot of stories connected to it. We believe in the magic of Strandakirkja!" Dette var ordene til en informant på hans bokkafé i Selfoss. Samtalen tok utgangspunkt i hans tanker om huldufólk, men midt i, ble vi avbrutt av en som så ut til å være en stamkunde. Han hadde ei bok under armen og ble stående med nysgjerrig blick for å lytte til samtalen, før han slang seg ned i lenestolen ved siden av meg. *"Guðmundur has worked as a diacon for Strandakirkja"* kom det fra eieren av bokkaféen. *"Haha, I actually still have a key!"* sa Guðmundur, og lo godt før han begynte å fortelle: *"When I was working there, I heard many stories. I was kind of a guide. I still remember this one woman. She said she was 92 years old. She said: "when I was 50 years old, I was very sick, and my family promised money to Strandakirkja if I got better. I got better and I have never been sick since." And I believe her you know? A 92-year-old lady."* Eieren av bokkaféen fortalte deretter om hvordan også han, hadde lovet å donere penger til Strandakirkja, dersom han fant noen forsvunne dokumenter. Kort tid etter donasjonen, fant han dokumentene han lette etter: *"Maybe I found the documents because I believed I would find them with the help of strandakirkja? You promise a donation if things go better. You donate if people are dying or in financial trouble. There is this box inside the church, that you can put money in."*

Guðmundur begynte etter litt å røre på seg, med det typiske kroppsspråket en har, når man skal hinte til at det er på tide å dra, og derfor avrunde samtalen. Jeg benyttet derfor muligheten til å spørre om han ville møte meg igjen, og fortelle mer om denne «magiske» kirken. Jeg fikk kontaktinformasjonen, og han sa han gjerne ville ta meg med på kjøretur til kirken og i området rundt. Med et smil om munnen, påpekte han nok en gang: *"I still have the keys, you know"*, før han sa *"Bless, Bless!"* og forsvant ut døren.

Noen uker senere satt jeg på turbuss fra Reykjavík til Selfoss, hvor jeg hadde avtalt å møte Guðmundur. I øs pøs regnvær, plukket han meg opp på en bensinstasjon i sentrum av Selfoss, før vi kjørte i retning Strandakirkja. Praten fløt godt, og han hadde mye på hjertet. Noe av det aller første han påpekte, var at eieren av kaféen ikke var religiøs, men at selv han kunne sanse noe helt spesielt i Strandakirkja. En helt spesiell atmosfære. På veien stoppet han flere ganger for å vise meg steder og fortelle historier. Selv om disse stedene, og det han fortalte var nytt og spennende for meg, var det nesten så jeg glemte det litt, når vi kom inn i området der Strandakirkja ligger.

Slik Guðmundur fortalte, er det veldig få fastboende igjen. Flere små hus og gårder står tomme og falleferdige, hvor selv et lite vindkast skulle være nok til å blåse dem overende. En får litt følelsen av at noen har løpt ut døra og forlatt alt som det var. Råtne rundballer utenfor fjøsene, og gardiner som flagrer gjennom knuste vinduer. Dette sammen med regn, vind og tåke, fikk meg til å tenke på det som en liten spøkelsesby. Kirken ligger ikke i ly for noe som helst og helt nede ved havet. Det er kun bygget opp en kant av stein, jord og grus hele veien langs kystlinjen og forbi kirken, for å skjerme den fra det ekstreme været. Når jeg var der, var det kraftig vind og regn, og jeg forstod viktigheten av denne kanten. Regnet smalt mot rutene, vinden ulte, og slo hardt langs veggene i Strandakirkja. Fra vinduene kunne man se de store bølgene og måten de smalt inn i den oppbyggede kanten. For hvert skritt inne i kirken, knirket det godt i det gamle tregulvet. Samtidig som vi går rundt i kirken, forteller Guðmundur historier:

«It was in the 11th century probably, and the story says that there was a wealthy farmer or a farmer's son from the inland, quite far from here, near to the better country sites, the huge farms. The story says that he was going to Norway to buy himself some timber to build new houses and such at his farm. Everything went well and he went to Norway and bought a lot of timber and filled his ship with it. When he was coming back, he got terrible weather. The weather hit him when he was close to Iceland. There was fog, he didn't see anything, and it



Figur 12: Det hang flere malerier på veggene, som illustrerer historien om sjømennene og engelen de så. Dette er gitt som gave til kirken. Foto: privat.

was a heavy sea, and they thought they were going to die, the men at the ship. The captain said: 'If we will survive, if we can make it to land, I will use the timber to build a church where we will come to land'. And then immediately after he had said it, he saw a light. The men on the ship saw a light, an angel figure in land. And he decided he would just steer the ship towards this...what he saw, but they did not see it clearly. They said it was like an angel. And as you can see, the shore here.... it's very, very.... It's not very easy to come here, to steer a ship at this shore, it's very heavy waves and very difficult. But the ship came to land here, at the only place that it's possible to come ashore, and it's today called 'The angel bay' or 'Angel Vik', named after this incident."

Opplevelsen av å gå rundt i denne lille kirken, samtidig som Guðmundur fortalte meg historier, gjorde at jeg eksempelvis, kunne se for meg hvordan sjømennene i historiene må ha hatt det der ute på havet, med enda kraftigere vær og vind enn dette. *"This is nothing!"*, påpekte Guðmundur. Da vi gikk ut, og opp på den oppbyggede kanten, forsøkte jeg å se hvor det kunne være mulig for et skip å legge til. Jeg sa til Guðmundur at det måtte være umulig når det kun var svaberg og spisse stener langs hele bortover. Han pekte til høyere og viste meg at det var ei bittelita bukt der, hvor det akkurat var plass til et skip, og at det var der sjømennene hadde lagt til, da de fulgte "engelen" de så. Når jeg så godt etter, kunne jeg faktisk se at det var en eneste liten bukt der, og min umiddelbare tanke var: kunne historien stemme?

Guðmundur fortalte videre at kapteinen på skipet holdt løftet sitt, og bygde Strandakirkja med tømmeret de hadde om bord i skipet. Det skal ha vært i etterkant av denne hendelsen, at folk begynte å tro det var en slags hellig kraft her, en hellig makt, og i denne sammenheng de begynte å love at de skulle donere penger til kirken *«if things go well or something change in their life, like a cure of illness, if I find myself a wife, if my son will recover from drug-addiction or something similar.»* Denne praksisen skal ha pågått i flere århundrer, og som følge av den, har islendingene ordtaket: "Strandakirkja ser um sina." Ifølge Guðmundur, betyr

det at Strandakirkja tar vare på sine egne. Tar du godt hånd om Strandakirkja, vil den belønne deg. Til slutt legger han også til: *“It has proved right so many times, that I don’t have any doubts about them myself.”*



Figur 13: Strandakirkja. Til høyere i bildet er det laget en statue av engelen fra den første fortellingen. Foto: privat.

"Þetta er ekkert venjulegt hus" er første linjen av et dikt som henger på en av veggene i Strandakirkja, og oversettes til "Dette er ikke noe vanlig hus." Guðmundur fortalte meg en historie han hadde hørt fra en av de tidligere prestene som jobbet i Strandakirkja, som på mange måter understreker dette. Baldur som han het, hadde hatt messe i kirken og var den siste som var igjen, etter folk hadde dratt. Han var på vei til å dra, og skulle derfor låse opp utgangsdøra. Det var to nøkler på nøkkelknippet, men ingen av de så ut til å passe. Han prøvde igjen, og igjen, og igjen. Ingenting hjalp. Nøkkelen gikk inn, men det var umulig å vri den i noen

retning. Han prøvde mange, mange ganger, før han gikk inn i kirkeskipet og tok frem telefonen. Der, på skjermen, fikk han se refleksjonen av tente lys. Han hadde glemt å blåse ut lysene i kirken! Han blåste ut lysene, og gikk til utgangsdøra for å prøve nøklene igjen. De passet! De passet med en gang og han låste seg ut. *«It was like someone was telling him that he had forgotten the lights»* sa Guðmundur.

Når Guðmundur fortalte meg denne historien, var det med full innlevelse. Han gikk fullt inn i rollen som Baldur, og gikk frem og tilbake i kirken med sitt eget nøkkelknippe, for å illustrere hvordan det skal ha gått for seg. Det ble lagt frem med seriøs mine, noe som gjorde at det følte troverdig. Den eneste gangen han lettet litt på smilebåndet, var når han skulle beskrive presten i etterkant av historien og sa: *«This man, this priest is very much down to earth, he’s not a believer of superstition. Sometimes I found it, you know, that I would rather have him a bit more religious. He is a very down to earth man. He’s not the one who tells stories like this, but he said he felt so strange afterwards.»*

4.6 En ny brikke i puslespillet

På turen til Strandakirkja med Guðmundur, var det lyden og synet av regn, ulende vind, falleferdige, forlatte hus, knirkende tregulv, fortellinger og Guðmundurs innlevelse, som tegnet et helhetlig bilde, og en egen atmosfære. I fortellingene om sjømennene, fortalte

Guðmundur eksempelvis om stormen de ble utsatt for, samtidig som han pekte ut av vinduet for å vise. Jeg opplevde da at atmosfæren fra fortellingen ble gjenskap, hvor jeg kunne se for meg situasjonen ute på havet med de høye bølgene, uten noe sted å legge til. Når jeg stod på den oppbygde kanten, og så ned på den lille bukta fra fortellingen, tok jeg meg i å reflektere over hvorvidt dette faktisk hadde skjedd. Som i eksemplet med Jenny og fylgja, og den ubevisste kroppslige endringen, er dette en detalj, som har overrasket meg i ettertid. Hvorfor og hvordan opplevde jeg det sånn? Kanskje vitner dette om at jeg på dette tidspunktet hadde vært lenge nok i felten, til at jeg hadde begynt å tilegne meg forståelse? At jeg var fanget i det Ingold kaller midtstrømmen, og jeg var såpass «i det» der og da, at elveløpets startpunkt var ute av syne?

Filosofen Paul Ricoeur mente at øyeblikket av forståelse, handler om å være i en situasjon (Ricoeur, 2016, s. 104), å være i midtstrømmen som Ingold sier. Det han har kalt «appropriation» eller tilegnelse, handler om å gjøre det som tidligere var fremmed, til sitt eget. Den ene måten å gjøre dette på, er ifølge Ricoeur å finne seg selv, ved å miste seg selv. Han mente at forståelse handler om tilegnelse, men også det stikk motsatte av det, hvor også distansering er en betingelse (Ricoeur, 2016, s. 106). Slik jeg tolker det, må man være åpen for alternative og motstridende forklaringer. Forklaringer som utfordrer hvordan man tenker, og bidrar med alternative forklaringer og syn på verden. Larsen skrev at hun selv ikke trodde på ånde verdenen før hun dro på feltarbeid på Tuba, men som tidligere nevnt, endret dette seg underveis i felten. Ved å være i midtstrømmen, ble hennes personlige forståelse endret. Samtidig tilegnet hun seg forståelse, for at ånder og ånde verdenen var en del av livene til informantene, selv om de ikke ville snakke om det (Larsen, 2010, s. 70-72).

Tilegnelse innebærer dermed en åpenhet, hvor man er disponibel for å utsettes for ting, som kanskje ikke i utgangspunktet var planlagt. Fremfor å tviholde på teoriene og forklaringene som inngår i for-forståelsen, utfordret jeg disse når jeg ble med på det informantene foreslo, som eksempelvis turen til Strandakirkja, og lyttet til det de ville fortelle. På den måten lot jeg dem hjelpe meg på vei mot tilegnelse av forståelse. I midtstrømmen dro de meg nærmere elvens slutt punkt, der horisontene våre var nærmere enn tidligere. Selv om ting som ble sagt og gjort var utenfor min horisont enkelte ganger, hvor de fremsto som «utrolige», var også disse erfaringene en del av tilegnelsen, noe en kan se i de empiriske beskrivelsene av møtene med Jenny og Guðmundur.

Gadamer illustrerer en lignende tankegang. Han har påpekt at forståelse innebærer det fremmede, uforståelige og utilgjengelige, hvor også dette er med på å legge utgangspunktet for forståelse (Gadamer, 1986, s. 117). For han er forståelse en hendelse (Gadamer, 1986, s. 80), hvor han mener det ikke er noe vi gjør, men heller noe som skjer med oss (Gadamer, 1986, s. 109). Jeg kan lese en bok (en viljestyrt handling), med håp om at jeg skal forstå bokens innhold, men jeg kan ikke tvinge frem en forståelse, for det er ikke en viljestyrt handling. Allikevel kan forståelsen inntreffe når jeg minst venter det, for eksempel i det øyeblikket under en eksamen, hvor jeg plutselig forstår meningen med det jeg har lest i forkant. Vi kan tenke på det som at en indre forståelse, utvikles gjennom tolkning av ytre fenomener og hendelser.

Den antropologiske metodens karakter av en oppdagelsesprosess, gjør at vi heller ikke har full kontroll på de ytre hendelsene, som kan lede oss til forståelse. Det var en tilfeldighet at Guðmundur kom inn døra til bokkaféen i Selfoss, på samme tid som jeg var der, og dermed en tilfeldighet, at jeg også skulle få høre om Strandakirkja. At han kom inn var en ytre hendelse, noe jeg ikke kunne styre. Allikevel skjedde det og hadde innvirkning på min indre forståelse. Det at Guðmundur ble en av mine informanter kan tolkes som en «serendipity relation» eller serendipitetsrelasjon (Fine & Deegan, 1996, s. 7). Selv om det han fortalte ikke handlet direkte om alver, huldufólk eller álagablettir, satte dette i gang en tankeprosess, hvor jeg begynte å tenke på hvordan kombinasjonen av sanseopplevelser og fortellinger, kan virke inn på følelsen og forståelsen av sted. Spørsmålet jeg stilte meg selv etter møtene med Guðmundur og besøket i Strandakirkja, var om sanseopplevelsene der, hvor fortellingene på et tidspunkt følte ekte for meg, kunne fortelle noe om islendingers opplevelser av alver, huldufólk og álagablettir. Etter å ha kjent på atmosfæren, hørt fortellingene fra Guðmundur og sett stedet, er min abduktive slutning, derfor at det kan være snakk om en lignende prosess. Serendipitetsrelasjonen bidro med andre ord til en ny brikke i puslespillet av stedsforståelse, hvor det tilfeldige møtet førte til meningsfull innsikt.

4.7 Min vei mot forståelse

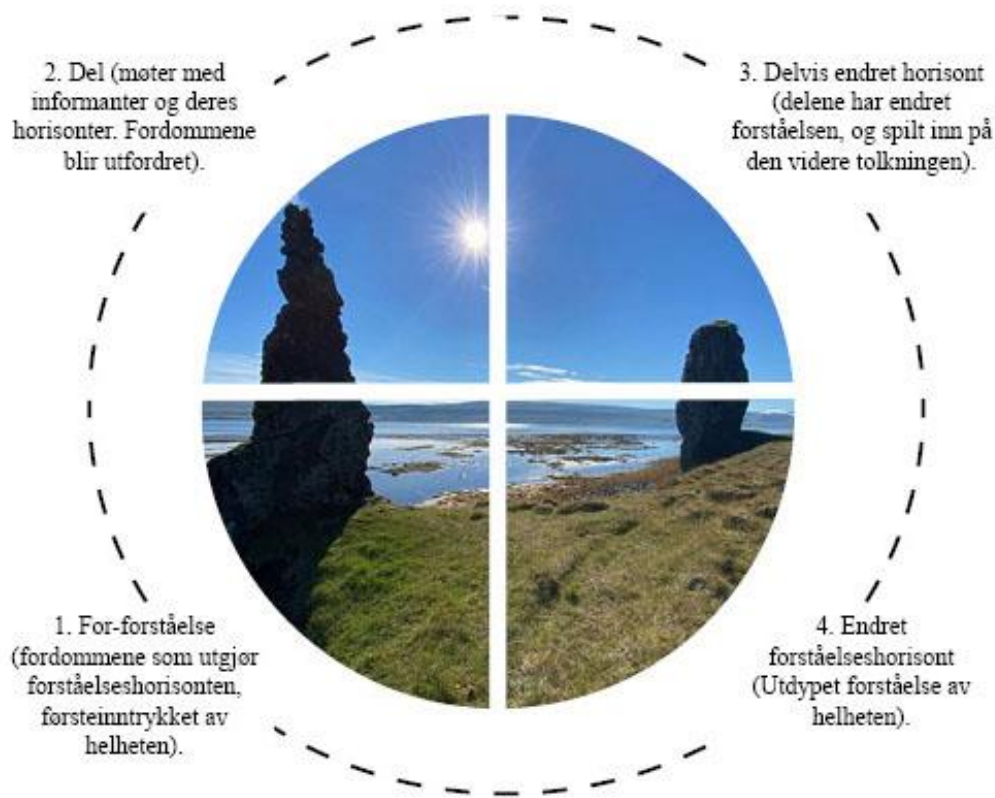
Slik det ble nevnt i metoddelen, var det under gjennomgang og skriving i etterkant av feltarbeidet, jeg innså hvordan min forståelseshorisont var endret, hvor jeg kunne se en endring i feltnotatene fra start til slutt. Det var tolkningen jeg gjorde gjennom lesing og skriving i ettertid, som la grunnlaget for refleksjon. Ricoeur beskriver skriving som en form for tolkning i seg selv, hvor ens for-forståelse, blir erstattet av en selvforståelse gjennom teksten. Med selvforståelse tror jeg han sikter til at man lærer noe nytt om seg selv, som

erstatte fordommene og etterlater forfatteren med et nytt blikk, der erfaringen innenfor horisonten er endret. Han foreslår tekst som det mediet vi forstår oss selv gjennom (Ricoeur, 2016, s. 105-106).

Om jeg forstår Ricoeur rett, mener han at forfatteren ikke skal være fast bestemt på å beholde for-forståelsen man har av noe, men heller utvide sin egen og dermed leserens horisont, ved å aktualisere betydningen av teksten. Dette mener han kan gjøres gjennom lesing og skriving. Når man leser og skriver, kan en flere ganger kjenne på «aha-følelsen», hvor en kanskje møter seg selv i døra (Ricoeur, 2016, s. 154-155). På denne måten bidrar skrivingen med en endret forståelse, fordi man setter ord på ting og derfor prosesserer tankene en sitter med. Det var bevisstgjøringen om at min selvforståelse, ubevisst hadde blitt transformert, som gjorde det mulig å reflektere over mitt endrede syn på landskapet. Hadde jeg ikke innsett denne personlige endringen hos meg selv, gjennom lesing og skriving, ville den mest sannsynlig passert, uten at jeg var klar over det. Slik Ricoeur påpeker, er tilegnelse bundet til tekstens åpenbaringskraft, som har makt til å avsløre en mulig verden (Ricoeur, 2016, s. xxix). Det som avslørte seg for meg, var den sterke tilknytningen, eller båndet islendinger har til landskapet, grunnet fortellingene og utsagnene om mystiske vesener. Åpenbaringen avslørte seg for meg, fordi jeg først og fremst gjennom feltnotatene, forstod hvordan min egen landskapsforståelse var endret. Med andre ord opplevde jeg et tilfelle av analytisk serendipitet i skriveprosessen, hvor det jeg først anså som avsporing fra mitt interessefelt, plutselig førte til uventet innsikt (Fine & Deegan, 1996, s. 11). For å oppsummere vil jeg beskrive min vei mot tilegnelse av forståelse, gjennom forståelsens sirkel.

Forståelsens sirkel er Gadamer's tolkning av den hermeneutiske sirkel. Ifølge Gadamer, innebærer den hermeneutiske regel, at man skal forstå helheten ut fra delen, og delen ut fra helheten, hvor det er snakk om en sirkelbevegelse. Et eksempel han viser til, er fra undervisning i fremmedspråk. Der lærer man ofte først å skrive en setning, før man prøver å forstå betydningen av hvert enkelt ord i den setningen. Når forståelsen for hvert ord er til stede hos leseren, vil vedkommende forstå setningen på en annen måte, når den blir lest på nytt. Den blir da lest i sin språklige betydning. På samme måte som setningen, beveger forståelsen seg fra en helhet, til enkeltdeler og tilbake til en ny helhet (Gadamer, 1986, s. 33). I det neste vil jeg illustrere denne forståelsesprosessen gjennom egne eksempler, og en

selvlaget illustrasjon.



Figur 14: Selvlaget illustrasjon av forståelsens sirkel, slik jeg forstår den. Hver del skaper til slutt et helhetlig bilde. Foto: privat.

1. Da jeg først kom til Island, anså jeg landskapet mer som en fysisk bakgrunnsramme. Dette var min oppfatning og en av mine fordommer, som utgjorde deler av forståelseshorisonten. Gjennom forberedelser i forkant av feltarbeidet, som utformingen av prosjektbeskrivelsen og litteraturgjennomgang, hadde jeg også gjort meg opp en for-forståelse av alver og huldufólk, og betydningen av disse. Dette var da en innebygd del av horisonten, sammen med ubevisste fordommer. Til sammen utgjorde disse min for-forståelse av helheten på daværende tidspunkt. Et eksempel kan være hvordan jeg beskrev landskapet jeg så, under kjøreturen til bonden Aðalsteinn i kapittel 3.
2. Deretter møtte jeg informanter som fortalte historier, og tok med meg ut for å vise de tilknyttede stedene. Dette kan tenkes på som det Gadamer, kaller deler eller enkeltheter, hvor hvert møte, hver fortelling og aktivitet, utgjorde en slik del. Et

eksempel på en del, kan være kjøreturen med Jón, hvor han hjalp meg å forstå sammenhengen mellom fortellinger og landskap. I Gadamer's eksempel med setningen, ville en del som dette hatt samme betydning som ordene, hvor man er et skritt nærmere en helhet, enn når setningen først ble skrevet på fremmedspråk. Ved møtene, stilte jeg spørsmål for å provosere fordommene. Ifølge Gadamer, er det først da man kan undersøke hvorvidt de er gyldige eller ikke. Dersom man derimot ikke provoserer dem, vil de ligge der i bakgrunnen uten å bli bekreftet eller avkreftet (Gadamer, 1986, s. 42-43). Noen ganger ble de medbragte fordommene bekreftet av informantene og andre ganger ble de avkreftet. Et eksempel kan hentes fra metodedelens, under overskriften: «Møtet med felten: hva gjør jeg nå?» Der viser jeg til startfasen av feltarbeidet, hvor jeg ble fortalt at huldufólk var noe som hørte fortiden til, og noen lo meg i ansiktet. Fordommen min ble dermed først bekreftet, og sammenfalt med Jónsson uttalelse av dem, som «døde og begravet.» Når jeg møtte Pétur, Svava og damen på Kringlan, ble denne fordommen avkreftet, og jeg gjorde meg opp nye abduktive slutninger, som at benektelsen av huldufólk, kunne handle om tabu. Jeg kom også over ting som var helt nytt for meg, som eksempelvis álagablettir og Strandakirkja.

3. Når jeg møter folk nå, er horisonten min endret, som følge av inntrykkene fra møtene og opplevelsene. Noen ting som blir fortalt, har jeg kanskje hørt tidligere, og jeg er derfor klar for å ta et steg videre og fordype meg mer. Min forståelse av fortellingene og landskapet, vil derfor tolkes på en litt annen måte nå, enn ved steg 1. Her kan møtet med Jenny trekkes inn som eksempel. Før dette møtet, hadde jeg kommet over fylgja i noen eldre bøker jeg ble anbefalt av en informant, og hørt fortellinger om noen som hadde slike følgeånder i familien. De fulgte dem og beskyttet dem mot farer. I øyeblikket der Jenny sa: «*Du har noen med deg*», koblet jeg umiddelbart denne erfaringen til opplevelsen, og responderte med å spørre om det kunne være fylgja som stod bak meg. Det var min abduktive slutning når jeg stod der i gangen og kjente på det jeg har beskrevet som «stadiet før man får gåsehud.» Disse enkelthetene- det jeg leste, sammen med fortellingene, hadde sneket seg inn i bevisstheten min, og utvidet horisonten. Således kan kunnskapen om fylgja også tenkes på som et ubevisst, etablert minne, hvor fortellingene og utsagnene om fylgja, ikke i utgangspunktet var selvopplevde, men presenterte seg for meg som et minne, og en ubevisst kroppslig endring.

4. Etter alle disse enkelthetene, er min forståelse av helheten nå endret. I Gadammers eksempel med setningen, har jeg nå tanker om betydningen bak hvert ord, og kan sette dem sammen til en setning. Kanskje leser jeg ikke setningen helt likt som en islending ville gjort, men de skaper en helhet som gir mening for meg. Mitt syn på det islandske landskapet og vesenene, kan nå ligne mer på Jóns forståelse av det, som beskrevet i kapittel 3, enn beskrivelsene på vei til Aðalsteinn. Her mener jeg ikke å påstå at jeg ser landskapet på eksakt samme måte som Jón. Poenget er heller at min forståelseshorisont er endret, hvor jeg kan se for meg mulige forklaringer for hvordan islendinger ser landskapet.

Innledende satte jeg spørsmålstegn ved hvordan landskapsforståelsen dannes, noe jeg har illustrert gjennom å diskutere kroppsliggjøringen av vesenene, stedene og fortellingene. Jeg har reflektert rundt min egen og informantenes ulike måter å se på, og hvordan atmosfærer er med på å forme det man ser. Forståelsens sirkel har vist min vei mot tilegnelse av forståelse, noe jeg mener kan si noe om hvordan islendinger ser landskapet. Slik puslespillet ser ut nå, har jeg puslet den delen av bildet, som innebærer en personlig forståelse av alver, huldufólk og álagablettir. Brikkene hittil viser deler av prosessen, for hvordan islendinger gir mening til landskapet de ser og lever i. De siste brikkene kommer på plass i det neste kapitlet. Der flyttes fokuset fra en personlig til en kollektiv forståelse, hvor jeg illustrerer hvordan alver, huldufólk og álagablettir, kommer til uttrykk i offentlig forvaltning og i islendingers hverdagsliv.

5 Landskapet blir virksomt

Som det ble nevnt innledningsvis, vil søkeresultater om man googler alver på Island, vise til instanser innen veiarbeid og utbygging, hvor veier er flyttet, grunnet frykten for alvenes hevn. Et lignende avisoppslag ble også publisert på Island, mens jeg var der. I juli, fikk jeg tilsendt et oppslag fra *morgunbladid* med overskriften «*Bæjarstjórinna bakkaði á álfaklettinn*», som oversettes til «Ordføreren rygget på alvestenen.» På et bilde står ordføreren i Snæfellsbær foran en gresskledd tue, som strekker seg litt over et parkeringsfelt. Han hadde rygget på denne, og fått noen små skader på bilen sin. Til journalisten, fortalte ordføreren at han ikke kunne sende inn skademelding til forsikringsselskapet, fordi han ikke ville blande alver og huldufólk inn i en slik rettsprosess (Sævarsson, 2022). Med tanke på at noen forholder seg til huldufólk med en mer spøkefull tone, sendte jeg oppslaget til informanter og slektninger av meg, og spurte om ordføreren virket seriøs. Grunnet språket, var det utfordrende for meg å oppdage om det var skrevet med en sarkastisk undertone eller ikke. Til svar fikk jeg derimot at ordføreren var seriøs i sin sak. Slike eksempler er det mange av på Island, men de dukker sjeldnere opp i mediebildet i dag. I dette kapitlet vil jeg legge frem tre empiriske eksempler, som illustrerer og diskuterer denne tematikken.

5.1 «Du har veivesenet som skal legge vei, men ødelegger eiendommen til huldufólk»

Sa Kristjan. «*Det var en stein i veien som skulle bli sprengt bort en gang, men så gikk hele maskineriet føyka! I samråd med de fastboende, ble veien derfor flyttet. Så spør du sivilingeniørene som har utdannet seg i Trondheim, Oslo eller København, om de tror på huldufólk, og de svarer: 'Neida, men det skader jo ikke å vise hensyn'.* Han lo godt når han sa det sistnevnte, og jeg fikk inntrykk av at han forsøkte å distansere seg fra disse menneskene. Som Kristjan fortalte, var det helt naturlig for faren hans, at veivesenet tok beslutningen om å flytte veien, når det oppsto konflikter mellom huldufólk og lokalbefolkningen. Etter å ha lest om lignende hendelser i forkant av feltarbeidet, var møtet med Pétur, talsperson for statens veivesen, noe jeg var ekstra spent på

Jeg hadde avtalt å møte han på kafé Lola florens, i sentrum av Reykjavík. Dette var mitt aller første intervju og jeg kjente derfor litt ekstra på nervene når jeg satt på bussen. Vi skulle møtes kl. 08.00, fordi Pétur måtte på jobb. Jeg var fremdeles i prosessen med å lære meg bussystemet på Island, og var en smule paranoid med tanker som: «*hva om jeg tar bussen feil vei, eller bussen ikke dukker opp? Tenk om han blir fornærmet, og ikke vil møte meg*

allikevell!?» Nervene resulterte i at jeg gikk av noen stopp for tidlig, skrev inn adressen i google maps på telefonen, og løp til kaféen i høleregnet og motvind. Der ble jeg stående utenfor, fordi jeg var fremme 20 minutter før de åpnet. I det klokka bikket 08.00, dukket også Pétur opp, og vi gikk inn døra til Lola florens samtidig. Det var bare meg, han og eieren av kaféen der. Jeg kjøpte kaffe til oss, før vi fant et lite bord ved vinduet og begynte å prate. Samtalen gikk på norsk-dansk, ettersom Pétur foretrakk skandinavisk, fremfor engelsk. Slik det allerede er nevnt, åpnet han seg mer når jeg spurte om hans personlige synspunkt, fremfor statens veivesens syn på alver og huldufólk. I tillegg til episoden med moren som beklaget oppførselen hans overfor alvene, fortalte han også en historie fra familien sin.

Han fortalte om onkelen, som hadde kuttet seg dypt da han var ung. I søvne hadde han slått hånden gjennom ei glassrute, og mistet følelsen i alle fingre på den ene hånda. De bodde på en gård, langt vekk fra alt og alle: *«Min far ble født på et sted....en liten bygd, det var ingen vei dit. Kun et hus i bygda, en familie. Familien hadde ikke tilgang på noen lege.»* Farmoren i familien hadde ikke annet valg enn å sy igjen, og det forble slik i flere år. Rundt gården var det mange alvebosteder og farmoren hadde en nær relasjon til ei huldukone: *«Min farmor snakket med alvekonen og de var gode venner.»* Hun hadde selv fortalt at hun kunne se og snakke med denne huldukona. Livet på den avsidesliggende gården var tøft, og familien besluttet derfor etter hvert å flytte. Før de dro, påpekte huldukona hvor vemodig det var, da hun og farmoren hadde blitt så gode venner. Hun kontaktet farmoren i en drøm og spurte om det ikke var noe hun kunne gjøre for familien på gården, før de dro. Farmoren sa at det eneste var å hjelpe den stakkars gutten, som ikke lenger hadde følelse i fingrene. *"Det vil nok bli vanskelig",* sa huldukona, *"men jeg skal prøve!"* Familien reiste av gårde og stoppet først i Ísafjörður. Der viste det seg at en anerkjent lege tilfeldigvis var på besøk, akkurat på samme tidspunkt. *«Dette var en av de beste legene i landet på den tiden!»,* la Pétur til. *«Selv om det hadde gått flere år siden gutten skadet seg, åpnet legen kuttet og sydde igjen på nytt. Gutten kunne bevege alle fingre igjen, unntatt en.»* Dette ble forklart med, at det måtte være den snille huldukona som stod bak.

«De fleste familier har denne type historier», forklarer Pétur. *«Huldufólk kan få skylden når ting går dårlig, men også når ting går bra. Mange kan legge skylden på huldufólk, men din egen oppførsel styrer også. Oppfører du deg dårlig, gjør de det samme. Er du høflig, er de høflige mot deg. Det er ikke nødvendigvis sann at vi tror, men vi forsøker å tenke og oppføre oss som om det er "noe" der. Hvor hyggelig hadde det ikke vært?»*

Samtalen stopper litt opp, og jeg gløtter ned på stolen ved siden av, hvor arket med noen stikkord ligger. Deretter tar jeg en stor slurk av kaffekoppen, før jeg spør: «Når var første gang du hørte om alver og huldufólk?»

«Jeg har visst om alver og huldufólk hele livet», sier Pétur. «Det ligger jo i hele befolkningen. Alvetroen finnes der, eller troen på noe vi ikke kan se. Det er mange som tror og det finnes mange historier. Det var noen som skulle borre etter vann en gang, men drillen satt fast i berget, og det skyltes selvfølgelig alvene. Sønnen til onkelen forklarte det med at de hadde glemt å snakke med alvene om boretillatelse. De snakket med dem og fikk lov til å drille, og deretter gikk alt fint. Dette er bare 2-3 år siden, og tyder på at det fortsatt skjer ting. Det ligger fortsatt i oss at alvene er der. Selv om man ikke riktig tror på alver, så vil man ikke si det, i tilfelle de er der, eller det er noe annet der. Jeg synes det er hyggelig.»

«Tenker du på det som noe viktig for Island? At det er en viktig del av tradisjon og historie på noe vis?», spør jeg.

«Ja, ja...det er en del av det vi i veivesenet jobber for, vår holdning. Vi har undersøkt før vi har lagt vei, hvor vi har tenkt på natur og historie. Hvis det er noe med alver, skal vi ta hensyn. Nå vil vi ikke flytte veiene, de er blitt kulturminner. Trafikksikkerhet vil selvfølgelig alltid være på topp, men vi anser disse stedene og alvene som en historisk, kulturell ting. Vi kan forsvare at vi bruker penger på det, på lik linje med pengene som går til å telle fugler og andre dyr. Det blir nesten litt som små museer. Ved en sten vi flyttet, hadde vår største maler, vår Munch malt på den gamle lavaen. Vi hadde gjort undersøkelser før vi skulle legge vei, og det var da vi fant stedet hvor han hadde malt i lavaen. Det var fortsatt malingrester der, selv om dette var mange år siden. Vi tok bilde av lavaen fra dette stedet og kunne vise hans malerier og hvor han hadde malt. Kommunen skulle bygge hus der, men det ble ikke noe av, grunnet dette stedet hvor vi fant malingen. Veivesenet i Norge tar ikke like mye hensyn som vi gjør her på Island. Det vet jeg godt, fordi vi samarbeider med dem.»

I forkant av intervjuet, hadde Pétur sendt meg et dokument med oversikt over hendelser innen veiarbeid, hvor alver og huldufólk skal ha vært involvert. I dokumentet er hendelsene ramset opp i kronologisk rekkefølge fra første ved begynnelsen av 1970-tallet, til siste hendelse i 1995. Dette er visstnok noe de sender ut, hver gang de får spørsmål om alver og veiarbeid. Slik det ble nevnt innledningsvis, viser mange aviser til flyttingen av en alvekirke i 2015. Hvorfor var ikke denne hendelsen nevnt i dokumentet? Var det sånn at disse hendelsene ikke lenger fant sted, eller hadde veivesenet simpelthen bare gitt seg med å dokumentere det? I

intervjuet spurte jeg derfor Pétur: «Hvorfor tror du det ikke har vært noe etter 2015? Har dere en spesiell prosedyre når det oppstår situasjoner med alver og huldufólk i dag? Situasjoner med lokalbefolkningen?»

«Nei, det har vi ikke. Det skjer veldig sjeldent. Sist var i 2015. Stemningen på Island har vært...for 20 år siden var det flere som trodde på alver, men nå er vi mer...voksne? De synes det er flaut. Det skal sikkert bli litt mindre og mindre», svarte Pétur. Tanken som slo meg ved dette svaret, var at Pétur sa imot seg selv. Tidligere da han snakket om hendelsen med boretillatelse, sa han at det kun var 2-3 år siden og tydet på at det fortsatt skjedde ting. I sammenheng med statens veivesen, sa han også: «Nå vil vi ikke flytte veiene, de er blitt kulturminner.» Sa han ikke da indirekte at det fremdeles oppstod hendelser innen veiarbeid? Hva mente han egentlig? Pétur sjekker klokka si, og jeg rekker derfor ikke lufte disse tankene med han. Han må videre på jobb, og det er på tide å runde av. Jeg takker for intervjuet og han ønsker meg lykke til videre, før han drar hetta godt over hodet og forsvinner ut i plaskregnet.

5.2 Hvorfor er det ikke flere dokumenterte saker hos veivesenet?

I september besøkte jeg et ektepar i Bjarnarfjörður, etter en anbefaling fra noen i Facebook gruppen *Nordmannslaget*. Kjøreturen dit skulle ta en halvtimes tid fra Hólmavík, men grunnet tykk tåke, ble den mye lenger. Jeg fikk ingen adresse når jeg skulle dit, men beskjed om å se etter «et stort gult hus på høyre side», og et skilt med teksten «Bakki.» Før jeg dro fra Hólmavík, la Jón også til at det var «umulig å gå glipp av det.» Men på grunn av tåka, så jeg ikke et eneste hus. Alt var hvitt og jeg så knapt grusveien noen få meter foran bilen. Jeg fulgte Google maps helt til det som heter Bjarnarfjörður, men havnet på en gård med en liten kirke og en traktorvei. Jeg fulgte traktorveien, og endte opp helt nede i havkanten, ved en blindvei og et nedlagt slaktehus. Deretter snudde jeg, og kjørte opp tilbake der jeg kom fra. Etter en god stund, fikk jeg se skiltet «Bakki» på høyre side og sendte melding til Jón for å høre om jeg var kommet rett. Han skrev at huset lå på motsatt side av veien, og at jeg skulle følge sideveien innover. Det var ikke før jeg var rundt 26 meter fra husveggen, at det store gule huset kom til syne. Det var et gammelt trehus, og som mannen jeg har valgt å kalle historikeren, påpekte, var det bygget etter gammel, norsk byggeskikk. På vei inn i stua knirket det godt i tregulvene. Paret som bodde der hadde en stor samling med gamle LP-plater, malerier på veggene og sjarmerende tremøbler, som kunne se hjemmesnekrede ut. Rommene var malt i lyse pastellfarger og jeg opplevde det som et hus med mye «sjel.»

Vi setter oss i stua, i hver vår lenestol. Han etterlyser med en gang noen spørsmål, og jeg spør derfor om hans personlige synspunkt på huldufólk og álagablettir, og om han har noen fortellinger han vil dele. Det første han svarer er: *“I have no personal experience, but I studied literature and then history. And that of course means that I’ve come across it many times.”* Etter dette svaret, fryktet jeg at samtalen ville slutte her, at han ikke hadde mer å fortelle, og at den lange, tåkefulle kjøreturen var forgjeves. Men så, etter en liten kunstpause, fortsetter han:

«It’s alive, this belief, I think. Most people will have met somebody that experienced something. We heard from an old man when we moved up here...we are originally from Reykjavík, that it was something living in the cliff outside here, elves or something, just right next to the road. He had some kind of second sight and when we were working as farmers, we wanted to dig up a wetland here. It was this hot water and we thought we could use it. Then we wanted to build a house here, and my wife went out to the rock and formally asked the elves if she could build here. And they did not show any negative response to the house-building. Nothing happened or anything, so we built the house. But when they dug the ditch along the road for the hot water, the excavator that was here and underneath the cliffs broke down three times. And then the guy working on it, dug the ditch, before he quit and then said: ‘that’s it, I’m not doing it anymore’. They did not take everything like they were supposed to do. They will not say they believe in it, but they will not go against the old tradition. Like in road work, they have stopped doing that after some accidents and stuff like that. It’s pretty common. Usually, you can connect the stories to something that actually happened. My wife asked the elves for permission to build the house here, but she did not ask them if we could drill for the hot water.”

Historikeren forteller deretter om den gangen representanter fra det offentlige, kom for å gjøre undersøkelser av grunnforholdene. De hadde hverken spurt eller undersøkt om det var noen historiske ruiner eller lignende der. Det de derimot spurte om, var hvorvidt paret hadde spurt alvene om byggetillatelse eller ikke. I det han fullfører den siste setningen, kommer kona inn i stua med tre kopper og en kanne nykokt kaffe. Hun har stått på kjøkkenet og har derfor fått med seg hva vi ha snakket om. Når hun heller i koppene, smiler hun og sier: *«I think the elves are the only thing that makes us respect the nature, us Icelanders. We are such lousy people when it comes to nature conservation. We are villains!”* Så ler hun litt, før hun setter seg i

stolen ved siden av historikeren og drikker kaffe. «*You should tell her about your grandmother*», sier historikeren.

“Yes. My grandmother, she never told me anything until she came here, and we went down to the shore. Usually, people are down by the sea, you know, to look at the ocean, the birds and the driftwood. But my grandmother went up to the mountains and she said: ‘oh, so many are living here. These cliffs are densely populated. There are a lot of elves there’. And I asked her: ‘how do you know that?’ ‘I can see it’, she said. She used to live closer to Akureyri, and she told me that she had to move because one elf was pushing her to become a healer. So, she moved to Reykjavík. The elf said she could heal through him, but she didn’t want to do that, so she moved away. When your grandmother tells you something like this when she is 70, you can’t say she’s lying.”

Historikeren heller melk i kaffen, før han lener seg tilbake i stolen og forteller videre:

“There is some cliff on the other side of the fjord, where people even my age, claim that strange things have happened. They grew up there and respecting this place has always been a living standard. So, I don’t think that the next generation will even think of disturbing it in any way, not build their houses there. They absolutely respect these places. There are always stories about them. It keeps them alive, more or less.»

Etter hvert kommer vi inn på temaet veiarbeid, hvor historikeren nevner hendelser der veien er blitt flyttet, grunnet alvehjem og kirker. Hendelsene har jeg hørt om tidligere, men jeg sier ingenting, og lar han fortelle, i tilfelle det skulle dukke opp nye detaljer. Når sjansen byr seg, forteller jeg om intervjuet mitt med Pétur fra statens veivesen, og dokumentet med oversikt over hendelsene. Jeg spør om han har noen formening om hvorfor siste omtalte hendelse er den fra 2015, hvor han svarer:

“I think it’s because it’s been a change in the last decades about how they plan. Now they need to have an archeologist to see if there are any ruins, and the archeologist would go through historical also. So, he would see in some of the documents he uses, and sometimes even go into folktales. So today they have more knowledge about where they are going to lay the road. I mean, if they wanted to build a new road outside the cliff here, we would say no. Maybe not to keep the elf-stories alive, but to keep the tradition alive. I think they have more information about the land now than earlier, when they just pulled up with a bulldozer and ruined quite a lot of places like that. I think they have much better information now.»

Om jeg forstår historikeren i Bjarnarfjörður rett, kan det se ut til at dokumenteringen av tilfellene stoppet opp, fordi det i dag er så vanlig, det er en selvfølge at man bare bygger veien rundt, eller ikke gjør endringer i det hele tatt. Dette er noe som er blitt akseptert av kommuner og byggere, og derfor blir det ikke så mye nyhetssaker og overskrifter om det, som gjør at resten av verden får beskjed om det som foregår. Av denne grunn, kan huldufólk og álagablettir, tolkes som en del av islendingers kollektive bevissthet (Wren, 2012, s. 27). Gjennom respekten for stedene, både fra det offentlige og fra enkeltindividet, som det fremkommer i empirien, er dette noe islendinger deler. Respekten og troen skyldes fortellingene, reglene og konsekvensene, som ser ut til å være kroppsliggjorte, kollektive handlinger på Island.

Her ligger muligens også forklaringen på hvorfor det har vært vanskelig eller umulig å få tak i noe skriftlig dokumentasjon eller innsyn i kommuners planleggingsdokumenter. Dette er noe som er såpass selvsagt og normalisert at det sjeldent er nedskrevet. Hos en mann i Sudavík, fikk jeg bekreftet dette, da han fortalte at han hadde spurt naboen sin, om hun hadde noen fortellinger knyttet til veiarbeid, siden hun jobbet i veivesenet. Da jeg spurte om hun ville møte meg, svarte mannen:

«nei, hun sa det ikke er så mye å snakke om...for i dag er det ikke noe spørsmål en gang. Sier noen at noe ikke skal forstyrres, så lager de ikke noe sak ut av det...de bare respekterer at det er sånn og lar det være i fred.»

5.3 Et minne om en svunnen tid

I sammenheng med minner, påpeker Fyhn at det å gjengi minnet om morfaren flere ganger, kan endre hvordan minnet opprinnelig var, hvor selve kontakten med hendelsen blir svakere. Et eksempel han legger frem, er hvordan en sang på radioen kan ta deg tilbake til et minne med en bestemt tid og stemning. Ved å lytte til sangen flere ganger, i ulike settinger, vil dette minnet etter hvert endre seg, hvor en kanskje assosierer sangen med noe annet. Fremfor å mimre tilbake til eksempelvis disko i tenårene, kan det være at sangen nå assosieres med husarbeid. Dette kan ses i sammenheng med Ingolds syn på landskapet, som noe i kontinuerlig dannelselse, hvor meningen man gir det, kan endres. På et punkt beskriver han også landskapet som den stivnede versjonen av «taskscape», som vil si at måten en har konstruert stedet, den meningen som er tillagt det, er fryst for et øyeblikk (Ingold, 1993, s. 162-163). Her tenker jeg på at det å snakke om et minne, kan endre det, hvor det dannes på nytt. Om man

ikke tar minnet frem igjen på en stund, kan man kanskje si at den nye dannelsen av det er fryst, og blir den gjeldende versjonen av minnet. På grunnlag av dette, mener Fyhn en bør vurdere når det er verdt å ta frem et minne eller ikke (Fyhn, 2016, s. 103).

Dette mener jeg kan være en mulig faktor for hvorfor islendinger ikke snakker like mye og høyt om fortellingene og de tilknyttede vesenene til hverdags. Ved å snakke om dem til stadighet, vil de i likhet med sanger på radioen, kunne få ny og endret betydning. Minner kan være om noen eller noe som er borte, hvor det kun er minnene vi har igjen. Således kan minner også være en måte å ivareta restene av en verden som kanskje ikke eksisterer lenger (Fyhn, 2016, s. 100). I kapittel 1, viste jeg til Hafsteins funn fra feltarbeidet, hvor han mente alvenes samfunn var upåvirket av moderniseringen, og at alvene var et speilbilde av islendingene, som levde som bønder for to eller tre århundrer siden. Hafstein viste også til Hastrup, som har beskrevet bonden som den «den paradigmatisk islendingen» og en av de største identitetsmarkørene på Island.

Under besøket hos Aðalsteinn, snakket han om hjemmene til huldufólk som «*very nice and beautiful. Much nicer than the houses of the people in those ages in Iceland.*» Island var et bondesamfunn, og som Kristjan fortalte, måtte du «*være tilknyttet et gårdsbruk for å klare deg*» og «*eide du ikke jord, så fikk du ikke stemmerett før kvinner fikk stemmerett.*» Når Aðalsteinn sa det han gjorde, vil jeg derfor tro at han siktet til at alvene var bønder, og derfor hadde finere hus enn folk flest på den tiden. Jón var også inne på dette, når han i kapittel 3, pekte og fortalte om álagablettiren høyt oppe på fjellet, hvor han viste til islendingers tidligere jordbruksvaner. Med andre ord, som tidligere forskning og deler av mine funn indikerer, er alver og huldufólk et speilbilde av islendinger som bønder fra før i tiden. Kanskje kan forestillingen om alver og huldufólk som islandske bønder, tyde på at islendinger vil beholde fortellingene og stedene slik de er? At de ønsker å beholde dem som symbol på en svunnen tid, og unngå at bildene i hodet endres til huldufólk med bøyd nakke, og blikket klistret til Iphone 15?

Ut ifra denne tolkningen, kan stedene med fortellingene, tenkes på som både personlige og kollektive minner. Med kollektive minner, sikter jeg til måten de historiske erfaringene om huldufólk som bønder, er festet til felles referansepunkter i landskapet (Linke, 2015, s. 182-183). Der ligger de som minner, og sørger for at islendinger husker fortellingene og betydningen av dem. Siden symbolikken synes å være noe mange deler, tenker jeg det er snakk om et kollektivt minne om en svunnen tid. Slik Maurice Halbwachs har definert det, er

kollektive minner en rekonstruksjon av fortiden, i lys av nåtiden (Coser, 1992, s. 34). Når noe blir til et kollektivt minne, er det fordi en gruppe har blitt enige om det som en viktig del av fortiden å ivareta. Det er på bakgrunn av dette, at noen hendelser huskes i lang tid, og andre glemmes (Winter, 2009, s. 614).

Med tanke på at fortellingene er videreført, kan det tyde på at de anses som viktige for islendinger selv. Jeg tenker derfor at en del av forklaringen på islendingers opprettholdt respekt, kan handle om en frykt for at disse stedene skal bli ikke-steder. Med ikke-steder, sikter jeg til Andreas Homplands (1985) beskrivelse av det, som steder man ikke lenger har tilknytning til. Som følge av modernisering med stadig utbygging og endring, kan atmosfæren på et sted endres eller forsvinne, og fremstå som noe anonymt og upersonlig (Frønes & Hompland, 1985, s. 49-53). Et ikke-sted kan med andre ord være noe som er for «alle», som et kjøpesenter eller en skate-park. Når veiene på Island flyttes og bygningsarbeid stanses, kan det muligens innebære en frykt for slike endringer. Dette kan sammenfalle med et av Nordbyes funn, hvor haugafolket forstås som en måte å opprettholde stølen på som sted. Selv om stadig flere stølseiere legger ned driften, bidrar haugafolket til en videreføring av kulturarven, når budeia åpner stølen for besøkende og deler fortellinger om haugafolket med dem. På den måten inviterer hun dem til å se stølslandskapet gjennom hennes øyne, og til å etablere minner om stølen som sted. Slik jeg forstår det, er huldufólk, álagablettir og haugafolket, noe som er med på å utgjøre det Torill Nyseth og Jon Pløger (2015) kaller «mitt sted». «Mitt sted» innebærer noe vi kan knytte oss til og erfare, grunnet opplevelser og begivenheter som tillegger det en historie (Nyseth & Pløger, 2015, s. 51). Jeg tenker derfor at deler av årsaken til at islendinger og budeia fremdeles holder fast ved stedene og vesenene, kan bunne i en frykt for at «mitt sted», skal bli til et ikke-sted. Eller kan det være huldufólk og haugafolket selv som bidrar til dette?

5.4 Alver, huldufólk og álagablettir: totem og tabu?

I innledningen til boken *Den ville tanke*, viser Thomas Hylland Eriksen til Claude Lévi-Strauss definisjon av begrepet totemisme. For Lévi-Strauss var totemisme en måte å klassifisere naturlige og sosiale fenomener på. Han mente at enkeltpersoner eller grupper kan ha en «spesiell, mytisk fundert relasjon til bestemte trekk ved naturen.» Dette kunne innebære relasjoner til blant annet dyr, planter, fjellformasjoner eller værphenomener (Eriksen, 2002, s. 7). Disse relasjonene ble kalt totem og forstås ofte som et symbol eller et emblem som representerer en gruppe eller klan (Makgopa, 2019, s. 160). Gjennom et felles navn, ofte hentet fra dyr, ble mennesker forent med naturen og skilt fra andre dyr, grupper eller klaner

(Freud, 2009, s. 11). På samme måte som en bjørn skiller seg fra dyr som ørn og ulv, vil medlemmene av disse totemene skille seg fra hverandre (Halpin, 2002, s. 16).

Et eksempel på et totem, har filosofen Mokgale Makgopa funnet blant den nordsotho-talende klanen Malatji i Limpopo-provinsen. Malatji-klanens totem er *noko*, som betyr pinnsvin. Når et klan-medlem kjenner totemet sitt, begynner vedkommende å forstå og adoptere egenskapene til det. Egenskapene til *noko* blir derfor overført til medlemmene av klanen. Gjennom forbindelsen Malatji-klanen har til *noko*, begynner medlemmene å se, kjenne, forstå og kommunisere med seg selv og andre, på en annen måte enn tidligere. De får også en annen kjærlighet til det fysiske miljøet og naturen, hvor de ser og forstår det på nye måter (Makgopa, 2019, s. 161-162).

Ifølge Makgopa fungerer totemet derfor som et speil for afrikanske samfunn, hvor de kan uttrykke en gruppes identitet og historie (Makgopa, 2019, s. 162). Gjennom totemer blir urfolkskunnskap og kulturarven overført fra generasjon til generasjon, fordi afrikansk filosofi og kosmologi er en innebygd del av dem (Makgopa, 2019, s. 164). Totem, som eksempelvis *noko*, mener han kan fortelle noe om forholdet afrikanere hadde til natur og miljø før koloniseringen. Med andre ord er det snakk om en overføring av kunnskap gjennom symboler. Her kan det trekkes paralleller til Olsens funn, som peker på sjørøyefiske som en naturnær praksis, hvor naturforståelsen fra før i tiden blir overført, og vitner om nærheten man hadde til dyr og landskap den gang (Olsen, 2019, s. 231-232). Funnet av bjørnegraven som ble nevnt som eksempel på en *bássibáiki* i kapittel 1, kan også på lignende måte tolkes som et slags speil, med tanke på at det forteller noe om samenes syn på bjørnen før i tiden. Her sikter jeg til måten den ble gravlagt på, som skiller seg fra andre dyr, samt forestillingen om mennesket og bjørnen som nært beslektet.

Funksjonen til speilet Makgopa snakker om, kan man finne i det som kalles totempæler, som representerer en gruppes totem. Figurene eller dyrene på en totempæl er ofte visuelle symbol, som sier noe om gruppemedlemskapet og de som reiste den. Vesenene på totempælen kan være dyr fra mytiske tider, som forfedrene hadde et forhold til (Halpin, 2002, s. 17). Som med Malatji-klanens forhold til totemdyret *noko*, får islendinger et annet syn, samt et annet forhold til naturen og det fysiske miljøet gjennom fortellingene om huldufólk og álagablettir. De fysiske alvestedene og álagablettirne kan tenkes på som totempæler, hvor de i likhet med totem for afrikanske samfunn, uttrykker islendingers identitet og historie, og viderefører kulturarven fra generasjon til generasjon. Som med samenes forestilling om *sáiva*, *bássibáiki*

og siedi, ser alvestedene og álagablettirne dermed ut til å være symbolske og følelsesladde elementer i landskapet, også den dag i dag. Ved å se dem, tenke på dem eller snakke om dem, blir islendinger påminnet landskapets flere dimensjoner, som innebærer langt mer enn en fysisk bakgrunnsramme.

Fra et historisk perspektiv, har Hastrup skrevet at Island hverken har slott, kirker eller herregårder igjen fra middelalderen. Ord er det mest verdifulle minnet. De bærer fortidens budskap og er ofte knyttet til steiner og ruiner man knapt kan se (Hastrup, 1998, s. 120-121). Slik Pétur sa om alvestedene, «*blir det nesten litt som små museer.*» På bakgrunn av dette, tolker jeg det som at islendinger tillegger stedene mening på lignende måte, som med minnemarkeringer og gjenstander på et museum. Naturen og landskapet kan derfor tenkes på som et eneste stort museum i seg selv, hvor de ulike elementene, som steiner, klipper og mye mer, er de utstilte gjenstandene. Bak hver gjenstand finnes det en historie, som er kjent for noen og ukjent for andre. Igjen handler det om øyet som ser.

Etter å ha snakket med folk fra ulike deler av Island, vil jeg si at fortellinger om mystiske vesener og steder er noe som er nokså utbredt. Selv om man ofte hører om totemisme i sammenheng med grupper og klaner som bor i samme område, påpeker Sigmund Freud at medlemmer kan dele totem, uten å være innenfor et bestemt område eller distrikt. De kan leve adskilt, men allikevel tilhøre det samme totemet (Freud, 2009, s. 11). Uansett hvor man drar på Island, vil man mest sannsynlig møte på noen som har en fortelling eller et utsagn på lur. Kanskje vil de ikke dele det med deg, men de sitter ganske sikkert på noen erfaringer. Huldufólk og álagablettir mener jeg derfor kan diskuteres som totem for Islendingene, som et slags symbol på noe de deler og forholder seg til i felleskap.

Ifølge Freud er karakteren til et totem iboende i alle dets medlemmer (Freud, 2009, s. 11). Som empirien viser, forholder folk seg til fortellingene og vesenene på ulike måter, hvor noen bruker ordet tro og andre snakker om respekt. Uavhengig av disse forskjellene, forstår jeg fortellingene som en del av kulturarven og noe islendinger har felles. Tidligere diskuterte jeg med begreper som muskulær bevissthet, «*taskscape*», forståelseshorisonter og atmosfærer, som kan forklare hvordan fortellingene, vesenene og stedene er nettopp en iboende del av islendingene. En kan finne lignende fortellinger fra rundt om i verden, men Islands særegne natur og landskap, er noe som gir liv til fortellingene på en helt spesiell måte. Jeg mener at måten fortellingene kommer til uttrykk på, og spiller inn på islendingers landskapsforståelse,

skiller seg fra land med lignende fortellinger, men med en ulik topografi. Således kan islendingers landskapsforståelse tolkes som noe de deler, og som skiller dem fra andre.

5.5 Tabu

Med totem, følger det også tabu. I intervjuet med Pétur, antydet han hvordan mange islendinger, i likhet med budeia i Nordbyes feltarbeid, styrer oppførsel og tanker, i tilfelle det er «noe» der, hvor man blir belønnet om man oppfører seg pent, eller straffet om motsatt. Budeia kunne eksempelvis ikke helle varmt vann på bakken, og måtte legge einerkrattet tilbake der hun plukket det. Lignende snakket Kristjan i kapittel 4, om folk som ikke tror, men ofte svarer: *"Neida, men det skader jo ikke å vise hensyn."* Historikeren i Bjarnarfjörður åpnet øynene mine for dagens håndtering av huldufólks eiendommer og álagablettir, som en normalisert praksis, og fortalte om hvordan kona måtte spørre alvene om byggetillatelse. Han sa også noe i samme gate som Pétur og Kristjan: *«They will not say they believe in it, but they will not go against the old tradition.»* Hadde noen spurt om å bygge vei ved berget utenfor huset, ville han sagt nei. Ikke fordi han trodde, men *«to keep the tradition alive.»* Aðalsteinn snakket om «noe» han ikke kan se, men som han vet er der: *«all nature, respect it!»*, og Jón gikk i dybden på álagablettir, tilknyttede regler og påfølgende straff. Det er tydelig at det er mange slike eksempler på Island, hvor det å forstyrre alvestedene og álagablettirne på noen som helst måte, er tabu. Det er en «matter out of place.»

Ifølge Douglas handler begrepet «matter out of place», om å bryte med et etablert mønster. Det handler om å bryte med det «rene», det som anses som det «mest vanlige» og det «mest rette.» Hun viser til tendensen med å skille mellom det vi oppfatter som rent og urent, hvor det urene, er det som bryter med det «det mest vanlige», og forstyrrer den ellers normale flyten (Douglas, 1984, s. 36-37). Gjennom tanken om noe som «skittent» og «smittsomt», blir visse moralske verdier definert og opprettholdt. Å straffe de som bryter de moralske reglene, mener Douglas handler om å skape orden i uorden (Douglas, 1984, s. 4). Slik jeg forstår det, må de som bryter tabuet, straffes for at tabuet skal opprettholdes. Foruten noen form for straff, vil tabuet opphøre. De empiriske eksemplene ovenfor, viser hvordan regler, normer, forståelse, restriksjoner og straff, er knyttet til det jeg har diskutert som islendingers totem, nemlig huldufólk og álagablettir. Gjennom fortellingene er disse satt ut i praksis, og er en del av fysiske steder. Det ser ut til at islendinger aksepterer at det er sånn, og underkaster seg restriksjonene. Forbudene er dermed blitt normalisert og kroppsliggjort, noe en kan se i eksemplene som diskuterer veiarbeid. Denne koblingen mellom totem og tabu, gjør også

Freud i boken *Totem og tabu*, noe som er årsaken til at jeg viser til, samt diskuterer noen av hans synspunkt, for å strukturere mine egne.

I kulturer der ideen om å skille mellom rent og urent står sterkt, skriver Douglas at individet er lenket fast til tanke kategorier, som vedlikeholdes gjennom tanken på den påfølgende straffen, om man bryter tabuet. Det kan være nærmest umulig, mener Douglas, å skille mellom egne tanker og de forventningene som er blitt vane. Hun setter spørsmålsteget ved hvordan individet selv, kan bli bevisst på sine egne begrensninger, når samfunnet har kommet til enighet om hva som er urent, og reglene rundt tabuet er blitt normalisert (Douglas, 1984, s. 5). Her er hun inne på en tanke, som Freud også diskuterer. I boken sin, har han påpekt at det som legger grunnlaget for tabu, er en forbudt handling knyttet til det ubevisste (Freud, 2009, s. 28-29). Med det ubevisste, tror jeg han sikter til at man er klar over at noe er forbudt, men ikke nødvendigvis hvorfor. Det er forbudt uten noen åpenbar grunn, og folk stiller ikke spørsmål ved det. Som Douglas har problematisert, er forestillingen om hva som er urent, blitt normalisert, og det kan være vanskelig for individet å sette fingeren på hvorfor. Ingenting er i seg selv tabu, før noen blir enige om at det er det (Douglas, 1984, s. 2), men om denne enigheten har vart lenge, kan det føles som om det «alltid bare har vært sånn.»

Disse tankene, ga meg assosiasjoner til Hastrups nevnte feltarbeid fra kapittel 1. Der fortalte familien hun bodde hos, at tradisjonen med fortellinger ikke var videreført til barna. Samtidig kom bonden med konkrete opplysninger om alvebosteder utenfor huset. En tanke er derfor at barna allikevel har kjennskap til alver og huldufólk. Det kan være nok at de har fått beskjed om å ikke forstyrre stenen «*fordi det bor alver der.*» Dersom barna ikke forstyrrer, men lar stenen stå i fred, er også de en del av tradisjonen og videreføringen av den. De vet kanskje ikke hvorfor de handler på denne måten, men gjør det allikevel. På denne måten er de med på å opprettholde tabuet knyttet til vesenene og stedene. Kanskje kan dette være tilfellet for flere, hvor de har et lignende forhold til vesenene og stedene, selv om de ikke har vokst opp med fortellingene. Som det ble nevnt i kapittel 3, kan de ha vokst opp med utsagn som at «*i den stenen bor det huldufólk*» eller «*den stenen er en trollgubbe og den ved siden av er kona.*»

5.6 Snøskredet i Goðdalur: en forsterkning av tabuet?

På kjøreturen med Jon, på vei tilbake til Hólmavík, fortalte han noe som var helt nytt for meg. Ofte hadde fortellingene fra informantene noen likhetstrekk, men denne skilte seg ut fra alt jeg tidligere hadde hørt. Jón fortalte om en bonde som bodde på gården Goðdalur i Bjarnarfjörður. Goðdalur kan oversettes til «Gudedalen.» Der bodde han sammen med sin

kone, sine barn og gårdsarbeidere. Bonden ville bygge et nytt hus på gården og det mest praktiske stedet, var der varmtvann var lett tilgjengelig. Faren hans hadde advart han, mens han fremdeles var i live, mot å bygge på dette eksakte stedet. Det ble ansett som hellig grunn, og han måtte derfor ikke finne på å bygge der. Men bonden ville ikke høre på faren og begynte husbyggingen:

«His father said after he started to build it, that it would be all right while he, himself was still alive. But he died during autumn ten years later in 1948. Three months later, there was a big avalanche that took the farm, and took six lives with it. It was December 1948, so it's not that long ago. All the people around were convinced that it was because of the álagablettir that the avalanche took the farm, because they did not know about avalanches there before. So, it was many rumors saying that it was because of the álagablettir. The only one who survived this avalanche was the farmer himself, who built the house. He lost his wife and three children. The people who used to work for him on the farm also lost their lives. While he was still in the hospital, he was asked if it was true that he had built his house on an álagablettir. In the interview he said yes to this, that it was because he built his house in this spot.»

Jón forteller videre at bonden måtte amputere benet etter å ha blitt liggende i fire dager, uten å få hjelp. Naboene ante ikke at det hadde vært noe snøskred, fordi Goðdalur lå dypt inne i en dal, og man ikke kunne se andre gårder derfra. Det var ikke før postmannen kom til Goðdalur fire dager senere, at skredet først ble oppdaget og bonden fraktet bort fra skredet. Under det tidligere nevnte besøket hos historikeren og kona i Bjarnarfjörður, ble denne fortellingen bekreftet av historikeren:

“People would claim that the farmer had done something to the old ruins of the Hof, of the pre-christian temple, which the stories tell us about, you know. No archeologist has dug there or anything, but people firmly believed that he had done something wrong and was disgusted about it.” Jeg spør om det var derfor snøskredet skjedde, hvor han svarer: *«Yeah, it was revenge. The old gods revenge for treating the old thing badly.»* Det oppstår en liten pause, før jeg spør videre: *“so the people blamed him for it?”* *“Yeah”*, svarer han, *“and even one guy said, after talking to him about it, that he said he didn't dig up anything, but just threw something in there. But you know, the old story says that he built his house on holy ground, in the old tradition. So, that's why it happened. He didn't follow instructions about not building there.”*

I etterkant av snøskredet ble bonden intervjuet på sykehuset, hvor han fortalte detaljert om hvordan snøskredet traff huset, og hvordan han ble sittende fast og tvunget til å høre barnas og gårdsarbeidernes rop om hjelp, uten å kunne løfte en finger. Mot slutten av intervjuet spør journalisten om álagablettir i Goðdalur, hvor jeg tror vedkommende var nysgjerrig på bondens eget synspunkt. Nedenfor er et av spørsmålene og noen av svarene fra intervjuet plukket ut. Disse er direkte kopiert og beholdt på originalspråket for å beholde det autentiske ved det. Under hvert sitat følger min oversettelse til norsk.

Journalisten spør bonden:

„Er það satt, að íbúðarhúsið í Goðdal hafði verið byggt á álagabletti, sem ekki mátti raska eða hreyfa við?“

„Er det sant at huset i Goðdal ble bygget på en álagablettir, hvor ingenting skulle forstyrres eller endres?“

Bonden svarer:

„Það er satt.“

„Det er sant.“

Helt til slutt sier bonden:

„Ég gekk í berhögg við arfsögnina og byggði íbúðarhúsið á Bólbarði húsið , sem nú er í rúst.“

„Jeg gikk imot legenden og bygde huset på Bólbarði, som nå ligger i ruiner.“

(Jósefsson & Jóhannesson, 1967, s. 44, min oversettelse).

Bonden bekreftet i intervjuet, at han også trodde det var hans egen feil som bygde huset på Bólbarði, en álagablettir. Det var så ille, at fortellingen endte på tragisk vis, nok en gang. Fire år etter snøskredet tok bonden sitt eget liv. Han orket ikke leve mer med savnet og skammen: *«It was a very big case, written in all the papers. It is clear in interviews around 1970, that people still believed that it was a clear connection between the avalanche and the fact that he built his house on an álagablettir. So, it was pretty clear for the people in the area»*, påpekte Jón.

Etter Jón hadde parkert bilen i Hólmavík, og før samtalen ble avrundet, benyttet jeg sjansen til å luften noen tanker rundt fortellingen. Jeg sa det var merkelig at ingen hadde nevnt dette

snøskredet tidligere, og spurte derfor om han hadde noen tanker rundt dette. Hvordan kunne en sak som dette, ikke dukke opp i folks minne, når samtalene dreide seg om álagablettir og huldufólk? Jón svarer at det var forbudt å snakke om denne ulykken, *“Because its maybe only 20 years ago that people started to talk about bad things that happened in their lives. To talk about these kinds of things.”* Med andre ord er det fremdeles tabu knyttet til det å snakke om denne hendelsen. Når Jón fortalte dette, var en tanke som slo meg: brøt ikke Jón en del av tabuet ved å dele fortellingen med meg?

Noen dager senere sitter jeg på kontorplassen min på forskningssenteret i Hólmavík og transkriberer fortellingen om snøskredet. Døra er åpen, og på utsiden går Jón frem og tilbake i gangen, med hendene foldet på ryggen, mens han nynner lavt for seg selv. Etter hvert som jeg er blitt bedre kjent med Jón, har jeg skjönt at han gjør dette når han har mye å gruble over. I det han passerer kontoret mitt, stopper jeg han, og spør om hjelp til å stave enkelte islandske ord fra intervjuet. Han hjelper meg med dette, før han igjen går frem og tilbake forbi kontoret. Etter en stund, kommer han inn til meg nok en gang, denne gangen for å fortelle noe. Det kunne se ut til spørsmålene mine om ord fra intervjuet, hadde satt i gang en ny tankeprosess hos Jón, hvor han kom på noe mer han ville legge til i fortellingen:

“This case keeps the belief in álagablettir alive. More people believed in álagablettir than hidden people after this incident. This case and stories about it, how newspapers treated it made more people believe in it. The belief or respect in álagablettir might have lasted one or two generations longer because this happened. This case has most impact on how people believe in álagablettir, how a place is accepted as an álagablettir.”

Denne fortellingen om snøskredet, understreker alvorlighetsgraden, rundt det å bryte reglene tilknyttet en álagablettir. Samtidig er dette nok et eksempel på hvordan álagablettir er del av en kollektiv forståelse. Om man bryter forbud, mener Freud at man selv blir en del av tabuet, og at dette er noe alle er klar over (Freud, 2009, s. 28-29). Før snøskredet i Goðdalur, hadde ikke bonden noen tilknytning til álagablettiren Bólbarði. I etterkant derimot, har han fått hovedrollen i denne fortellingen. I det han valgte å bygge huset sitt på Bólbarði, brøt han med den etablerte regelen fra fortellingen. At snøskredet tok familien og gården, var derfor hans egen feil, ifølge han selv og folk i bygda. Min forståelse er at snøskredet ikke hadde noe med bondens husbygging å gjøre, men at det heller var en tragisk hendelse, som ingen kunne noe for. Allikevel har skredet satt dype spor i mange islendinger. Jón nevnte at det var først for

kanskje 20 år siden at man begynte å snakke åpent om ting man opplevde som vanskelig. Samtidig sa han at snøskredet la mye av grunnlaget for forståelsen og respekten for álagablettir generelt.

En tanke jeg har gjort meg rundt dette, er at det førstnevnte utsagnet, om at det er noe man ikke snakket om, kan ha blitt overført til andre álagablettir. Med andre ord kan det være at snøskredet har overført eller forsterket noe av tabuet rundt fortellingene og stedene. Kanskje kan dette være litt av årsaken til at noen informanter kom med selvmotsigelser? At det var skummelt å skulle åpne seg om disse tingene med en gang? I empirien fra møtet med Kristjan, kan en få følelsen av at han distanserer seg fra de som tror eller respekterer, men så forteller han om opplevelsen hvor bestefaren hans døde. Det samme gjelder historikeren, hvor han innleder med å si: «*I have no personal experience*», før han forteller hvordan kona formelt måtte spørre alvene i stenen utenfor, om tillatelse til å bygge huset ved siden av. På tur med Guðmundur fortalte han hvordan presten selv mente han ikke var «overtroisk», men kunne sanse noe helt spesielt i Strandakirkja. Han hadde også fortalt Guðmundur om den uforklarlige opplevelsen med nøklene i kirken. En gjennomgående tematikk gjennom hele feltarbeidet, har vært: jeg tror ikke, men det skader jo ikke å vise hensyn.

6 Konkluderende

Feltarbeidet har vært en oppdagelsesreise, hvor puslebrikkene har kommet på plass, litt etter litt. Jeg kom til Island med en for-forståelse av landskapet som en fysisk bakgrunnsramme, og dro derfra med et helt annet syn på det. Gjennom sine fortellinger, utsagn og sitt engasjement, har informantene lært meg om det som ligger bak alver, huldufólk og álagablettir. De har delt det «udelelige» og satt ord på atmosfærer. Sammen med de ulike elementene som utgjør atmosfærer, har de hjulpet meg på veien mot tilegnelse av deres landskapsperspektiv.

Ubevisst, har jeg gjennomgått kroppslige endringer, hvor jeg var så fast i midtsrømmen, at jeg ikke la merke til disse, før skrivingen av den etnografiske beskrivelsen. Disse endringene bidro med forståelse for hvordan landskapsforståelsen kan dannes, og lagres som minner. Ikke bare som personlige minner, men også kollektive, uavhengig av tro. Slik jeg har tolket det, kan alver, huldufólk og álagablettir være del av den kollektive bevisstheten og et slags totem for islendinger. De kan dele den samme funksjonen som minnesmarkeringer eller gjenstander på et museum, og erstatter slottene og herregårdene Island ikke har.

Etter endt feltarbeid har jeg fått forståelse for at islendingers sterke tilknytning til landskapet, skyldes erfaringene og fortellingene med de tilknyttede vesenene, samt normene og reglene. Den kollektive forståelsen av disse, har jeg illustrert ved å vise hvordan de kommer til uttrykk i offentlig forvaltning, som ved husbygging og veiarbeid. Jeg har også understreket alvorlighetsgraden rundt det å bryte et tabu, gjennom snøskredet i Goðdalur. Samtidig, opplever jeg at Islands spektakulære natur og topografi med rykende fjell, glødende lava og mystiske tåke, har mye å si. Fra å gå fjelltur i to timer i regn og tåke, uten å se noe som helst, til å plutselig kjenne på et slag av varme i ansiktet, og oppdage at man står på kanten av et krater, med en knalloransje, glødende masse rett foran øynene. Jeg kan bekrefte at det gjør noe med deg! Etter å ha opplevd alt det jeg har gjort, kan jeg skjønne hvorfor det kan være vanskelig for de som står igjen på elvebanken, for å bruke Ingolds bilde, å tro eller respektere vesenene og stedene. Trossalt sto jeg med et bein på elvebanken selv, før jeg dro. På bakgrunn av det som kommer frem i denne masteroppgaven, kan jeg avkrefte Jónsson utsagn fra innledningen: Nei, alvene er langt ifra døde og begravet på Island. Tvert imot lever de i beste velgående. De lager bare ikke like mange overskrifter som tidligere

6.1 Det uforklarliges plass

Da jeg snakket med folk om huldufólk, var det mange som fant det naturlig å komme inn på andre uforklarlige hendelser og mystiske vesener, som eksempelvis da Kristjan fortalte om

natten bestefaren døde, og om sjødraugen. Damen på kringlan begynte å snakke om álagablettir, selv om jeg sa jeg var der for å studere huldufólk, og Guðmundur fortalte om Strandakirkja. Flere fortalte også om vesener som fylgja, draugar og troll. Det kan se ut til at huldufólk og álagablettir, derfor kan være en slags referanse eller inngang for å snakke om andre uforklarlige hendelser. De er alle bundet sammen av det uforklarlige. Islendingers forhold til alver, huldufólk og álagablettir, mener jeg derfor kan være et slags holistisk bilde, som kaster lys over måten islendinger forholder seg til, og forstår denne type fenomener på. Det kan si noe om islendingers generelle forhold til det uforklarlige. Som poengtert i sammenheng med Strandakirkja, kan måten fortellingene er forankret i natur og landskap på, være gjeldende for flere av disse mystiske vesenene.

6.2 Å være *der*

Svaret til historikeren i Bjarnarfjörður bekreftet at hendelsene innen veiarbeid fremdeles finner sted, og understreker viktigheten av fysisk deltagelse og tilstedeværelse. Dersom jeg ikke hadde valgt multilokalt feltarbeid, hvor jeg reiste rundt og snakket med folk fra ulike områder på Island, kunne resultatene kanskje vært mer ensformige, og funnene bare vist en side av saken. Under feltarbeidet til Broch ¹blant nordnorske kystfiskere, presenterte de fleste seg selv som «rasjonelle menn», og gjorde narr av forfedrenes overtro. Samtidig fikk Broch motsatt inntrykk når han observerte dem i praksis (Broch, 2016, s. 75), hvor skipperen kastet en brunost over bord, fordi meieriprodukter bringer dårlig fiskelykke (Broch, 2016, s. 80). I Olsens feltarbeid, fikk han erfare at de muntlige fortellingene om sjørøya, ikke stemte overens med fangstpraksisen (Olsen, 2019, s. 224), og Larsen oppdaget at ånder fremdeles var en del av livene til informantene, selv om de ikke ville snakke om det. I likhet med Broch, Olsen og Larsen, var det gjennom min fysiske tilstedeværelse, jeg fant ut at hendelsene innen veiarbeid er noe som fremdeles finner sted den dag i dag. Dersom jeg ikke hadde møtt historikeren i Bjarnarfjörður, ville kanskje undertonen i konklusjonen vært litt den samme som Jónssons fra 1895: at alvene kun er skrift på en gravstein. Som med fortellingene, er prosedyrene innen veiarbeid en del av en muntlig tradisjon, og det var derfor viktig å være fysisk til stede, vise ansikt og skape tillitt, for at folk skulle dele denne kunnskapen med meg.

Noe annet som bør poengteres utover dette med fysisk tilstedeværelse, er viktigheten av de kroppslige fornemmelsene av å være i landskapet. At jeg var med til stedene, og fikk kjenne atmosfæren på kroppen, var avgjørende for å nærme meg islendingers landskapsperspektiv. Jeg måtte delta i deres «taskscape» for å kunne nærme meg deres «landscape.» Det nevnte vulkanutbruddet ovenfor, illustrerer dette poenget. Den følelsen jeg kjente på, der jeg stod på

kanten av krateret, er vanskelig å sette ord på. Det er en opplevelse man ikke kan forstå, med mindre man selv har vært der, og kjent det på kroppen. Slik er det også med mange av stedene jeg besøkte med informantene. For å forstå må du selv ha vært der. Det at jeg var til stede *med* informantene, hadde også mye å si. Måten de handlet på, det de fortalte, deres kroppsspråk og reaksjoner, var med på å forme atmosfæren og opplevelsen på stedet.

6.3 Verdien av å kaste lys over alver, huldufólk og álagablettir

Álagablettir var noe jeg aldri tidligere hadde hørt om, før damen på kringlan fortalte om dem. Som man kan se i innledningen og kontekstualiseringen av feltarbeidet, har det vært lite å finne om álagablettir i litteraturen, og jeg har heller ikke lyktes med å finne antropologiske tekster om dem. Det var derfor muntlige kilder som skulle til, for at jeg fikk innblikk i betydningen av disse stedene, og islendingers forståelse av dem. På bakgrunn av dette, håper jeg denne masteroppgaven kan bidra som en ny skriftlig kilde, til mer innsikt om et fenomen det er lite snakket om utenfor Island, og det er lite skrevet om på generell basis. Alver og huldufólk er nok det som er mest kjent utad, men slik jeg tolker det, er álagablettir like viktige for islendinger, og har like mye innvirkning på beslutninger innenfor offentlig forvaltning.

Selv om det er skrevet en del om alver og huldufólk fra før av, viser mange av disse kildene til en tidligere forståelse og betydning av vesenene og stedene, som eksempelvis Hafsteins arbeid fra 2000 og Hastrups arbeid fra 1990 og 1998. Mitt feltarbeid kan dermed bidra med å fortelle noe om hvordan alver og huldufólk kommer til uttrykk på Island i dag, og hvilken plass de har i landskapsforståelsen til dagen islendinger. Det kan også forklare hvorfor vi ikke hører like mye om disse i nyhetsbildet i dag, nettopp fordi respekten for vesenene og stedene er blitt normalisert praksis. Det vil si at respekten for vesenene fremdeles er til stede, og hendelsene innen veiarbeid fortsatt skjer, men at vi ikke lenger hører om det. Samtidig mener jeg at ethvert bidrag om disse vesenene og stedene, kan bidra med videreføringen av den islandske kulturarven. Svava i kapittel 3, var eksempelvis en av de som takket meg for at jeg valgte å gjøre feltarbeid på Island, og for den valgte tematikken. Hun fryktet at de muntlige fortellingene skulle dø med de som kunne dem, og at de nyere generasjonene ville gå glipp av denne kunnskapen.

Med tanke på at dette er en tematikk som kan anses som tabu for enkelte, håper jeg også at det å velge å skrive om det, kan åpne for at flere tør å gjøre det samme. At de velger å skrive om det mange anser som «overnaturlige» fenomener, uavhengig av andres synspunkt. Selv om enkelte reagerte på mitt valg av tema med latter og utsagn som: «Hva blir du egentlig da»,

viste teamet seg å være viktig for mange islendinger. Og det er vel nettopp dette som betyr noe, i det store og hele bildet.

6.4 Mulig videre forskning

Feltarbeidet mitt er ikke utfyllende, men berører et større tema det hadde vært interessant å utforske videre. Ved senere anledning kunne det vært interessant å se nærmere på medias fremstilling av alver og huldufólk, som eksempelvis gjennom reiselivskampanjer, og sett det i sammenheng med «seers», som tar betalt for kommunikasjonen mellom huldufólk og lokalbefolkningen. Selv om dette ikke har vært en stor del av mitt interessefelt under feltarbeidet, har jeg allikevel kommet over tematikken enkelte ganger, som da Kristjan nevnte damen i Hafnarfjörður, som tar seg betalt for å kommunisere med alvene, noe han selv mente var «juks og fanteri.» Jeg gjorde meg også en interessant observasjon da jeg passerte avkjøringen til Hafnarfjörður mot slutten av feltarbeidet, hvor jeg oppdaget at det tidligere skiltet «Hafnarfjörður, town of the elves», nå var byttet ut med «Hafnarfjörður, town of the Vikings.» Etter å ha passert avkjøringen, fikk jeg se alveskiltet, hvor det nå var teipet over ordet «elves.» Med tanke på at Hafnarfjörður ikke er historisk kjent fra vikingtiden, hvor vikingrestauranten Fjörugarðurinn er det nærmeste de kommer, ser det ut til at reiselivsbransjen på Island tester ut litt, for å se hva som lokker flest turister og lommebøkene deres. Hvilken innvirkning har det på lokalbefolkningen, når alver og huldufólk tillegges økonomisk verdi? Endrer det den opprinnelige forestillingen om alver og huldufólk? Forsterker det noe av tabuet?

Referanser

Anderson, B. (2009). Affective Atmospheres. *Emotion, Space and Society*, 2(2), 77-81.

Hentet fra

https://www.researchgate.net/publication/223285913_Affective_Atmospheres

Bachelard, G. (1964). *The poetics of space*. Boston: Beacon Press.

Bäckman, L. (1975). *Sájva. föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna*. Stockholm: Norstedts Tryckeri.

BBC. (2015, 20. mars). Iceland's 'elf church' rock moved to end road row. Hentet fra

<https://www.bbc.com/news/blogs-news-from-elsewhere-31987941>

Bernard, H. R. (2006). Interviewing: Unstructured and Semistructured». I H. R. Bernard (Red.), *Research methods in anthropology: Qualitative and quantitative approaches* (s. 210-250). Oxford: Altimira Press.

Björnsson, Á. (2010). *Íslenskt vættatal* (2. utg.). Reykjavík: Mál og menning.

Bowker, J. (1973). *The Sense of God*. Oxford: Clarendon Press.

Broch, H. B. (2016). «Du må ha troen for å lykkes». Tro og praksis blant nordnorske kystfiskere i det 21. århundre. *Tidsskrift for kulturforskning*, 15(1), 73-90. Hentet fra

<http://ojs.novus.no/index.php/TFK/article/view/1274>

Coser, L (1992). Introduction: Maurice Halbwachs 1877–1945. In L. Coser (Red.), *On Collective Memory* (s. 1–34). Chicago: University of Chicago Press.

Crapanzano, V. (2006). The Scene: Shadowing the Real. *Anthropological Theory*, 6(4), 387-405. Hentet fra

https://www.researchgate.net/publication/249672287_The_Scene_Shadowing_the_Real

Dein, S. (2016). The Category of the Supernatural: A Valid Anthropological Term? *Religion Compass*, 10(2), 35–44. Hentet fra

<https://compass.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/rec3.12194>

- Dilley, R. M. (2002). The problem of context in social and cultural anthropology. *Language & Communication*, 22(4), 437-456. Hentet fra <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0271530902000198>
- Douglas, M. (1984). *Purity and Danger: An analysis of the conceptions of pollution and taboo*. London and New York: Routledge.
- Eriksen, T. H. (2002). Innledning til Claude Lévi-Strauss: Den ville tanke. I C. Lévi-Strauss (Red.), *Den ville tanke* (s. 1-11). Oslo: Spartacus.
- Evensen, L. S. (2012). *Applied Linguistics: Towards a New Integration?* Sheffield: Equinox Publishing Ltd.
- Fabietti, U. (2012). Errancy in Ethnography and Theory: On the Meaning and Role of 'discovery' in Anthropological Research. I H. Hazan & E. Hertzog (Red.), *Serendipity in anthropological research: the nomadic turn* (s. 15-30). Farnham: Ashgate Publishing, Ltd.
- Fangen, K. (2010). *Deltagende observasjon*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Feld, S. & Basso, K. H. (1996). *Senses of Place*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.
- Fine, G. A. & Deegan, J. G. (1996). Three principles of Serendip: insight, chance and discovery in qualitative research. *Qualitative studies in education*, 9(4), 434-447. Hentet fra <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0951839960090405>
- Freud, S. (2009). *Totem and Taboo: Resemblances Between the Mental Lives of Savages and Neurotics* (A. A. Brill, Overs.). [Kindle]. Neeland Media LLC.
- Frønes, I. & Hompland, A. (1985). *Kanskje kommer kongen*. Oslo: Cappelen.
- Fugelsnes, E. (2020). Personvernregler skaper antropologiproblemer. *Magasinet forskningsetikk*, 3(20), 5-27. Hentet fra <https://www.forskningsetikk.no/ressurser/magasinet/2020-3/personvernregler-skaper-antropologiproblemer/>
- Fyhn, H. (2005). Metodisk Tvil, Metodisk Tro. I S. Johansen (Red.), *Anthropology and Ontology*. Trondheim: Trondheim Occasional Papers in Social Anthropology. NTNU-trykk.

- Fyhn, H. (2016). Etterklagen av det som er borte. I Høyblokk Post-Mortem: Teater som ritual. Oslo: Novus Forlag.
- Fyhn, H. (2017). Berøring med takknemlighet - Den antropologiske erkjennelsesprosessen forstått som tingdanning. *Norsk antropologisk tidsskrift*, 27(3-4), 248-269. Hentet fra <https://www.idunn.no/doi/10.18261/issn.1504-2898-2016-03-04-06>
- Gadamer, H. G. (2003). *Forståelsens filosofi. Utvalgte hermeneutiske skrifter* (H. Jordheim, Overs.). Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Gaski, H. (2022, 22. September). Samisk religion. Hentet fra https://snl.no/samisk_religion
- Goffman, E. (1974). *Vårt rollespill til daglig: En studie i hverdagslivets dramatik*. Oslo: Dreyers Forlag.
- Goslinga, G. & Frank, G. (2007). Foreword. In the Shadows: Anthropological Encounters with Modernity. I A. McLean & A. Leibing (Red.), *The Shadow Side of Fieldwork: Exploring the Blurred Borders Between Ethnography and Life* (s. xii- xviii). New Jersey, USA: Blackwell Publishing Ltd.
- Grasseni, C. (2004). Skilled vision. An apprenticeship in breeding aesthetics. *Social Anthropology*, 12(1), 41-55. Hentet fra https://www.researchgate.net/publication/229621831_Skilled_Vision_An_Apprenticeship_in_Breeding_Aesthetics
- Gunnell, T. (2007). How Elvish were the Alfar? I A. Wawn (Red.), *Constructing Nations, Reconstructing Myth: Essays in Honour of T. A. Shippey* (s. 111-130). Turnhout: Brepols Publishers.
- Hafstein, V. (2000). The Elves' Point of View. Cultural Identity in Contemporary Icelandic Elf-Tradition. *Fabula, Journal of Folklore Studies*, 41(1-2), 87-104. Hentet fra https://www.academia.edu/925716/The_Elves_Point_of_View_Cultural_Identity_in_Contemporary_Icelandic_Elf-Tradition
- Halpin, M. M. (2002). *Totem Poles. An illustrated Guide*. University of British Columbia Press.
- Hammond, M., Howarth, J. & Keat, R. (1991). *Understanding phenomenology*. Oxford: Blackwell Publishers.

- Hastrup, K. (2004). Getting it right. Knowledge and evidence in anthropology. *Anthropological Theory*, 4(4), 455-472. Hentet fra https://www.researchgate.net/publication/249672053_Getting_it_rightKnowledge_and_evidence_in_anthropology
- Hastrup, K. (1990). *Island of Anthropology. Studies in past and present Iceland*. Odense university press.
- Hastrup, K. (1998). *A place apart: an Anthropological study of the Icelandic world*. Oxford: Clarendon Press.
- Hunter, J. (2015). "Spirits are the Problem": Anthropology and Conceptualizing Spiritual Beings. *Journal for the Study of Religious Experience*, 1(1), 76-86. Hentet fra https://www.researchgate.net/publication/288292023_Spirits_are_the_Problem_Anthropology_and_Conceptualising_Spiritual_Beings
- Hunter, J. (2015). "Between Realness and Unrealness": Anthropology, Parapsychology and the Ontology of Non-Ordinary Realities. *Diskus. The Journal of the British Association for the Study of Religions*, 17(2), 4-20. Hentet fra https://www.researchgate.net/publication/283846694_Between_Realness_and_Unrealness_Anthropology_Parapsychology_and_the_Ontology_of_Non-Ordinary_Realities
- Ingold, T. (1993) The Temporality of the Landscape. *World Archaeology*, 25(2), 152-174. Hentet fra https://www.jstor.org/stable/124811?seq=1#metadata_info_tab_contents
- Ingold, T. (2000). Stop, look and listen! Vision, hearing and human movement. I T. Ingold (Red.), *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London og New York: Routledge.
- Ingold, T. (2018). *Anthropology and/as Education* [Kindle]. Taylor and Francis.
- Jakobsson, Á. (2015). Beware of the Elf! A Note on the Evolving Meaning of "Álfar". *Folklore*, 126(2), 215-223. Hentet fra https://www.researchgate.net/publication/280603327_Beware_of_the_Elf_A_Note_on_the_Evolving_Meaning_of_Alfar
- Jóhannsson, S. J. (2020). *Hulduheimar. Huldufólksbyggðir á Íslandi*. Hveragerði: Nýhöfn.
- Jonsson, E. N. (2010). *árbediehtu. Samiskt kulturarv och traditionell kunskap*. Uppsala: Sametinget, Kiruna & Centrum for biologisk mångfald.

- Jónsson, F. (1895). Álfatrúin á Íslandi. I V. Guðmundsson (Red.), *Eimreiðin* (s. 95-103). Reykjavík: Nokkrir Íslendingar.
- Jónsson, J. & Jónsson, D. Ó. (2021). *Álagablettir á ströndum*. Hólmavík: Rannsóknasetur Háskóla Íslands á Ströndum – Þjóðfræðistofa.
- Jósefsson, Þ. & Jóhannesson, H. (1967). *Harmsögur og hetjudáðir*. Reykjavík: Örn og Örlygur.
- Karlsson, G. (2018, 20. júní). Hvað var hægt að læra 1918 og hvers konar skólar voru á Íslandi þá? Hentet fra https://www.visindavefur.is/svar.php?id=75843&fbclid=IwAR1BeUgKzdwOAbd-trgWuSq1RE2O_c9y01gM8WZBBxLI_aQLb1USn23jbpo
- Kassab, E. S. (1991). "Paramount Reality" in Schutz and Gurwitsch. *Human studies*, 14, 181-198. Hentet fra <https://link.springer.com/article/10.1007/BF02205602>
- Larsen, A. K. (2010). Status of 'non' existing knowledge. How I came to share some aspects of Malay cosmology. I A. S. Grønseth & D. L. Davis (Red.), *Mutuality and Empathy: Self and other in the Ethnographic Encounter* (s. 69-82). Wantage: Sean Kingston Publishers.
- Linke, U. (2015). Anthropology of Collective Memory. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 2(4), 181-187. Hentet fra https://www.researchgate.net/publication/280576248_Anthropology_of_Collective_Memory
- Løø, M. (2021, 31. maí). Noaide. Hentet fra <https://snl.no/noaide>
- Makgopa, M. (2019). Totemism: A symbolic representation of a clan with specific reference to the Basotho ba Leboa – An ethnographical approach. *South African Journal of African Languages*, 39(2), 159-164. Hentet fra https://www.researchgate.net/publication/334302120_Totemism_A_symbolic_representation_of_a_clan_with_specific_reference_to_the_Basotho_ba_Leboa_-_An_ethnographical_approach
- Malinowski, B. (2007). Method and scope of anthropological fieldwork. I A. C. G. M. Robens & J.A. Sluka (Red.), *Ethnographic fieldwork: An anthropological reader* (s. 46-57). Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing.

- Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117. Hentet fra https://www.jstor.org/stable/2155931#metadata_info_tab_contents
- Mathismoen, O. (2023, 2. mars). *Samer mot staten: -Blir her til vi blir båret vekk* [Podcast]. Hentet fra <https://www.aftenposten.no/norge/i/pQK8Vo/hvorfor-okkuperer-unge-samer-regjeringen-hoer-forklart-om-bakgrunnen-for-fosen-aksjonen>
- Murray, M. M. (2019, 22. juli). Why Are Native Hawaiians Protesting Against a Telescope? *The New York Times*. Hentet fra <https://www.nytimes.com/2019/07/22/us/hawaii-telescope-protest.html>
- Myrstad, R. (1996). *Bjørnegraver i Nord-Norge: spor etter den samiske bjørnekulten*. (Hovedfagsoppgave, universitetet i Tromsø). Hentet fra <https://www.nb.no/items/96b35494ba1e711910cb07e44dfed77d?page=15>
- Nordbye, A. K. B. (2006). Haugafolket på stølen. Om tro, praksis og sted. *Norsk antropologisk tidsskrift*, 17(2), 119-131. Hentet fra <https://doi.org/10.18261/ISSN1504-2898-2006-02-04>.
- Nordlige folk. (u.å.). Bjørnegraver på Bonkholmen. Hentet fra <https://nordligefolk.no/aroya-aroyholmen/bjornegraver/>
- Nyseth, T. & Pløger, J. (2015). Perspektiver på steders tilblivelse. I M. Aure, N. Gunnerud Berg, J. Cruickshank & B. Dahle (Red.), *Med sans for sted. Nyere teorier* (s. 47-60). Bergen: Fagbokforlaget.
- Olsen, B. (2019). Sjørøya i fortellinger om levende landskap. *Norsk antropologisk tidsskrift*, 3(4), 220-233. Hentet fra <https://www.idunn.no/doi/10.18261/issn.1504-2898-2019-03-04-04>
- Onnudottir, H. (2014). The workings of Monsters: Of Monsters and Humans in Icelandic Society. I Y. Musharbash & G. H. Presterudstuen (Red.), *Monster Anthropology in Australasia and Beyond* (s. 179-195).
- Opsahl, E. (2022, 30. desember). Islands historie. Hentet fra https://snl.no/Islands_historie
- Petrus, T. S. (2006). Engaging the World of the Supernatural: Anthropology, Phenomenology and the Limitations of Scientific Rationalism in the Study of the Supernatural. *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 6 (1), 1-12. Hentet fra

https://www.researchgate.net/publication/265357828_Engaging_the_World_of_the_Supernatural_Anthropology_Phenomenology_and_the_Limitations_of_Scientific_Rationalism_in_the_Study_of_the_Supernatural

Pritchard, E. (1976). *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford, UK: Clarendon Press.

Pritchard, E. (1940). *The Nuer, a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford: Clarendon Press.

Rabinow, P. (1977). *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.

Sametinget. (u.å.) Hellige landskap. Hentet fra <https://sametinget.no/kulturminne-og-bygningsvern/samiske-kulturminner-og-landskap/hellige-landskap/>

Selberg, T. & Gilje, N. (2007). *Kulturelle landskap. Sted, fortelling og materiell kultur*. Bergen: Fagbokforlaget.

Sjamanistisk forbund. (2019). Samisk tro, om guder og gudinner. Hentet fra <https://www.sjamanforbundet.no/artikkel/samisk-tro-om-guder-og-gudinner>

Sletnes, K. B. (2021, 18. mars). Forståelse. Hentet fra <https://snl.no/forst%C3%A5else>

Strand, E. & Øgård, B. (2022, 20. desember). Skole og utdanning på Island. Hentet fra https://snl.no/Skole_og_utdanning_p%C3%A5_Island

Stoller, P. (1992). *The taste of ethnographic things*. The senses in Anthropology. Philadelphia University of Pennsylvania Press.

Studarus, L. (2018, 18. desember). The elusive ‘hidden people’ of Iceland. <https://www.bbc.com/travel/article/20181217-the-elusive-hidden-people-of-iceland>

Sveen, S. B. (2003). *Reinen, reineieren og reinbeitelandet. En studie av reindriftssamisk landskapsbruk og landskapsforståelse, forankret i sommerlandet Stuoranjárga*. (Hovedfagsoppgave, universitetet i Tromsø). Hentet fra <https://munin.uit.no/bitstream/handle/10037/110/thesis.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Sævarsson, S. B. (2022, 8. juli). Bæjarstjórinn bakkaði á álfaklettinn. *Morgunblaðið*. Hentet fra https://www.mbl.is/frettir/innlent/2022/07/08/baejarstjorinn_bakkadi_a_alfaklettinn/?f

[bclid=IwAR3CZ20ySDM1Q0OssPBjnlcrGQ](#)
[D3ZgEBj23dPmyLtptdYE_oLeCfnlcrGQ](#)

- Reichertz, J. (2004). Abduction, Deduction and Induction in Qualitative Research. I Flick, U., von Kardoff, E., & Steinke, I. (Red.), *A companion to qualitative research*, (s. 159-164). Sage Publications.
- Ricoeur, P. (2016). *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation* (3. utg.). [Kindle]. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wikan, U. (1992). Beyond the Words: The Power of Resonance. *American Ethnologist*, 19(3), 460-482. Hentet fra <https://www.jstor.org/stable/645196>
- Winter, C. (2009). Tourism, social memory and the great war. *Annals of Tourism Research*, 36(4), 607-626. Hentet fra <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S016073830900067X>
- Wren, T. E. (2012). *Conceptions of Culture: What Multicultural Educators Need to Know*. Washington: Rowman & Littlefield Publishers.

Vedlegg

Vedlegg 1: Skjermdump fra informasjonsskrivet informantene fikk utdelt. Her kunne de selv velge grad av anonymitet. Det ble laget to versjoner av dette skrevet, et på engelsk og et på norsk (O. Jahren, personlig kommunikasjon, 8. mai 2023).

Vedlegg 1:

I give consent:

(Fill in the boxes you agree with. The boxes that are not marked, will not be included in the master's thesis).

- to participate in interviews and conversations about elf-belief and/or Huldufólk
- that Oline T. Jahren can use descriptions of my stories/experiences in her project.
- that she can use information about me in her project.
- that she can mention my name when she writes her master's thesis.
- that she can mention my gender
- that she can mention how old I am
- that she can mention which region I belong to (Höfuðborgarsvæðið, Suðurnes, Vesturland, Vestfirðir, Norðurland vestra, Norðurland eystra, Austurland or Suðurland).

I give consent for my personal data to be processed until the end date of the project, approx. June 2023

(Signed by participant, date)

