

NÅR RENER ER SELVE LIVET – GENSIDIG DELTAGELSE I HINANDENS EKSISTENS

Af Sally Dean Anderson¹

Denne artikel undersøger relationer mellem rensdyr og de mennesker, der lever med og af dem, med fokus på ren-pastoralisme i Sápmi. På samisk kaldes en renflokk for eallu. Betegnelsen udledes af samme rod som eallin (liv) og eallit (at leve). Artiklen udforsker ren-samernes liv (eallin) med renerne (eallu) og de mange indbyrdes afhængige relationer; dette liv fordrer mellem familier, generationer, landskaber, dyr, vejr, årstider, naboflokke, forfædre og en åndelig verden. Der argumenteres for, at renhyrdernes kontinuerlige forhandlinger med semidomesticerede rener med deres egen vilje kan forstås som en form for udvidet socialitet (Remme & Sillander, 2017), der er konstituerende for mennesker, dyr og landskaber. Der argumenteres også for, at det symbiotiske partnerskab, som udvikledes mellem mennesker og rener gennem flere århundreder, kan begribes med Sahlins (2011) forståelse af forbundethed som en gensidig væren mellem dem – her mennesker og dyr – der deltager i hinandens eksistens. Artiklen kommer også ind på de etiske og æstetiske dimensioner af denne gensidige væren.

Nøgleord: pastoralisme, ren, menneske-dyr-relationer, udvidet socialitet, gensidig væren.

Keywords: pastoralism, reindeer, human-animal relations, extended sociality, mutuality of being.

1. Indledning

Diskussionerne kørte frem og tilbage i flere dage, mens vi fik tiden til at gå med at sove og spise og sove igen: Hvor var flokken henne nu, og hvor var den på vej hen? Kom den snart tættere på, så alle kunne blive færdige med årets kalvemærkning, som allerede var forsinket af naboflokke, der kom i vejen, og nu på grund af vind og varme? Diskussionerne fortsatte: Hvilket arbejdslov stod for at hente, og hvornår havde de tænkt sig at drage? Var det egentlig forsvarligt eller hensigtsmæssigt at hente renerne ind i

¹ Sally Dean Anderson, lektor i pædagogisk antropologi på DPU, Aarhus Universitet, e-mail: saan@edu.au.dk.

mærkningshegnet, når dyrene var så plaget af varmen og myggene – at kalvene ikke kunne følge deres mødre?

Især de ældre børn var rastløse, da sommerjobbet var sat på standby, og de mange musikfestivaler fyldte i horisonten. I løbet af aftenen på den tredje dag kom der skyer og lidt regn; det blev koldere og ret fint mærkningsvejr, var alle enige om. Endelig ved midnatstid blev der draget ud for at hente flokken uden hundene, som sov videre. Efter et par timer begyndte folk at stille sig ud på bakken og spejde mod syd – som om de aldrig før havde set rener. Da en stor flok rener langsomt kom til syne på bjergets østside, blev der glæde. Da endnu en flok smøg sig langs bjergets vestside, kom der anerkendelse for den flotte styring: De har allerede delt dem, nikkede folk bifaldende. Min værtinde vendte sig mod mig og udtrykte stille: Nu er mit hjerte glad (Anderson, juli 2023, besøg ved kalvemærkningen).

Dette uddrag af ventetiden ved årets kalvemærkning illustrerer en mangefacetteret interaktion blandt Sámi-pastoralister og deres rener. Midsommerens kalvemærkning er en tid, hvor rener samles i mindre flokke om natten, når det er køligt, og ledes ind i en indhegning, hvor familierne – gamle og unge – samles for at hjælpes ad med at mærke kalvene til rette ejer. Her har selv mindre børn opgaver med at tage fat i kalvene og bære dem over til voksne, der holder styr på antal og ejere. Denne interaktion mellem mennesker og dyr er betinget af indbyrdes afhængige relationer mellem semidomesticerede rener – hunrener med nye kalve, lade hanrener og energiske årskalve – og insekter, vind, vejr, migrationsveje og græsningsterræn samt naboflokkens bevægelser. Hertil kommer relationer mellem familiemedlemmer, nære og fjerne slægtninge og arbejds partnere i flere hyrdegrupper.

Nærværende artikel udforsker disse indbyrdes afhængige relationer – på engang historiske, eksistentielle, etiske, æstetiske og pragmatiske – mellem samer, rener og landskaber, som de findes i ren-pastoralisme i Fennoskandinavien i det nuværende Norge, Sverige, Finland og Rusland. Målet er at illustrere, at det at arbejde med dyr kan være et eksistentielt spørgsmål om 'det gode liv' samt overlevelse – både individuelt og kollektivt – for en indfødt minoritet i Fennoskandinavien. Sigtet er at udvide vores blik for menneske-dyr-interaktioner og -relationer samt at prikke til gængse forestillinger og forståelser af, hvad disse relationer kan og bør være. Der åbnes for at tænke ud over dyadiske relationer mellem menneske og dyr.

Der åbnes ligeledes for at se begge parter som levende væsener med hver deres partikulære historie, sociale konstellationer, vilje og dagsform frem for som to essentialiserede biologiske arter, som står over for hinanden. Der åbnes for at indplacere menneske-dyr-interaktion i et større sansende og sanset landskab, hvor uforudsigelige omstændigheder indtræffer mellem mennesker og dyr. Endelig åbnes der for en reflektiv nuancering af positioner om 'gode' og 'rigtige' relationer mellem mennesker og dyr.

Artiklen trækker på overordnede studier af ren-pastoralisme i arktiske områder (Beach & Stammler, 2006), på studier af traditionel viden blandt

samiske renhyrder (Sara, 2001, 2009, 2010, 2011, 2013), studier af etik og æstetik i Sámi-relationer til rener (Oskal, 1999) samt beskrivelser fra nyere tids dokumentarer og interviews med ren-samer (Fajal, 2001, VISUT). Artiklen trækker også på mit eget kendskab til og deltagelse i liv og virke blandt ren-samer gennem de sidste 50 år.

2. Hvordan studerer man interaktionen mellem mennesker og dyr?

Menneske-dyr-interaktion er et kæmpe emnefelt, som gribes an på mange forskellige måder alt efter akademisk disciplin. Studierne rettes ind mod forskellige faglige vidensinteresser, fx om dyreadfærd med og uden mennesker, om domesticeringens udvikling, om levevilkår for produktionsdyr og om kæledyrs historiske og nutidige betydning for mennesker. Studierne rettes også ind mod teoretiske, politiske og etiske debatter, som er oppe i tiden, og placeres i de kontekster og skalaer, der giver mening i forhold til debatterne.

I den psykologiske antropologi har studier af interaktionen mellem mennesker og dyr ofte fokus på småskala social interaktion i bestemte observerbare sociale situationer. Eksempelvis har ergoterapeut og antropolog Olga Salomon i artiklen "What a Dog Can Do" (2010) nærstuderet interaktionelle sekvenser mellem børn og unge med autisme og trænedede terapihunde, når de går tur i en park. Hendes interesse er at forstå, hvordan hundene medierer social interaktion, der genererer, hvad hun kalder "interaktionelle økologiske nicher", hvor individer med autisme bedre kan kommunikere og deltage mere fuldt ud i hverdagsaktiviteter. Denne nærlæsning af, hvordan sociale interaktioner situeres og struktureres, drejer fokus væk fra sproglig til ikke-sproglig adfærd og påpeger, at 'evnen' til at (kunne) 'være social' ligger i selve den interaktionelle situation og ikke nødvendigvis i individet (Salomon, 2010, s. 143-144).

Andre ser på menneske-dyr-relationer i et storskala landskabsperspektiv. Eksempelvis har antropologen Janne Flora (2022) udforsket interaktionen mellem mennesker og moskusokser i Nordøstgrønlands storstrakte nationalpark Kalaallit Nunaanni nuna eqqissisimatitaaq. Mens parken ofte forestilles som værende uberørt, viser Flora, at dette landskab i det nordøstlige Grønland kan forstås som en storskala 'interaktionel økologisk niche', der er skabt både rumligt og begrebsligt af menneskernes og moskusoksernes gensidige og sammenfildrede bevægelser (Flora, 2022, s. 55).

Af mere direkte interesse for denne artikel er et kapitel om mennesker, der arbejder med dyr, i den amerikanske antro-zoolog Margo DeMellos digre oversigtsværk *Animals and Society, An Introduction to Human-Animal Studies* (2021). DeMellos ærinde med bogen er at give en bred oversigt over menneske-dyr-studier som et voksende interdisciplinært felt. Hun gør meget ud af at vise og diskutere dyrenes forskellige indplaceringer – både

symbolsk og pragmatisk – i menneskers mange forskellige sociokulturelle verdener. Hun har et kritisk blik på den historiske og fortløbende udnyttelse af dyr for at tjene menneskers behov samt de mange politiske, juridiske, moralske og etiske spørgsmål, der rejses. For eksempel helliger DeMello et helt kapitel til de holdninger 'mennesker, der arbejder med dyr', har til de dyr, de arbejder med. Kategorien indbefatter dyrereddere, dyrlæger, slagtere, bønder, *ranchers* samt folk, der arbejder på dyreinternater, dyrelaboratorier, i kæledyrbutikker, ved rodeos og i cirkus (2021, s. 258). I kapitlet diskuterer DeMello ikke, hvordan disse mennesker faktisk arbejder med dyrene, men mere deres relationer, forståelser og holdninger til dyrene, og hvordan disse formes, formentlig efter hvilken betydning og værdi dyrene har for de mennesker, der arbejder med dem. DeMello hævder, at mennesker, der arbejder med dyr, *ser anderledes* på dyr, end dem, der *ikke* har et arbejdsforhold til dyr (2021, s. 259). For eksempel skelner hun mellem mennesker, der holder hunde som kærlige kompagnoner, hvor hundene tilskrives følelsesmæssig værdi, og mennesker, der avler hunde til væddeløb, hvor hundene, ifølge DeMello, alene tilskrives økonomisk værdi (2021, s. 259). Man kan læse kapitlet som organiseret omkring moralske kontraster mellem 1) dem, der arbejder med og udnytter dyr (ikke særlig kærlige, ikke kede af at slå dyr ihjel, har specialiseret viden, der retfærdiggør deres handlinger), og 2) dem, der ikke udnytter dyr (kærlige, kede af at slå dyr ihjel, er imod dyrplageri) (2021, s. 257-279).

DeMellos kapitel om mennesker, der arbejder med dyr, illustrerer, at en del forskning i gensidig interaktion mellem mennesker og dyr indbefatter diskussioner om gode og dårlige relationer til dyr. DeMello diskuterer, hvad der konstituerer dyrplageri i forskellige arbejdsrelationer, og fremhæver, at et *caring-killing paradox* kan lede til stress, fatigue og trauma blandt mennesker, der vælger at arbejde med dyr, fordi de elsker dem, men som ender med at dræbe dyr – enten af hensyn til dyrene eller arbejdet (Arluke, 1996, i DeMello, 2021, s. 264). I min optik opstiller DeMello en moralsk modsætning mellem på den ene side 'at elske dyr', og på den anden at 'bruge dem' eller 'aflive dem', dog uden at diskutere, hvad 'at elske' betyder i forhold til dyr, og uden at reflektere over sin brug af 'det at elske dyr' som et centralt greb. Generelt peger DeMellos tekst på et mere generelt problem med forenkede sonderinger mellem 'mere rigtige' kærlige relationer til ubrugbare dyr og 'mindre rigtige' ikke-kærlige relationer til brugbare dyr.

Man kan argumentere for, at DeMellos kapitel om mennesker, der arbejder med dyr, illustrerer en generel tendens til at anskue menneske-dyr-relationer ud fra et ikke-nomadisk, sedentært samfundsperspektiv forbundet med landbrug, landprivatisering og industrialiserede dyrproduktionsformer. Mens DeMello adresserer nomadisk pastoralisme i forhold til domesticeringens historie og i forhold til menneske-dyr-relationer i ikke-vestlige kulturer, er der manglende information og diskussion om den moderne pastoralisme i Europa. Dette er måske forståeligt, da pastoralisme ofte forbindes med fjerne

egne og anderledes kulturer, da en pastoralists livsform er en adaption til marginale landområder med barske klimaforhold. Selvom pastoralisme findes i ca. 100 lande og praktiseres af mellem 100 og 200 millioner mennesker, opfattes den stadig som arkaisk og som passende dårligt sammen med moderne nationale politiske grænser, landprivatisering, industrielle arbejdsmarkeder og fastboende livsstile (Davies & Hatfield, 2007).

Da målet med artiklen er at udvide gængse perspektiver på mennesker-dyr-interaktion og udfordre gængse moraliteter i forhold til mennesker, der arbejder med dyr (jf. Beach & Stammler, 2006, s. 6), vendes blikket nu mod mennesker, der arbejder med rener i Sápmi, samernes land, som strækker sig over hele Fennoskandinavien. I det følgende undersøges ren-samernes arbejde med renerne og den eksistentielle relation mellem mennesker, rener, bevægelser og landskaber blandt mennesker, der lever *med og af* rener, som de nyder æstetisk, holder af, kærer om, deler livet med, slagter og udnytter fra hoved til hale.

3. Ren-pastoralisme og *siida*-organisering

Ren-pastoralisme er en cirkumpolær levemåde og næringsvej, der drives af over 20 etniske grupper i ni forskellige lande. Samernes pastoralisme består i at følge renernes sæsonmæssige migrationer mellem sommer- og vinterpladser. Den er omkring 400-500 år gammel, men forbindelsen mellem rener og den samiske kultur er meget ældre. Da isen trak sig tilbage fra Fennoskandinavien – for omkring 10.000 år siden – var renen et af de første dyr til at indtage regionen. Da samerne kom til området, var rener en vigtig kilde til mad, klæder, bosætning og kosmologi (Paine, 1994, s. 13). Den samiske rendrift – *boazodoallu* – udøves i Norge, Sverige, Finland og på Kolahalvøya i Rusland. I Norge er der ca. 3.200 mennesker og omkring 215.000 rensdyr i den samiske rendrift, der strækker sig fra Finnmark i nord til Hedmark i syd og omfatter ca. 40 % af Norges landareal. I Sverige er der ca. 4.600 renejere, ca. 1.000 yrkesrenskötare og ca. 261.500 rener (Sámediggi).

Den samiske rendrift er organiseret i siidaer – familiegrupper og arbejdsfællesskaber, som samarbejder om de mange forskellige arbejdsopgaver inden for rendrift (Sámediggi). Siida er en urgammel social organiseringsform. Før renen blev domesticeret for over 400-500 år siden, fandtes jagt- og fiske-siidaer. En siida er i dag et samisk arbejdslav og fællesskab med rendriften som omdrejningspunkt og samlende element. Den består af individuelle ejere, flere husholdninger, et kollektivt hyrdelav, en renflok, landskaber, ressourcer og infrastruktur og en seminomadisk livsstil, som følger årstidernes rytmer (Sara, 2009, s. 157).

Husholdningerne, som er siidaens underholds-, økonomiske og ressourcebase, består af en gruppe individuelle renejere (Bull, Oskal & Sara, 2001, s.

278). Siidaen består af en gruppe forenede husholdninger og opbygges derfor af familie- og slægtsbånd. Der findes dog medlemmer, der ikke tilhører siida-slægterne (Sara, 2009, s. 175). Sammensætningen af personer i en siida kan fluktuere afhængigt af klimaforhold og beite-situationen i de forskellige årstider. Der er flere vinter-siidaer end sommer-siidaer. Denne organisering imødekommer de udfordringer, en vintersæson kan byde på – da de mindre vinter-siidaer gør det nemmere for renerne at finde mad. Siida-systemet findes i dag i næsten samtlige folkegrupper, som udøver rendrift (Sámediggi).

Ren-samer i alle aldre ejer egne rener. Mens rener ejes individuelt, passes renflokkene kollektivt i siida-organiserede arbejdspartnerskaber (Sara, 2013). Mens der fx i Sverige findes i alt ca. 4.600 renejere, er der kun ca. 1.000 renhyrder. Både drenge og piger får registreret egne øremærker ved fødslen og får rener i gave ved forskellige livscyklusfejringer og ritualer. På denne måde *kinnes* (slægtes) (Howell, 2003) børn fra tidligt i livet ind i familien, husholdningen, slægten, siidaen, som består af en renflok og siida-landskaber (flytteveje, beite-pladser, fiskevand, bærplukningsmarker m.m.). Børn eksponeres for renerne, når de tages med i arbejdet ved høst skilning, slagting til husbehov og fjordsvømning til sommerpladserne på kystnære øer. Især ved midsommerens kalvemærkninger, som vi har set i indledningen, får børn vigtige opgaver med at jage renflokkene ind i mærkningshegnet og derinde fange ren-kalvene til de voksne, der tæller og øremærker.

Siida-medlemskab går i arv fra generation til generation, hvilket giver større kontinuitet i siida-sammenslutningen på trods af sæsonmæssige udskiftninger i sammensætningen og afgang gennem dødsfald, giftermål og beslutninger om at 'slutte med rener'. Gennem en institutionalisering af sædvaner har hver siida sit eget territorium. Det land, vand og andre ressourcer, der ligger inden for grænserne af siidaens traditionelle marker (*meahcci*), er til dels til fællesbrug, til dels en arv som går videre gennem generationer. Dette betyder, at siida-medlemmer – mennesker som rener – er dybt og fundamentalt forbundet med deres traditionelle pastorale landskaber, flytteveje og opholdssteder (Sara, 2011, s. 147).

4. Rangifer tarandus

I sin bog *Herds of the Tundra* (1994) noterer antropologen Robert Paine, at rener forstås forskelligt, alt efter om man er biolog/etolog eller pastoralist. Selvom der ingen tætte skotter er mellem disse vidensregimer, er der imidlertid forskel på, om man klassificerer rener ud fra videnskabelige taksonomier, der sammenligner dyrenes fysiske udformning, eller ud fra deres relationer til mennesker (vilde/domesticerede/tamme).



Foto: Carl Johan Utsi.

I det biologiske vidensregime er renen kendt som *Rangifer tarandus*, et hårdført hjortedyr, som er tilpasset livet i det nordlige Europa og Asien (*reindeer*) og Nordamerika (*caribou*) (Paine, 1994, s. 201). I Linneaus' taksonomi indplaceres renen i klassen *Mammalia*, ordenen *Artipdaktyla*, underordenen *Ruminantia*, familien *Cervidae*, subfamilien *Capriolinæ* og genus *Rangifer tarandus*. De fennoskandinaviske fjeldrener klassificeres som en subart *Rangifer tarandus tarandus*. De mange latinske betegnelser fortæller, at renen er et mellemstort drøvtyggende klovdyr.

Om vinteren spiser de renmos (*Cladonia rangiferina*) og forskellige karp-lanter, som de graver frem under sneen i vinterskoven. Ved kysterne om foråret og hen over sommeren spiser renen urter, græs, blade og lyng for at få kulhydrater og proteiner. Om efteråret spreder rener sig i jagten efter forskellige svampe, som findes på marken. Rener vejer mellem 70 og 250 kilo, og både han- og hundyr har gevirer, der udskiftes hvert år. Dog beholder drægtige hunrener deres gevir længere ud på foråret end hanrenen, hvilket gør, at de lettere kan sikre sig tilgang til næring i konkurrence med andre individer (Langvatn, 19. juli 2023). Renernes brede og skovlformede klove bærer godt på sne og er også velegnet til at grave gennem sne efter mos.

Biologiske, fysiske og økologiske faktorer medvirker til, at rener bevæger sig i flokke over store afstande afhængigt af sæson og næringstilgang. Rener

kan endda svømme over fjorde og elve på deres sæsonvandring (Langvatn, 19. juli 2023; Paine, 1994). Under sæsonvandring holder renflokkene sig dog til familiære ruter og pladser. For eksempel vender hunrener tilbage til de samme kalvningspladser år efter år

Årskalve vender tilbage til deres fødepladser, og hanrener til deres favorit brunstpladser – alt sker inden for det samme større beite-distrikt, som kan strække sig mellem 100 og 500 kilometer fra indland til kysten. Denne pastorale levevej bygger på den frie natur-*beite*, som er formet i samarbejde med hyrderne, da renernes familiaritet med bestemte områder til dels er



En ren tygger drøv flere gange i døgnet. Den har behov for beitero. Foto: Carl Johan Utsi.



Foto: Carl Johan Utsi.

indstillet i dem gennem længerevarende symbiotiske relationer med hyrderne. Ifølge antropologen Robert Paine følger renernes og hyrdernes territoriale bevægelser en økologisk model, en model, som gennem flere århundreder 'samliv' er overlejet renernes naturlige, biologiske bevægelsescyklusser mellem sæsonafhængige levesteder (1994, s. 13-17).



Foto: Carl Johan Utsi.

Sæsonmæssige flytninger foregår oftest (og gerne) i områder, der er marginale til storsamfundet, da rensdyr er meget sensitive over for forstyrrelser. Især i kalvningstider og på kalvningspladserne har drægtige hunrener brug for fred for ikke at abortere eller forlade de nyfødte kalve. I de sidste mange år har dog flere og flere indgreb i renernes beite-områder kraftigt udfordret denne fred. Den fortsatte indtrængen af nye infrastrukturer som veje, togbaner, kraftledninger og miner og grønne tiltag som fredede rovdyr, hydroelektriske opdæmninger, skovhugst og vindparker samt rekreative hyttefelter, snescootere og hundeslædekørsel har gjort det sværere og sværere at finde den nødvendige ro.

4.1 Boazu

I den samiske pastoralisme klassificeres renen, efter hvilken relation den har til mennesker. *Godði* betegner en vild ren. *Gesát* er, hvad vi forstår som en tam ren. En *boazu* derimod er en *ren-i-sit-egget-habitat*, som har indgået et kompromis med sine samiske renhyrder. *Goddiluvvan boazu* er en *boazu*, som er blevet vild. Disse kategorier er baseret på relationer mellem rener og mennesker som jægere, nomadiske hyrder og husbønder (Sara, 2011, s. 148).

Det er vigtigt at notere sig sproget, som bruges om forholdet mellem mennesket og renen. I sit arbejde om traditionel viden i den samiske rendrift (2013) kritiserer renejer og samfundsforsker Mikkel Nils Sara den biologiske taksonomi for at skille *boazu* fra mennesket. Han spørger, om det overhovedet er muligt at adskille *boazu* og ren-samer (*boazusámi*), eftersom de har levet og udviklet sig sammen gennem flere hundrede år. Når renen fremstilles som *Rangifer tarandus* i biologien, samles *goddi*, *goddiluvvun boazo*, *boazu* og *gesát* til en enkelt art. Herved reduceres *boazu* – den semidomesticerede *ren-i-sit-eget naturlige element, som har opnået et kompromis med samiske renhyrder* – til et dyr separat fra de mennesker, der lever og arbejder med dyret.

Sara henviser her til, hvad antropologerne kalder *symbiotisk domesticering*. Beach og Stammler definerer denne domesticering som en ”cirkulation af viljer” – en fortløbende og cirkulær udveksling mellem rener og mennesker, der manifesterer sig i gensidig forstærkede bevægelsesmønstre. Kort fortalt handler det om, at renhyrderne ’følger’ renerne på deres årlige vandringer mellem de forskellige sædvanlige levesteder, men kun så længe flokken går i den ønskede retning, en retning, som har været dikteret af renhyrderne gennem generationer og er internaliseret i dyrene (Beach & Stammler, 2006, s. 7).

Den langsigtede symbiotiske domesticering af *boazu* er et resultat af læring kodet på metaniveau sammen med genetiske ændringer efter flere hundrede år med selektiv avl. Domesticering i denne forstand betyder ikke, at renen er tam. Den peger på en ”meta, genetisk kodet konsekvens af en langvarig menneske-dyr-relation, som på individniveau er uigenkaldelig” (Beach & Stammler, 2006, s. 12, min oversættelse).

Alle, der har oplevet det, vil straks genkende den dybtgående forskel mellem en vildren (*goddi*) og en *boazu*, som er blevet vild (*goddiluvvun boazo*), når det handler om at forsøge at hævde menneskekontrol (Beach & Stammler, 2006, s. 10, min oversættelse).

Mens rener forstået som *Rangifer tarandus tarandus* er identiske, opfatter ren-samerne *boazu* og *goddiluvvun boazu* som værende forskellige – udseende- og adfærdsmæssigt – som følge af den langvarige internalisering af kontakt med mennesker (Bjørklund, 2014, s. 177; Sara, 2010, s. 44). Når *boazu* betragtes som uadskillelige fra renhyrder, handler det om, at de har skabt hinanden over flere århundreder.

Beach og Stammler bemærker, at den symbiotiske domesticering og den gensidige cirkulation af viljer kan gå begge veje. Det vil sige, at mens mennesker domesticerer rener, domesticeres de selv af renerne. Folklorist Thomas Dubois observerer, at der er en generel tendens til, at ren-samer anerkender renen som læremester og den ultimative videnskilde, da hyrderne er altid i gang med at observere renens adfærd og lære fra den (2011). I sit review af Johan Turis beretning om samernes liv fra 1910 hævder Dubois, at

viden er livsnerven i den samiske kultur. Denne viden er uundgåelig pragmatisk, bundet op på hverdagens mange væsentlige gøremål – men også baseret på kontinuerlig opmærksomhed på adfærd hos dyr, mennesker og landskaber og (over)naturlige fænomener i verden. I sin beretning gør Turi opmærksom på, at det er vigtigt at observere verden omhyggeligt, tage notits af dens tilbøjeligheder og handle klogt herudfra. Naturlige fænomener og dyr, med hvilke man deler verden, kan give nyttige informationer, hvis bare man er opmærksom nok (2011, s. 523). En lignende pointe findes hos Sara, som skriver: ”The reindeer-herder talks reindeer-talk, not of his own invention or construction, but influenced by the reindeer’s teaching” (2010, s. 40). Endelig udtaler Utsi Jovna i Fajals dokumentarfilm (2011): ”Når du arbejder med rener, er det, som om de lærer dig, hvordan naturen fungerer.” Beskrivelserne peger på en gensidig relation med renen – *boazu* – som en slags samtalepartner og vigtig læremester.



Begge fotos: Carl Johan Utsi.

4.2 *Boazo luondo – renens natur*

En samisk oprindelsesmyte fortæller historien om *boazus* forhold til solens to døtre. Mens *boazu* vælger at blive hos den milde datter, som bevarer forbindelsen og passer godt på den, flygter *boazu* fra den brutale og hensynsløse datter for at blive *goddi* (vildren). Hovedtemaet i den samiske myte er aftalen om *frivilligt* ledsagerskab mellem mennesker og rener og en anerkendelse af renens egen opfattelse og synspunkt (Sara, 2009, s. 171).

Den langvarige symbiotiske relation mellem *boazu* og mennesker underbygges af et animistisk verdenssyn, hvor mennesker og dyr opfattes som lige partnere med hver sin vilje i en gensidig respektfuld reciprocitet (Beach & Stammler, 2006, s. 14). Den symbiotiske relation gælder ikke kun i forhold til deres bevægelser i landskaber og terræn, men også i relation til deres ophold og reproduktion, deres liv og død (Beach & Stammler, 2006, s. 12). Ifølge Sara betragtes *boazu* som fuldgældige deltagere i *siida*-fællesskabet sammen med *boazusámi*, og ifølge den lingvistiske forskning har de været det i flere tusinde år (Sara, 2010, s. 41). Han skriver: "The reindeer and the reindeer-herder are always together, both of them partners or associates in the *siida*" (Sara, 2010, s. 40). Modsat den biologiske forståelse af dyr, der distancerer dyr fra mennesker, er mennesket og rener i samernes vidensregime en del af én og samme bevægelse gennem landskabet, og som *siida*-partnere lærer de af hinanden og kan ikke forstås adskilt fra hinanden.

Idéen om, at *boazu* og hyrderne deltager sammen i *siida*-fællesskabet, beror på en sidestilling af menneske-menneske- og menneske-dyr-relationer (Sara, 2013, s. 45). At hyrde ren indebærer en ordnet styring af dyrenes instinkter og drifter, der adapterer til renens natur. Kontrakten med renerne (fl. *bohccut*) indebærer kontrol over deres bevægelser på deres naturlige levesteder. Renhyrderne må sørge for, at renerne finder mad, at de ikke spreder sig for meget, ikke beiter for længe på andre *siida*ers marker eller stikker af og blander sig med naboflokkene. Renhyrderne samler dyrene til kalvemærkningen i forsommeren, opdeler dem i mindre vinterflokke om efteråret og udtager dyr til slagtning mindst et par gange om året. Da renernes adfærd er sæsonafhængig, består det samiske årshjul af otte og ikke fire sæsoner.

At 'styre' rener i deres naturlige omgivelser er altid et kompromis mellem mennesker og dyr (Sara, 2013, s. 160). Da renerne er selvstændige dyr med egen vilje, er denne styring aldrig fuldstændig. Ren-samernes udøvelse af kontrol foregår altid i et spændingsfelt mellem forudsigelige gentagelser (fx flokkens rytme mellem hvile og bevægelse) og uforudsigelige hændelser (fx turisternes løse hunde). Vellykket styring kræver, at hyrderne tager hensyn til renens metabolisme, energi-økonomisering og reproduktion, samt at de er yderst opmærksomme på renens natur (*boazo luondo*). *Boazo luondo* refererer til egenskaber, der kommer til syne igennem dyrenes vanemæssige reaktioner og adfærd i relation til omgivelserne. Som forklaringsprincip inkluderer *boazo luondo* "reflekser og reaktioner til eksterne stimuli, flokkeadfærd og typiske adfærd i forhold til andre rener, naturlige omgivelser, vind, vej,

sæsoner, samt renens indprægede og tillærte tilknytninger til specifikke landskaber” (Sara, 2009, s. 160). Endelig kræver en vellykket styring evnen til at kommunikere med renerne både direkte og indirekte. Ved at observere, lytte, spore og fortolke renens bevægelser, kropslige stillinger og lyde får samerne viden om renerne og omverdenen, som ikke er direkte tilgængelig uden denne afstemning i forhold til renerne (Sara, 2009, s. 160-161).

Kunsten at passe en renflok uden at forstyrre mere end højst nødvendigt skal læres og udøves i kompromis med dyrenes selvstændige adaptationer til specifikke beite-marker og naturlige omgivelser. For at kompromiset skal lykkes, er det vigtigt, at kontrollen baseres på tætte observationer af dyrene i marken (*meahccis*), da rener skal forblive selvforsynende i deres naturlige habitat. For meget kontrol og indespærring risikerer at ”gøre rener til kvæg” (Sara, 2013, s. 161). For ren-samer er målet med kontrollen en sund, velplejet og smuk renflok, bestående af forskellige farver og skikkelser, der samtidig danner mønstre og tegner en helhed (Oskal, 2000, s. 176).

4.3 *Boazu oaivil* – renens egenrådighed

Renernes bidrag hænger sammen med *boazu oaivil*, dvs. renens opfattelse, mening eller synspunkt. Renen opfattes som levende væsener med eget liv og sind. For eksempel kan en leder-ren være af den mening, at den snart vil drage østpå. Baggrunden for en bestemt ren-mening står nogle gange, men ikke altid, klart for hyrderne. *Oaivil*, det samiske ord, der betegner meninger hos både ren og menneske, stammer fra *oaivi*, hovedet. Hyrderne lærer således at tyde og forstå renens vilje – *oaivillat* – ved at holde øje med dyrets hoved. Ved at skærpe sin opmærksomhed på det, som renen sanser og fokuserer sin opmærksomhed på, kan hyrden forudse dyrets næste træk. *Boazu oaivil* er ikke en velformet og permanent holdning, men et bud på, hvor renen har sin opmærksomhed, og et tegn på renens næste bevægelse, intention og retning (Sara, 2013, s. 148).

Rener, der tilhører forskellige *siidaer*, forventes at have forskellige meninger. På trods af at rener er selvstændige dyr, som er frie til at stikke af, har de præferencer for de retninger og ruter, de har lært og er blevet vant til, stærkt influeret af kommunikation og kompromis med hyrderne fra deres egne *siidaer* (Sara, 2010). Samer, der arbejder med rener, anerkender dyrene som *siida-fæller*, der er i stand til at lære og derigennem danne egne meninger (*oaivillat*). Relationen mellem *siida-rener* og *siida-hyrder* bliver således til i et kompromis mellem to parter, der på trods af en grad af meningsforskelle i længden er fordelagtig for begge parter (Sara, 2013, s. 147-148).

De vaner og den vanemæssige adfærd, som rener udviser, tolkes som lærte gennem et indgået kompromis med hyrderne (Sara, 2013, s. 148). Kompromiset mellem egenrådige rener og deres dedikerede hyrder, inklusive dem, der er i en læringsfase, må kontinuerligt forhandles og adapteres, da renernes *oivil* kan overskride acceptable flokdistributioner og beite-marker. På trods af eventuelle meningsforskelle deltager begge parter aktivt i

siidaens liv og fremdrift gennem disse meningsforhandlinger (Sara, 2010, s. 149).

4.4 *Boazu lihkku* – renheld

Renheld er aldrig det rene held. For at få *boazu lihkku* (renheld) må man skabe og vedligeholde gode relationer med rener, landskabet og beite-markerne, andre mennesker og alle forfædre og mytiske væsener, der har beboet landskabet før en selv. *Boazu lihkku* indtræffer, når renerne overlever og er sunde, når flokken stabiliseres og forøges, når flokken er smuk med en æstetisk fordeling af ældre og yngre dyr. Man må ikke fornærme renens egen værdighed eller oprindelse ved kun at betragte eller behandle den som middel for egne forehavender, fx om at blive rig. Renen har værdi i sig selv; den må holdes i ærefrygt (Oskal, 2000, s. 177-178; Sara, 2009, s. 173). Som den svenske renhyrder og sløjder Utsi Jovna udtaler i en fransk dokumentarfilm (Fajal, 2011), påvirkes ens renheld af gode gensidige relationer mellem mennesker og naturen. (Jon, *Face aux vents*, 2011, min oversættelse)

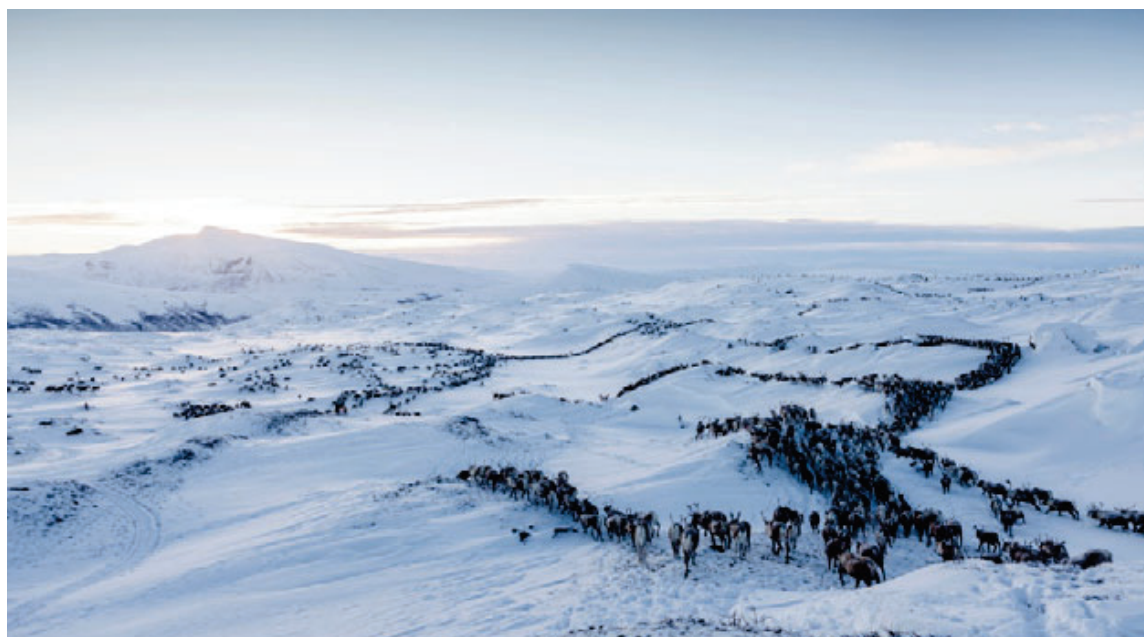
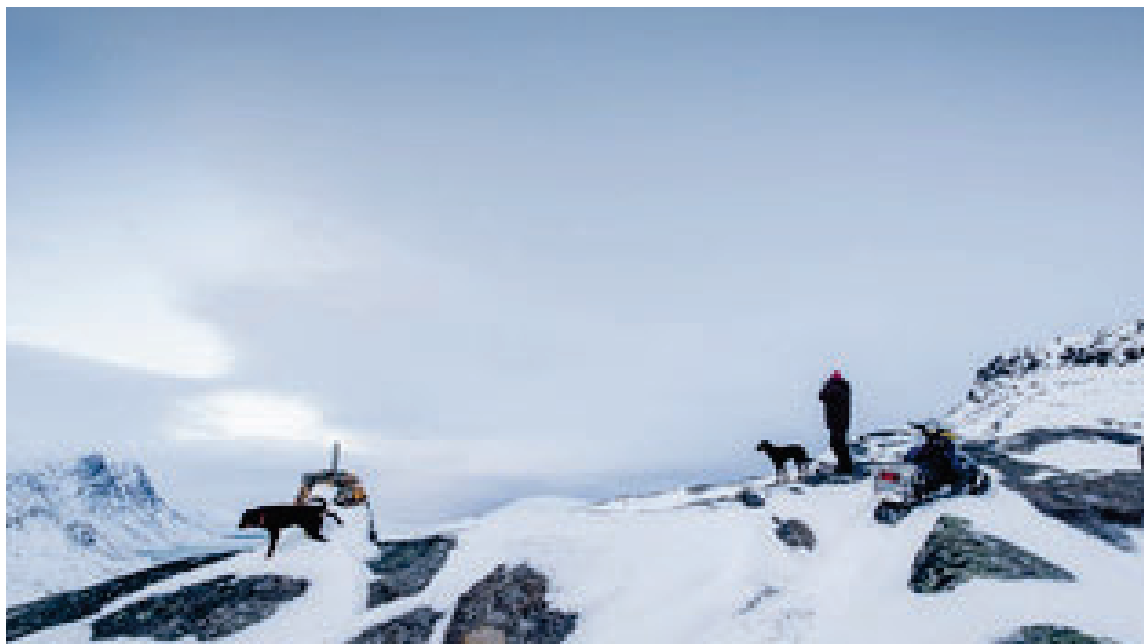
Renheld sker, når et menneske er god ved naturen. Til gengæld er naturen god ved mennesket. Når renen beslutter sig for at følge naturen, må jeg gøre det samme. Renen går i sit eget tempo; det skal ikke presses. Vi må adaptere og beslutte os for, hvad vi gør, lidt hen ad vejen.

Ens *boazu lihkku* – og renernes overlevelse – afhænger ikke kun af, hvordan man behandler renerne, men hvordan man lever sit liv. Ens renheld kan påvirkes til det bedre eller det værre gennem handlinger, adfærd, ord og tanker. Det er vigtigt at komme godt ud af det med andre mennesker, at kende til deres familie, slægt og livssituation, at være hurtigt opfattende og have situationsfornemmelse. Man skal kunne forhandle uden at være anmassende og uden at miste fokus (Oskal, 2000, s. 177-178). Alt dette indgår i den enkeltes bestræbelser på at leve et godt og værdigt liv, som kan give renlykke.

Lige så vigtigt er det at komme godt ud af det med andre levende væsener og landskaber, at kende til passende måder at ønske noget af dem og anmode om lov. Når samiske kunsthåndværkere fx vandrer i skoven på udkig efter træemner til deres sløjdarbejder, spørger de et udvalgt træ, om de må skære i det. De kan fx forvisse træet om, at det kun bliver et enkelt snit, at de skærer en vækst bort, som træet godt kan leve foruden. Samtidig ønskes træet et godt og værdigt liv videre. Inden der skæres, forsikrer de sig om træets samtykke (Fajal, 2011).

Både rener og samer har stærke tilknytninger til landskaber og til bestemte sæsonmæssige opholdssteder (*orohat*). Forfædres fortællinger, barndoms-minder, hyrdeoplæring og siida-samtaler – alle henviser de til pladser og landskaber, som har givet form til oplevelser, begivenheder og mytiske hændelser. Hyrderne kan fremsætte ønsker om problemfrie flytninger samt under

flytninger bede om lov til at opholde sig på visse pladser for en enkelt nat eller flere. Målet er at vise respekt, ikke at forstyrre eller blive forstyrret, at komme godt ud af det med landskabet og dem, der har opholdt sig der før. Når man kommer frem til fx kalvningspladsen eller vinterpladsen, kan man ønske, at flokken lever sundt og i sikkerhed, og takke beite-landet for at have passet godt på flokken. Som med rener ligeså med landskabet. Det handler ikke om erobring, beherskelse eller dominans, men om at komme godt ud af det med hinanden, vise gensidig respekt og nå frem til en gensidig forståelse. Vejen til *boazu lihkku* går gennem en forsonende ånd og evnen til at komme godt ud af det med rener, mennesker og landskaber (*eatnamiid*) (Oskal, 2000, s. 178-179).



Begge fotos: Carl Johan Utsi.

5. Udvidet socialitet og gensidig væren

Sara hævder, at hyrdebegreber har udviklet sig organisk over lang tid på baggrund af en opmærksomhed på treenigheden: ren (*boazu*), renlandskaber (*boazu eatnamiid*) og renhyrder (*boazuvázzit*). Ifølge Sara bidrager alle tre parter til de daglige forhandlinger og meningsudvekslinger. De har alle en rolle i situationer, hvor flokken kommer i en tilstand af uregelmæssighed og uorden, når hunrenerne kælder i fred på deres kendte pladser, eller når flokken kommer til at græsse en stund på andres marker (Oskal, 2000; Sara, 2011, s. 150-151). Både rener og mennesker er optaget af landskabets beskaffenhed og terrænets muligheder. De leder ikke alene efter gode græsningsforhold, men afvejer også de bedste veje langs landskabet og terrænet, fx en lille høj, en dyb kløft, vand eller mindre dalgang, der maner flokken til ro, og hvor der findes beskyttelse mod vind, myg, rovdyr og andre flokke. Der begynder at tegne sig et billede af en gensidig socialitet mellem hyrderne, rener og landskaber, mellem *boazuvázzit*, *boazu* og *boazu eatnamiid*. Her kan argumenteres for, at landskabet hører med til den symbiotiske domesticering, der fandt og finder sted mellem mennesker og dyr.

I nyere antropologiske studier af socialitet er der fokus på at udvide begrebet til at omfatte ikke-menneskelige levende væsener (Tsing, 2014), uorganiske avatarer og robotter (Moore, 2012) samt metafysiske væsener, ting og steder (Remme & Sillander, 2017). I artiklen "More Than Human Sociality" (2014) kritiserer antropologen Anne Tsing de sociale videnskaber for at overse, at *alle* levende væsener er sociale, at socialitetsbegrebet i sig selv ikke skelner mellem mennesker og ikke-mennesker. Tsing argumenterer for, at hvis 'social' betyder "skabt gennem sammenfiltrede relationer med betydningsfulde andre", er det muligt at tænke socialitet bredere for at indfange både den menneskelige og den ikke-menneskelige socialitet (2014, s. 27, min oversættelse). Hun bruger begrebet "mere-end-menneskelig-socialitet" for at begribe den iboende socialitet i alle levende væsener. Tsings arbejde åbner vores blik for mulige samspil mellem ikke-menneskelig og menneskelig socialitet.

I bogen *Human Nature and Social Life* (2017) tager Jon Henrik Remme og Kenneth Sillander fat i, hvordan mennesker konstitueres i samspillet. Med begrebet udvidet socialitet udforskes de mange måder, mennesker *konstitutivt* er indviklet i socialiteter, der rækker ud over medmennesker til ikke-menneskelige og metafysiske omgangsfæller. Forfatterne interesserer sig således for udvidede sociale sfærer – beboet af andre-end-menneskelige levende væsener, objekter, bopladser og usynlige agenter – med hvilke mennesker interagerer, og som danner den *formative* relationelle dynamik, der *kontinuerligt skaber de mennesker, der deltager i den* (Remme & Sillander, 2017, s. 1). For Remme handler den udvidede socialitet om vilkårene for at blive og forblive menneske. Dette kræver, at man udspiller relationer med andre mennesker og andre-end-mennesker m.m. på passende måder, som

ikke er regelbundne, men situerede, skiftende, delvise og proportionelle (Remme 2017, s. 56).

Ovenstående beskrivelser af siida og renlykke er gode eksempler på, at det at *blive og forblive* menneske og *rensáme* afhænger af interaktionen ikke kun med ren (*boazu*), men med landskaber, natur, rovdyr og sæsonens kræfter såvel som siida-fæller, nabo-siidaer, turister, politikere, love, udviklingsprojekter og indsnævring af beite-marker m.m. Vi kan begribe relationen mellem såmi renhyrder, rener (*boazu*) og landskabet som en *udvidet socialitet* mellem mennesker, dyr og landskaber bestående af traditionelle flytteveje og opholdspladser. I dette ligger en særlig form for *forbundethed* (Carsten, 2000). Det handler ikke om en forståelse af socialitet mellem abstrakte 'mennesker', 'planter', 'mikrober' og 'svampe' som i Tsings udlægning, men om forbundethed mellem *særlige* mennesker, rener og landskaber. Det handler om lige netop denne siidas slægtsbaserede arbejdspartnerskab, der strækker sig generationer tilbage, og lige netop denne smukke og velpassede renflok avlet frem over de sidste 100 år og lige netop disse urgamle migrationsruter, sæsonmæssige græsningsmarker og opholdssteder.

Man begynder her at skimte mere end en udvidet socialitet, en mere fundamental *gensidig væren* mellem bestemte mennesker, rener og landskaber (Sahlins, 2011). Sahlins anvender begrebet *gensidig væren* til at beskrive menneskelig beslægtelse og forbundethed som et eksistentielt forhold. Gensidig væren indebærer, at mennesker, som føler sig beslægtede, bliver "medlemmer af hinanden" og *altid deltager i hinandens eksistens* (Sahlins, 2011, s. 2). Sahlins skriver om gensidig væren i forhold til *slægtskab* og forbundethed mellem mennesker, men begrebet kan udvides til at udforske den oplevede forbundethed mellem renhyrder, rener og landskabet, som Sámi-forskere skriver frem – ikke mindst fordi siidaer, renflokkene og beite-landene alle er slægtsbaserede fænomener.

Denne gensidige væren udtrykkes af renhyrden Utsi Jovna som følgende:

There is no adequate way of explaining what the reindeer mean to the Sámi. In an age of consumerism and credit institutions, the reindeer don't quite fit in. (...) Perhaps, for the sake of comparison, I could liken the reindeer to oil in a petroleum-based economy. But that is a rather simplistic view of something so beautiful. (...) For the Sámi people and the Sámi culture, the answer is so much more complicated. The reindeer, its habitat and its migration have given rise to the entire Sámi culture and, thereby, even Sápmi, the Sámi homeland.

Min værtinde ved årets kalvemærkning udtrykte noget lignende, da hun stille og ydmygt fortalte, at renen efter hendes mening var ophav til hendes sprog, kultur og livsform og udgangspunkt for hele hendes relation til naturen og verden.

5.1 *Eallu – levedygtighed selv*

I deres artikel om menneske-dyr-relation i pastoralisme skelner Beach og Stammler (2006, s. 13-14) mellem to forskellige moralske og økologiske forståelsesrammer. Den ene er en holistisk økologisk moralitet, hvor menneske-dyr-relationen indbefatter en symbiotisk og gensidig respektfuld relation mellem lige parter (Beach & Stammler, 2006, s. 13-14). Respekt handler om at forstyrre renen-i-sit-eget-habitat så lidt som muligt og om ikke at lade noget af et aflivet dyr gå til spilde. Mod denne holistiske, økologiske moralitet løber en dominerende moralitet båret af ideologier om bæredygtig udvikling. Denne bunder i rationaliseringslogikker og en 'menneskeart-centrisk økologi'. Ifølge Beach og Stammler domineres denne økologiske moralitet af menneskelig målrettethed (2006, s. 14-15). De beskriver ideologien som følger (Beach & Stammler, 2006, s. 15):

Rationalisation is the prescriptive ideology that one should use resources fully in order to provide the greatest benefit for the users (humans), as long as one does not endanger the continuation of the process. (...) If 'sustainability' means do not overuse, 'rationalisation' means not only do not overuse, but also use maximally up to the ceiling of sustainability. Rationalisation becomes the unavoidable logical outcome of sustainable development (as opposed to sustainable use) since it imposes no constraints limiting the expansion of the user category (humans) itself.

Beach og Stammler noterer sig, at denne rationaliseringslogik får en vis støtte hos renhyrderne i flere lande sammen med deres indlemmelse i en markedsøkonomi, en teknologisk oprustning, især med hensyn til transportmidler og it, samt familiernes mindre nomadiske og mere sedentære livsstil. Men der er også modstand mod en rationaliseringslogik, der ser *boazu* alene som en ressource uden at tage hensyn til *boazu* som *siida*-partner. Beach og Stammler spørger, om denne bæredygtige udvikling er: "fully reciprocal, in other words, is the goal of sustainable benefit to humans necessarily the same as being beneficial to the members of the other species forming the human resource base?" (2006, s. 16). Deres eget svar er et klart nej, da denne udvikling hverken reguleres symbolsk, moralsk eller juridisk med henblik på at hindre eller hæmme menneskelige umådehold i relation til ødsel behandling af individuelle dyr, når de lader markedspriserne alene bestemme, hvilke dyr der skal aflives, og hvilke dele af de aflivede dyr det giver økonomisk mening at bruge.

Sara ser et problem i, at de biologiske videnskaber, der arbejder med bæredygtig udvikling, blander sig i renhyrdernes måder at arbejde med landskaber og dyr ved at kategorisere og derved reducere *boazu* til 'et græssende dyr'. Fra både videnskaben og myndighederne kommer der bud på, at den *overgræsning*, som *græssende dyr* påfører beite-distrikterne, må føre til en reduktion i antallet af rener. Sara hævder, at begreber som disse ikke nemt

lader sig oversætte til hyrdernes sprog. Dette skyldes ikke, at renhyrderne ikke kender til problemerne med overgræsning, men at begreberne i sig selv passer dårligt ind i deres vidensregime, som har fokus på en sammenvævning af beite-vilkår, dyr, mennesker og ansvar i *specifikke* pasningssituationer og ikke i abstrakte, kvantificerede beskrivelser af *Rangifer tarandus tarandus* og *Cladonia rangiferina* (renmos) (Sara, 2009, s. 149). Mens *det at græsse* er vigtigt, er det kun ét aspekt af renens og flokkens liv og behov og kun ét aspekt af de fortløbende og gensidige relationer mellem rener, ren-samer og landskaber. Det harmonerer heller ikke med ren-samernes opfattelse af ren og renflokk som en 'levedygtighed'. Ren-samer bruger *eallu*, eller 'liv', om en renflokk som en altfavnende term for rener, der lever sammen med hyrder. Mens den enkelte ren kaldes *heagga* – eller 'kropsliv' – betegnes flokken *eallu* – 'stort liv' – i modsætning til *japmu*, 'stor dødelighed' (Sara, 2009, s. 150). I hverdagssprog, når fx et barn spørger, hvor far er – er svaret: *eallu lutte* (hos flokken). Ordet *eallu* udledes af *eallin*, som betyder 'liv som levede' eller 'livsforløb'. Den beslægtede term *ealat* kan oversættes til "renens eksistensgrundlag, inklusive tilstrækkeligt med land og mad" (Sara, 2009, s. 150).

De samiske betegnelser vidner, ifølge Sara, om, at rener (bør) forstås som dyr, der lever livet i eget habitat – at de er meget mere end bare 'græssende dyr'. Helt igennem er det samiske sprog et vigtigt udgangspunkt for at forstå, hvordan rener opfattes, inklusive relationerne mellem rener, livet i forskellige omgivelser og kompromiset mellem rener og deres hyrder (2009, s. 150). Som Sara illustrerer, bruger hyrderne udtryk som *logenare heakka sierrane ealus*, som betyder 'omtrent ti rener forlod flokken'. En ordret oversættelse giver dog følgende udtryk: "Ti kropsliv forlod levedygtigheden" (dvs. en enhed af levedygtige vilkår – *the viability*) (Sara, 2009, s. 150, min oversættelse).

Vi ser her, at ud fra forskellige økologiske logikker kan rener opfattes som en maksimerbar bæredygtig ressource til nytte for mennesker eller som levedygtigheden selv. Vi har også set, at *baozulihkku* eller renheld handler om at leve et værdigt liv med respekt for gensidige relationer til rener og andre dyr, landskaber og andre mennesker. I de sidste afsnit kigger vi på ren-samernes oplevelser af 'det gode liv' sammen med *boazu*. Dette handler ikke om et liv i sus og dus, men snarere om et liv, hvor ens usikre bestræbelser på at komme frem til gammelkendte og værdsatte levesteder (*orohat*) og rige beite-marker udtrykkes som en eksistentiel tilfredshed, æstetik og glæde.

5.2 Hávski – det gode liv

Dubois argumenterer for, at den traditionelle hyrdeviden, som stammer fra samernes århundrede gamle partnerskab med rener, har en vigtig æstetisk komponent. Denne viden gøre det muligt at leve og handle både effektivt og smukt i sine indfødte omgivelser (eng. *native environment*) (2001, s. 534).

Når livet går, som man ønsker, hjulpet frem af en rig pragmatisk viden fra arbejdet med renerne, af kloge valg samt en god portion *boazu lihkku* – beskrives dette af ren-samer som *hávski* – som glædeligt, beroligende, behageligt og tilfredsstillende (2001, s. 535-536). I Johan Turis beretning om en vårflytning fra vinterpladserne i Sverige til sommer-beiter i Norge, med landets kystnære skove og græsmarker, er dette syn *čáppat ja hávski sámi mielas* – smukt og behageligt for samernes sind (Turi, 2011, s. 537):

When the Sámi come over the mountains in the spring, and when there has been cold weather and much snow, there is little open ground for grazing, but enough so that the herd can manage. And when they come to Norway so that they start to see the coastal forests, where there is grass and leaves, it is so beautiful and pleasant to the Sámi's eyes. And when they draw near so that one starts to hear the cuckoo and all the other birds singing, that is pleasant (*hávski*) to the Sámi's, and they begin to joik (Turi, 2011, s. 61):

Oh Mother Earth and beautiful grassland,
oh mother of calves, voya voya nana nana
hello, hello, oh mother ground,
nana nana voya voya nana nana nana voya nana
receive now my livelihood and care for them as in the past you have done
voya voya nana nana nana voya nana.

And they drink liquor and pour a little onto the ground, and share it around with all who are there, and they joik but they must not swear.

Mother ground, be now my friend, voya voya nana nana
Mother ground, let my reindeer graze safely now, nana nana voya voya.'
Beautiful lands on which to live, voya voya nana nana
You are so beautiful that you sparkle.

And it is so pleasant (*hávski*) then that the boys have no thoughts but for the girls, and the girls have the boys in their thoughts as well, and they wonder how they can get together.

Turis fine beskrivelse fra 1910 vinder genklang over 100 år senere i ren-hyrde Utsi Jovnas beskrivelse af vårflytningen til højfjeldet i vest (Fajal, 2011, min oversættelse):

Så kommer bjergene til syne; det er skønt (*hávski*) at flytte. Du ved ikke, om det er dag eller nat. Det hele flyder sammen. Du følger bare med flokken som i en trance. Det føles godt (*hávski*) at være i live. For mig er dette sted det eneste hjem, jeg har i verden. Her er centrum.

Utsi Jovna udtrykker sit liv med rener i følelsesmæssige og eksistentielle termer. At komme op over de første høje fjelde under vårflytning på vej mod kalvningslande og sommerpladserne er *hávski*. Det er en glæde (*hávski*) at gense fjeldene og tilfredsstillende (*hávski*) at nå frem til sit eneste hjem efter mange anstrengelser og udfordringer. Det er slet og ret godt (*hávski*) at leve (Fajal, 2011). Som Utsi Jovna videre beskriver det, er dette samliv med rener ophav til hans eksistens som renhyrde, eksistensen af en hel kultur og et hjemland – hvor man beder forfædrene om lov til at opholde sig og bruge af ressourcerne (Fajal, 2011).



Ren og mennesker ved sommerpladsen. Foto: Carl Johan Utsi.

6. Konklusion: Mennesker, der arbejder med dyr ...

Artiklen er ansporet af min læsning af DeMellos kapitel om mennesker, der arbejder med dyr. DeMellos udlægning af disse menneskers formodede holdninger til og følelser for de dyr, de arbejder med, inspirerede mig til at undersøge og beskrive det mindre kendte skandinaviske ren-pastoralisme for at præsentere et andet billede af mennesker, der arbejder med dyr. Intentionen har været at rejse nye spørgsmål som på en gang er etiske, moralske, æstetiske, pragmatiske og eksistentielle. Spørgsmål, med hvilke vi kan tænke og undersøge – ikke kun i abstrakte relationer mellem to biologiske arter, men i specifikke relationer til specifikke dyr i bestemte kulturelt betingede metafysiske og fysiske landskaber. Især det sidste er vigtigt. Ud fra dette kan man nysgerrigt spørge, hvad der ville ske med Solomons fortælling om socialitet mellem autistiske børn og deres teraphunde, hvis hun havde inddraget byparkens stier, træer, planter, dyr og andre mennesker i analysen. Man kunne

ligeledes spørge, hvad der ville ske med DeMellos fortælling om dyrlæger, der stresses af at skulle aflive folks kæledyr, hvis hun havde inddraget det fysiske og oplevede urbane landskab og økologisk moralitet som en del af disse menneskers pragmatiske, moralske og etiske handlingsrum.

Artiklen er et forsøg på at løfte en flig af ren-samernes arbejde og liv med renen – *boazu* – i urgamle subarktiske landskaber. Den bygger på samernes egne beskrivelser hentet fra akademiske og ikke-akademiske tekster og dokumentarfilm. Selvom det er vigtigt at huske, at beskrivelser ikke er 'det', som beskrives, at kortet så at sige ikke er territorium (Bateson, 1979), kommer man hurtigt til at skimte en eksistentiel fortælling i disse mange beskrivelser. For renhyrderne handler 'arbejdet' om et samliv med rener som frivillige omgangsfæller i et gensidigt partnerskab og en fortløbende meningsudveksling og et kompromis, der konstituerer mennesker (*boazuol-bmut*), dyr (*boazu*), landskaber (*boazueatnamit*) siida-fællesskaber og en seminomadisk livsform. Det er muligt, at lignende former for udvidet socialitet og gensidig væren opleves af mennesker og dyr andre steder i Norden og verden. Men ifølge Sara vil dette kræve, at den videnskabelige ambition om at holde dyr og mennesker, natur, landskab og samfund konceptuelt adskilt opgives. For ren-samerne er *boazu* ikke kun en dyreart – *Rangifer tarandus tarandus*, men en uadskillelig del af et *vedvarende og frivilligt* partnerskab, der bundet i en gensidig eksistentiel relation mellem mennesker, dyr og landskaber.

Jeg slutter med et citat af renhyrde og professionel fotograf Carl Johan Utsi, som efter fem års studier i rumfysik i Uppsala valgte at blive renhyrde (*renskjøter*) i sin hjemegn i den svenske del af Sápmi. I et interview udtaler han følgende:

Renskogen [*boazumeahcci*] är en känsla, samtidigt som det är absolut verklighet. Jag menar när du har kört fast skotern i *soavli* – ”ovan-på-vatten” – ute på sjön och får slita med den i ett par timmar, är det inget annat än en renskötarens vardagsliv. Men något finns ändå där, något vi har med i nedärvda gener hos oss.

- Renen är vår starkaste länk till naturen. Min koppling till vad som är äkta och på riktigt.
- Vem som helst kan jobba 9-5, det är ingen sport. Men försök få ihop tillvaron med att leva i renskogen. Det är omöjligt, så länge som du inte vet med dig att du är totalt beroende av det där knäppande ljudet som renklövarna ger ifrån sig. Det är något nästan metafysiskt. Något jag inte kan vara utan. Ja, för mig är det ljudet rent fysiskt – tanken på att inte höra det gör ont i mig. (...)
- Frågar du mig om vad renen betyder så är nog svaret *visut*.
- *Visut* är nordsamiska, och något som åtminstone jag använder i betydelsen: ”allt som jag någonsin vill ha, eller åtminstone behöver (VISUT).

Tak

Tak til Carl Johan Utsi for tilladelse til at bruge billederne.

REFERENCER

- Bateson, G. (1979). *Mind and Nature*. Dutton.
- Beach, H. & Stammers, F. (2006). Human-Animal Relations in Pastoralism. *Nomadic Peoples New Series* 10(2), 6-30. <http://www.jstor.org/stable/43123775>
- Bjørklund, I. (2013). Domestication, Reindeer Husbandry and the Development of Sámi Pastoralism. *Acta Borealia: A Nordic Journal of Circumpolar Societies* 30(2), 174-189. <https://doi.org/10.1080/08003831.2013.847676>
- Bull, K. S., Oskal, N. & Sara, M. N. (2001). *Reindriften i Finnmark: Rettshistorie 1852-1960*. Cappelen Akademisk.
- Carsten, J. (2000). Introduction: Cultures of Relatedness. I J. Carsten (red), *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship* (s. 1-36). Cambridge University Press.
- Davies, J. & Hatfield, R. (2007). The Economics of Mobile Pastoralism: A Global Summary. *Nomadic Peoples* 11(1), 91-116. <http://www.jstor.org/stable/43123794>
- DeMello, M. (2021). *Animals and Society: An Introduction to Human-Animal Studies* (2. udgave, red.). Columbia University Press.
- DuBois, T. A. (2011). "The Same Nature as the Reindeer". Johan Turi's Portrayal of Sámi Knowledge. *Scandinavian Studies* 83(4), 519-544. <https://doi.org/10.1080/08003831.2013.847676>
- Flora, J. (2022). Muskox movements: human-animal entanglements in Northeast Greenland. *Acta Borealia* 39(1), 53-74. <https://doi.org/10.1080/08003831.2022.2060577>
- Howell, S. (2003). Kinning: The Creation of Life Trajectories in Transnational Adoptive Families. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 9(3), 465-484. <http://www.jstor.org/stable/3134598>
- Moore, H. (2012). Avatars and Robots: The Imaginary Present and the Socialities of the Inorganic. *Cambridge Anthropology* 30(1), 48-63. <https://www.jstor.org/stable/43610889>
- Oskal, N. (2000). On nature and reindeer luck. *Rangifer* 20(2-3), 175-180. <https://doi.org/10.7557/2.20.2-3.1511>
- Paine, R. (1994). *Herds of the Tundra. A Portrait of Saami Reindeer Pastoralism*. Smithsonian Institution Press.
- Remme, J. H. Z. (2017). Humans at Risk: Becoming Human and the Dynamics of Extended Sociality. I J.H.Z. Remme & K. Sillander (red), *Human Nature and Social Life: Perspectives on Extended Sociality* (s. 54-67). Cambridge University Press.
- Remme, J. H. Z. & Sillander, K. (2017). Introduction: Extended Sociality and the Social Life of Humans. I J.H.Z. Remme & K. Sillander (red.), *Human Nature and Social Life: Perspectives on Extended Sociality* (s. 1-25). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316831908.001>
- Salomon, O. (2010). What a Dog Can Do: Children with Autism and Therapy Dogs in Social Interaction. *ETHOS* 38(1), 143-166. <https://www.jstor.org/stable/40603404>
- Sara, M. N. (2009). Siida and Traditional Sámi Reindeer Herding Knowledge. *The Northern Review* 30, 153-178.
- Sara, M. N. (2010). Mainna lágiin galget siiddat joatkahuvvat? Siidda sulladallama gažaldagat (How is the siida going to continue?) *Sámi dieđalas áigicalla* 2.

- Sara, M. N. (2011). Land Usage and Siida Autonomy. *Arctic Review on Law and Politics* 3(2), 138-158. <https://www.jstor.org/stable/48710156>
- Sara, M. N. (2013). Siida ja siiddastallan (Å være en siida – om forholdet mellom siidatradisjoner og videreføringen av siidasystemet. Doktoravhandling (s. 1-107), UIT, Norges Arktiske Universitet, Fakultet for Humaniora, Samfund og Lærerutdanning.
- Sahlins, M. (2011). What kinship is, Part 1. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 17, 2-19. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2010.01666.x>
- Tsing, A. (2014). More Than Human Sociality. I K. Hastrup (red.), *Anthropology and Nature* (s. 27-42). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203795361>
- Turi, J. (2011/1910). An Account of the Sámi. (Overs. og red. T. A. DuBois, *Sami Muitalusa Birra*). Chicago IL: Press.

Websites:

- Langvatn, R. (2023, 19. juli). *Rein*. Store norske leksikon. <https://snl.no/rein>.
- Sámediggi: *Fakta om reindrift*. Den norske Sameting. <https://sametinget.no/naring/reindrift/fakta-om-reindrift/?sprak=1>
- Rennäringen i Sverige*. Den svenske Sametin. https://www.sametinget.se/rennaring_sverige-
- Visut: A Story of the Reindeer; A Swedish Lapland Story*, photo: C-J. Utsi, Text: H. Stenlund, Swedish Lapland, European Union Regional Development Fund: <https://www.swedishlapland.com/stories/visut-a-story-of-the-reindeer/>

Film:

- Fajal, C. (Director). (2011). *Jon, the Sami*, (orig. *Jon, Face aux vents*) (film), SLICE documentary channel: https://www.youtube.com/watch?v=rwhs_I9pPYA