

Grænselandsidentiteter – om tilhørsforhold og lokale handlemåder i et postsovjetisk rum

Daria Schwalbe

Københavns Universitet, Danmark

Bent Nielsen

Arktisk Institut, Danmark

Abstract

In this article we take a closer look at post-Soviet identity and ‘belonging’ within the Indigenous communities in Chukotka, the Russian Far East. During the Soviet era, the Soviet identity was glorified, whereas local ways of life, languages and the ethnic identities of Indigenous peoples were suppressed and stigmatized. With the collapse of the Soviet Union in 1991, the entire region sank into a severe economic and ideological crisis, forcing the Indigenous people to return to traditional ways of surviving, stimulating their interest in their ethnic roots, alternative spiritual values and new identities. Based on own empirical material, we analyse facets and practices of belonging among those who identify as Yupik and are related to Inuit in Greenland. Relying on Ortega’s notion of *hometactics*, we focus on activities – the use of certain words and amulets in homes, consumption of certain foods, and performance of sacred rituals and songs associated with the past – that forge a sense of familiarity and belonging in everyday spaces for the Yupik people, showing how Yupik identity is constructed, enacted, and attributed meaning in interaction and everyday life.

Keywords: Russia, Chukotka, indigenous peoples, Yupik, cultural identity, belonging, *hometactics*

Siden de første vestlige rejseberetninger fra Rusland (Olearius, 1662; Ulfeldt, 1678) har de vestlige observatører været tilbøjelige til at opfatte og omtale Rusland og russere som en homogen størrelse, på trods af den mangfoldighed og heterogenitet, som faktisk kendetegner landet og Ruslands cirka 145.000.000 indbyggere. Vestens forestilling om Rusland har århundredelange rødder og bunder i en underliggende

Kontaktinformasjon: Daria Schwalbe, e-post: daria@hum.ku.dk

©2023 Daria Schwalbe & Bent Nielsen. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), allowing third parties to copy and redistribute the material in any medium or format and to remix, transform, and build upon the material for any purpose, even commercially, provided the original work is properly cited and states its license.

Citation: Schwalbe, D. & Nielsen, B. (2023). Grænselandsidentiteter – om tilhørsforhold og lokale handlemåder i et postsovjetisk rum, Nordisk Østforum 37, 10–31. <https://doi.org/10.23865/noros.v37.3926>

ideologisk nationalisme, som begrebsliggør den vestlige forståelse af Rusland og russisk national identitet på baggrund af Ruslands og Vesteuropas fælles historie og myter (Ries, 1997). Også blandt politikere og mediefolk i nutidens Rusland bliver der ofte henvist til fælles historisk fortid, fælles identitet og til hele Ruslands befolkning som én mægtig nation (se for eksempel præsident Putins nytårstale, januar 2023).¹ På trods af denne nationalretorik har de enkelte mennesker i Rusland oftest en ret klar bevidsthed om, hvilke etniske grupper man hver især tilhører eller ikke tilhører. Der bliver talt om at være »rene russere« eller »hele jøder«. Mange sætter også gerne ord på at have halvt russisk, halvt hviderussisk, ukrainsk, kasakhisk, georgisk eller tjuktjisk baggrund. Den flersidighed og fragmentering af identiteter, som kendetegner det moderne Rusland, afspejler de store kulturelle og samfundsmæssige omvæltninger, som hele landet har været udsat for, især indenfor det sidste århundrede, som følge af etableringen af Sovjetstyret i landet og dets kollaps i 1991.

I denne artikel zoomer vi ind på de processer og hverdagspraksisser, som er med til at underbygge og forme tilhørsforhold og identitet blandt *yupik*-folket (*yupiget* i flertal) – et lille minoritetsfolk, som er beslægtet med yupiget i Alaska og med inuit i Grønland, Canada og USA. Med udgangspunkt i vores eget indsamlede empiriske materiale beskriver vi de praksisser, som yupik-befolkningen gør brug af i hverdagen for at skabe en følelse af fortrolighed med og tilhørsforhold til yupik-fællesskabet, til lokaliteten og til den omgivende verden – en verden, hvor Sovjetkulturen og det russiske sprog i flere årtier udgjorde den overordnede norm, og hvor de lokale sprog og talemåder kom til at betegne identiteter, som var indviklet i stigma og skam. Vi viser desuden, hvordan disse praksisser hjælper den lokale befolkning med at undgå restriktive og ekskluderende elementer, som normative forestillinger om tilhørsforhold ellers indebærer, og hvordan de bliver grundlag for modstand og håb. Formålet med artiklen er at give læseren en mere nuanceret indsigt i de levede erfaringer og kulturelle praksisser hos Tjukotkas oprindelige folk i en postsovjetsk periode på godt tyve år.

Grænselandsidentiteter – begrebsdefinition

Brugen af ordet »identitet« kan være tvetydig. På den ene side kan begrebet referere til det enkelte menneskes særegenhed og individualitet (det unikke selv eller personlig identitet). På den anden side refererer »identitet« til kvaliteter af ensartethed, som et menneske føler eller forestiller sig at have tilfælles med andre mennesker indenfor den samme gruppe eller kategori; for eksempel etnicitet (Bernard & Spenser, 2007, s. 292). Denne artikel fokuserer på det tilhørsforhold, mennesker føler, de har, til en gruppe eller kategori.

¹ I sin nytårstale talte præsident Putin bl.a. om »sådanne egenskaber som barmhjertighed, solidaritet og aktiv lydhørhed [som har i år] fået en særlig betydning i vort folk« (Hele nytårstalen kan tilgås via <http://kremlin.ru/events/president/news/70315/videos>, tilgået 9.01.2021). Bemærk, at denne og alle de efterfølgende oversættelser af citater fra russisk og engelsk til dansk er foretaget af forfatterne selv.

Traditionelle forestillinger om kulturelle fællesskaber indebærer en forståelse af kultur og etnicitet som nedarvet (se fx Fishman, 1989) og er dermed »indskrevet i de ikke reducerbare fakta om fælles biologi, forfædres oprindelse og indre disposition« (Comaroff & Comaroff, 2009, s. 39; se også Smith, 1986). I 1983 introducerede Benedict Anderson begrebet »forestillede fællesskaber«. I bogen *Imagined Communities* illustrer han, hvordan (nationale) fællesskaber konstrueres igennem dyrkelsen af samme sprogkulturer, og hvordan historisk tilskrivning af betydninger til bestemte kulturelle artefakter er i stand til at vække dybe følelsesmæssige tilknytninger i det enkelte menneske. Stuart Hall, som kigger nøjere på begrebet *kulturel identitet* i det postmoderne samfund, hævder også identitetens konstruerede natur og anbefaler, at analysen tager udgangspunkt i selve identifikationsprocessen, det vil sige, hvordan mennesker bruger historie og sprog for identifikation med de forskellige grupper (Hall, 1996, s. 4).

Kulturforsker Gloria Anzaldúa peger dog på, at for dem, som lever i grænseområder eller på tværs af grænserne (som minoritetskvinde, farvet mand, indfødt, inuk, homoseksuel etc.), og som dagligt konfronterer arven fra erobring og kolonisering, sker der det, at »livsnerven i de to verdener smelter ofte sammen til et tredjeland – en grænsekultur« (Anzaldúa, 1987, s. 3). Ifølge Anzaldúa (1987) kan en grænse både kan være den fysiske grænse, et krydsfelt imellem hjem og skole, mellem at have og ikke at have og et rum for en positiv identitetsformation (Smith, 2021, s. 260). Grænselandet skal derfor forstås metaforisk, »som en tilstand og bevidsthed, der løbende bliver redefineret« (Perales, 2013, s. 163). Grænselandet kan også tilbyde et råderum for kreativitet og et rum for modstand og overlevelse, som både udtrykkes og opleves kropsligt (Perales, 2013, s. 164). Hensigten med denne artikel er at vise, at kulturel identitet kan udspille sig både som genstand for et valg og selvbevidsthed og som det åbenbare produkt af menneskelig essens.

Hometactics som analytisk ramme

Det centrale for konceptualiseringen af kulturel identitet er følelsen af at føle sig hjemme (Greenblatt et al., 2010, s. 3). Den post koloniale feminisme forsker, Marianna Ortega, introducerer i et forsøg på at bevæge sig væk fra den normative opfattelse af tilhørsforhold – der gør brug af traditionelle fænomenologiske beretninger – begrebet *hometactics* (handlemåder i hjemmet). Ordene »home« (hjem) og »tactics« (taktik) forklarer hun således:

‘home’ is not always what it is supposed to be, that it is a trope, a myth, but one that is especially powerful as it pulls us both forcefully and tenderly to dream of it, to long for it, even when we know better. ‘Tactics,’ on the other hand are commonly referred to in the context of battles and wars. They are typically understood as attempts at winning or situating ourselves in a position that will be to our advantage, but they can also be understood in a less agonistic way (...) the ‘art of the weak,’ or ingenious, improvised resistant practices performed by those who do not have power. (Ortega, 2019, s. 169)

I et kapitel med samme navn illustrerer hun, hvordan vi i fravær af et hjem engagerer os i hverdagspraksisser, der »giver os mulighed for at føle os godt tilpas og få en følelse af at høre til i forskellige rum, inklusive dem, der ikke er imødekomme eller som fremhæver medlemskab i fællesskaber, som vi ikke deler identitetsmarkører med« (Ortega, 2019, s. 169). Ifølge Ortega er *hometactics* de hverdagspraksisser, som hjælper os med at skabe en følelse af hjem; en følelse af at høre til. Det er en slags »hjem-udøvelse« (*home-making*), som skal forstås i betydningen »at skabe en atmosfære, der giver mulighed for en følelse af tryghed, komfort, fortrolighed og endda tilhørsforhold« (Ortega, 2019, s. 172). For Ortega er hjem ikke noget, der er givet på forhånd, men konstrueret via vores praksis:

to think about home is to think about a belonging that is tenuous, complex, and *forged* by our practices rather than simply given. To connect this kind of belonging to tactics is to describe an *embodied* praxis rather than a theoretical exercise. It is a praxis that we are already engaged in as we navigate our various ways of being in the various worlds that we inhabit. This praxis discloses a layer of lived experience that is already at work, irrespective of whether or not it is made explicit by phenomenological accounts. Hometactics are thus *microtechniques* of lived experience – everyday ways in which we attempt to forge a sense of ease, familiarity, and belonging in our everyday spaces. (Ortega, 2019, s. 170)

Pointen er, at dem, der lever i et grænseland, det vil sige i og imellem forskellige verdener og som indtager flere positioner i forhold til sociale identiteter, der angår race, klasse, køn, evner, etnicitet, nationalitet og så videre, konstant forhandler adskillige aspekter af egen identitet for at finde ro og trøst og for at gøre livet mere udholdeligt – og for at passe ind dér, hvor de ellers ikke passer ind eller hører til (Ortega, 2019, s. 170–171).

I denne artikel er vi inspireret af Ortegas tanker om *hometactics* for at kunne illustrere de handlemåder, som de enkelte mennesker benytter sig af for at skabe en følelse af at høre til yupik-fællesskabet: de taler på en bestemt måde, bruger særlige ord og amuletter i hjemmet, spiser bestemt mad og genfremkalder sange og myter, som er forbundet med den fælles fortid.

Empiri

I regi af Danske Tjukotka Ekspeditioner² er der i 1998, 2001, 2003, 2005, 2006 og 2018 sammenlagt gennemført cirka et års antropologisk og sociolingvistisk feltarbejde i adskillige bygder og byer i Tjukotka. Formålet med ekspeditionerne var at forstå den forandring og de politiske spændinger og lokale tilpasningsstrategier, som kendetegner yupiget i Tjukotka i tiden efter Sovjetunionens sammenbrud – og som adskiller dem fra inuit i Alaska, Canada og Grønland. Begge artiklens forfattere har deltaget i ekspeditionerne. Nielsen har desuden en nær relation og et indgående

² Læs mere på: www.connexion-dte.dk. Se også Morgounova, 2010b.

kendskab til det grønlandske samfund, mens Schwalbe, som selv er vokset op i Sovjetunionen, har boet i Alaska og har gennemført feltarbejde på St. Lawrence Øen i 2007 og 2018.

De primære data består af etnografiske deltagerobservationer, semistrukturerede åbne interviews samt lyd- og videooptagelser fra specifikke begivenheder, herunder traditionel trommedans, hval- og hvalrosfangst, diverse festligheder samt møder mellem mennesker på lokale og regionale niveauer. Materialet er suppleret med retrospektive kommentarer fra lokale deltagere (Rampton, 2017). Det empiriske materiale, som opbevares på Arktisk Institut i København, er meget omfattende og består af mere end 400 siders feltnoter, mere end 100 interviews (børn, unge, voksne, ældre, kvinder og mænd har udtalt sig om egne vilkår set fra deres perspektiv), 10 timers videooptagelser samt en række sprog- og husholdsundersøgelser. Sammenlagt giver materialet et unikt indblik i den forandring og de følelser og processer, der har kendetegnet yupiget i Tjukotka gennem de seneste knap 25 år. For at tilbyde en levende indsigt i det landskab og de handlemåder, vi som forskere søger at forstå, skriver vi fra et krydsfelt mellem »andres stemmer« og »vores egne« (Smith, 2021, s. 291). I brugen af det indsamlede materiale er der forsøgt taget højde for feltarbejdernes personlige bias³. Alle deltagere har givet deres samtykke til brug af de indsamlede data til videnskabelige formål, og de enkelte udsagn er anonymiseret af hensyn til informanterne.

Yupiget i en større inuit-kontekst

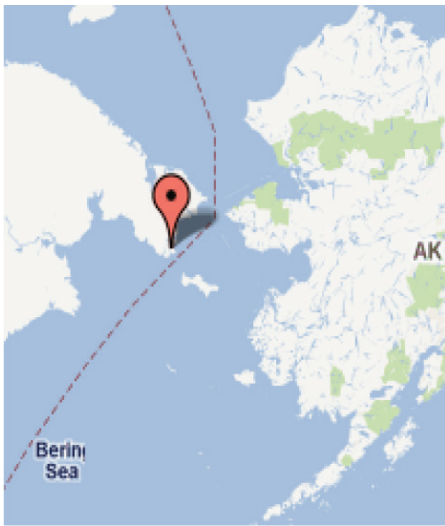
Yupiget tæller i alt ca. 2600 mennesker fordelt med omtrent lige mange på Tjukotkahalvøen i det nordøstlige Rusland og på St. Lawrence Øen, der ligger i Beringstrædet og hører til Alaska, USA⁴ (Figur 1a og 1b).

I Tjukotka bor de fleste yupiget primært i to bygder, Novoe Tjaplino (NT) og Sireniki, side om side med et andet oprindeligt folk, tjuktjere (tjuktjisk: *lyg''oravet'an*), samt russisktalende tilflyttere, som i stort tal flyttede til Tjukotka i Sovjettiden i takt med stigende industrialisering og urbanisering, og som siden 1950 har udgjort et betydningsfuldt flertal i Tjukotka (Figur 2).

På St. Lawrence Øen er befolkningen også fordelt i to bygder, Gambell og Savoonga, med ca. 600 indbyggere i hver. Til forskel fra Tjukotka er størstedelen

³ I sin ph.d.-afhandling beskriver Schwalbe nøjere det etiske aspekt af feltarbejde i Tjukotka, og hvordan de strukturelle og politiske aspekter samt ekspeditionsdeltageres positioneringer var med til at forme empirien (Morgounova, 2010).

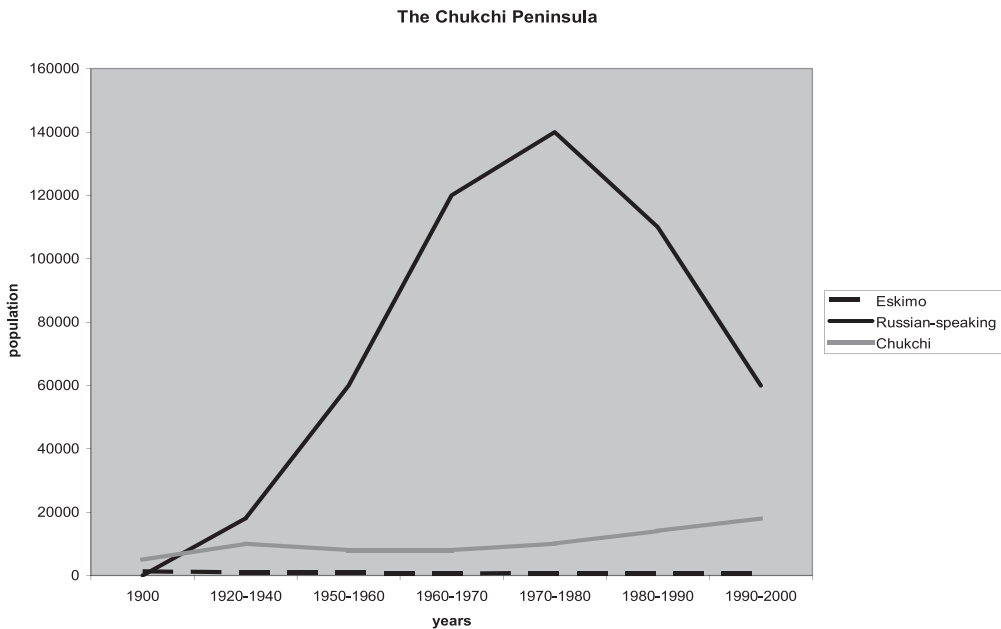
⁴ Indtil 1867 var St. Lawrence Øen sammen med det øvrige Alaska en del af det russiske imperium, og øens befolkning udgjorde tre til fire tusinde mennesker, men som følge af sult og pest i årene 1873-79 blev befolkningsantallet reduceret til knap 300 mennesker, og øen blev efterfølgende genbefolket af folk fra Tjukotka-halvøen (Bogoraz & Boas, 2013). I dag ligger Tjukotka og Alaska på hver sin side af den internationale grænse.



Figur 1a. Providenskiy distrikt, Tjukotskiy Autonome Okrug.



Figur 1b. De fire bygder, hvor der stadig tales yupik-sprog. I Rusland (Tjukotka): blå Sireniki, grøn Novoe Tjaplino. I USA (St. Lawrence Øen): rød Gambell, gul Savoonga. Der er knap 60 km over vandet.



Figur 2. Vækst i Tjukotkas befolkning 1900–2000, som viser en drastisk stigning i antallet af russisk-talende tilflyttere efter 2. verdenskrig og et næsten lige så drastisk fald omkring Sovjetunionens sammenbrud i 1991. (Nielsen, 2005). Betegnelsen »eskimo«, som er brugt i diagrammet, indikerer, at der er tale om naukan-, sireniki- og tjaplino-/yupik-talende befolkningsgrupper, som går under fællesbetegnelsen »eskimo«.

af befolkningen på St. Lawrence Øen i dag (ca. 97 %) yupiget, mens tilflyttere kun udgør 2–3 % af befolkningen.

Officielt hører yupiget til de ca. 180.000 inuitter, som bor i Canada, Grønland og USA (se Inuit Circumpolar Council), og som tidligere blev benævnt »eskimoer« – en betegnelse, som dog i dag anses som upassende på grund af ordets betydning (angiveligt »kødædende«) og dets forbindelse til inuitternes lange, smertefulde kolonihistorie og undertrykkelse. Den ofte foretrukne og politisk korrekte betegnelse er *inuit*, som er brugt i vestlig litteratur siden 1970'erne. Oversat fra inuktitut-sproget betyder *inuit* »mennesker«. I ental *inuk* (menneske). Ordet har samme betydning på grønlandsk.⁵ *Inuit* blev oprindeligt brugt til at identificere folk, der var direkte efterkommere af den såkaldte Tula-kultur, der eksisterede i det 10.–18. århundrede i det nordlige Canada og Grønland, og som sprogligt tilhører den såkaldte »østlige gren« af inuit/yupik/unangan-sprogfamilien. Yupiget i Tjukotka og i Alaska tilhører den såkaldte »vestlige gren« af sprogfamilien. I yupik-sprog et eksisterer ordet »inuit« ikke. Menneske hedder *yuk* og i flertal *yuget*. Mens ordet *yupik*, som i dag oftest bruges til at betegne både folket og dets sprog, oversættes som »en ærlig, ægte, anstændig person« og er dannet af ordet *yuk* (menneske) med suffikset *-pik* (virkelig, oprindelig) (Jacobson, 2008).

I den lokale kontekst definerer folk sig dog oftere i forhold til deres bosted eller distrikt. På grønlandsk gør man det ved at tilføje endelsen *-mioq/-miut* (ental/flertal), for eksempel: »narsarmioq« (én der bor i Narsaq). På St. Lawrence Øen definerer lokalbefolkningen sig som *Sivuqaqghmiit*. *Sivuqaq* er det lokale navn for øen. *Sivuqaghmiit* betyder »dem, der lever på øen *Sivuqaq*«. Mens yupiget i Tjukotka identificerer sig mest med den bygd, de bor i og/eller blev født i. Altså dem, der er født og bor i Novoe Tjaplino, er »tjaplintsy«; dem, der bor i Sireniki, er »sirenikovtsy« og så videre.

I 1977 anerkendte Inuit Circumpolar Council (ICC) betegnelsen *inuit* som et officielt navn for alle de mennesker, som tidligere blev kaldt »eskimoer«. Denne handling havde stor politisk betydning og gjorde det muligt for befolkningen på tværs af nationale grænser at tale om en fælles inuitkultur og -identitet. I Canada er ordet »eskimo« blevet erstattet af ordet »inuit« i alle politiske og forskningsmæssige publikationer og i medier. Denne tendens ses også i Grønland/Danmark. I Tjukotka og i Alaska bruges ordet »eskimo« dog fortsat hyppigt, når der skal refereres til yupik-sprog og -kultur, for eksempel hedder det stadig »Eskimo Walrus Comission«, »Russisk-eskimoisk ordbog«, »eskimo dans« og så videre. I overensstemmelse med Den Internationale Arbejdsorganisation (ILO)'s konvention 169 og ICC's bestyrelsesgeneralforsamling 2010⁶ bruger vi i denne artikel betegnelsen *yupik* (og *yupiget*) til at henvise til de folk på Tjukotka-halvøen, som definerer sig selv som »eskimo« og/

⁵ Se Bjørst, 2008; Høiris & Marquardt, 2011; Jacobsen, 1995/96.

⁶ ILO's konvention 169 og ICC's bestyrelsesgeneralforsamling 2010 understreger, at de politisk korrekte betegnelser er dem, der kommer fra de respektive folks egne sprog.

eller »yupik«. Vi bruger udtrykket *inuit* til at henvise til inuit befolkningen i Canada og Grønland, men også – i overensstemmelse med ICC's retningslinjer – som et samlet navn for alle de mennesker, der tidligere blev kaldt »eskimoer«. Undtagelsesvis bruges ordet »eskimo« i direkte citater.

Tjukotka som grænseland

Tjukotka er Ruslands nordøstligste område (okrug). Det grænser op til republikken Sakha (Jakutien) mod vest, Magadan-regionen mod sydvest og Korjak-regionen mod syd. Mod øst grænser Tjukotka op til Beringhavet og Beringstrædet, som på det smalleste sted er 54 kilometer bredt, og som adskiller Rusland fra USA. Med et areal på 737.700 kvadratkilometer (ca. 17 gange større end Danmark) og et befolkningstal på omkring 55.000 er Tjukotka et af verdens tyndest befolkede områder (Nielsen & Schwalbe, 2012). Først fra omkring 1923 blev Tjukotka en integreret del af Sovjetunionen. I løbet af de følgende årtier blev der bygget børnehaver, skoler, butikker, internater, hospitaler, veje, bygder og byer samt indført undervisningspligt og planøkonomi. I 1950–70'erne strømmede tusindvis af russisktalende tilflyttere til Tjukotka fra de europæiske dele af Sovjetunionen for at finde og udnytte de rige ressourcer i Tjukotkas undergrund og for at opbygge en såkaldt »ysere fremtid« for urfolkene (Slezkine, 1994; Schwalbe, 2015).

Andetsteds har vi behandlet historiske, demografiske, politiske og ideologiske aspekter af kulturmøder i Tjukotka (Nielsen, 2005; Schwalbe, 2015). Det er dog vigtigt at understrege, at hele det sovjetiske projekt byggede på en idé om et lige socialistisk fællesskab af de tidligere undertrykte og etnisk forskellige folkeslag med hver deres egne sprog (Krupnik, 1992, s. 192). Bolsjevikkerne prædikede befrielse og lovede lighed og selvbestemmelse for de oprindelige folk – »et nyt liv i broderskab, lighed og frihed« (Demuth, 2019, s. 105–106). I de russiske arkiver i Magadan, som den amerikanske historiker Bathsheba Demuth så omhyggeligt har studeret, findes der dokumentation for både modstand og håb: Med referencen til en lokal fanger skriver Demuth, at det sovjetiske liv »tilbød en flugt fra barske vintre«, hvor folk »døde af sult, fordi havdyrene ikke kom«, og hvor »børn blev efterladt fædrelose« (Demuth, 2019, s. 115). Det sovjetiske liv var »lovende« for de oprindelige folk, idet det blev fremstillet som meningsfuldt og håbefuldt, og lykken var bundet til den proletariske kamp og til at blive en »sovjetborger« (Spivak, 1988; Yurchak, 2006). Understøttet af et følelsesladet billedsprog blev de sovjetiske ideer med tiden accepteret som sande, og de værdier, der blev tillagt dem, accepteret som rigtige.⁷

For de oprindelige folk i Tjukotka kom Sovjettidens politik med tvangsforflytninger, assimilation, påtvingne ophold på internatskoler og et voldsomt stigende

⁷ Et eksempel er Sovjet-plakat en »For ære vil vi bygge!« fra 1945, malet af V. Ivanov og O. Burova. Plakaten kan tilgås via https://artchive.ru/artists/9893~Plakaty_SSSR/works/280582~Otsroim_na_slavu

antal russisk-talende tilflyttere til at betyde en fundamental reorganisering af de fleste aspekter af deres tilværelse, fordømmelse af den lokale yupik-kultur, afskaffelse af traditionel fangst, ritualer og sprog (Vakhtin & Krupnik, 1999; Schwalbe, 2015). I 1970'erne hævdede 59 procent af de lokale yupik-forældre, at de hovedsagelig talte russisk derhjemme, 22 procent hævdede at tale både russisk og yupik, mens kun 19 procent hævdede udelukkende at tale yupik (Krauss, 1974). I slutningen af 1980'erne blev antallet af personer, der kunne tale yupik flydende, anslået til at være mindre end 200, hvor alle var over 55 år (Vakhtin, 2001).

I årene efter 2. verdenskrig blev Tjukotka desuden lukket for kontakt med Alaska og hele den vestlige verden, og befolkningen blev dermed afskåret fra kontakt med deres slægtninge på St. Lawrence Øen. Nedlukningen fortsatte indtil slutningen af 1980'erne, hvor Tjukotka trinvis blev genåbnet for Alaska og kontakten med slægtninge på øen blev genetableret. Da Tjukotka i 1990'erne blev ramt af en voldsom økonomisk krise, blev der fra Alaska organiseret humanitær og økonomisk nødhjælp, og der blev skabt flere muligheder for længerevarende ophold for yupiget i Alaska. I flere interviews fra 1998, 2003 og 2005 fortæller befolkningen fra både bygder og byer i Tjukotka om denne forbandede tid, hvor der hverken var mad, vand eller varme i bygderne, hvor børnene faldt om i skolerne på grund af sult, og alt for mange døde af druk (Arktisk Institut Arkiv, A 411). Flere har peget på, at de udelukkende overlevede takket være nødhjælp fra Alaska. »De sendte mad og tøj til os, og når Lena blev syg, så kom de og hentede os. Vi tilbragte tre måneder i Alaska, først på hospitalet i Anchorage og derefter i Savoonga, indtil hun blev rask«, fortalte en ung kvinde os i et interview (30 år, Providenija, 2005).

Med en genoprettet forbindelse til St. Lawrence Øen, hvor »selv de mindste talte yupik«, og et øget fokus på minoriteter og minoritetsrettigheder i det politiske rum i tiden efter Sovjetunionens sammenbrud voksede befolkningens interesse for etniske rødder, religion, alternative spirituelle værdier, identiteter og sprog (Gray, 2005; Schwalbe, 2015; Vakhtin & Krupnik, 1999). Det var i samme forbindelse, at kulturel stolthed blev italesat blandt yupiget i Tjukotka:

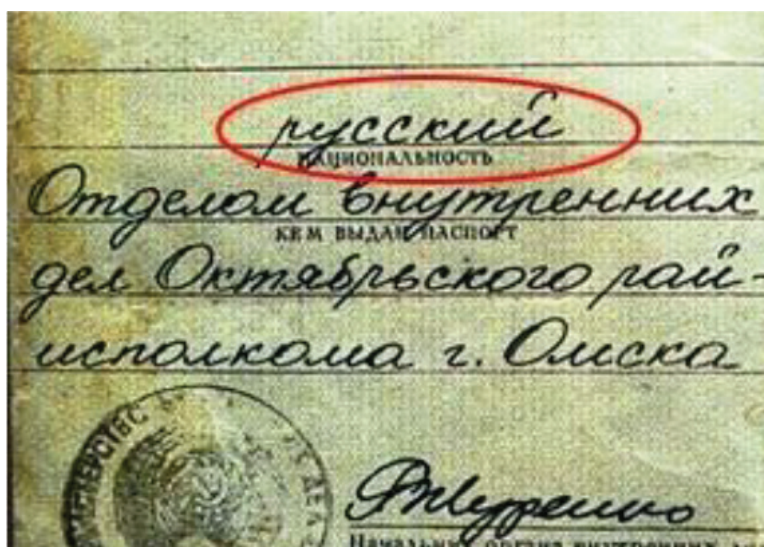
Da de første mennesker fra Alaska kom – de blev ledsaget af en kortege, for der måtte for guds skyld ikke ske dem noget. Hvad er det? Er det amerikanere? Og hvem er de? Eskimoer! Åh-åh-åh – og så begyndte de at dele souvenirs ud... Og siden da, fra omkring 1988, er det blevet totalt prestigefyldt at tale eskimo sproget i Providenija og overalt. Indtil omkring 1993–1995 var der stor opmærksomhed overalt, der blev skrevet og vist overalt... I dag er vi alle stolte af at være eskimoer. (kvinde, 46 år, NT, 2005)

I dag bliver yupik-identitet ofte italesat af den lokale befolkning som opposition til »det russiske«, og der er en klar bevidsthed om, hvorvidt man er »ren yupik«, eller om man for eksempel er »halv-yupik«, »halv-tjukter« eller »halv-russer«; og man taler om at være en »rigtig eskimo«, »mere eskimo«, »russificeret« (og dermed »mere russisk«) eller »slet ikke (være) eskimo«. Ifølge en lærerinde fra Providenija: »De unge

mennesker i dag er hverken eskimoer eller russere, da de ikke taler nogen af sprogene ordentligt. Ingen ved, hvad de er» (ca. 45 år, Providenija, 2005). Repræsentationen af de oprindelige folk i Tjukotka som værende hverken yupiget eller russere placerer dem fortsat imellem de to kategorier. Desuden devaluerer dette udsagn dem som mennesker, idet det implicit betyder, at de er mennesker »uden identitet«, næsten »ikke-mennesker«. Dette er medvirkende til at skabe en kontinuerlig marginalisering af individer såvel som af gruppen. For eksempel oplever de oprindelige folk stadig stor ulighed på arbejdsmarkedet, hvor mange af stillingerne fortsat er besat af tilflyttere.

Imellem de to verdner – sprog som etnisk identitetsmarkør

I det før-revolutionære Rusland blev den enkeltes etnicitet (russisk: »natsionalnost«) ikke officielt registreret. De mange urfolk blev ofte omtalt som »fremmede« og »indfødte« (se f.eks. Herberstein, 1988; Kljutjevskij, 1918). Når der af den ene eller anden grund var behov for at definere, hvem folk var, blev man registreret på baggrund af enten modersmål eller religiøs overbevisning. I 1932 indførte man nye sovjetiske pas, hvor man blandt andet indskrev menneskernes etnicitet i den såkaldte »femte kolonne« (figur 3).



Figur 3. »Femte kolonne« – en linje i russisk pas og fødselsattest, som angav personens etnicitet – russisk.

Registreringen skete som udgangspunkt efter sproglige kriterier, det vil sige, hvis vedkommendes forældre talte yupik-sprog, så blev vedkommende registreret som »eskimo« (Baiburin, 2019). Således blev sproget ophøjet til etnisk markør, og selve

etniciteten ophøjet til en markør, hvormed man kunne identificere og differentiere mennesker.

Kunsthistorikeren Sine Krogh peger i sin doktorafhandling på, at en af de centrale implikationer ved den ideologiske nationalisme var den territorielle adfærd: »Den igangsættes, når modstridende normer eller forestillinger tørner sammen og adfærden kan indkredses på forskellige niveauer, som når nationen afgrænser sig over for hinanden, eller når modstridende narrativer kæmper om at blive hovedfortællingen om nationens fortid« (Krogh, 2021, s. 167). Sproget og sprogbrugen spiller her en central rolle, »da realiseringen af en ideologi først og fremmest har sit udspring i sprogliggørelsen eller repræsentationen« (ibid.).

I opbygningen af Sovjetunionen kom sprog også til at spille en afgørende rolle, både som et ideologisk grundlag for fællesskabet (dvs. dyrkelse af samme sprog og sprogkultur) og som et kommunikativt middel, gennem hvilket den nationale ideologi blev kommunikeret til masserne. Dette blev gjort via både metaforisk sprogbrug, som fremhævede den russiske kultur og det russiske sprogs overlegenhed, og gennem konstruktion af en generaliserende og ensidigt manipulerende fremstilling af geografiske områder og oprindelige folk (Ferguson, 2016; Schwalbe, 2022; Slezkine, 1994). En iøjnefaldende manifestation af denne systematiske stigmatisering af de oprindelige folk er de mange velkendte vittigheder om tjuktjerne – et nomadefolk, som lever på Tjukotka-halvøen og Kamtjatka-halvøen, og som primært lever af rensdyravl. Disse vittigheder tegner som regel et billede af en tjuktjer, der i sammenligning med russeren er naiv, stædig og ubegavet.⁸ Datidens retorik og den systematiske stigmatisering og marginalisering af de oprindelige folk kom til at forårsage en hierarkisk opdeling af befolkningen i første- og andenklasses borgere: etniske russere versus alle andre, hvor de oprindelige folk stod allerlavest (med tjuktjerne helt i bunden). Som følge heraf blev yupik-identitet og -sprogbrug ofte forbundet med skam og med et ønske om at slippe ud af den uønskede identitet:

Vi skammede os. Jeg skammede mig endda over min bedstemor, da hun kom for at besøge mig på kostskolen. Da hun kom, sagde jeg til hende: »Hvorfor kom du?« Sådan en gammel eskimo. Russerne kigger på os. (kvinde, 42 år, NT, 2003)

Vi bestræbte os på kun at tale russisk for at kunne gå for at være russere. Hvis vi blev talt til på eskimoisk, så sagde vi: »Jeg forstår det ikke!« Så afvisende! Dengang ville vi alle være som russere. (kvinde, 45, NT, 2005)

I 1990'erne blev yupik-sproget til et af de mest fremtrædende identitetsmarkører og et redskab til at opnå rettigheder og legitimitet, når der for eksempel blev forhandlet krav til land og fangst, eller når der skulle arrangeres udvekslingstur til Alaska. »Hvis man skulle til Alaska eller Grønland, så skulle man kunne tale sproget«, fortalte en ung yupik-mand i 2005. Hvis man ikke kunne tale yupik-sproget, så kunne man heller

⁸ En række af disse vittigheder kan læses på internet tet, fx på <https://www.anekdot.ru/tags/чукча>. Se også Schwalbe, 2021.

ikke deltage i fangsten, for »så er man jo heller ikke en rigtig fanger« (mand, ca. 40 år, NT, 2005). Som følge heraf begyndte flere, også yngre mennesker, at vise interesse for og aktivt (gen)lære sproget. I dag skammer mange sig over ikke at kunne tale yupik-sproget, mens det at kunne tale yupik giver en intern tilfredsstillelse: »Vi forsøger at huske, hvordan det skal være«, fortalte en yupik-kvinde på knap 40 år til os i Novoe Tjaplino i 2003. »Og det føles så godt« (kvinde, 43 år, NT, 2005).⁹

Yupik hometactics

Akuzipig – at tale yupik-sprog

Skønt alle moderne variationer af inuit- og yupik-sprog har udspring i et fælles proto-sprog, findes der dog i dag ikke ét fælles inuitsprog, men mere end tyve forskellige regionale sprog og dialekter. Ordet for »sprog« er heller ikke det samme på tværs af Arktis. I Tjukotka er betegnelsen for sprog *ulu*, mens man i Grønland siger *oqaasit*. Ordet *akuzipig* betyder »at tale yupik-sprog« og er et ord fra Tjaplino-dialekten, som i dag tales af de fleste yupiget i Tjukotka og på St. Lawrence Øen. Det er også forskelligt, hvor flydende folk er på sproget, og hvor truede de forskellige sprog og dialekter er på tværs af Arktis. Og dér ligger Grønland og Tjukotka i hver sin ende af skalaen. Grønland er det eneste sted, hvor sproget ikke er truet, og størstedelen af befolkning har det fortsat som førstesprog. I Tjukotka er der kun nogle få mennesker tilbage, som rent faktisk kan tale yupik-sproget flydende, og brugen af yupik-sproget er begrænset og fragmenteret. En gang imellem kan man dog høre en sang eller en historie fortalt på yupik-sproget, og af og til sniger der sig et yupik-ord eller to ind i folks samtale, som ellers foregår på russisk.

Yupik-ord og - vendinger bruges ofte for at skabe en positiv stemning, til at instruere, advare, trøste eller drille andre samt til at vise respekt for ældre mennesker. Småbørn bliver for eksempel ofte tiltalt med følelsesmæssigt overdrevne stemmer, hvor stemmeføringen også ofte er ledsaget af en ændring i det sproglige register: »*Uuk! Uuguk*, ne trogaj (*Pas på, du brænder dig*, du skal ikke røre den)«, advarede Ljuba stille og roligt lille Sasha (yupik-ordene er i kursiv – det øvrige er på russisk). Et anden eksempel på »følelsesmæssig tale« er brugen af yupik-interjektioner (udråb), såsom *aa-a* (ja), *kaa* (åh!), *tava* (udtryk for smerte, 'av!'), *u-uk* (fy, beskidt), *saa* (det ved jeg ikke) og så videre (se Schwalbe, 2022, s. 182–184). Disse kan også bruges imellem voksne for at drille eller fremkalde et positivt karaktertræk ved yupik-folket. En yupik-kvinde fra Novoe Tjaplino forklarer således: »Når vi gør det for at drille, er det sådan her: nogen spørger om noget, og man siger til vedkommende: *saa-a*, som betyder »jeg ved det ikke«. Vi eskimoer er meget muntre mennesker, easy-going, du ved, med god humor«.

⁹ I et kommende kapitel til en antologi beskriver Schwalbe nøjere de processer, som har kendetegnet det sprogideologiske landskab i Tjukotka i årene efter Sovjetunionens sammenbrud (Schwalbe, under udgivelse).

Ifølge flere skifter de også til yupik-sprog, når de løber ind i ældre folk i bygderne »for at betone respekt« – en adfærd, som også kendes fra St. Lawrence Øen (Schwalbe, 2017). Flere har forklaret, at fremhævet respekt for ældre søskende, bedsteforældrene og bygdernes ældre er et af de vigtige aspekter i traditionel yupik-kultur (Huges, 1960, 1984; Jolles, 2002; Krupnik & Chlenov, 2013). Således, »Hvis vi møder en ældre bedstemor på gaden, vil vi med det samme tale eskimoisk, for at vise respekt. Sådan er vi opdraget«, fortæller en yupik-kvinde i et interview (45 år, NT, 2005).

»Når samtaleemnet er følsomt, skifter jeg altså til yupik, for at beskytte eller advare om en mulig fare udefra, så de andre ikke forstår« beretter en yngre lærerinde fra Novoe Tjaplino (30 år, NT, 2005). En lignende sprogtaktik oplevede vi på et møde mellem lokale yupik-fangere og regionale myndigheder i 2003 (mødet foregik på russisk og omhandlede fangernes udstyr og de pålagte restriktioner for fangsten), når en af fangerne, som var uenig med myndighederne, pludselig skiftede til yupik. Sprogskiftet udelukkede de russisktalende myndighedsrepræsentanter fra at forstå samtalen og var altså en bevidst måde at handle på i en situation, hvor parternes stilling åbenlyst var ulige ved at vise samhørighed iblandt fangerne.

Et andet interessant eksempel observerede vi på den lokale skole blandt drenge i syvende klasse, som skændtes i et frikvarter: »Ej ty, *yuk*, tje tolkajesjsja? (Hej, *man*, hvorfor skubber du?« råbte en dreng til en anden. »Sam ty, *quyngeq*, idi otsjuda! (Du er sgu selv et *rensdyr*, skrid med dig)« svarede den anden dreng. I dette tilfælde brugtes yupik ordet *yuk* (mand) og *quyngeq* (rensdyr) som skældsord (fjols), og udsagnet er drevet af et ønske om at understrege modstanderens negative egenskaber. Men yupik-russisk grænseland giver også de lokale folk plads til kreativitet. I 2020 hørte den russiske antropolog Dmitrij Oparin for eksempel følgende sang, som nogle børn i Novoe Tjaplino sang:

Ty mangtatjka, ja mangtaaq

Ty kumatjka, ja kumak.

Sangen bruger rim og ordspil fra en velkendt russisk sang af Oleg Gazmanov, »*Morjatjka*« (Sø-kvinden).¹⁰ På russisk lyder det oversat som følger: »Du er en søkvinde, jeg er en sømand. Du er en fisker kvinde, jeg er en fisker«. Yupik-rimet bruger i stedet yupik *mangtaaq*, som betyder »spiselig hvalhud med spæk« (på grønlandsk »mattak«), og *kumak*, som betyder »lus«. Så dybest set lyder det i sangen: »Du er en mattak-kvinde, jeg er en mattak-mand; du er en hun-lus, jeg er en han-lus«, hvilket bruges for sjov (Oparin & Schwalbe, 2021).

Sproget/ordene kan således bruges for at vise og føle, at man er »mere (eller mindre) yupik« og er også en måde at skabe tillid og relation til andre mennesker på – fordi »det føles godt«, og fordi man på den måde føler, at man fastholder noget, der er »helt ens eget«:

¹⁰ Sangens tekst kan tilgås via følgende link: <https://www.karaoke.ru/song/253.htm>

I dette århundrede med globalisering og det altseende øje forsøger vi at opretholde noget, der er vores, skjult, hvor vi ikke bliver gransket hele tiden – derfor har vi det hemmelige sprog, identitetens sprog, eller som mine børn plejede at sige: »mamas sprog«. (yupik-kvinde, 47 år, Provideniya, 2018)

***Atuq* – trommedans**

Oversat fra yupik betyder ordet *atuq* »nyttige ting« eller »ting der kan bruges« – og »at synge«. I hverdagstale bruges ordet oftere til at betegne traditionel trommesang og trommedans. »Skal vi gå *atuq*?« (Skal vi af sted til trommedans?), siger man på St. Lawrence Øen, hvor der til *atuq* samles omkring hundrede eller endda to hundrede mennesker. Når der er *atuq*, sidder en lille gruppe (oftest) mænd og synger og slår samtidig på tromme, og alle, der vil danse, kommer ud på gulvet.

Yupik-trommedansen tager udgangspunkt i slagene på trommens træramme – en asymmetrisk og gentaget rytme, som for en udefrakommende kan virke monoton: Mænd slår på trommerne for at skabe rytme og synger samtidig »a-ya-yangha«. Traditionelt blev yupik-trommedans udført i forbindelse med særlige anledninger eller brugt af *alignalghii* (shamaner) under rituelle ceremonier. Dansen hjalp trommeslageren til at kommunikere med dyreånder (Bogoraz, 2013; Rasmussen, 1921–1924). På trods af undertrykkelse og udryddelse af dem som praktiserede shamanisme i sovjettiden, tillod man i Tjukotka fortsat trommedanse og sange, da de medvirkede til at demonstrere Sovjetunionens multinationalitet (Schwalbe, 2020). I dag er der fortsat klubber, hvor der optrædes med trommedans, og børn og unge bliver undervist. De erfarne dansere og sangere inviteres også ofte til at optræde, når der er særlige lokale begivenheder, eller når der er besøg af turister for netop at vise kulturens særpræg. For eksempel da vi i 2003 besøgte Tjukotka og havde mandat med fra Sisimiut i Grønland til etablering af en venskabsby-aftale med Provideniya, blev der arrangeret *atuq* i den lokale klubbygning i både Novoe Tjaplino og Sireniki. Når yupiget fra Tjukotka besøger bygdene på St. Lawrence Øen, bliver der ligeledes arrangeret *atuq* i bygdene. Når der er *atuq*, kommer alle dem, der er med, ud på dansegulvet for at hilse og for »at slutte fred med hinanden« (inupiaq-mand, ca. 70 år, Teller, Alaska, 2021).

Atuq er også et sted, hvor man kan demonstrere sin tilknytning til en klan, et sted eller en begivenhed, idet hver lokalitet og hver klan har sine egne sange og danse. I det før-sovjetiske Tjukotka var tilhørsforhold til et bestemt sted en vigtig identifikationsfaktor. Hvert sted havde ofte sine egne historier, sange, danse og personlige oplevelser (Krupnik & Chlenov, 2013). Mange sange og danse er derfor direkte forbundet til de gamle bosteder og går ofte i arv fra generation til generation. De formidler tilhørsforhold, nærvær, opstemthed og indre tilfredshed og har en karakter af dannelse: de lærer unge mennesker diskrete gradueringer af respekt, samt en række forskellige retnings- og rumbegreber, som bruges i tundraen og på flad havis (Briggs, 1975).

»Eskimoisk dans er en hel historie! Sangerne fortæller historien til lyden af trommerne, og danserne fortæller med kropsbevægelser og fagter. Hver bevægelse,

hver gestus er en hel sætning,« fortæller en yupik-kvinde (44 år, NT, 2005). Rytmiske kropsbevægelser gentaget i efterfølgende sekvenser og gestik er en integreret del af yupik-musikkonceptet. Hver dans er forbundet med en bestemt melodi, trommerytme og et sæt ord. Trommedans (og navnene på de forskellige danse) afspejler fortiden, jorden og livsaktiviteter og repræsenterer yupik-værdier, levemåder og verdenssyn (for eksempel hvordan man fanger hvalrosser, hvordan man forarbejder skind, hvordan man skyder fugle osv.) Hver kombination af sang, trommerytme og dans er forbundet med en begivenhed eller en historie (for eksempel en heroisk eller komisk hvalfangsthændelse) eller genskaber ældgamle legender, der involverer mytologiske karakterer: ravne, ulve og andre (Rubtzova, 1954). Et eksempel er ravnedansen, som fortsat udføres i Tjuktoka (figur 4).

Mange (også yngre) mennesker i Tjukotka og i Alaska¹¹ føler en stærk tilknytning til *atuq*, og de udtrykker nostalgi over den del af yupik-kulturen, der er gået tabt:

Der er ikke mere eskimoisk kultur tilbage i bygderne, på nær trommedansen. Folk er dog ikke specielt ivrige efter at deltage. Vi plejede alle at danse, når vi var i skole, på klub... Dengang var det normalt, regelmæssigt, men nu har alle glemt det. Det er virkelig trist. (mand, 26 år, NT, 2005)



Figur 4. Ravnedans, Novoe Tjaplino, 2018.
Fotograf: Bent Nielsen.

¹¹ For trommedans i Alaska, se Ikuta, 2022.

I 2005 døde bygdens bedste trommeslager, Vladimir Nasalik. Ved et besøg hos en fælles bekendt senere samme år sad vi i hendes køkken og lyttede til audiooptagelserne af trommedans med Nasalik fra 2003. Hun fulgte sangene med hænderne og fortalte, hvordan han lærte dem at synge, hvordan han skældte dem ud, hvis de sang forkert. »Han sang så godt. I dag er der næsten ingen mænd tilbage; kun kvinder. Vi synger heller ikke altid rigtigt ... Det er, som om bygdens sjæl forsvandt med ham«, bemærkede hun nostalgisk, og signalerede dermed en forbindelse og hendes egen følelsesmæssige tilknytning til Nasalik, trommedansen og bygden. Med udbredelse af internet og sociale medier i Tjukotka i det seneste årti er det også blevet almindeligt at dele videooptagelser af trommedans på sociale medier, af optrædende børn eller ældre fotos af afdøde familiemedlemmer, og på denne måde fortsat dyrke ens tilknytning til hjemmet og til fællesskabet uden at være til stede.

***Mangtaaq* og *tuugtaq* – traditionelle yupik retter**

Mangtaaq er hvalhud med spæk og en udbredt og populær ret blandt både yupiget og inuit. Oftest skæres hvalhud og spæk i små stykker og spises rå (figur 5). Man dypper gerne *mangtaaq* i sojasovs, peber og salt. I Alaska bager de lokale undertiden *mangtaaq* i ovnen og drysser med krydderier (Oparin & Schwalbe, 2021).

For yupiget i Tjukotka er gråhvaler og grønlandshvaler sammen med hvalros og sæl de vigtigste fangst dyr. Kød fra havdyr i kombination med indsamling af æg fra fuglefjelde og af bær, urter og vilde svampe udgør en meget betydningsfuld del af yupik-familiers daglige kost. I Tjukotka starter jagten på havdyr som regel i juni



Figur 5. Andrej og Ljudmilla nyder mangtaaq og rå kød fra nyfanget gråhval. Novoe Tjaplino, 2005. Fotograf: Daria Schwalbe.

og slutter i oktober. Når fangerne har nedlagt sæsonens første hval, kommer alle i bygden ned til stranden med spande og poser for at få del i *mangtaaq* og hvalkødet.

I sovjettiden indsatte den sovjetiske regering et industrielt hvalfangerskib til at fange hele kvoten af havdyr. Skibet afleverede dem til de lokale myndigheder, hvorfra yupiget og tjuktjer skulle købe kød. Som følge af dette var al erfaring med fangst af store havdyr forsvundet (interview med Jetylin, 1998). Endnu i 1990'erne var fangerne kommunalt ansatte, og fangsterhvervet var i princippet lønarbejde på lige fod med skolelærer, elektriker og andre fag. Fangerne var dog ikke særlig godt betalt, og mange fravalgte derfor fangsten til fordel for arbejde på elværket eller den lokale skole (Arktisk Institut Arkiv A 411, interviews 2001). I dag gennemføres fangsten af selvstændige grupper i de enkelte bygder, og flere unge mænd bliver involveret i fangsten allerede, inden de er færdige med skolegangen. Ifølge fanger og leder af Novoe Tjaplino fangerforening (obstjina), I. Makotrik, som vi interviewede i 2018, bestemmer fangerne i dag selv:

Vi har dannet en obstjina, som kan arbejde selvstændigt! Da vi blev dannet – fra 2007 til 2010 – havde vi ikke engang vores eget kontor. Men i 2010 fik vi de hér små rum: Et lille kontor, et rygerum og et teknik hus. Fra 2010 begyndte obstjina at være fuldt finansieret. Vi fik både, motorer, arbejdstøj, geværer, ammunition. Når vi træffer beslutninger om vigtige spørgsmål, så samler vi alle og diskuterer spørgsmålet. Hvad er der brug for? Hvad skal der bygges? Det er primært havdyrfangst, vi har med at gøre, men vi fanger også fisk. Nu har vi fryser, hvor vi kan fryse tingene ned. (62 år, NT, 2018)

I før-sovjetiden brugte man i Tjukotka fermentering som en metode til opbevaring og tilberedning af kød og til at undgå, at kødet blev harskt, men i sovjetiden begyndte flere familier at iværksætte gæringen af hvalroskød i trætønder på samme måde, som man for eksempel gærede kål i russiske landsbyer (Dudaev et al., 2019). I dag lægges stykker af frisk hvalroskød i en »sæk« fremstillet af hvalroshud, hvorefter det sænkes ned i en jordgrav og dækkes med græstørv. På yupik-sprog kaldes retten *tuugtaq* (figur 6).

Ikke alle er dog indstillede på at tilberede *tuugtaq* i deres eget hus, fordi der udvikles en særligt skarp duft. En person, der ikke er vant til den slags mad, kan faktisk blive alvorligt forgiftet. Derfor tilbyder man heller ikke *tuugtaq* til udefrakommende. Selv de lokale spiser kun fermenteret kød i små portioner (Oparin & Schwalbe, 2021). Små stykker af sådant kød bliver sommetider også brugt til en særlig rituel ofring, *aghqestaaq*.

At spise *mangtaaq* og *tuughtaq* er også en måde at udtrykke sit kulturelle tilhørsforhold på og vise, at »man er ægte yupik«, da man er udmærket bevidst om, at andre folk (russere) ikke nyder denne form for mad. *Mangtaaq* tager man ofte med sig på rejse, og det er også værdifuldt som en god gave, hvis man rejser ind over tundraen til rensdyrhyrderne. *Tuugtaq* er derimod »kun noget, man kan drømme om, når man er bortrejst«, for i modsætning til *mangtaaq* kræver *tuugtaq* opbevaringsforhold, som ikke kan tilgodeses på rejser (Dudaev et al., 2019; Oparin & Schwalbe, 2021).



Figur 6. Fremstilling af tuughtaq – i dette tilfælde en opskåret hvalros luffe, som bliver fyldt med kød og efterfølgende omhyggeligt lukkes med en snøre af hvalrosskind. Janrakynnot, 1998. Fotograf: Bent Nielsen.

Aghqestaaq, qanemsuk og pagitaq – sakrale ritualer og ting

Oparin (2012, 2020, 2022) beskriver flere lokale ritualer, som vedrører kommunikation med afdøde familiemedlemmer, og som bruges enten til helbredende formål eller som en form for henvendelse til de afdødes ånder for enten at få hjælp eller for at takke dem for den hjælp, der blev ydet. Disse er udbredt blandt næsten alle yupi- get i Tjukotka med undtagelse af dem, der er konverteret til kristendommen. For en udefrakommende er det mest påfaldende ritual *aghqestaaq*, som er ofring af mad til afdøde (ånder). Ritualet går ud på, at små stykker mad (eller andre værdifulde varer) bliver smidt ud af vinduet, spredt på gulvet eller smidt ind i et bål »til de afdøde«.¹² Hvis en pakke te, cigaretter eller småkager åbnes ved bordet eller en slags delikatess er ved at blive spist, »gives« det første stykke ofte til de afdøde forfædre. Nogle gange beder man ånderne om helbred, godt vejr eller fangst eller endda blot om at få et lift til byen (Oparin, 2012).

Ofring sker også på tundraen, mens man hviler, eller når man ankommer til et nyt sted. Fra juli til september tilbringer mange beboere i Novoe Tjaplino og Sireniki meget tid på tundraen, hvor de samler vilde planter, rødder, bær og svampe og fisker i fjerntliggende søer og floder og slapper af i naturen. Så hører det til, at man sørger

¹² Den mest organiserede form for bespisning af forfædre er mindehøjtidelighed en *akghqesaghtulgek*, der som regel afholdes for alle de afdøde forfædre og slægtninge på én gang – både dem, der er kendt af ceremoniens deltagere, og dem, som de aldrig har set. Mindehøjtideligheden finder som regel sted i det tidlige efterår eller det sene forår (Oparin, 2012; Tein, 1981).

for at fodre ånderne. På vores rejser i Tjukotka oplevede vi gentagne gange, at noget mad bliver smidt på bålet eller bare ud til siden som et tegn på respekt – det er beregnet til de afdøde. Nogle gange hviskes der desuden et par sætninger på enten yupik eller russisk.

Besværgelser (*qanemsuk*) har tidligere spillet en stor rolle i arktiske folks rituelle hverdagsliv (Bogoras 1911; Oparin, 2022; Rubtsova, 1954; Tein, 1981). De blev brugt til at behandle helbredsproblemer, som hævn, for at opnå held og lykke, for at forbedre vejrforholdene (Tein, 1981) eller for at afværge onde hensigter (Oparin, 2022). Nutidens brug af besværgelser, som Oparin påpeger, drejer sig mest om en intern manifestation af yupik-kulturen, som vi som udenforstående fortsat kun har begrænset viden om. Et eksempel er helbredelse ved hjælp af gamle genstande, som man har arvet fra ens forfædre. Det kan være stofmønstre, skindstykker, perler, sten, kvindeknive, hæfter med noter, gamle fotografier, dokumenter samt amerikanske smykker og andre ting, der har overlevet fra fortidens nærkontakt med Alaskas hvalfangere. Disse genstande kaldes *pagitaq*, oversat som »arv, noget som er efterladt som arv til andre« eller blot »et minde« (Jacobsen, 2008, s. 324). *Pagitaq* er dog ikke blot et minde, men en helbredende »yupik-medicin«, som flere yupik familier har/praktiserer.

Oparin (2022) fremhæver, at udførelsen af disse praksisser betragtes som værende både hemmelig og farlig og derfor er ofte begrænset til en snæver familie-kreds. Ligeledes taler man ikke om behandlingsmetoder og besværgelser i det omfang, sådanne stadig praktiseres i de enkelte familier (folk vil ikke tale om det, de ikke selv forstår, eller dele viden, som de er usikre på). For os fremstår disse praksisser som et udtryk for befolkningens åndelige tilknytning til den livsverden, den bevidsthed og balance, som er inkorporeret i yupik-ordet »*esla*« (grønlandsk: »*silá*«) – et begreb, som ifølge antropologen Lill Rastad Bjørst, afspejler »intern afhængighed imellem krop, natur, klima, bevidsthed og usikkerhed, hvor en stor mangfoldighed af aktører er inkluderet og alliancer skabes« (Bjørst, 2011, s. 89–90).

Konklusion

I denne artikel har vi beskrevet de kulturbærende elementer og praksisser, som kendetegner hverdagslivet i postsovetjetisk Tjukotka med fokus på de hverdagspraksisser, som har en særlig betydning for tilhørs- og identitetsforståelse blandt yupik-folket. Vores data viser, at på trods af den overordnede dominans af den russiske kultur og det russiske sprog i området (og den stadigt dominerende, forenklede og delvist negative fremstilling af de oprindelige folk i den offentlige diskurs) fortsætter yupik-befolkningen med at fastholde flere elementer i deres hverdagspraksis, der har udgangspunkt i det, de betegner som yupik-kulturen. Disse elementer (ord, ting, råvarer, ritualer) bringes i spil i hverdagsinteraktion for at skabe en følelse af samhørighed, glæde og tryghed. Disse former for *hometactics* er med til at opretholde en særlig yupik-identitetsforståelse og autenticitet, og det er med reference

til disse elementer og praksisser, at en kollektiv bevidsthed om kulturelt særpræg bliver meningsfuld.

I sovjettiden blev for eksempel trommedans gjort til en eksplicit (og legitim) markør for den etniske gruppes særpræg. Dette forhold har bidraget til, at trommedans i dag bruges til at demonstrere etniciteten overfor udefrakommende; men det giver også indre tilfredshed og en følelse af kontinuitet via blandt andet fælles erindringer og en følelse af nostalgi, som knytter den enkelte til familien, folket og stedet. Tilsvarende bliver yupik-ord og -tale opfattet som en væsentlig faktor, når det skal defineres, hvem der tilhører eller ikke tilhører gruppen, men også for at skabe en følelse af fortrolighed og tryghed, for at vise kærlighed, omsorg, medfølelse, respekt og venskab og for at påvirke og skabe tilknytning til andre. Faktisk kan et enkelt ord, en intonation eller endda selve konstateringen af, at man for eksempel skammer sig over ikke længere at kunne tale sproget (ligesom nostalgi over den forsvindende trommedanskultur) give følelsen af at høre til. Sammen med øvrige ritualer og objekter, som tilskrives sakrale betydninger, er disse hverdags handlemåder med til at forme ens oplevelser af at være en del af en yupik-verden – »noget, der er vores«. De er med til at skabe en atmosfære, der giver mulighed for en følelse af fortrolighed, tryghed og tilhørsforhold. Ved på den måde at skabe deres egen verden i den omgivende verden med dens forandringer og skiftende omstændigheder forsøger det enkelte menneske – dem, der ikke har magten – at improvisere modstand ved at tilpasse sig og skabe betydning ind i og på tværs af grænserne.

Referencer

- Arktisk Institut. Dokumentsamling A 411. Danske Tjukotka Ekspeditioner.
- Andersen, B. (1983). *Imagined communities*. Verso.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera*. The New Mestiza, Aunt Lute, San Francisco.
- Baiburin, A. (2019). Kak v passporte pojavilas grafa "natsionalnost". *Arzamaz*. <https://arzamas.academy/materials/1557>
- Bernard, A. & Spencer J. (2002). *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. Routledge.
- Bjørst, L. R. (2008). *En anden verden. Fordomme og stereotyper om Grønland og Arktis*. Forlaget BIOS.
- Bjørst, L. R. (2011). Klima som SILA. Lokale climateorier fra Discobugten. *Tidsskriftet Antropologi*, 64, 89–101.
- Bogoras, W. G. (2011). *Tjuktyer. Religion*. Knizjnyj dom »LIBKOM«.
- Bogoras, W. G. (1913). *The Eskimo of Siberia*. Publications of the Jesup North Pacific Expedition, vol. 8, part 3, Leiden New York.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power*. Harvard University Press.
- Briggs, J. L. (1970). *Never in anger: Portrait of an Eskimo family*. Harvard University Press.
- Briggs, J. L. (1975). The origins of non-violence: Aggression in two Canadian Eskimo groups. I W. Muensterberger (red.), *The psychoanalytic study of society* (s. 134–203). New York International Universities Press.
- Briggs, J. L. (2000). Emotions have many faces: Inuit lessons. *Anthropologica*, 42(2), 157–64.
- Comaroff, J. L. & Comaroff, J. (2009). *Ethnicity, inc*. The University of Chicago Press.
- De Certeau, M. (1984). *The practice of everyday life*. University of California Press.
- Demuth, B. (2020). *Floating coast. An environmental history of the Bering Strait*. W.W. Norton & Company.
- De Reuse, W. J. (1994). *Siberian Yupik Eskimo*. University of Utah Press.
- Ferguson, J. K. (2016). Code-mixing among Sakha–Russian bilinguals in Yakutsk: A spectrum of features and shifting indexical fields. *Linguistic Anthropology*, 26(2), 141–61. <https://doi.org/10.1111/jola.12123>
- Fishman, J. A. (1989). *Language and ethnicity in minority sociolinguistic perspective*. Multilingual Matters.

- Gray, P. (2005). *The predicament of Chukotka's Indigenous movement: Post-Soviet activism in the Russian far north*. Cambridge University Press.
- Greenblatt, S., Zupanov, I. Reinhard, M., Paul, H., Nyíri, P. & Pannewick, F. (2010). *Cultural mobility – a manifesto*. Cambridge University Press.
- Hall, S. (1996). Introduction: Who needs 'identity'? I S. Hall & P. du Gay (red.), *Questions of cultural identity* (s. 1–15). Sage Publications.
- Herberstein, S. (1988). *Зануку о Московуу /Rerum Moscoviti 1556–1556* (oversat fra tysk). Moskvass Universitetsforlag.
- Huges, C. C. (1960). *An Eskimo village in the modern world*. Cornell University Press.
- Huges C. C. (1984). Siberian Eskimo. Handbook of North American Indians. I D. Damas (red.), *Arctic*, vol. 5, (s. 247–261). Smithsonian Institution Press,
- Høiris, O. & Marquardt, O. (2011). *Fra vild til verdensborger. Grønlandsk identitet fra kolonitiden til nutidens globalitet*. Aarhus Universitetsforlag.
- Ikuta, H. (2022). *The sociality of Indigenous dance in Alaska: Happiness, tradition, and environment among Yupik on St. Lawrence Island and Iñupiat in Utqiagvik*. Arctic Worlds. Taylor and Francis. <https://doi.org/10.4324/9781003122425>
- Inuit Circumpolar Council. (2023). <https://www.inuitcircumpolar.com/about-icc/>
- Jacobsen, B. (1995/96). *Cultural and social research in Greenland 95/96. Grønlandsk kultur- og samfundsforskning. Essays in honour of Robert Petersen*. Ilisimatusarfik / Atuakkiortik.
- Jacobson, S. A. (2008). *St. Lawrence Island / Siberian Yupik Eskimo dictionary*, 2 vols. University of Alaska.
- Jolles, C. Z. (2002). *Faith, food, and family in a Yupik whaling community*. Washington University Press.
- Kljutjevskij, V. O. (1918). *Skazaniia Inostrantsev o Moskovskom gosudarstve*. Skt Petersburg.
- Krauss, M. (1974). *St. Lawrence Island and Siberian Eskimo literature*. Native Language Center, University of Alaska.
- Krogh, S. (2021). *Grænsegængere. Konflikter om nationalestetik, kunstneridentiteter og danskhed i 1800-tallets kunst* (Ph.d.-afhandling). Aarhus Universitet.
- Krupnik, I. I. (1992). *Language and educational policy in the north* (Proceedings of the conference held at the University of California, Berkley, 13–14 March 1992). University of California.
- Krupnik I. & Chlenov, M. (2013). *Yupik transitions: Change and survival at Bering Strait, 1900–1960*. University of Alaska Press.
- Menovschikov, G. A. & Vakhtin, N. B. (1983). *Eskimosskij jazyk*. Leningrad, Prosvestjenie.
- Menovschikov, G. A. (1988). *Materialy i issledovaniia po jazyku i folkloru tjaplinskih eskimossov*. Leningrad Nauka.
- Morgounova, D. (2004). *Language contacts on both sides of the Bering Strait: A comparative study of central Siberian Yupik-Russian and central Alaskan Yupik-English language contact* (speciale). Humanistisk Fakultet, Københavns Universitet.
- Morgounova, D. (2010). *Dynamics of talk in two Arctic villages – minorities resistance to dominance in the Russian Federation and the United States* (Ph.d.-afhandling). Humanistisk Fakultet, Københavns Universitet.
- Nielsen, B. (2005). *Eskimoer i Tjukotka. Samfund og etnicitet i forandring* (Ph.d.-afhandling). Afdeling for Eskimologi og Arktiske Studier, Humanistisk Fakultet, Københavns Universitet.
- Nielsen, B. & Schwalbe, D. M. (2012). Tjukotka – velkendt og ukendt. *Geografisk Orientering* (s. 450–461).
- Olearius, A. (1662). *The voyages and travels of the ambassadors from the Duke of Holstein, to the Great Duke of Muscovy, and the King of Persia, begun in the year M.DC.XXXIII and finish'd in M.DC.XXXIX: Containing a compleat history of Muscovy, Tartary, Persia, and other adjacent countries, with several publick transactions reaching near the present times* (Overs. og red. af J. Davies; trykt i London for T. Dring & J. Starkey) <https://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookupid?key=olbp93452>
- Oparin D. (2012). The commemoration of the dead in contemporary Asiatic Yupik ritual space. *Etudes/Inuit/Studies*, 36(2), 187–207.
- Oparin D. (2015). Sovremennye onomasticheskie predstavleniia aziatskikh eskimossov. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*, 4, 30–46.
- Oparin, D. (2020). Vospominaniia o chudesakh i kamlaniiakh eskimosskogo shamana: Sovremennaya atomizatsiia ritual'noi zhizni i post-sovetskaia nostal'giia [Memories of the miracles and ecstatic séances of the Siberian Yupik shaman: Contemporary atomisation of ritual and Post-Soviet nostalgia]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*, 2, 229–250.
- Oparin, D. (2022). Incantations et langue yupik dans le contexte des rituels religieux contemporain: Continuité, secret et indétermination [Incantations and Yupik language in the context of contemporary religious rituals: Continuity, secrecy, and indetermination]. *Etudes/Inuit/Studies*, 45(1–2), 411–437.

- Oparin, D. & Schwalbe, D. (2021). 11 slov pomagajustjih ponjat eskimosskiju kulturu. *Arzamaz*. <https://arzamas.academy/mag/993-upik>
- Ortega, M. (2016). *In-between: Latina feminist phenomenology, multiplicity, and the self*. State University of New York Press.
- Ortega, M. (2019). Hometactics. I G. Weiss, G. Salamon & A. V. Murphy (red.), *50 concepts for a critical phenomenology* (s. 169–173). Northwestern University Press.
- Perales, M. (2013). On borderlands/La frontera: Gloria Anzaldúa and twenty years of research on gender in the borderlands. *Journal of Women's History*, 25(4), 163–173.
- Pika, A. I., Terentyeva, L. P. & Bogoyavlensky, D. D. (1993). *Ethnographic summary: The Chukotka region*. Russian Academy of Sciences & Alaska Social Research Institute.
- Ries, N. (1997). *Russian talk. Culture and conversation during Perestroika*. Cornell University Press.
- Rampton, B. (2017). Interactional sociolinguistics. *Tilburg Papers in Culture Studies*, 175. https://www.tilburguniversity.edu/sites/tiu/files/download/TPCS_175_Rampton_2.pdf
- Rasmussen, K. (1921–1924). *Knud Rasmussens efterladte papirer. Dagbøger fra den 5. Thuleekspedition 1921–24. Dagbog 8. Di-verse optegnelser fra East Cape*. Royal Library of Denmark, Manuscript Collection. <http://www5.kb.dk/manus/vmanus/2011/dec/ha/object19417/da/>
- Rubtrsova, E. S. (1954). *Materialy po jazyku i folkloru eskimossov: tjaplinskij dialekt*. Forlaget AN USSR.
- Schwalbe, D. (2015). Language ideologies at work: Economies of Yupik language maintenance and loss. *Sibirica*, 14(3), 1–27.
- Schwalbe, D. (2017). Sustaining linguistic continuity in the Beringia: Examining language shift and comparing ideas of sustainability in two Arctic communities. *The Canadian Journal of Anthropology*, 59(1), 28–43.
- Schwalbe, D. M. (2020). Jazykovaja adaptatsija na promere eskimossov-yupik s. Novoe Tjaplino: vubor jazyka I jazykovo erekljutjenie. I O. P. Kolomnets & I. I. Krupnik (red.), *Prikladnaja etnologija Tjukotki. K 125-naslediju poezdki N.L. Gondatti na Tjukotskij poluostrov v 1895g* (s. 95–119). Russian Academy of Science.
- Schwalbe, D. (2022). In the language of their hearts: Emotions and language choice in child-parent interaction, insights from a Yupik village. *Etudes/Inuit/Studies*, 45(1–2), 177–205.
- Schwalbe, D. (under udgivelse). Language ideologies: Heritage language maintenance and bilingual simultaneity in central Siberian-St. Lawrence Island Yupik – a language ideological landscape. I A. Berge, A. Arnold & N. Trondhjem (red.), *The Oxford handbook of the Inuit/Yupik/Unangan languages*. Oxford University Press.
- Slezkine, Y. (1994). *Arctic mirrors, Russia and the small peoples of the North*. Cornell University Press.
- Smith, A. D. (1986). *The ethnic origin of nations*. Blackwell.
- Smith, L. T. (2021). *Decolonizing methodologies: Research and Indigenous peoples*. Bloomsbury Academic & Professional.
- Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak? I C. Nelson & L. Grossberg (red.), *Marxism and the interpretation of culture* (s. 271–313). University of Illinois Press.
- Tein T. S. (1981). Sjamany sibirskih eskimossov. Problemy istorii i obschestvennogo soznanija aborigenov Sibiri. I I. Vdovin (red.), *Problemy istorii obsjestvennogo soznanija aborigenov Sibiri* (s. 218–232). Nauka.
- Ulfeldt, J. (1578/1999). *Ruslandsrejse* (2. udg.). Forlaget Øresund. (Oversat fra latin af R. Mott)
- Vakhtin, N. B. (2001). *Jazyki narodov severa v XX veke. Otjerki jazykovogo sdviga*. European University at St. Peresburg.
- Vakhtin, N. B. (2004). Jazykovej sdvig i izmenenie jazyka: dogonit li Ahiles tjerepahu? I A. P. Volodin (red.), *Tipologotjeskie obosnovanija v grammatike: K 70-letiju professora V. S. Harakovskogo* (s. 119–130). Forlaget Znak.
- Vakhtin, N. B. & Krupnik, I. I. (1999). *Power, politics, and heritage: Undercurrent transformations in the post-Soviet Arctic – the case of Chukotka* (Keynotes presented at the Third International Congress of Arctic Social Sciences, Copenhagen).
- Yurchak, A. (2006). *Everything was forever, until it was no more: The last Soviet generation*. Princeton University Press.