

Birgitte Sonne
Lektor emerita
Bbsonne81@gmail.dk

Birgitte Sonne 2011

**Eksempler på
Fortolkningsmuligheder**

i

SONNES BASE 2005 over grønlandske fortællinger

Indhold

Introduktion	3
<i>Visse retningslinjer</i>	4
Kulturoversættelse	7
<i>Store Klaus og Lille Klaus</i>	9
<i>Storfjerteren (Prinsessen og det halve kongerige)</i>	10
<i>Diskussion</i>	11
<i>Ulven kommer</i>	12
<i>Konklusion om eksemplerne på kulturoversættelse</i>	14
Holdningsændringer: Relationer til "andre" mennesker.....	15
<i>Metode</i>	15
<i>Grønlændere, allat ("andre") og qallunaat (europæere)</i>	16
<i>Inuit, kalaallit og qallunaat.</i>	17
<i>Qallunaat og qallunaatsiaat</i>	23
<i>"Plantningen"</i>	25
<i>Et forbehold</i>	29
<i>Qallunaatsiaat</i>	29
<i>Kvinden og Hunden, med og uden nordboere</i>	34
<i>Konklusion og Metodediskussion</i>	37
Europæernes handelsvarer	41
<i>Førkolonial handel med europæere i Vestgrønland</i>	42
<i>Tinusuk</i>	43
<i>Fremmede sager</i>	45
<i>Handelspartnerskaber</i>	46
<i>Konklusion</i>	50
Demografi og Flytninger: Handelsrejser og immigrationer	51

<i>Fortællingernes nordlændinge, sydlændinge og ”verdenshjørner”</i>	51
<i>Historisk baggrund:</i>	52
<i>Handelskontakter over Melville Bugten til inughuit</i>	54
<i>Kassak, Qissuk og Avoovak</i>	55
<i>Slutbemærkning</i>	61
Før-kristen religion og kristendom	62
Pooq, pose, ”mor”, en livsmetafor	65
<i>Indledning</i>	65
<i>Optakt</i>	66
<i>Lærlingeuddannelsen</i>	69
<i>Angakut puullit, initiationsritualets myte</i>	75
<i>Betydninger af pooq</i>	76
<i>Mikrokosmoi</i>	78
<i>Hvilke evner opnåede en angakkoq-puulik?</i>	80
<i>Rejse-evner</i>	80
<i>Usynlighed</i>	83
<i>Isbjørnens og hvalrossens kosmologiske konnotationer</i>	84
<i>Hav, Land og Strand</i>	84
<i>Isbjørn og hvalros som himmelvæsner</i>	88
<i>Hvorfor pooq?</i>	89
<i>Månens barns tarmskindsanorak</i>	89
<i>Den rituelle pooq, tarmskindsanorakken</i>	90
<i>Remmesælen i almen praksis, rituel praksis og metaforik</i>	93
<i>Konkluderende om isbjørn, hvalros og remmesæl i kosmos</i>	97
<i>Den etbenede kæmpe i puulik-komplekssets akkulturerede kosmos</i>	100
<i>Referat</i>	100
<i>Tolkning</i>	101
<i>Fra angakkoq puulik til kristen</i>	105
<i>Konklusion og Diskussion</i>	108
Litteratur	111

Introduktion

Formålet med denne base over grønlandske fortællinger er at lette søgningen i den nedskrevne mundtlige overlevering, der er så omfattende, at det kan tage pippet fra enhver begynder. Basens ca. 2280 fortællinger må være repræsentative for deres tid i de forskellige egne af Grønland, og det er min agt, at basen i fremtiden suppleres med manglende samlinger og spredte tryk – gerne ved interesserede brugeres hjælp.

Alle fortællinger, der foreligger i dansk oversættelse på tryk er blot indskrevet i resumé, der naturligvis ikke kan bruges som kilder. Man må gå til kilden selv, den trykte oversættelse, helst også den grønlandske original hvis den findes.

Af de øvrige fortællinger, dvs. håndskrevne og nogle få der kun er trykt på grønlandsk, er flertallet indskrevet i oversættelse til dansk. Lektor emeritus Christian Berthelsen har foretaget de fleste og nu afdøde Apollo Lyngé, Nuuk, en større antal, Grethe Lindenhann nogle få og Signe Åsblom ligeså. Der er huller i mange oversættelser, enten når håndskriften har været utydelig, særpræget dialekt har gjort sig gældende, eller nedskriveren, der kan være den samme som fortælleren, ikke har haft magt over forløbet. Igen er det sikrest at gå til kilden, som regel håndskriftet, forudsat man har de fornødne kundskaber i grønlandsk. Ellers må brugeren gøre opmærksom på manglerne og usikkerhederne i sin formidling.

I øvrigt har jeg ikke foretaget nogen selektion, dvs. fravalg af fortællinger pga. dårlig kvalitet, med mindre håndskriften har været direkte ulæselig. I så fald har den kun fået et notat. Endelig er enkelte mindre samlinger kun registrerede til senere opdatering, fordi de blev opdaget så sent, at bevillingerne var brugt.

Basens fortællinger er dateret til perioden 1823-1930'erne i Vestgrønland; 1950'erne i N.V. Grønland (Upernavik distriktet); 1903-1940'erne i Avanersuaq/Thule; 1885-1960'erne i

Østgrønland, og 1860'erne -1960'erne i Sydgrønland, hvortil alle sydøstgrønlændere (der var udøbte og delte fortælletradition med ammassalikkerne) lidt efter lidt var emigrerede frem til og med år 1900. Hver enkelt fortælling er (så vidt muligt) dateret i basen, og disse perioder nævner jeg kun hér, fordi datering i forhold til koloni- og missionshistoriens begivenheder i de enkelte områder (bør kendes og) er afgørende for vurderingen af fortællingens indhold. Fortælleres og nedskrivers identiteter er sjældent kommenterede i basen, skønt også disse kan være vigtige at kende og må, for de flestes vedkommende opsøges i arkiverne (fortællerne til Arons illustrerede fortællinger er identificerede og karakteriserede i Thisted 1999; Thorning et al. 1999).

Under arbejdet med basen har jeg forestillet mig talrige emner, som fortællingerne kunne tænkes at kaste lys over i to etnohistoriske hovedgrupper: 1. Spejling af og referencer til velkendte ”ydre” historiske begivenheder og 2. de ”indre”, der belyser ændringer i holdninger / forestillinger / verdensbillede over tid, forårsaget af kendte begivenheder.

I rubrikken not (= notater) har jeg under Hist. (historie) og Kommentarer gjort opmærksom på såvel 1. som 2. Disse bemærkninger udtømmer selvsagt langt fra alle fortællingernes muligheder,¹ men jeg har af hensyn til begynderen her udvalgt enkelte eksempler på begge kategorier, hvor såvel teori som metode kommenteres.

Visse retningslinjer

En mundtlig overlevering undergår ændringer fra mund til mund afhængig af talrige faktorer, så som fortællerens hukommelse, fortælle-evne, performance i samklang med tilhørere, fortællesituationens kontekst i samtiden og fortællerens egen forståelse eller fortolkning af forløbet. Grønlænderne havde ifølge Rinks informanter et ideal om, at gamle fortællinger, hvis begivenheder ikke kunne relateres til folk man selv eller andre kendte/havde kendt, skulle gengives nøjagtig som de var fortalt. For de mere historiske og de blot underholdende eller anekdotiske fortællinger var der en større frihed (Rink 1866-71,II: 206). Basens varianter af samme fortælling viser os noget andet. Der er netop tale om varianter (af hinanden). Der eksisterer ingen ”oprindelig” fortælling i sin

¹ Emner, der optræder i teksten, i Hist. eller Kommentar: Rejser, handelsrejser og flytninger (søg fx på: rejs*); Handel (indbyrdes; med hollændere; med englændere/skotter, med KGH); Akilineq (landet på den anden side havet); stednavne; personnavne (det kniber med korrekt stavning af de østgrønlandske); relationer mellem grønlandere fra forskellige områder (vest, øst, syd, nord); generationskløft (sjældent); relationer til qallunaat/qallunaaq/de hvide/europæer; herrnhut*; kristen*; omvendelse; seksualmoral; moral; anngiaq; blodhævn; sangkamp; profetbevægelser (Habakuk; Maria fra Tasiusaq, Gabriel el. Mathias); angakok/angakkoq/angakut/åndemanager/shaman; initiation; hekseri; ritual; tabu; navngivning, (søg på navn*); dødsrige*; havkvinde; månemand el. Månen; Asiaq; ånder; qivittoq/qivittut; symboler (især lys og pooq).

nøgne enkelthed.² Relationerne mellem de handlende personer kan skifte karakter og der tilføjes og fjernes episoder (motiver), alt efter hukommelse, skift i fokus, eller til understregning af visse træk, der drejer forløbet i en bestemt retning. Friheden er stor i denne kunst, som Thisted har understreget i sin Ph.D. afhandling (1993), og det er altid værd at overveje, hvilken hensigt der kan ligge i varianternes forskelle i relationer og sammensætninger af episoder (se fx analysen af varianter af Kvinden der blev gift med en hund (Dog Husband) ndf.)

Yderligere giver det faktum, at fortællingerne var fælleseje mulighed for skjulte, implicite referencer til andre andre fortællinger. Vi må huske, at *inuits* mundtlige overlevering foregik i fuld offentlighed, at alle i teorien kunne fortælle fra den, og alle dermed kende den (i de lokale versioner). Det betød, at fortællerne kunne ”spille på” dette kendskab i den dynamiske proces, hvor indholdet undergår ændringer i overensstemmelse med samtidig individuel og kontekstuel fortolkning. Intranarrativitet kalder jeg dette fænomen i analogi med skrift-litteraturens intratekstualitet (se også Biese 1986:165-170; Sonne 1990 om ændringer i Havkvinde-myten, Thisted 1993, og min symbolanalyse af *poog*-komplekset nedenfor). Samme kendskab når man selvsagt ikke til som nybegynder i en håndevending, og jeg tror ikke der er anden vej frem til netop den viden end at læse med bestemte emner for øje, læse andres analyser og det mest givende: selv at analysere fortællinger i deres varianter.

Rinks opdeling i gamle, *oqaluttuaat* (mytiske) og nyere, *oqalualaat*, (historiske og anekdotiske)³ fortællinger stemmer udmærket overens med den overordnede opdeling, de fleste mundtlige kulturer hylder, inklusive andre *inuit* (Bascom 1984; Morrow 1994; Rainey 1947:244f). En mere graderet og historisk bevidst kategorisering fremgår, som beskrevet af Thisted (1997:76; 2002:48-54), af indledningen til fortællingerne fra: For meget, meget længe siden; for længe siden; i de ikke rigtig gamle dage; for ikke så ganske længe siden. De første to betegnelser dækker *oqaluttuaat* og de sidste to hhv. tidlig kolonitid og blot et par generationer tilbage i tid. En tilsvarende kronologi følges ikke i udskrifter af båndoptagelser fra såvel Østgrønland som Thule området, hvor ofte blot et *-goog*, ’man fortæller’, indleder både oprindelsesmyter og andre fortællinger om begivenheder fra så vel før som i mands minde (Thalbitzer 1923).

² Man nærer ofte ubevidst den overbevisning, at den variant man hørte, læste, evt. analyserede som den første og derfor kender bedst, må være den ”oprindelige” eller ”rigtige”. Det er ikke hensigtsmæssigt for analysen, som fx vist i Sonne 2006.

³ andre betegnelser er *oqalualaarutit*, *oqalualaviit*, *oqaluppalaat*; *unikkaat*.

I basen er den vestgrønlandske opdeling i tidsperioder ikke fulgt i rubrikken *not.* hvor det under *Hist.* blot bemærkes om fortællingen er historisk eller har en sandsynlig historisk kerne. Historisk, dvs. udtrykker fortællerens opfattelse og forståelse af fortællingens historiske begivenheder.

Skellet mellem en historisk og en ikke-historisk fortælling (myte, anekdote, fabel osv.) er flydende i lyset af den ovennævnte postmoderne synsvinkel, hvor enhver fortælling er en "fortolkning". Thisted nævner den rytmiske form som en ældre fortælling kan opnå, og som medvirker til en fastholden ved en ordret transmission (2002:49). Basens fortællinger er imidlertid skrevet ned og ligner sjældent fortællende digte. Et skarpt skel, som Hastrup & Sørensen drager, mellem hhv. skriftlig (historisk) og mundtlig (mytisk) overlevering kan virke overbevisende i sin strukturalistiske argumentation (1987), men udelukker en omfattende gråzone af historiske fortællinger, der er gået fra mund til mund, inden de blev nedskrevne. I grønlandsk regi lever mange af de nedskrevne mundtlige fortællinger fuldt ud op til kriterier for de historiske om sted- og tidfæstelse og kronologisk rækkefølge af begivenheder. En godt eksempel er fortællingerne om fjeldgængerens, qivittoq'en Ikuunia i Sydgrønland, hvor visse begivenheder stemmer overens i varianternes forskellige fortolkninger, og en enkelt version er nået helt til Ammassalik-området (søg i basen).

En klar tid- og stedfæstelse giver på den anden side ingen sikkerhed for, at fortællingen er historisk. Se fx en version af myten om den blinde dreng, der fik synet igen: Tutigaq, i Peder Kraghs samling. Det er en fælles inuit-myte som her både tid- og stedfæstes lokalt.

En anden sag er den, at fortællinger om store historiske personligheder i fortiden kan antage mere og mere ideologisk-mytisk karakter jo fjernere i tid personen befinder sig fra fortælleren. Sammenlign fx fortællingerne om den store angakok fire generationer bagud, Naaja, der lever op til ideologien, med de mere samtidige om Kaakaaq, Kukkujooq, Georg og Maratsi, hvis uddannelser virker mere "amatøragtige". Ingen af disse biografier er dog, skønt historiske i udspring, fortalt i sammenhængende forløb.

I god overensstemmelse med mundtlig overlevering er de fortalt som man nu har husket de enkelte tildragelser, og når de fremstår som kronologiske forløb på tryk, er det indsamleren alias

redaktøren, der har ordnet dem (Sandgreen har endog sammenkomponeret sin ”Øje for øje og tand for tand” med en indfortolket tematik: en fortsat pligt til blodhævn, som kun den kristne dåb kunne sætte ud af kraft).

I processen fra mundtlig til nedskreven fortælling går meget tabt, mens andet kan vindes hvis nedskriveren mestrer både fortællingen og det skrevne sprog (Thisted 1992). Aron fx er en sådan mester. Tæt på den mundtlige fortælling kom efterhånden Rink, da han fik lært sig så meget grønlandsk at han kunne nedskrive Hendriks fortællinger (Rink 1866-71,II, Thorning og Thisted 1996). Ligeså til dels Holtved (1951) i de fortællinger han både optog på fonograf og skrev ned, og Thalbitzer af hvis omfattende samling fra Ammassalik kun et mindre antal er publiceret (1923). Holtveds transskriptioner er p.t. under nødvendig revision, mens en revision af Thalbitzers forhåbentlig kommer det ad åre.

Hvor tæt disse fortællinger end kommer på selve fortællesituationen, afspejler de dog ikke den originale situation med tilhørere osv. Performance-analyser egner disse fortællinger sig derfor ikke til.

Tyvelse 30.06.05
Birgitte Sonne

Tilføjelse i maj 2011

De fem første fortolkningstekster blev udgivet enkeltvis på nettet i 2005, hvor de har flydt rundt uden forankring.

I nærværende udgivelse er de samlede, let redigerede, tilføjet basen, og forsynet med en fælles litteraturliste.

I basen henvises der ofte under rubrikken ’not’: til GTV (Grønlændernes traditionelle verdensbillede) der er under uarbejdelse. Med skam at melde, det er det stadig - i mit forsøg på at skrive en engelsk, revideret version til udgivelse.

Birgitte Sonne

Kulturoversættelse

Oversættelse af tekster fra en kultur til en anden byder på vanskeligheder, og des større jo længere de to sprog og kulturer ligger fra hinanden, også i tid. En komplet dækkende

oversættelse lader sig ganske enkelt ikke gøre, og man beklager ofte de litterære tab en oversat tekst må lide. Helt anderledes inciterende bliver det med en anderledes synsvinkel på fortællinger/tekster, der genfortælles (og nedskrives) i en anderledes kultur. De ændringer fortællingen undergår tilbyder fascinerende indblik i denne kulturs tænkemåde, moral o.m.a., idet tidligere ukendte begreber, objekter, udtryk, vendinger, forstås på egne præmisser og gengives med et for kulturen (og fortælleren med sin viden og personlighed i sin samtid) karakteristisk forløb. I princippet afviger denne proces ikke fra den velkendte inden for samme kultur, hvor en fortælling ændres i genfortællingen af de talrige faktorer så som fortælleevne, samtidsfortolkning, kontekst, målgruppe, situation, performance, litterær nedskrift.

Betingelsen for sammenligninger af kulturforskellige gengivelser må være et godt kendskab til ”donor-kulturens” fortællinger og tekster, der er genfortalt i en anden kulturel forståelse og fortælletradition. Kendskab til bibelske episoder og missionærernes udlægninger af samme er således en forudsætning for dette fokus på talrige grønlandske fortællinger, hvoraf nogle er åbenlyst genkendelige, andre mere skjulte. Jeg skal give nogle enkelte eksempler i analyserne nedenfor, henvise til kommentarer og tolkninger i basen (Sonne 2005), men i det følgende alene koncentrere mig om eksempler fra genfortællinger af nordiske folkeeventyr i grønlandsk regi.

De nordiske folkeeventyr, der er nedskrevet i grønlandsk fortolkning, må fortrinsvis stamme fra danske og norske handelsansatte, der blev gift med grønlandske kvinder, lærte grønlandsk, og kvitterede med nordiske folkeeventyr, når svigerfamilien og dens bopladsfæller underholdt med grønlandske fortællinger. Seminariets danske lærere kan være andre ophavsmænd, og endelig har Atuagagdiutit bragt sådanne fortællinger i omløb siden "avisen"s første nr. i 1861 (om fx molbohistorier i Atuagagdiutit se Kleivan 1978).⁴ Mindst troligt er det, at herrnhuterne skulle have afvejet fra deres bibelske fortællinger og underholdt deres proselytter med tyske folkeeventyr. Men det er selvfølgelig ikke udelukket. Det kan undersøges.

”De store konger” fra 1976 er en serie folkeeventyr omplantet vidunderlig morsomt til grønlandsk miljø, fortalt af Cecilie Filemosen fra Sisimiut og oversat til livfuldt dansk af Jens Rosing. De er resumeret og har fået deres kommentarer i basen, som forhåbentlig gir lyst til at læse dem i fuld

⁴ Der er trykt seks i nr. 50, d. 20. juli 1865, spalte 787-792, og en i nr. 51, den 17. august 1865, spalte 793-794, med ialt otte små illustrationer.

udfoldelse. Kulturoversættelsen er så let tilgængelig og fornøjelig, at jeg afstår fra yderligere kommentarer hér.

Andre folkeeventyr findes mere spredt i basen. Jeg skal give et par eksempler til bedste.

Store Klaus og Lille Klaus

Umiddelbart genkendelig er "Store Klaus og Lille Klaus", der første gang blev nedskrevet i 1823 med tilføjelsen: "En europæisk fortælling" (Sonne 2005: id 151) og endog findes i en tidlig variant fra 1903 hos polar-*inuit* i Thule (*ibid.*: id 1593). Begge har hvide mænd i rollen som fine herrer, der bliver narret, og om Thule-varianten fortæller Uusaqqaq, at den stammer fra meget gamle dage, da menneskene var mange og havde hvide mennesker iblandt sig. Han har altså ikke hørt den af de hvide selv, men af de ældre i stammen, og skønt de kan have handlet med både forbirejsende hvalfangere og ekspeditionsfolk er kilden formentlig den indgifte Hans, der boede i Thule-området fra 1855-1860, stammede fra Qeqertarsuatsiaat / Fiskernæsset, og kunne tale med sine nye slægtninge (Lidegaard 1986). For Hans som kilde taler også den tidlige og mere udførlige variant fra Aasiaat, som rummer så fremmede elementer som får, høns og pilefløjter, at den må stamme fra Syd- eller Sydvestgrønland, hvor herrnhuterne holdt sådanne husdyr.

I Thule-varianten er det den mytiske anti-helt og lystløgner, Qasigiaq (Qasiassaq i V.Grl.), der er blevet tildelt rollen som "Lille Klaus". Ganske som Qas. i en traditionel Thule-variant (*ibid.*) lyver sig til en mængde gaver fra en familie, hvis afdøde barn han påstår at have opkaldt sit eget (ikke-eksisterende) barn efter, snyder han i "Store Klaus og Lille Klaus"-varianten lystigt de hvide. Deres skib bugner af eftertragtede varer, og han slår sin bedstemor ihjel, giver de hvide skylden, får en mængde varer som compensation, og slutteligt franarrar han en hvid mand alle hans ejendele ved at lokke ham ned på bunden af en sø i en tilsnøret pose.

Også i varianten fra Aasiaat af sydgrønlandsk proveniens bliver de hvide narret. Blot hedder "Lille Klaus" Pillingajaq, "Spilopmageren", der ikke er så usigelig tåbelig som den traditionelle vest- og østgrønlandske Qasiassaq og altså heller ikke identificeres med ham. I modsætning hertil fremstilles den traditionelle Qasigiaq i Thule ikke som tåbelig (søg på Qasigiaq og Rasmussen i basen), men blot som en slem løgnhals, der straffes af sin kone. Man kan så spekulere over, hvorfor hans løgne ganske ustraffet bringer ham så store rigdomme i "Store Klaus og Lille Klaus"-varianten. Det gør de nok, fordi det er de hvide handelsfolk han snyder. Men tiderne kan skifte. Da Holtved en generation

senere fik Pualorsuaqs variant har holdningen til de hvide ændret sig. I det mindste hos denne fortæller, en outsider, der opfattede sig selv som gevaldig klog og ikke var synderlig vellidt af sine landsmænd (). Omend de hvide bliver narret til at betale sig fra den pådannede skyld for Q.s moders død, er det derefter alle hans egne fæller, der opfører sig mere end tåbeligt. Hver og en slår de (ligesom Store Klaus og hér Q.) deres mødre ihjel og bringer ligene ud til de hvides skib, fordi Q. har fortalt dem, at de hvide købte hans døde mor for de mange rare sager han bragte med hjem. Og de hvide vil selvfølgelig hverken eje eller ha' alle de ihjelslagne mødre (Sonne 2005: id 1403).

Disse tre grønlandske versioner af Store Klaus og Lille Klaus udviser forskelle i tradition, historisk situation og fortæller-personligheder. På Aasiaq-kanten har man ikke set den lighed mellem figuren, "Løgneren" og den finurlige Lille Klaus, der er faldet polar-*inuit* naturlig. Relationerne til de hvide har samme karakter i alle tre versioner, og den snu lille grønlanders relationer til disse hvide og deres rigdomme afviger ikke fra Lille Klaus' til rige folk og storebror i den danske fortælling. Standsforskellene er gået lige over. Kun Pualorsuaqs hoverende slutning er overraskende. Den viser sig som en kraftig overdrivelse af den danske fortællings tåbelige Store Klaus, som identificeres med alle Pualorsuaqs egne landsmænd.⁵

Storfjerteren (Prinsessen og det halve kongerige)

Et andet nordisk folkeeventyr overrasker ved at være indsamlet i Ammassalik i 1919 (Sonne 2005: id 586). Straks man læser fortællingen ved man, at kompositionen hverken er grønlandsk eller eskimoisk med sit indhold og række af forud tænkte pointer: En ung mand vil giftes med en smuk pige, hvis far ikke vil af med hende, og undervejs til den udkårne møder han ialt tre mænd med hver sin meget specielle færdighed, som de har dyrket siden de ældste tider. De slår følge med ham og hjælper ham med hver sin færdighed på de strategisk rette tidspunkter til at få den skønne mø. Hendes far hedder da også Kunnga (konge), den ene hjælper er hurtigløber, den anden kan høre, hvad man taler om på uhyre lang afstand, og den tredje er en mester i at slå prutter. Den sidste har måske, måske ikke et traditionelt grønlandsk forbillede i "Prutmesteren" (*ibid.*: id 991), men de to andre hjælpere er besynderlige og kan hverken identificeres med traditionelle amuletter eller hjælpeånder. Hurtigløberen er naturligvis en dygtig bueskytte i grønlandsk omtolkning (hurtigløb associerer til renjagt i indlandet), men han har siden meget gamle dage kun været optaget af at

⁵ Se også Inge Kleivans omfattende og grundige artikel om Store Claus og Lille Claus i tidsskriftet Grønland 2005: 243 -275. Jeg har ikke skrevet mit essay om efter læsningen af Inge Kleivans artikel. Den kommer langt videre omkring, men vi afviger ikke voldsomt fra hinanden i hovedtrækkene. Blot er min karakteristik af Pualorsuaq mindre forstående end Inge Kleivans.

ramme de allerminde myg, som han efterhånden har nedlagt en anselig bunke af uden dog nogensinde at få sin ihærdighed kronet med det held at få ram på to på een gang. Idéforbindelsen er dels den, at myg generer både rener og renjægere, og dels har den danske vending, at slå to fluer med et smæk, fået sin groteske hér. Hjælperen med den oversanselige hørelse har dog haft den mærkeligste beskæftigelse siden tidernes morgen: Han har samlet planter, bunker og atter bunker af planter. Det ville ingen traditionel ånd eller mytisk skikkelse i sin vildeste fantasi finde på. Jeg gætter at forbilledet må være folkeeventyrets hjælper, "der kan høre græsset gro", og at bunkerne af både myg og planter kunne stamme fra de spredte korn, som helten i visse folkeeventyr skal samle i een bunke på ingen tid. Det nordiske folkeeventyrs hjælpere klarer naturligvis opgaven, men i den grønlandske version har samlermanien absolut ingen anden funktion end at vække latter. Storfjerteren, som fortællingen har fået navn efter, har aldrig været beskæftiget med andet end at slå prutter, og det er ham, der med sine gevaldige udblæsninger sender store omkuldslående og dræbende kampesten i hovedet på forfølgerne. Disse er Kunnga, der vil ha' datteren tilbage, og hans mænd. Den unge mand får naturligvis ikke noget halvt kongerige, men på god grønlandsk vis lever han resten af livet i fred for fjender med sin smukke kone, hvis far og bopladsfæller så snildt er blevet udryddet.

Diskussion

Jeg skal overlade til folkloristerne at identificere det/de rette nordiske folkeeventyr og hellige mig de spørgsmål, som dette eksempel rejser, nemlig om fortællingens proveniens og fortællerens identitet. Umiddelbart forekommer det usandsynligt, at nordiske folkeeventyr skulle have fundet grobund i Ammassalik-distriktet allerede i 1919. Proveniensen må være vestgrønlandsk. På dette tyder da også det faktum, at Knud Rasmussen, der ikke forstod ret meget østgrønlandsk, selv har skrevet fortællingen ned. Men det kan ikke afgøres, om fortælleren har været præsten, Christian Rosing, der sandsynligvis også er kilden til fire andre fortællinger, som Rasmussen fik i hans håndskrift i Ammassalik 1919 (søg på qivittut og Christian Rosing), eller Kaarali Andreassen, der havde været på Seminariet i Nuuk fra 1910-14. Mig bekendt har fortællingen ikke sat sig senere spor i ammassalikkernes mundtlige overlevering.

Ironi er berømt for at være den trope, der er vanskeligst at identificere i tekster (Friedrich 1991; Tyler 1988). Får man mistanke til, at en vending er ment ironisk, skal så hele teksten læses i det lys? Eller kun en del af den? Storfjerteren er morsom, det må man være en usædvanlig dødbider eller fra

en anden klode for at tage fejl af. Min eneste ærgrelse er den, at jeg ikke ved om jeg morer mig ligeså kosteligt som datidens grønlandske tilhørere, især dem der havde snuset kraftigt til dansk kultur på seminariet eller ad andre kanaler. Verbale vittigheder og morsomheder er noget af det sidste man lærer at goutere på et fremmed sprog. De bygger på dobbelttydigheder, her på spillet mellem det fremmede og det kendte, som man skal være særdeles velintegreret eller akkultureret for at kunne nyde i fuld udstrækning. Jeg vil råde ikke-grønlandere (og mange unge grønlandere) til at forhøre sig hos de ældre grønlandere om denne eller hin fortælling skal tages på ramme alvor eller ej.

Et sidste punkt er mere krævende at gøre rede for: Hvorfor ser man straks, at Storfjerteren ikke oprindeligt er en grønlandsk fortælling? Det er ikke blot Kunngas navn og hjælpernes besynderlige evner, der vækker mistanken. Heller ikke, at den vidt anvendelige aktantmodel (fx Brandt-Pedersen og Rønn-Poulsen 1980) ikke også kan bruges på adskillige grønlandske fortællinger (fx Kaassassuk). Det er opbygningen med formålet, heltens mål: ønsket om en bestemt ugift kvinde og prøven som sættes af hendes far som betingelse. Grønlandske helte, der også klarer særdeles vanskelige prøver, får ingen kone som belønning. Han kan få sin røvede kone tilbage, skabe fred for hærgende uhyrer eller hævnende fjender, opnå adspredelse under en dyb sorg, eller, efter en fuldbyrdet hævn, få fred i sit eget sind (Vedr. grønlandske fortællingers opbygning se iøvrigt Thisted 1992 og 1997).

Ulven kommer

"Slæder!" råber to brødres koner gang på gang, og morer sig herligt, fordi deres mænd hver gang farer ud, opskræmte og hævnerrige. De har deres myrdede far at hævne og har fra ganske små trænet sig stærke til hævnen. Efter mordet, der foregik i "nord" er de flyttet til en øde egn endnu længere mod nord. Men konernes råb er lutter drilleri. Der er ingen fjender på vej, og da der endelig kommer fremmede, lader brødrene sig ikke længere skræmme af konernes råb. De fremmede er to mænd med deres koner, der når helt ind i huset, hvor de så modtages som gæster. Om disse egentlig hører til brødrenes fjenders slægt, fremgår ikke klart. Men brødrene lider af indestængt hævntrang og da de desuden oprindeligt er sydlændinge, identificerer de velsagtens alle nordlændinge med deres faders mordere. Brødrene myrder derfor begge mændene, og da enkerne næste dag rejser hjem, følger de efter og ender med at udrydde hele bopladsen (Sonne 2005: doc 1859).

Det kan ikke påvises med nogen sikkerhed, men konernes drilleri med det gentagne råb, der mister sin virkning, minder påfaldende om vores fortælling om drengen, der råber "ulven kommer!" Den har været kendt i Grønland og blev trykt på grønlandsk i Kjer 1880: *Atuainiutit*, I, Kbh. Rosenberg, og fortællingen om de to brødre er dateret til 1927. Skønt lignende drilleri forekommer i andre grønlandske fortællinger, og denne fortælling tager en ganske anden drejning mod en helt anderledes morale end vores om "ulven kommer", bekræftes formodningen om påvirkning yderligere, fordi de to brødre i næste episode går til angreb på en ulvefamilie i indlandet. Den overvinder de med nøjagtig samme lethed som nordlændingenes hele boplads. Narratologisk er da drabet på ulvefamilien blot en gentagelse af det første massedrab, som det drilske råb om "slæder" forvarsler. Endvidere afviger den lethed, hvormed brødrene klarer ulvene, også fra den tilsvarende episode i andre fortællinger, hvor protagonisten kun med nød og næppe klarer ulvehannen. Han dræber først ungerne, så med noget besvær moderen, og endelig med fare for sit eget liv, faderen (Sonne 2005: id 103, 115, 144, 271, 1079, 1754).

Narratologisk skal det forstærkende ulvedrab imidlertid sætte de to brødres næste kraftprøve i perspektiv. Endnu længere mod syd i indlandet træffer de nemlig en drægtig klodyr-hun (en kukisoq-hun), som de kun med stort besvær får dræbt. Og hendes mage tør de slet ikke binde an med. I erkendelse af omsider at have mødt deres overmand, fortsætter de til deres sydgrønlandske hjemegn med fred i sindet. De er med andre ord omsider blevet resocialiserede.

Optræningen til stærke hævnere har gjort de to brødre farlige for deres omgivelser. Dette sker gerne med den slags hævnere i de grønlandske fortællinger. De kan udvikle sig til lystmordere som fx Kaassassuk, der kun i visse varianter resocialiseres til slut. De stammer fra områder, hvor kristen påvirkning længe har gjort sig gældende på fortælle-tidspunktet (se også Thisted 1993; Sonne 2011). Når samme resocialisering lykkes for de to brødre har de tillige lånt træk fra en anden optrænet kraftkarl, der ikke har resocialisering behov. Kunuk repræsenterer bl.a. denne type, der tværtimod at blive en fare for sine omgivelser, befrier dem fra hele to tyranner. Den sidste er den farligste. Han røver andres koner og har en eller flere stærke hjælpere med unormal underkrop (Thisted 1993 bringer næsten alle Kunuk-fortællingerne i oversættelse). Ligervis befrier de to brødre verden for det drægtige klodyr, der sammen med sin mage er så aggressiv i denne fortælling, at intet levende kan eksistere på den slette, hvor de holder til. De har m.a.o. afskåret det livsødelæggende han-klodyr fra at formere sig.

Karakteristikken af disse klodyrs aggressivitet og specielt hunnens graviditet er så påfaldende i en grønlandsk overlevering, at en kristen påvirkning er sandsynlig. I min fortolkning personificerer han-klodyret Djævelen, hvis "ufødte yngel" brødrene udraderer, og hvis livsødelæggende styrke indgyder dem den frygt, som endegyldigt resocialiserer brødrene.

På denne baggrund er det egentlig mindre interessant, om "Ulven kommer" faktisk har inspireret til denne fortællings udformning. Men er det tilfældet, forudskikker drilleriet i begyndelsen den afsluttende episode, hvor brødrenes overmod endegyldigt stækkes af det livsudslættende klodyr. Da de klogeligt lader det være, får deres koners letsindige drilleri ingen skæbnesvangre følger.

I øvrigt skal det tilføjes, at grønlænderne aldrig har set en ulv, en amaroq. Deres forfædre, der indvandrede fra Arktisk Canada, kendte amaroq'en, og den grønlandske amaroq har bevaret sin evne som dygtig renjæger i overleveringen, men er vokset til uhyre dimensioner. Tilmed identificeres ulve i fortællinger fra 1860'erne undertiden både med løver og med sribede rovdyr, hvis forbillede troligt er tigre (*ibid.*: id 1784, 1800). Og allerede i 1820'ernes Aasiaat kan de i farlighed rangere på linie med krokodiller! (*ibid.*: id 115) De grumme dyr nedlægges hyppigst af stærke helte, men i een fortælling får hovedpersonen røvet sin sjæl af uhyggeligt brølende ulve som hævn over hans drab på deres unger (*ibid.*: id 91). Ulve er m.a.o. velegnede objekter for integrering af fjerne landes vilde rovdyr, som kolonisterne har fortalt om, og grønlænderne formentlig set tegninger af.

Konklusion om eksemplerne på kulturoversættelse

Der er muligvis langt flere spor af nordiske folkeeventyr i de sene grønlandske fortællinger end jeg umiddelbart er stødt på. Det vigtigste er heller ikke antallet og slet ikke, at de findes. Det interessante er hvad de bruges til. "Store Klaus og Lille Klaus" er meget tro over for sit danske forlæg, der i sin komposition af episoder ikke afviger synderligt fra fx. Qasigiaq. Men, bortset fra at Lille Klaus' tricks er ligeså morsomme som Qasigiaqs, bruges den nordiske fortælling i de ældste grønlandske varianter primært til at gøre tykt nar af de hvides dumhed. I den yngste Thule-variant bliver dog grønlænderne selv skydeskive for fortællerens personlige misantropi. "Storfjerteren" om den unge mands frieri til kongens datter er absolut også en morsom fortælling, hvis (de for os pudselige) omtolkninger af bunkesamlinger og evnen til at høre græsset gro får sin eklatante

pointe i prutmesterens omkuldslående udblæsninger. Den er intet andet end morsom og bliver ikke højtideligere af, at den forsyner traditionen med tre nye mytiske skikkelser fra de ældste tider. Trods sine omtolkninger foregår denne fortælling dog i langt højere grad på sit nordiske forlægs betingelser end "De to frygtløse brødre".

I sin komposition viser "Kongens datter" en langt større fortrolighed med eller indoptagelse af kolonisternes kultur end de to andre fortællinger, hvoraf "Store Klaus og Lille Klaus" ganske vist er meget tro mod det danske forlæg, men ikke afviger fra grønlandske fortællinger i sin komposition. Jeg vil derfor vove den påstand, at "Kongens datter" har kateketuddannelsen på Seminariet som kulturel baggrund, mens de to andre er af mere "folkelig" observans.

Holdningsændringer: Relationer til "andre" mennesker

En af fordelene ved en søgbar base er den relative lethed hvormed man kan finde varianter af samme fortælling og analysere deres indbyrdes forskelle. Finde dem frem, ja, men analysen kan som nævnt ikke bygge på blot resuméer, hvor fulde oversættelser ikke er med i basen. Formålet med analysen bestemmer hvilke faktorer man bør overveje og inddrage i forbindelse med teksternes tilblivelse, og – om de overhovedet egner sig i deres skriftlige form, evt. ubehjælpssomme sprog, manglende konsekvens osv. til den ønskede analyse. I det følgende eksempel ønsker jeg at komme under fund med visse ændringer over tid i grønlændernes opfattelser af deres relationer til "de hvide", *qallunaat*, "danskere" til daglig, men som officielt oversættes til europærere. Handelskoloni- og missionshistorie er den nødvendige og let tilegnelige baggrundsviden (husk at yderområdernes fortællinger er nærmere "traditionen" end de tidligere koloniserede dele af Vestkysten), mens selve analysen af de relevante fortællinger kræver deres egen metode.

Metode

Vedrørende metode er der frit valg på mange hylder, så jeg vil blot gentage det vigtigste udgangspunkt, at ingen fortælling er en variant af een oprindelig fortælling. I et historisk perspektiv er enhver variant et udtryk for en samtidig tolkning af dens indhold, hvadenten den er rig på detaljer

eller blot lires summarisk af, fordi den i overleveringen har mistet sit incitament for fortælleren. Er der tilstrækkelig mange varianter, dvs. fortællinger der i udgangspunkt og overordnet forløb handler om det samme i genkendelig grad, kan sammenligninger af deres indbyrdes forskelle i relation til de respektive kontekster være særdeles givende. Hvad angår genkendelighed er et af mine sammenligningsgrundlag en oprindelsesmyte med en udbredelse fra Ammassalik over hele det canadiske Arktis til Nordalaska og i syd til Sydvestalaska. Alaska-varianterne, der kun på visse fælles punkter adskiller sig markant fra de østeskimoiske, indgår ikke i analysen, men der er ingen tvivl om, at også de er lokal-historiske varianter af samme fælleseskimoiske myte: Dog husband, eller Pigen der blev gift med en hund.

I mine sammenligninger fokuserer jeg på ændringer i relationer mellem fortællingens agerende personer, i deres handlinger, i handlingernes rækkefølge, udeladelser af hele episoder, tilføjelser, narratologiske brist og, først og sidst, fortællesituationens kontekst og historiske situation i det omfang den kan kendes (Basens dateringer og proveniens-angivelser er anvendelige afsæt). Samme metode er anvendt i Sonne 1990, der påviser ændringer i myten om Havkvindens oprindelse og argumenterer for de historiske årsager hertil, idet denne myte på visse tidspunkter visse steder kobles sammen med Dog husband.

Grønlændere, allat ("andre") og qallunaat (europæere)

Det er i folks udsagn om "andre" og om relationerne til dem vi kan få indsigt i deres selvopfattelse eller identitet. Basen igennem har jeg kommenteret grønlændernes syn på deres relationer til de forestillede væsner, såsom menneskelignende dyr, fugle, planter og ånder i naturen. De har hjemme i den Anden Verden og kaldes under eet *allat*, fremmedartede. I fortællingerne møder vi det gennemgående træk, at rigtige mennesker og alle disse menneskelignende væsners samfund ikke kan integreres i hinanden. Dvs. dyr kan adopteres eller ægtes, men i den sidste ende går det galt; et menneske kan have seksuelle forbindelser til en ånd, men ikke gifte sig med held: ånden kan ikke leve i dagslys blandt mennesker, og hvis mennesket flytter til åndens samfund, tillades det enten kun at flygte (og må så aflive sit afkom med ånde-ægtefællen) eller blot et enkelt besøg hjemme, hvorefter man aldrig siden hører noget til dem). Dette træk er så gennemgående lige fra de tidligste fortællinger, at det vanskeligt kan skyldes den lignende indstilling i kristendommen om arternes adskillelse (En sammenhængende analyse i Sonne 1996). Men når dette mønster en sjælden gang brydes, er der tydeligvis sket noget nyt i synet på disse "andre". Det gælder fx forestillingerne om kannibalske folk i Akilineq, som man i tidens løb får meddelt et mere realistisk billede af. Flytter vi

fokus til relationerne til de hvide, *qallunaat*, først nordboere, så ekspeditioner, dernæst handelsskippere og hvalfangere, fra 1721 også kolonisationens danskere og fra 1733 herrnhutmissionens tyskere, sker der interessante ting i fortællingerne - både accept af og forsøg på at undvige ubehagelige fakta og en gradvis accept af en principiel ligestilling mellem *qallunaat* og *inuit*.

Inuit, kalaallit og qallunaat.

I dag kalder grønlænderne sig *kalaallit*. Det gjorde nogle af dem muligvis også før kolonisationen, dvs. hvis Hans Egedes oprindelige dagbogsnotater fra de tidligste missionsår står til troende.⁶ Når det undersøges, skal det huskes, at den udgivelse Louis Bobé forestod i 1925, har de oprindelige notater fra årene 1722-1725 (H. Egede 1925), mens Hans Egedes egen første-udgave fra 1738 (H. Egede 1971,1) er redigeret af ham selv efter hjemkomsten i 1736. Sammenligninger er ofte givende, også af ændringer i Hans Egedes forståelse af betegnelsen ”kalaler”.

Et års tid efter ankomsten i 1721, nemlig 10. juli 1722 beretter han, at ”kalal” er det de ”Wilde” kalder sig selv (1925: 48, min fremhævelse, BS). Han refererer en ikke alt for venlig besked fra sine egne ansatte om fangstrettigheder inde i en af fjordene, hvor de, selv på fangst, har mødt grønlændere på sommerfangst: ”...De samme lod sig forlyde, at vore Folch maatte nu herefter iche komme derind, eftersom Kalale, saa kalde de sig selfv, ville nu der søge sin Næring med Skiøtterie og Fiskerie, eller om vore Folch endelig ville komme der ind igien, skulle de iche giøre dennem noget Ondt eller hindre dem i deres Næring (*ibid.* min fremhævelse, BS). Beskeden bliver først gennemskuelig mht. hvem der ikke vil gøre hvem noget ondt i Hans Egedes senere redaktion af notatet, hvor det er kolonisterne der venligst skal afholde sig fra at gøre kalalerne ondt (1971,1: 59). Vigtigere er det tidlige tidspunkt for benævnelsen, kun et års tid efter ankomsten i 1721. En måneds tid senere d. 19. august 1722 har han en disput om Skabelsen med en grønlænder, der ikke vil give Gud æren men ”... Kallach, saa kaldte han det ...” som han på Egedes opfordring tegner sammen med dennes kone. Fra dem nedstammer ”... alle kalalerne, i.e. Grønlænderne ...”, refererer Egede, der til gengæld viser grønlænderen billeder af Adam og Eva og fortæller ham den ”sande” myte (H. Egede 1925: 51). Grønlænderens myte er velkendt fra sønnen, Poul Egedes dagbøger, der beretter, at det første rigtige menneske, en slags plantemenneske, en kæmpe med træer som skæg, går

⁶ Hans Egede startede missionen i Grønland nær det nuværende Nuuk i 1721. Hans sønner Poul og Niels var på det tidspunkt hhv. 12 og 10 år gamle. Poul blev senere uddannet teolog i Kbh. og virkede som missionær i Grønland fra 1735 til 1740. Niels fungerede som koloni- og hvalfangstbestyrer i sammenlagt 42 år indtil 1782.

omkring på den øde jord efter en omvæltende stormflod. Han besvangrer en tue. Den føder et pigebarn, der vokser til og sammen får de en masse børn, der gifter sig med hinanden, osv. (P. Egede 1971: 96f; 1939: 67). I Hans Egedes egen redaktion af sine dagbøger i 1738 staver han navnet på det første menneske Kallak og kalder alle efterkommerne kallaler (1971,1: 61f). Ca. et år senere, 18. - 19. juli 1723 får missionsstationen ifølge Bobés udgave gæster sydfra, der fortæller om mange forladte huse langt sydpå, hvor der tidligere boede Kablunacher [*qallunaat*] "... i.e. de Norske ... " men som nu bebos af kalalerne, "... saa kalder de sig ..." (H. Egede 1925: 86, min fremhævelse, BS). Der er tydeligvis tale om nordboernes Østerbygd, som Egede er ufravigeligt overbevist om, må findes omme på østkysten. Samme år den 25. august 1723 er han selv på rejse sydpå for at træffe efterkommere af nordboerne. Vejret er ikke længere gunstigt og valget står mellem at fortsætte, overvintre på stedet, eller vende om. De lokale grønlandere bryder sig ikke om at hænge på de fremmede vinteren over og fraråder dem desuden at fortsætte til østkysten, bl.a. fordi "kalalerne" dér er mordere og kannibaler alle til hobe (*ibid.*: 98). Derefter henviser Hans Egede ikke oftere til kalaler, hverken i de oprindelige eller redigerede notater. Men flere måneder tidligere i sit første forsøg på at skrive en katekismus på grønlandsk i april 1723 er der udelukkende tale om "Inuith", vel at mærke i betydningen mennesker generelt, dvs. inklusive *qallunaat* (*ibid.*:132-140). Ydermere, i sin egen redaktion af dagbøgerne til udgivelse efter hjemkomsten i 1736, refererer Hans Egede kun til "kalaler" på de første to datoer, 10. juli 1722, om den uvenlige besked inde i fjorden og 20. august s.å. om forfaderen Kallak (1971,1: 59, 61f). 18. og 19. juli 1723 kalder han dem grønlandere (1971,1: 99) og den 25. august er de kannibalske kalaler på østkysten nu blot "... de Folch der ... [bor] på den anden side." (*ibid.* s. 110). Heller ikke i Perustrationen, Hans Egedes Grønlandsbeskrivelse fra 1741 og redigeret efter sønnen Pouls hjemkomst i 1740, er der kalaler. Overalt er bruges betegnelsen "grønlandere", bortset fra et kapitel om nordboerne, der ifølge islandske kilder kaldte dem "skrælinge" (H. Egede 1925: 316; 1971,2: 6f). Sammesteds, i en note (*ibid.*), citerer han ord til andet den version af myten om *qallunaats* (europæernes) oprindelse, som Poul har optegnet og bragt under datoen januar 1737. Den slutter således: "... Af dette Mord [på en *qallunaaq*] blev stetze Krig mellem Kablunæt og Inuit (saa kalde de sig self), omsider fik de Sidste Overhaand og ødelagde de andre alle sammen." (P. Egede 1971: 47f; 1939: 37, min fremhævelse BS). Poul Egede tilføjer selv yderligere den kommentar, at grønlanderne blev kaldt "skrælinger" i de islandske kilder (*ibid.*), mens han en del år senere, i sin ordbog fra 1750 forklarer, at *karalek* var de forhenværende kristnes betegnelse for en grønlander. Med andre ord,

kalalek/karalek/kalaaleq kunne være er en overlevet grønlandsk udtale af skræling. Det er den nugældende antagelse efter årelange diskussioner blandt alskens fagfolk.

Hvorfor, må vi spørge, opgiver Hans Egede hurtigt betegnelsen ”kalaler” flere steder i sin egen redaktion af relationerne til udgivelse? Det samme ses i hans ordlister fra hhv. 1722 og 1725, hvor ”kalale” optræder i betydningen menneske i den første men er erstattet med inuk i den sidste (Bergsland & Rischel 1986). Far og søn, Hans og Poul Egede har sikkert diskuteret spørgsmålet. Poul, der missionerede fra 1734 til 1740, først to år i Nuuk-området, dernæst i det nyetablerede Christianshåb/Qasigiannuguit på sydkysten af Diskobugten, har intet at meddele om ”kalaler” i sine dagbøger, som han redigerede til udgivelse i 1741. Som det fremgår af ovennævnte myte nedskrevet af Poul, kalder grønlænderne sig selv *inuit* i relation til de fremmede, *qallunaat*. I samme betydning regner de ”alleene sig selv for mennesker”, dvs. *inuit*, (P. Egede 1971: 75; 1939: 55), nærmere betegnet ordentlige, moralske personer i modsætning til de bandende og drikfældige ansatte ved kolonierne, der først efter flere år i Grønland blev skikkelige. Disse utysker havde endda kendskab til Gud underforstår en udøbt grønlander når han i samme kontekst ironisk bemærker: ”... Maaskee, naar vi fik den Kundskab, bleve vi og u-menniskelige [*inu-ppalunnginngorpuqut* ?] (P. Egede 1971: 98; 1939: 68). *Inuit* er rigtige mennesker i modsætning til de fremmede, *qallunaat*, som det også fremgår af den ældste optegnelse af grønlandske gloser fra midten af 1600-tallet (Petersen & Rischel 1985: 157). Men igen, hvorfor bevarer Hans Egede betegnelsen ”kalaler” på de to første datoer i 1722 i den dagbog han selv har redigeret? Formentlig fordi det er hvad han faktisk har hørt – men muligvis ikke helt har forstået? Om det er ham selv eller grønlandereren der mener at ”kalaler” er flertal af ”Kallach” *alias* alle kalalers stamfader, kan ingen læser gennemskue. Hvis det er grønlandereren, må det være folkeetymologi, for sprogligt er der ikke ingen klar forbindelse mellem kalak og kalaaleq. Ifølge den nugældende ordbog betyder *kalak* ”en rigtig grønlander” og *kalaaleq* ”en grønlander”. Rigtig grønlander, nåeh ja, men i dag med den bibetydning, at jeg er måske ikke så klog som dig (Naja Trondhjem pers. medd.), eller i norsk-danske Kim Leines grønlandske omgangskreds: ”en skide grønlander”, men ment som både en ros og en hån (Romanen *Kalak*). Ingen kan vide om denne dobbeltbundne betydning var aktuel i 1722. *Kalak* forekommer ikke ordbøgerne før den senest reviderede i 1990 (Berthelsen et al.). I Schultz-Lorentzens reviderede fra 1967 findes dog *kalavik*, også i betydningen en ægte (-*vik*) grønlander (*kalak*), der på dette sted blot konnoterer en ”ublandet” grønlander. En sådan var retslig og økonomisk aktuel det første halvandet århundrede af kolonihistorien, men fra 1964 blev det

udskældte fødestedskriterium gældende, og en ublandet grønlander har allerede på det tidspunkt været stort set umulig at opspore blandt de levende. Dog har samme ordbog også *kalagssivoq* (*kalassivoq*), at opføre sig som en grønlander og være bekendt med grønlandske skikke. Den betydning er tæt på den aktuelle dobbeltbundede for så vidt som den sidestilles med *qavagssivoq* (*qavassivoq*), at opføre sig som en *qavak*, en sydlænding, dvs. molboagtigt. Præcis hvad grønlandereren i 1722 har underforstået ved at kalde Vorherre 'lille' (mickekau) og Kallach 'stor' (angekau) i samme rolle som verdens skaber, kommer nok aldrig for en dag. Da han på opfordring har tegnet Kallach og hans kone med kridt på bordet og forklarer, at fra dem nedstammer alle "kalaler", viser Hans Egede ham til gengæld "... Adams og Evas Billeder, som jeg af Skabelsens Historie før hafver teignet for dem, at det var de samme 2de, som hand malede på bordet for mig, men disse 2de Mennsker var igjen skabte af een anden, som er større, end de, som er Gud (hvilchen ieg for at føye mig effter deris Forstand, kallede Mále angekau, i.e. den store Soel, efftersom de iblandt nefvner Soelen paa Himmelen ved det Nafvn Mále)." (Hans Egede 1925: 51f)

I Egedes reviderede dagbog får grønlandereren forevist adskillige, allerede tegnede figurer fra Skabelsens historie og en noget længere forklaring på Guds udødelighed (i modsætning til afdøde Kallach og dennes kone). Men Mále angekau er ved eftertanken klogelig udeladt (Hans Egede 1979,1: 61f). Vi kan vanskeligt konkludere andet end at *kalak* var et grønlandsk ord på Hans Egedes tid. Særdeles grønlandsk endda, for det forekommer ikke i de andre inuit-sprog.

Hvor og hvornår kalaaleq/kalaallit bliver visse grønlandereres fælles betegnelse for sig selv, er knap så vanskeligt at besvare. Heller ikke at give et bud på, hvorfor det slår an. En ordliste fra 1654, Reesens, der dækker Nuuk-området og sydpå til Paamiut, nævner ingen "kalaler", kun inuit (mennesker) og qallunaat (fremmede) (Petersen & Rischel 1985). Endog Grønland, *Invin Nuna*, (*Inuit Nunaat*) optræder (*ibid.*: 168), selv om der næppe dengang var den erkendelse af noget nationalt fællesskab mellem alle inuit i Grønland, som nyere tids Kalaallit Nunaat bl.a. udtrykker. Inuit Nunaat drejer sig om tilhørsforholdet til landet, inuit er landets ejere eller beboere, i modsætning til de udefra kommende fremmede (opdagelsesrejsende og hollandske handelsskippere), der kom om sommeren og rejste bort igen. Hans Egede er den første der udtrykker sig på skrift om "kalaler", mens Poul Egede holder sig til *inuit* indtil ordbogen af 1750, hvor *karálek* "betegner en indfød Grønlander". På det tidspunkt må betegnelsen være udbredt, i det mindste i Godthåb/Nuuk området (P. Egede 1750: 68). Det bekræftes for så vidt af en note om

kalaallit, som han har tilføjet året 1734 under redigeringen af sin længere dagbog, der udkom i 1788. Noten skildrer en uoverensstemmelse om rettigheden til landet. Poul hævder den danske konges ret, grønlænderne deres egen. De kalder Grønland "...Kalaallit Nunaat – kallalernes land. Sådan kalder de sig selv." (P. Egede 1988: 49). Dateringen står næppe til troende, for så vidt som det er en tilføjet note under redigeringen, og Poul i sin dagbog for det kortere tidsrum fra 1734 til 1740 aldrig har nævnt andet end at grønlænderne kalder sig selv inuit. I 1734 er Poul iøvrigt netop kommet tilbage som uddannet teolog og missionær til Godthåb/Nuuk.

I Fabricius' noget senere ordbog angår skellet snarere identitet: "*kalálek/karálek*: ... en indfødt grønlander (hans nationalnavn, hvorved han skilles fra Udlændinger)." (Fabricius 1804: 159) Kleinschmidt lægger også vægt på det nationale skel men understreger betydningen af ejerskab når han i sin kommentar til *kalâleq* henviser til *inuk*, menneske, der også betyder en grønlander, men mere specifikt en ejer, *inua*, nemlig af landet, Grønland (1871: 165, 100). I fortællinger fra Nuuk egnen forekommer *kalaaleq/kalaallit*, skiftevis med "inuit" i nordbo-fortællinger hos både Kristian Hendrik og sønnen Aron fra 1859. Det sker tilsyneladende i flæng, mens det i Sameks samtidige nordbofortælling kun erstatter "inuit" på det sted, hvor nordboerne diskuterer om en kunstfærdigt udført hævnbåd er en isskodse eller en båd med grønlandere: "Eh kalaallit", nej det er grønlandere! indvender en nordbo et par gange, men forgæves. Deres høvdings holder skråsikkert på isskodsens, der bliver nordboernes endeligt. (Rink 1859-63, I: 14; Sonne 2005: id 487). Åbenbart må kalaallit da være grønlandsk udtale af skræling/skrælling og af sydgrønlandsk oprindelse, for så vidt som Samek er en fanger fra Qaqortoq,. Men da nedskriveren er missionær, pastor Nissen (Rink 1866-71, I: 362), kan vi ikke vide hvad Samek selv har sagt.

Ser vi bort fra ordet, *kalaaleqs* oprindelse, og fokuserer på årsagen til udbredelsen, er kristendommens globale myte om alle menneskers fælles oprindelse et kvalificeret gæt. I modsætning til alle tidligere *qallunaat*, forblev kolonisterne blev i landet. Tilmed var de af den overbevisning at alle mennesker er Guds skabninger, som det fremgår af Hans Egedes første katekismus fra 1723. Det første menneske, Adam, er en *inuk* skabt i Guds billede, og fra ham nedstammer alle *inuit* (H. Egede 1925: 72-74). Ligeså i alle senere grønlandske oversættelser af Genesis til og med 1990- udgaven af *Testamentitoqaaq* (Det gamle Testamente). Man får derfor det indtryk, at der er opstået et behov for et nyt skel mellem kolonisterne, *qallunaat*, og grønlandere, når nu *inuit* i kristen betydning ingen forskel gør. Det drejer sig mindre om identitet i moderne

betydning som om fangst og fiskerettigheder, rettigheder som allerede i 1722 fremkalder betegnelsen kalal, og snart efter understreges af at Kallach er den jordfødte grønlander, kalalernes forfader, hvis evner siges langt at overgå Hans Egedes skabergud.

Blandt årsagerne til den videre udbredelse af *kalaaleq*, retter Robert Petersen øjnene mod herrnhuterne, fordi den helt frem til engang i 1900-tallet er mest udbredt fra Godthåb og sydpå. Deres proselytter i Nuuk var immigrerede sydlændinge, deres mission etablerede nye stationer i det sydligste Grønland, og de bragte betegnelsen med til deres missioner i Labrador, dog kun i betydningen en grønlander, ikke en *inuk* (R. Petersen 1961).⁷ Ikke desto mindre nævner herrnhuternes historiker, David Crantz så sent som 1770, at grønlanderne hedder kalaler, men at de kalder sig selv inuit. Senere fik *kalaaleq* næring som national-betegnelse i seminariekredsens 'nationalisme' og blev udbredt, dels med de færdiguddannede kateketer og dels via trykte grønlandske fortællinger, *Kalaadlit Oqaluktualliat* (Grønlandske fortællinger) fra omkr. 1860 (Rink 1859-63). Men i den nordlige landsdel (fra Sisimiut og norpå) vandt *kalaallit* først frem i løbet af 1900-tallet (R. Petersen 1961; Fleischer 2002).

Summa: *kalaaleq* og *kalak* er låneord, der fra første færd blev foreviget på tryk i den udgave af Hans Egedes dagbøger, som læsekyndige i dansk har haft almindelig adgang til siden 1738 så længe der var eksemplarer for hånden, og igen efter 1925. Mens *kalaaleq* formentlig er en grønlandsk udtale af skræling, fortaber kalaks oprindelse og oprindelige betydning(er) sig i mørket.

Oprindelsen til og betydningen af *qallunaaq*, en europæer (eller "hvid mand") er også et uafklaret spørgsmål. Blot er det ikke et låneord. Både grønlandere og de fleste inuit i arktisk Canada bruger betegnelsen *qallunaaq* om euro-amerikanere. Etymologisk skulle ordet både kunne betyde "dem med de store øjenbryn" og "bleghuder" (R. Petersen 1958). Glosen forekommer i nedskrift første gang i den grønlandske ordliste fra 1654, da både nordboere og opdagelsesrejsende kunne have givet ophav til betegnelsen. Den ældste kilde for de canadiske inuit er nedskrevet af herrnhuterne på Labradors atlantehavskyst, hvor de oprettede missioner fra 1770. Den næste kilde stammer fra Iglulik i 1823 og dernæst ved grænsen mellem Canada og Alaska på nordkysten, hvorfra man brugte en anden betegnelse for de 'hvide', i 1837 (se Sonne 1990: 20). En mere usikker kilde stammer fra handelsstationen Churchill på Hudson's Bays sydvestkyst. Den er dateret så tidligt som

⁷ Robert Petersens forslag, at *kalaaleq* skulle være en sydgrønlandsk udtale af kareler, vinder ingen tilslutning i dag.

1774/75, da englænderen Graham oplærte fire unge inuit til tolke og i brugen af skydevåben (Williams 1992: pers. medd.; Williams & Glover 1969: 236). Graham nedtegnede også 30 gloser af deres sprog, blandt andet: "A European [=] Coblunac" (*ibid.* s. 238). En så hurtig spredning af glosen i løbet af bare 4-5 år fra herrnhuternes inuit på Labradors atlantehavskyst til dem på Hudson's Bays sydvestkyst virker overraskende. Blot foreligger der to muligheder for, at Graham ikke har nedskrevet denne glose i 1774/75. For det første modtog han frem til den første publikation af gloselisten i 1791 stadig oplysninger fra de engelske ansatte ved Churchill (Williams 1992: pers. medd.). Det øger så den mulige spredningsperiode til ca. 20 år. Den forekommer dog stadig for kortvarig ud fra vort kendskab til de indbyrdes kontakter mellem datidens inuit på Labradorhalvøens atlantehavskyst og Hudsonbugtens sydvestkyst. Mere problematisk er det dog, at Graham efter sin hjemkomst kan have fundet glosen hos Crantz (1770), som han citerer i anden sammenhæng (*ibid.* s. 221ff). Men den er ikke kalkeret efter Crantz', idet Crantz ikke nævner ordet i ental og i flertal staver det anderledes: Kablunât (Crantz 1770: 314f), dvs. i en vestgrønlandsk "ortografi". Desuden afspejler flere gloser i Grahams liste inuktitut (canadiske inuits dialekter), dels i et par tilfælde med "h" i stedet for vestgrønlandsk "s" og dels i ordet for "woman": "Sheneley", der i senere gloselister fra Cumberland Sound og Østgrønland optræder som glosen for "hustru" på åndesproget⁸ (Boas 1901-07: 354; O. Rosing 1957-61, I: 94; Victor & Robert-Lamblin 1989-93, II: 256). Muligheden for at Kablunâq/Coblunac har betegnet euroamerikanere i både Grønland og Canada før 1654 er således til stede og kunne skyldes indbyrdes kontakter, der ifølge arkæologerne formodentlig fortsatte frem til ca. 1600. Således kan heller ikke spørgsmålet om qallunaaq-glosens oprindelse og udbredelse foreløbig gives andet sikkert svar, end at den er ikke er et låneord og er nået langt videre omkring end *kalaaleq*.

Qallunaat og qallunaatsiaat

Alt i alt udsiger de grønlandske fortællinger meget forskelligt om danskerne og de indbyrdes relationer fra de koloniseredes synspunkt. Jeg skal behandle visse ændringer i grønlændernes syn på europæerne som de kommer til udtryk i to differentieringer: Den ene mellem *qallunaat* (europæere, de hvide) og *qallunaatsiaat* (nordboere), og den anden mellem *qallunaat* og *inuit* eller *kalaallit*.

⁸ Den Anden Verdens sprog, der ikke var hemmeligt, men bedst kendt af angakokkerne, fordi de hyppigst talte med de døde, hjælpeånder og andre inuat.

Grønlændernes nordbofortællinger (søg nordbo* i basen) er grundigt gennemgået og analyseret af Inge Kleivan (1982), Jette Arneborg (1991; 1993; 1997) og Kirsten Thisted (2001). Alle tre tilslutter sig Helge Ingstads hypotese, der placerer fortællingernes udspring i de første missionærer, Egedernes vedholdende spørgsmål om de forsvundne nordboere (Ingstad 1960, cf. Arneborg 1991). Kleivan og Arneborg går i dybden med påvisningen, mens Thisted bygger videre på årsagerne til, at disse fortællinger blev så populære, at de fortsat genkaldes i nyere grønlandsk litteratur.

De første *qallunaat*, som Thulekulturens inuit, har mødt i Grønland, var nordboere.

De første udvandrede i 985 fra Island til det sydlige Vestgrønland, men alle forsvandt, af årsager, der endnu diskuteres, først fra Vesterbygden bag Nuuk engang i 1300-tallet og fra Østerbygden omkr. 1450. Inuit, der kom fra Canada til Thuleområdet i 1200-tallet, bredte sig ned langs både vest- og østkysten i de følgende århundreder. Men hvor, hvornår og hvor ofte de traf på nordboere debatteres fortsat. Arneborg kan ud fra arkæologiske fund kun sandsynliggøre at de foregik på nordboernes fangst- og handelsrejser i Nordgrønland (1991; 1993), mens Gulløv har fundet både arkæologisk og historisk belæg for at det også skete i selve nordbo-området i Sydgrønland (1997; 2003). Eet møde, et krigerisk sammenstød, formentlig i 1370'erne, er omtalt i en islandsk annal for 1379, som historikerne fæster en vis lid til. Det hændte et ikke nærmere angivet sted, enten på vestkysten, eller – en anden foreslået mulighed - i nordboernes Vinland, på den anden side Atlanten. Ved dette møde dræbte "Skrællingene" (inuit eller indianere) 18 nordboere, tog to drenge til fange og beholdt dem som slaver (Kleivan 1984: 552; Arneborg 1991; 1993; 1997). Der har altså været træfninger, men den tiltro man har næret til grønlændernes egne fortællinger om, at deres forfædre udryddede nordboerne, er smuldret. Rink var den første der fattede mistanke. Han genkendte et par af fortællingerne fra Labrador, hvor de ikke handlede om nordboere, men om indianere. Nordboerne måtte være en senere udskiftning (Rink 1866-71, I: 359). Holtved undersøgte alle kendte varianter af fortællingen og kom til samme resultat (1943). Andre fortællinger og episoder fra overleveringen, inklusive den canadiske, genkendes relativt nemt i nordbofortællingerne. Den påståede udryddelse har med andre ord nemt kunnet falde på plads i fortælletraditionens verdensbillede. På den anden side, hvis de grønlandske nordbo-fortællingers indhold er pure opspind, hvad har så sat fantasien i gang? Som sagt tyder alting på at Egederne med deres vedholdende spørgsmål plantede ideen. Kleivan forfølger hypotesen med overbevisende grundighed, bl.a. med henvisninger til fortællernes egen samtid, hvor de synlige ruiner og nye nordbofund på troværdig vis har kunnet stedfæste begivenhederne. Arneborg gennemgår

omhyggeligt de islandske kilders pålidelighed, citerer i deres helhed tidlige grønlandske nordbofortællinger nedskrevet på dansk og dernæst de fleste af de grønlandske i deres danske oversættelser. De kan placeres i to traditioner, en sydlig fra Paamiut og sydpå og en nordlig fra Nuuk og nordpå. Med en folkløstisk metode mener både Kleivan og Arneborg at kunne påvise en udvikling af fortællingerne fra korte forklarende sagn til lange episke beretninger. Thisted betvivler nytten af metoden (2001: note 27), en tvivl jeg tilslutter mig, fordi det beror på tilfældigheder og kommunikationens kontekst, om man fortæller en længere historie eller blot henviser til en del af den som forklaring på dette eller hint. Bortset fra at fortællingerne ikke kan bruges som historiske kilder til møderne mellem nordboere og grønlændere, har de stor værdi som udsagn om grønlændernes opfattelse af deres relationer til kolonisterne i fortællernes samtid. Kleivan behandler emnet og det er Thistedes væsentligste ærinde i lyset af teorier om magtrelationer. Hvorfor, spørger Thisted, tog grønlænderne så velvilligt imod idéen om deres udryddelse af nordboerne og lod den udfolde sig i adskillige fortællinger. Hun ser svaret i den tilfredsstillende grønlænderne måtte få ved tanken om at de engang havde stået på lige fod med *qallunaat*. Det lod sig vanskeligt gøre i samtidens hierarki med de danske koloniherrer, *nalagaat*, dem der skulle adlydes, på toppen. Endog i nyere grønlandsk litteratur skimtes fortsat 'oprøret', hvor der med *qallunaatsiaat*, nordboere, underforstås Grønlands postkoloniale *qallunaat*, danskere (Thisted 2001).

Jeg skal i det følgende blot supplere med tre iagttagelser, der kan være af mere principiel nytte. Den ene er en mindre tilføjelse til Arneborgs analyse af Egedernes egne udsagn, der støtter plantningshypotesen. Den anden viderefører Thistedes analyse af oprindelsen til og spredningen af den særlige betegnelse *qaallunaatsiat* for nordboerne i modsætning til *qallunaat*, europæere. Den tredje forfølger ændringer i myten om *qallunaats* oprindelse, der kun i enkelte varianter forbindes med nordboerne.

”Plantningen”

Af grønlandske nordbofortællinger fra 1700-tallet refererer Hans Egede ganske kort til én, som han fik fortalt engang før 1736. Sønnen, Poul Egede resumerer i januar 1737 i flere detaljer den myte om kvinden der blev gift med en hund, som han tidligere (hvornår?) har fået om nordboernes oprindelse. I begge fortællinger udrydder grønlænderne nordboerne. Den yngre søn, Niels Egede, fik derimod en helt anden fortælling om ukendte pirater (N. Egede 1939: 268f). De dræbte alle nordboerne bortset fra nogle kvinder og børn, som grønlænderne så optog blandt sig. Denne

fortælling, som Niels Egede først nedskrev i 1769 efter mange år i Grønland, kan ikke yderligere tidsfæstes og vandt ingen større udbredelse (se Kleivan om mulig oprindelse og Thisted om den manglende popularitet). Ud fra disse kilder alene må den eventuelle plantning være sket tidligt i missionsforløbet. Det tyder, som Arneborg påviser i detaljer, Egedernes dagbøger på. Hun nævner bemærkninger for årene 1725 og 1727 i Poul Egedes 1788-dagbøger,⁹ hvor Poul begge steder foreholder grønlænderne at deres forfædre har udryddet nordboerne. Det var onde grønlændere, forsvarer en skrækslagen grønlænder sig og får til sin beroligelse bekræftet at de nulevende er skikkelige (P. Egede 1988: 35, 37). Dateringerne er (som Arneborg understreger) ikke nødvendigvis pålidelige, men allerede i Hans Egedes oprindelige (altså uredigerede) dagbogsnotater for 17. februar 1723, dvs. blot 1½ år efter ankomsten til Grønland, er der 'bid'. Her har Hans Egede en passus om grønlændernes overleverede minder om nordboerne. Den refererer ikke til dagens begivenheder, men til det han indtil denne dato har forhørt sig om (på et temmelig ufuldkomment grønlandsk). Og folk er ikke enige. Nogle mener at nordboerne døde af sult. Det fremgår af en eller anden grønlandsk vise eller et digt om deres sorg og gråd over skibenes udebliven med 'tilførsler' (H. Egede 1925: 65). Andre grønlændere siger, at nordboerne blev slået ihjel af "de Wilde" "... hvilkchet vel kommer over et med det, som de Grønlandske Antiquiteter [de islandske skrifter] omformelder." (*ibid.*) Selv mener Hans Egede, at nogle af nordboerne må have overlevet og blandet sig med grønlænderne. For han ved, formentlig fra publicerede uddrag af 1654-ordlisten (Bergsland & Rischel 1986), at de bruger enkelte ord som både i "Benevnelse" og "Bemærkelse" er norske.¹⁰ Han har endog allerede fået sin antagelse om integreringen af nordboere bekræftet: "... De Wilde selv negter dette aldeles iche, naar som vi hafver sagt, at de ere de afdøde Norskes Børn etc. ..." (*ibid.*; de 'norske' ord nævnes i Perustrationen, Hans Egedes Grønlandsbeskrivelse, *ibid.*: 385). Hvad, må vi spørge, betyder 'nægter ikke' i denne situation? Grønlændere er som bekendt høflige folk, der nødig udtrykker tvivl om andres udsagn, og næppe dengang Hans Egedes. Han tålte i mange henseender, der angik både tro og viden, ingen modsigelser. Hvilke andre indrømmelser der skjuler sig under Egedes "etcetera", får stå hen i det uvisse. Ligeså ordlyden af den sang eller det digt, der efter indholdet at dømme tyder på et utroværdigt godt kendskab til nordboernes skæbne i

⁹der dækker teenageårene 1721-1728, årene som missionær fra 1734 til hjemrejsen i 1740 og spredte grønlandsrelaterede begivenheder frem til 1788. (P. Egede 1988). Poul Egedes mere detaljerede dagbøger for missionårene 1734 til 1740 er udgivet i 1741 (i fotokopi redigeret af Finn Gad i 1971) og af Ostermann i 1939.

¹⁰ Islændingene stammer som bekendt fra Norge.

Grønland, nemlig kontakten med Norge, der ophørte engang i 1300-tallet.¹¹ Sammenligner vi nu med Hans Egedes reviderede dagbogsnotat til denne 17. febr. 1723 i 1738-udgaven, er der ændret et og andet. Antagelsen om en opblanding af grønlændere og nordboere, dens begrundelse i norske ord og grønlændernes manglende nægtelse af blandet nedstamning er gledet ud. Kun udryddelsen af nordboerne står tilbage, denne gang af grønlændernes forfædre, der så ikke længere er ”Wilde”. Dette bekræftes, dels af en oplysning om fordums stridigheder lokaliseret til et velkendt bjerg, Pisissaarfik, inde i fjorden, og dels af en dreng der ganske uopfordret er plumpet ud med, at grønlændernes egne forfædre har udryddet nordboerne. Drengens far tysser skrækslagen på ham, og Hans Egede må berolige dem med at det vidste han godt og at han absolut ikke ville hævne så forældet en sag. Hvorefter de ” ... fortalte os det alt sammen.” (H. Egede 1971,1:80f). Alt det, åbenbart, som Egede godt vidste i forvejen? Meget vand har givet næring til ’planten’ i de forløbne år fra den oprindelige dagbogsoptegnelse i 1723 til Egedes redaktion efter hjemkomsten i 1736. Hverken den nævnte begivenhed ved Pisissaarfik, der genkendes i en senere, fyldigt nedskrevet variant på grønlandsk (Sonne 2005: id 492), eller drengens fortalelse kan dateres til andet end engang mellem 1729 og 1736. Det ses af den ændring, påvist af Arneborg (1991), der er sket af Hans Egedes opfattelse af grønlændernes rolle i nordboernes forsvinden fra den første Grønlandsbeskrivelse (Perlustrationen) i 1729 til den seneste i 1741. I 1729 er nordboerne enten døde af sult, gået til i indbyrdes konflikter, eller udryddet af grønlændernes forfædre (H. Egede 1729: 5).¹² I 1741 er der i det samme afsnit kun én mulighed tilbage, den sidste, som Egede mener bekræfter de islandske kilders udsagn (H. Egede 1925: 316).

I 1729-udgaven af Grønlandsbeskrivelsen er altså de tidligste, ureviderede dagbogsoplysninger fra 17. februar 1723 tilføjet den mulighed, at nordboerne selv udryddede hinanden, mens overensstemmelsen mellem de islandske kilder og grønlændernes udryddelse af nordboerne er udeladt. Sidstnævnte udryddelse er så blevet enerådende i 1741-udgaven, formentlig støttet af tilføjelserne om den åbenmundede dreng og Pisissaarfik episoden i den reviderede udgave af dagbogen af 1738. Dog, tilføjer Egede i 1741, findes der ingen ”historiske” beretninger derom fra grønlændernes side (H. Egede 1925: 316). Hvilket jo vitterlig ikke passer, for så vidt som han ikke blot på samme side (*ibid.*) citerer sin søns nedskrift af qallunaats oprindelsesmyte der ender med

¹¹ En situation der heller ikke var Hans Egede selv fremmed, da han sommeren før, med familie og nogle få tilbageblevne ansatte i stor angst måtte vente meget længe på skib hjemmefra. Sultedøden truede, men ved noget af et lykketræf fandt forsyningskibet ind til havnen den 8. juni 1722 (H. Egede 1925: 25-28).

¹² På nettet læser man hypigt, at denne udgivelse skete mod Hans Egedes vilje. Det er ikke sandt. Det skete uden hans vidende, men ikke uretmæssigt, bemærker Bobé i sin introduktion til H. Egede 1925: IX).

grønlændernes udryddelse af dem, men også i sin egen redaktion af dagbøgerne i 1738 refererer til fortællingen om begivenheden ved Pisissaarfik med samme udgang (H. Egede 1971,1:80f).

Allerede før 1737 har planten altså slået rod i den traditionelle overlevering. Hvad angår myten om qallunaats oprindelse er den en variant af den fælleseskimoiske om kvinden der blev gift med en hund og blev mor til forskellige ikke-eskimoiske folk, reale og/eller forestillede. Både i Canada og Grønland har qallunaat fået deres naturlige placering i denne myte (se Sonne 1990). Som regel sendes de bort over havet på en kamiksål, oftest med besked om at fremstille dejlige ting (handelsvarer), med tydelig reference til de handelsskippere og hvalfangere, der kom i forsommeren, handlede, og sejlede bort i det begyndende efterår. Hans Egede gengiver al korthed netop denne variant (H. Egede 1925: 397), der også er den gængse i Grønland (Sonne 2005: id), men i Poul Egedes version, hvor qallunaat identificeres med nordboerne, sendes de ikke ud over havet. De forbliver i Grønland, hvor på et tidspunkt en af dem i hånligt overmod opfordrer en grønlander til at skyde sig, ikke som et opret menneske men liggende i foregivet skikkelse af en alk. Hans ringe fidus til grønlanderens træfsikkerhed gøres selvfølgelig til skamme. Da grønlandereren rammer nordboen dødeligt, giver det anledning til de stridigheder der ender med nordboernes udryddelse. Udfordringen er ingen unik episode i overleveringen, hvor den hyppigt forekommer i diverse fortællinger om konkurrerende konfrontationer med fremmede (se fx kommentar til Sonne 2005: id 9). Hans Egedes henvisning til stridigheder ved Pisissaarfik, bueskydningsfjeldet, bygger på en tilsvarende episode. Flere konkurrencer placeres til et sådant fjeld i overleveringen, bl.a en nordbofortælling fra ca. 1860, hvor to venner, en grønlander og en nordbo konkurrerer i bueskydning, fordi nordboen har fået den tåbelige idé, at den der ikke rammer et fjernt, aftalt mål, skal styrtes ned ad fjeldet. Det bliver jo hans egen skæbne, men da den var selvforskyldt, fortsætter det fredelige forhold mellem grønlandere og nordboere. På dette tidspunkt, ca. 120 år længere fremme i kolonihistorien skal der mere til at yppe kiv. I de sydlige varianter pga en grønlander, der uopfordret og uretmæssigt myrder endnu en nordbo (Sonne 2005: id 408, 487, 1820), mens der i Nuuk og omegn påhæftes den gamle fælles inuit fortælling om Navaranaaq (se Holtved 1943). Hun sætter splid mellem de to parter (i Canada inuit og indianere), der ender i blodige opgør og nordboernes endeligt. En enkelt, Uunngortoq, redder sig sydpå (*ibid.*: id 244, 1820)., men bliver dog i sydgrønlandske varianter slutteligt dræbt. Skylden for udryddelsen er nu flyttet til grønlanderne selv, en svigefuld ungmø eller en uforsigtig fanger. Thisted begrunder denne og andre ændringer, i fx Arons variant der viser medfølelse for nordboernes skæbne, i

kolonisationen og kristningen som fakta, der endnu i 1700-tallet var til diskussion (Thisted 2010: 291).

Langt kortere fortalt har Hans Egede åbenbart fra det øjeblik han blot nogenlunde kunne gøre sig forståelig på grønlandsk forhørt sig om nordboernes skæbne og luftet den viden han havde fra de islandske kilder (der er nedskrevet flere hundrede år efter de omtalte begivenheder). Den er åbenbart blevet godtaget: "... de fortalte os det alt sammen." Føjer vi hans uredigerede dagbogsnotater fra de første år (H. Egede 1925) til de senere redigerede, nemlig såvel de to udgaver af Grønlandsbeskrivelsen/Perlustrationen, som dagbøgerne i hans egen udgivelse (1738), kan hypotesen om plantningen vanskeligt bortforklares.

Et forbehold

På den anden side behøver plantningen ikke være den eneste forklaring på nordbo-fortællingernes tilblivelse. Således giver lokaliseringen af Poul Egedes myte om qallunaats oprindelse langt fra Vesterbygdens Pisissarfik, nemlig til Kap Farvel allersydligst i Grønland anledning til andre overvejelser. Gulløv har konstateret sporadisk tilstedeværelse af thulekulturens grønlændere i Østerbygden så tidligt som i 1300-tallet. Det drejer sig om en *qassi*, et inuittisk fest- og ceremonihus med udgravet rund bund og spor af teltoverdække er udgravet nær Herjolfsnæs, mens en anden inuit-tomt fra samme århundrede er udgravet længere inde bag Kap Farvel ved den tidligere boplads Anorluitsoq (Gulløv 2003). Vi kan således ikke aldeles udelukke, at de varianter af visse nordbo-fortællinger, der lokaliseres til ruter i det sydligste Grønland (spec. om Uunngortoq), har noget på sig om tidligere samvær. Men disse varianter sikre lokalkendskab, især i dem der er fortalt ved Nuuk, siger ligeså vel noget om de sydligste grønlænderes veldokumenterede rejser og flytninger i 1700- og 1800-tallet mod nord til og med Kangeq, Noorliit og Uummanaq (herrnhuternes stationer i Nuuk og i Godthåbfjorden).¹³ (Sonne 2005: id 490, 492)

Qallunaatsiaat

Når der med nordboerne i nyere grønlandsk litteratur, som Thisted påpeger, skal underforstås de postkoloniale danskere, skal det huskes at europæere/danskere (qallunaat) og nordboere (qallunaatsiaat), jo ikke hedder det samme. Med tilhænget *-tsiaq*, flertal *-tsiaat*, der betyder de temmeligt/knap så gode eller ligefrem ildesindede, lægges der netop afstand til disse qallunaatsiaat,

¹³ Thalbitzer, W. 1914: The Amm. Esk., I: 702f. 705-07, 332, 708, omtaler østgrønlændernes kendskab til nordboere – formentlig via kontakter med sydgrønlændere, som de handlede med ved årlige sammenkomster.

som forfædrene havde udryddet til forskel fra samtidens kolonister som, til grønlændernes lettelse, ikke følte sig forpligtet til at hævne fortidens drab. Holder vi os til Sonnes base, indførtes skellet engang i midten af 1800-tallet, hvor *qallunaatsiaat* så småt piper frem i fortællinger fra Nuuk-egnen, undertiden i afskrifter, undertiden kun på tryk men ikke i de originale håndskrifter, hvis de findes. Den følgende analyse er m.a.o. et godt eksempel på, at man både skal checke de registrerede data og håndskrifterne i arkiverne. Foruden, som altid, orientere sig i allerede skrevet litteratur om emnet.

Opkomsten af betegnelsen *qallunaatsiaat* i nordbofortællinger kan lokaliseres til Nuuk-området og senest i 1859, for så vidt som samtidige varianter fra Uummannak i nord og Qaqortoq i syd på det tidspunkt udelukkende bruger betegnelsen *qallunaaq/qallunaat* (Sonne 2005: id 518, 487, 1820, 1821).¹⁴ Men påfundet kan ikke med absolut sikkerhed placeres hos nogen bestemt person eller kreds, nærmere betegnet enten herrnhuternes tyske eller den kongelige danske mission. Skønt de første forekomster af betegnelsen forekommer i fortællinger nedskrevet af herrnhut menighedens medlemmer, foreligger netop disse fortællinger ikke længere i original. Nogle kan kun læses i afskrifter og andre kun på tryk, der har haft sådanne afskrifter som forlæg. Baggrunden er den, at hele Rinks første samling (NKS 2488, II) blev skrevet rent af seminarieelever på den danske missions seminarium i Godthåb/Nuuk, hvorefter originalerne blev kasserede. Af disse afskrifter blev enkelte udvalgt til tryk på grønlandsk, hvorefter som regel også de pågældende afskrifter blev kasserede. Vi kan m.a.o. ikke afgøre om det er nedskriverne eller afskriverne der har indføjet *qallunaatsiaq/qallunaatsiaat*.

Mistanken falder ved første blik på herrnhuterne. I ordbøgerne optræder *qallunaatsiaq* første gang i herrnhuten Kleinschmidts fra 1871 (s.137). Han uddannede hjælpelærere (kateketer) hos herrnhuterne, indtil interne stridigheder om hans yndlingselevs moralske vandel førte til hans afsked i 1859 (Wilhelm 2008: 555). Derefter var han lærer på den danske missions seminarium i Nuuk. Netop denne elev, Abraham, bruger i sin nordbofortælling som den første betegnelsen *qallunaatsiaat* med ufravigelig konsekvens fra først til sidst. Den er sendt til Rink i 1859 og trykt samme år (Sonne 2005: id 490). Derimod er der endnu slinger i valsen hos kateket Kristian Hendrik og Aron, far og

¹⁴ Motzfeldt nedskrev to varianter på dansk fra Qaqortoq. I den ene kalder han nordboerne ”de norske”, men nævner én gang den grønlandske betegnelse: *qallunaaq*. I den anden forekommer *qallunaaq* adskillige gange (Sonne 2005: id1820, 1821). Pastor Nissens nedskrift på grønlandsk af Sameks variant, der ikke blev afskrevet på seminariet, men mangler i original, fordi den blev trykt (oprindeligt registreret af Rink i NKS 2488, III, nr. 241) har heller ingen *qallunaatsiaat* (Sonne 2005: id487).

søn, begge af herrnhutmenigheden på Kangeq. I deres nordbofortællinger, også indsendt i 1859, vrimler det med qallunaaq/qallunaat, mens qallunaatsiaat kun forekommer sporadisk, fire gange i Kristian Hendriks og syv gange i Arons tekst (*ibid.*: id 492). Hverken Abrahams eller Arons varianter, der blev trykt, eksisterer altså i original eller afskrift, mens Kristian Hendriks, der ikke blev trykt, stadig forefindes i afskrift (*ibid.*: doc 244). Er et da ned- eller afskrivere, der har plantet qallunaatsiaat?

For at de indføjede qallunaatsiaat skyldes afskriverne taler for det første en senere nordbo-fortælling nedskrevet af Aron og indsendt i 1863, da afskrivningerne var ophørt. Den findes endnu både i original og på tryk og den nævner udelukkende qallunaaq/qallunaat (*ibid.*: id 358). For det andet bærer Abraham Eliasens trykte udgave overskriften: *qallunaatsiaanik*, ”om *qallunaatsiaat*”, mens der i hele teksten kun forekommer *qallunaaq/qallunaat*. Tilfældigvis findes afskriften endnu med den nævnte overskrift. Eliasen var kateket, uddannet på Ilulissat seminarium og virkede i det Niaqornaq nær Uummannaq. Skønt han efter eget udsagn har læst og genkendt de tidligere trykte nordbofortællinger har han ikke anvendt deres qallunaatsiaat i sin tekst (*ibid.*: id 518). Overskriften må skyldes en ’fremmed’ hånd.

Imod at afskriverne på det danske seminarium har indføjet qallunaatsiaat taler muligvis den variant, som Rink nedskrev i oversættelse på dansk efter mundtligt forlæg, da han i 1864 havde lært sig tilstrækkelig godt grønlandsk. Skønt særdeles aktiv i danskernes ”kultukreds” i Nuuk har han ikke anammet skellet mellem qallunaaq og qallunaatsiaq. Fortælleren bruger tilsyneladende kun qallunaaq, som Rink konsekvent oversætter til ”danser” (*ibid.*: id 408). (Der er ingen nedskrift på grønlandsk af denne variant og fortælleren er ikke identificeret)

Nettet strammes efterhånden om herrnhuterne og med dem Kleinschmidt, der med sit virke på det danske seminarium fra 1859 kan have plantet *qallunaatsiaat* hos nogle af afskriverne. Det er så et spørgsmål om den praktiske afstandtagen til de væmmelige qallunaat, som -tsiaat udtrykker er indført fra toppen af hierarkiet eller de ’jævne’ grønlændere. Under alle omstændigheder slår den rod blandt de fremtidige kateketer, de ”fremmede blandt deres landsmænd” (Thuesen 2007).

Mest forbavsende er det nok, at skellet mellem qallunaat og qallunaatsiaat allerede i 1903 har manifesteret sig hos Inughuit i Avanersuaq, Thule, der endnu ikke var koloniserede. De havde haft

kontakter med diverse ekspeditioner, hvalfangere og ikke mindst Robert Peary og hans mænd, som betjente sig af lokale folk på gentagne grønlands- og nordpolsekspeditioner i 1890'erne. Men deres kontakter med grønlandere syd for Melvillebugten havde indtil da været relativt få. Og dog, som altid når den slags mærkværdigheder optræder i tidlige inughuit fortællinger, gætter jeg, at de stammer fra sydvestgrønlanderens Hans Hendriks ophold fra 1855-60 (Lidegaard 1985). Han voksede op i Qeqertaasuatsiaq / Fiskerødet som medlem af herrnhutmenigheden, hvor betegnelsen *qallunaatsiaat* således allerede kan have vundet indpas før 1855.

Lidt overraskende er det i øvrigt at Amaanalik, når hundebørnene skal sendes ud i verden bruger betegnelsen *qallunaatsiaat*, men ikke *qallunaat*, og tilmed *qallunaatsiaat* i en positiv betydning. De skal blive ufarlige, i modsætning til tornit (Holtved 1951,I: 69), sandsynligvis folk af Dorset kulturen, som man i hendes oprindeligt baffinlandske baggrund var i konflikt med, efter sigende havde udryddet og havde mange fortællinger om (ibid. id 1291). I den sammenligning var *qallunaatsiaat* næppe så forfærdelige. Og betegnelsen bredte sig ikke til arktisk Canada.

Hos inughuit møder vi *qallunaatsiaat* i to fortællinger, den ene om kvinden der blev gift med en hund, den anden om et krigerisk sammenstød med *qallunaatsiaat*. De udryddes eller flygter, men efterlader et drengbarn, der adopteres af inughuit. Rasmussens ene fortæller, Masaatsiaq prøver vist at kombinere de to fortællinger, der indledes med et kort resumé af oprindelsesmyten om Kvinden og Hunden og fortsætter med en længere 'historisk' skildring af nordboernes vikingetogter til Thule-området i fortiden. Derefter går endelig den egentlige fortælling om adoptivbarnet i gang. Rasmussen indfletter desuden selv flere kommentarer om en mulig historisk kerne (Sonne 2005: id 321). Den bekræftes for så vidt i dag af udgravede nordbogenstande i både Avnanersuaq og det overfor liggende Ellesmereland. Men inughuits egne forfædre, der først kom til Thule fra kobber og nattilik inuits kyster en god bid længere mod vest i første halvdel af 1700-tallet (Fortescue 1986), har ikke haft chancen for at træffe nordboere. De fik i 1818 den første kontakt med *qallunaat* ved John Ross' ekspedition, og i sidste halvdel af 1800-tallet handlede de med hvalfangere, der kom op langs vestkysten, lagde ind ved Kap York, satte over Baffinbugten i isfyldt farvand og jagede hvalerne ned langs Baffinlands østkyst. Holtveds ene fortæller, den ikke alt for sprudlende Pualorsuaq, fortæller blot adoptiv-historien (*ibid.*: id 1730), der i begge varianter understreger en frygt for adoptivdrengens hævn. Den gøres ganske til skamme med det fine venskab der udfolder sig mellem denne og hans plejebroder. Såret heles staks efter konflikten, og så er den ikke længere - hos Pualorsuaq. Rasmussens fortæller spinder en noget længere ende om den hvide dreng, der trods

sin udvikling til en fortræffelig fanger længes så meget efter sin oprindelige kulturs mælk og søde spiser, at han flyver hjem. Som bevis har man fundet noget af hans tøj efterladt ved Kap York. Man flyver jo nøgen. Ingen angakokker flyver med tøj på (*ibid.*: id 321). Heller ikke de to varianter af Kvinden og Hunden om de hvides ophav giver anledning til fortsatte fjendtligheder. Den ene har en besynderlig slutning, der bryder med det vanlige skel mellem land og hav i inuits verdensbillede, der normalt også markeres i denne mytes varianter. I den her nævnte består Kvinden og Hundens afkom af qallunaat, qallunaatsiaat, inuit, ulve og eqqillit (en slags hundemennesker, indianere). Da de har dræbt deres morfar, sender moderen dem alle bort på både af kamiksåler, alle sammen, ikke blot de hvide, der bor på sådanne skibe af den form, men også inuit, der normalt er kystboere¹⁵ og tilmed de to indlandsracer, ulve og eqqillit. Til sidst dør kvinden og hunden selv af sult (*ibid.*: id 629). Her lades i det mindste heller intet spor tilbage. Så vidt Holtveds fortæller, mens Rasmussens kun kerer sig om de hvides skæbne. Kun de sendes ud over havet, og vel at mærke inden morfaderen dræbes af det resterende afkom, inklusive inuit. Hvormed man forstår, at der absolut ikke er grund til yderligere fjendskab mellem inuit og qallunaat eller qallunaatsiaat (*ibid.*: id 1550). Hvorfor inuit selv er med i kuldet har jeg ingen anden forklaring på, end at alle inughuit varianter ender med at slette alle spor efter mesalliancen mellem kvinden og hunden. En ligeså væsentlig forskel fra de vestgrønlandske nordbofortællinger, hvor nordboerne udryddes af Grønland, er der ikke skyggen af stridigheder om retten til landet i dem fra Avangersuaq. De sendes enten bort over havet i deres kamiksåle-skibe, eller kommer på kortvarige besøg i dem. Kolonihistorien er heller ikke den samme. Knud Rasmussen bevægede indremission til at placere en missionær i 1909, oprettede selv med sponsorer i ryggen en handelsstation i 1910, fik indført lokalt selvstyre med et fangerråd fra 1927 (lovfæstet 1929), og dette råd fortsatte deres virke efter statens overtagelse af Avangersuaq som koloni i 1937. Modsætningsforholdet til danskerne fik først vind i sejlene, da oprettelsen af Thulebasen i 1953 afstedkom tvangsflytningen af Uummannaq's beboere til Qaanaaq uden varsel, og uden forklaring. Det skete på kolonistyrets ordre kort forinden hele Grønlands kolonistatus blev ophævet i 1953, ændringen, der ville have krævet høring i fangerrådet og medbestemmelse. Om dette overgreb har genindført qallunaatsiaat som en underforstået term for qallunaat er dog ikke troligt. Qallunaatsiaat tilhørte en fortid uden længere varende landgang og bosættelse. Én fik adgang til landet, adoptivdrengen, men han fik ”vinger” af længsel efter mælk og søde sager (’honning’?).

¹⁵ Før de sidste indvandrere kom fra Baffinland okr. 1860 havde inughuit hverken kajakker eller konebåde. De klarede sig med hundeslæde, isfangst af sødyr, især hvalrosser, og udnyttede ikke indlandets væsentligste fødeemner, ørred og rener.

Kvinden og Hunden, med og uden nordboere

Varianterne af myten om qallunaats og andre racers oprindelse i mesalliancen mellem en inuit kvinde og en hund giver rig lejlighed til at dykke ned i diverse aspekter af grønlandernes relationer til såvel besøgende hvalfangere og de bosatte kolonister. Blandt basens varianter identificeres afkommets europæiske unger kun med nordboere i Avannersuaq og i Vestgrønland kun i Poul Egedes variant fra senest 1737. Dette i modsætning til den tidligst nedfældede variant, som Hans Egede fik. Den følger det gængse forløb, hvor jeg her indfletter konstellationernes kulturelle betydninger:¹⁶

En rendemaske af en giftemoden pige der nægter at gifte sig. Til sidst snerrer hendes far, at hun kan få en hund til mand. Hunden følger invitationen og pigen nedkommer med et kuld unger af forskelligt udseende. Da de efterhånden larmer uudholdeligt bliver hele den hundske familie flyttet over til en øde ø. Hunden svømmer frem og tilbage med mad fra sin svigerfar, der, træt af hundens manglende evne til at forsørge sin familie, en dag drukner eller forsøger at drukne hunden med sten i madposen i stedet for kød. Derefter opfordrer børnenes mor sit afkom til som hævn at æde deres bedstefar, da han selv kommer over til dem med mad. Hundefamilien har nu slet ingen forsørger, hvorfor hun sender nu sine børn ud i verden, ofte i flere hold til hver sit miljø, som ”andre” menneske- og ånderacer. I de grønlandske og canadiske versioner er den ene race ”de hvide”, som moderen sender ud til havs på en kamiksål med besked om at lave dejlige ting. De hvide rangerer m.a.o. på linie med flere kendte ånderacer, men sjældent med *inuit* selv i de tidligste versioner. *Inuit*, ”rigtige mennesker” kommer i Canada først med i yngre varianter, når *inuit* længe har blandet blod med og på andre måder fået tættere relationer til *qallunaat*. Samarbejdet med de hvide giver sig i første omgang udslag i en identifikation af hundebørnenes mor med sødyrenes mor, Havkvinden. Senere, da kristendommen vinder udbredelse, inkluderes inuit i hunde-konens blandede kuld (Sonne 1990). I Grønland inkluderes inuit kun i den variant Hans Egede selv har hørt, i en af de østgrønlandske, der er fortalt af Sofie Jørgensen (*ibid.*: id 1317), og hos inughuit.¹⁷ Hvorfor inuit hos inughuit er med til at sønderrive deres bedstefar og sendes ud i verden er mig som sagt noget af en gåde. Sofie inkluderer muligvis inuit fordi hun er vokset op i en blandingskultur af

¹⁶ Søg i basen: Tartuneqi; Lyon 1824: 360, 363; Boas 1964: 229; Bergsland 1987:47f (N. Alaska); Lantis 1946: 267f (Nunivak, S.V. Alaska).

¹⁷ og en østgrønlandsk version, der i 1919 blev nedskrevet af den unge Sofie Jørgensen, Hun var barnedøbt, seriøst troende, og voksede op ved handelsstationen i Ammassalik med overvejende uddannet vestgrønlandsk personale, hvor faderen var ansat som kiffaq (Sonne 2005: id1317).

akkulturerede vestgrønlændere (missionær, hjælpepræst, kolonibestyrer med familier) og østgrønlandske kiffat-familier på handelsstationen i Tasiilaq/Ammassalik. Hun er i øvrigt den eneste der kalder mytens inuit kalaallit – af vestgrønlandsk oprindelse. Men i Hans Egedes variant er der en klar adresse. Hér består kuldets udelukkende af inuit og hundehvalpe, hvoraf de første bliver i landet mens de sidste sendes over havet på en gammel sko med ordene: ”... Farer hen og bliver Kablunaker af eder. Deraf kommer det, siger de, at Kablunakerne leve stedse på søen, og skibene er ligeså dannet, som Grønlandske Skoe, runde for og bag.” (H. Egede 1925: 397; 1979,2: 117). I al sin enkelthed meddeler denne fortælling at inuit, ikke qallunaat har hjemme i Grønland. Kontroversen om retten til landet titter frem, også her. Qallunaat har hjemme på deres skibe, de er *umiarsuarmit*, skibsboere, som de endnu hedder i en sen farce om fortidige oplevelser på et europæisk handelsskib (fx Sonne 2005: id 1447).

Poul Egedes variant, der identificerer qallunaat med nordboerne, har tydeligvis krævet en del ændringer for at få fortællingen til at passe med de plantede ”fakta”. For det første må der tilføjes en episode om de stridigheder der fører til nordboernes uddryddelse af landet. For det andet kan de i begyndelsen vanskeligt sendes over havet med besked om at lave fristende ting. De må i første omgang forblive i landet. Årsagen til fjendskabet er fortælleren også forsigtig med. Det opstår ikke af qallunaats medskyld i drabet på deres inuit morfar. Morfaderen bliver end ikke dræbt. Kuldets består nemlig kun af hundehvalpe og qallunaat, og da morfaderen kommer med kød, vader en qallunaaq ud efter det, men, tilbage på land overfalder han af hundene, der både æder kødet og qallunaaq’en. Morfaderen lever videre uden for fortællingen, mens hunde-familien, dvs. qallunaat (hundene hører man ikke mere til) fortsætter livet dernede i syd, hvor så en af dem foranlediger konflikterne med sin tåbelige udfordring til en forbiroende grønlander. Sammenlignet med den inughuit variant, hvor skylden for drabet på bedstefaderen fjernes fra både qallunaat og qallunaatsiaat, fordi de sendes til havs, inden morfaderen bliver ædt af det resterende afkom, må Poul Egedes fortæller altså finde en anden placering af denne skyld, fordi qallunaat forbliver i landet. Han udskifter morfaderen med en qallunaaq, der bliver dræbt – af hundene. At man slet ikke i Sydgrønland har haft slædehunde, der uden tøj ville angribe hvem som helst, der kom vadende med en stor klump kød, har fortælleren næppe tænkt på. Under alle omstændigheder har qallunaat ingen grund til hævn over andet end hundene. Havde det ikke været for qallunaaq’ens idiotiske udfordring, var det aldrig kommet til konflikt. Og idiotisk er den fordi, som alle kan vide, inuit langt overgår qallunaat i jagtfærdigheder.

Basens øvrige varianter af Kvinden og Hunden identificerer ikke de affødte qallunaat med nordboere. Det gælder Hans Egedes (se ovf.), den tidligste variant indsendt til Rink fra 1820'erne (Sonne 2005: id 125), Luutiviks fra 1867 (*ibid.*: id 53), Rasmussens fra 1902-04 (*ibid.*: id 1606), og alle de østgrønlandske (*ibid.*: id 1082, 1083, 1084, 1132, 1317). I dem alle sendes qallunaat til havs med særlige færdigheder, oftest til at fremstille alt muligt med hænderne. De fremstillede sager kan kun være de eftertragtede varer, som sommerens handelsskippere og hvalfangere udbød. Desværre, bemærker dog den tidligste østgrønlandske variant, hindrede storisen dem i at komme ind til Amassalikkerne, der var nødsaget til at købe varerne hos sydgrønlænderne (oftest af sydøstgrønlændere som mellemhandlere og til sidst, da sydøstkysten var affolket, ved udstedet Paamialluk nær Kap Farvel). Jern stod højest i kurs. Qallunaat fremstiller det, slutter varianten, af mennesker der kastes i store transmeltning gryder. Først bliver de hvide, så røde, så sorte (*ibid.*: id 1132)!

De allerfleste varianter går ellers ikke af vejen for at lade qallunaat deltage i mordet på morfaderen. Der klæber noget hundsk ved dem. Poul Egedes nordbo-variant og den ene fra Inughuit er undtagelser. Ligeså en tredje, der er ganske interessant, fordi noget forhindrer fortælleren, Markus, i at holde rede på hele forløbet. Man ser på det nærmeste ændringerne blive til undervejs (*ibid.*: id 610). Jeg gætter at indsamleren, Knud Rasmussen, den grønlandiserede dansker der noterede fortællingen ned i 1904, bragte Markus ud af fatning. Fornærme danskerne skal han i hvert fald ikke nyde noget af. Han lader qallunaat blive sendt til havs, ikke blot før drabet på morfaren, men af selveste denne morfar, der dernæst, på datterens opfordring dræbes af de tilbageværende hunde. Ergo påhviler der ikke qallunaat nogen skyld for dette drab. Hele skylden placeres i realiteten hos datteren, der ellers, i andre varianter, har en forståelig grund til hævn, det være sig faderens svigt som forsørger, hans mord eller mordforsøg på hunden. Men Markus' variant fjerner også enhver skyld fra bedstefaderen. Han kommer troligt med al den mad ungerne behøver. Han forsøger ikke, med eller uden held, at drukne hunden. Det er end ikke ham der i vrede over at hun ikke vil giftes tilbyder hende en hund til mand. Hunden forsvinder blot ud af forløbet på et tidligt tidspunkt, og det er en ondsindet bopladsfælle der foreslår hende ægteskabet med en hund. Datteren har m.a.o. absolut ingen grund til at lade sine tilbageblevne hundebørn sønderrive og æde deres morfar. Hun skammer sig da også, står der, og man aner hos fortælleren et forståeligt nag mod de unge grønlandske piger der afviste dygtige unge grønlandske fangere og foretrak en dansk kiffaq ved

kolonien på fast løn. Der var jo, i min fortolkning, noget hundsk over disse larmende, libidinøse danskere, der hang på deres svigerfamilie, når det drejede sig om grønlandsk mad. I Markus' variant skiller de sig ud ved deres meget store ansigter, der kunne hentyde til den stille skræk de vækker, for så vidt som de dødsensfarlige eqqillit, der sendes til indlandet, har ligeså store ansigter. Resten af kuldet bliver ophav til egnens hunde.

De mange ændringer der placerer al skyld på datteren, der ikke vil giftes med en ordentlig grønlandsk forsørger, må have fjernet fortællerens fokus fra forløbets elementære logik. I begyndelsen, da pigens mor, finder det nyfødte kuld bag huset, opdeles hundebørnene efter udseende i fire racer. Hun lader de to racer dø og sørger for de tilbageværende, et rigtigt menneskebarn og en hund med menneskeansigt, indtil de kan spise selv og udsættes på øen. Men denne blandingsrace skifter udseende flere gange undervejs og til slut er den blevet til to racer, rene hunde og de eqqillit med hundebagkrop og menneskeansigt. Måske et par gentagelser og lutter grønlandske tilhørere ville bringe fortællingen på rette kurs.

Konklusion og Metodediskussion

I grønlændernes syn på *qallunaat* giver flere differentieringer sig til kende i historiens løb. Thisted fokuserer på uligheden, kolonisternes selvbestaltede herredømme, som grønlænderne efterhånden forsigtigvis, men langt fra helhjertet underkaster sig. Som en del af det hierarkiske kompleks giver spørgsmålet om retten til landet tilsvarende anledning til konflikter, specielt jagt- og fangstrettigheder. I myten om qallunaats oprindelse sendes de, med én undtagelse, bort fra landet, ud til havs med færdigheder i at fremstille ting, som de formentlig gerne må komme tilbage med – på besøg. Farlige kan gæsterne dog være ifølge de varianter, hvor de har deltaget i mordet på deres inuit-morfar. I andre varianter fjernes omhyggeligt denne skyld, fx i Poul Egedes, hvor qallunaat identificeres med nordboerne. Hundene får skylden for det første drab – oven i købet på en qallunaaq, men til slut elimineres qallunaat fra landet pga egen dumhed.

I de senere nordbofortællinger fra ca. 1860 skal der mere til: Enten endnu et mord, denne gang uberettiget, på en nordbo (Sonne 2005: id 408, 487, 1820) eller en grønlandsk kvinde der sætter splid mellem de to parter (*ibid.*: id 244, 490, 492). Den oprindelige skyld er så småt flyttet over på grønlænderne, der så alligevel kommer i deres gode ret, når de efterhånden får sat skel mellem qallunaat og qallunaatsiaat.

I åbenlyse konfrontationer om jagt- og fangstrettigheder kommer for første gang i de historiske kilder Kalak/kalaler i spil. Skønt en forbindelse til kalaaleq/kalaallit er uklar, er den kontekstuelle betydning, det "nationale" der indebærer retten til landet, den samme. I betydningen af kalaaleq ligger tillige den erkendelse, foreslår jeg, at i kristent regi er alle mennesker, inuit, af samme oprindelse. Med kalaaleq sætter man derfor et nyt og tydeligt skel. I traditionens regi, i varianter af Kvinden og Hunden er der, bortset fra Sofie Jørgensens, ingen kalaallit. Inuit gør fyldest, når de optræder i kuldet hos enkelte fortællere: i Avangersuaq af usikre grunde, hos den akkulturerede Sofie Jørgensen under vestgrønlandsk påvirkning efter år 1900, og i Hans Egedes korte resumé. I inuits mytiske tid er der endnu ingen kalaallit. Kun inuit og så disse qallunaat der sendes bort, udstyret med færdigheder, der betinger samtidens udvekslingsrelationer med inuit.

Grønlænderne har gerne hævdet allemands ret til at fange, jage og fiske hvor som helst i deres land (fx Dalager 1915: 11). Med data fra Maniitsoq påpeger Robert Petersen, at det i praksis var knap så enkelt. Ved ørredelve havde enkelte familier eneret så længe de brugte stedet. Havde man investeret i grej som fx net til fisk eller sæler, respekterede de andre placeringen af nettet. På vinterbopladsen herskede regler for deling af både byttet og ressourcerne. Deleregerne gjaldt alle sæler undtagen småsæler, men den der fangede for meget af uanset hvilke sæler i forhold til familiens behov og de andre fangere, blev ildeset. Han tærede på de fælles ressourcer og gjorde sig stor på andres bekostning med sine rigelige kødgaver, der satte modtagerne i nedværdigende taknemmelighedsgæld

(R. Peteresen 1963. Se også fx fortællingen om de lovende kajakdrengene der vækker misundelse, i Sonne 2005: id 72). I Øst- som i Vestgrønland forestillede man sig tilmed en personlig sælkvote, som fangeren kunne disponere over livet igennem. Den dygtige fanger der ikke holdt måde risikerede derfor en tidlig død (Birket-Smith 1924: 449; F. Lynge 1981, nr. 408, 409, s. 155; Rasmussen 1979, nr. 26, 27, 357, 362, 497; Robbe 1994: 316; J. Rosing 1970: 81). Endelig var det ikke hvem som helst der kunne slå sig ned på en hvilken som helst vinterboplads. Beboernes kendskab til ressourcenes mængde og deres egen formåen i at udnytte dem var væsentlige grunde til, om man afviste eller bød forbirejsende fremmede velkommen ved en given boplads (Dalager 1915: 11). De velkomne havde ikke blot ret men pligt til at bidrage med fangst til fællesskabet. Da Hans Egede og hans folk ved ankomsten i 1721 valgte deres eget sted, Håbets Ø ud for Nuuk, magtede grønslænderne næppe at sende dem bort. Men velkomne var de ikke (Gad 1984: 147). De betød konkurrence i jagtmuligheder, de delte ikke ud af al deres medbragte mad, og snart mødte de

uvilje hos familierne, der var taget ind til deres fiskepladser i fjorden om sommeren. Jo, de måtte nok udnytte ressourcerne, men de skulle ikke tro de havde førsteret og hævde den med vold (se ovf.).

I kolonihistoriens løb har retten til ressourcer i land og kystvandet gang på gang været kilde til konflikter mellem kolonistyre og grønlandere. Jagtrestriktioner og fredningsbestemmelser indført ovenfra har, hvor berettigede de kunne være, sjældent vakt almen begejstring. Heller ikke den tilladelse færingerne i 1927 fik til at anlægge en fiskerihavn ca. 50 km syd for Nuuk, Færingehavn/Kangerluarsoruseq. Deres fiskerettigheder blev dog begrænset til en mindre del af udhavet, bag skærgården. Men da Grønlands medlemskab af EF stod for døren og blev en realitet da Danmark stemte ja i 1972, blev situationen kritisk. EF's andre fiskerinationer ville få ret til at fiske bag en tremilegrænse hele Grønland rundt. Grønlanderne stemte nej til EF, men de kunne ikke som færingerne, der havde fået hjemmestyre i 1948, umiddelbart sætte deres vilje igennem. Kravet om et grønlandsk hjemmestyre voksede, også af andre grunde (se E. L. Jensen 1977), og da det blev vedtaget i 1979 gik forhandlingerne om en udmeldelse med samt en brugbar associeringsaftale i gang. Den faldt endelig på plads i 1985. Indenfor den nye grænse, der blev 200 sømil, fik EF-fiskere fortrinsret til at købe de internationalt fastsatte kvoter, som grønlanderne ikke selv har kapacitet til at opfiske.¹⁸ Kritik af biologernes kriterier for fastsættelsen af kvoter er dog ingenlunde forstummet, det være sig af fisk eller sødyr. Talrige rapporter, analyser og debatbøger har set dagens lys, både for og imod grønlandernes praksis og synspunkter (fx Kjeld Hansen 2001 + omtaler på nettet, og fra en antropologisk synsvinkel Roepstorff 2003).¹⁹ Landjagt på rener og moskusokser er underlagt lignende restriktioner, men at Grønland var grønlandernes land har for så vidt aldrig været debatteret, og slet ikke på niveau med de kontroverser og langsommelige politiske forhandlinger om land- og jagtrettigheder, der blev ført i Canada og Alaska, de såkaldte Native Claims. Kolonistyreets sprogpolitik og mere end noget Grønlands geografi, en i århundreder vanskeligt tilgængelig sluttet ø, har medvirket til at konsolidere opfattelsen af Grønland som grønlandernes land. Andre medvirkende faktorer har været kolonipolitikken der afsondrede landet fra fremmed adkomst og begrænsede erhvervsudviklingen. De relativt få ressourcer, der kunne udnyttes med profit virkede heller ikke tillokkende, da landet endelig blev åbnet for investeringer udefra i 1953. Men retten til undergrunden, som danskere og udlændinge har været interesserede i fra de tidligste ekspeditioner til i dag, er et anderledes ømtåleligt emne, hvis første bestemmelser i hjemmestyreloven fik de mest oppositionelle grønlandere til at stemme nej. Årelange tovtrækkerier

¹⁸ Unionstraktaten (Maastricht) af 2005 har ikke ændret denne OLT (associations) aftale.

¹⁹ Læser man fransk er Pierre Robbe 1994 et godt supplement.

med stykvisse indrømmelser er omsider endt med en tilkendelse af grønlændernes ejendomsret til undergrunden med Selvstyreloven i 2009. Nu er det op til grønlænderne selv at blive enige om erhvervsudviklingen, i fiskeri og fangst versus fremmed olie- og mineraludnyttelse, dvs. de overordnede modstridende interesser i udsigterne til fortsat bloktilskud versus selv bærende økonomi.

Med denne nutidige problemstilling har vi bevæget os meget langt fra de seneste fortællinger i basen, ca 1930 i Vestgrønland (1950'erne med Vebæk i det sydligste Grønland), 1940erne i Avanersuaq og 1970'erne i Østgrønland.. Ikke detso mindre falder den i tråd med både de her udvalgte fortællinger, konstaterbare tendenser og udviklinger gennem årene i andre skriftlige kilder (Langgård 1998, 2004, Thuesen 1988) og, ikke mindst, de tidligst noterede navne som grønlænderne har givet deres land: *invin nunaat* i Reesens ordliste af 1654, hvor modsætningen er *qallunaat*, og *Kallaallit Nunaat*, som er blevet navnet, da Poul Egede kommenterer en diskussion med nogle grønlændere om den danske konges eller deres egen ret til landet.

Skulle man nære den overbevisning, som fx Rink bragte i omløb (1866-71,II:206), at oprindelsesmyter fortælles uændret fra generation til generation i en mundtlig overlevering, er man forhåbentlig blevet klogere af denne analyse. Den bygger som man kan se videre på de tidligere publicerede analyser af grønlændernes relationer til *qallunaat*, der også inkluderer nordboerne. Ud fra omtrent de samme synsvinkler har basens muligheder især lettet sammenligninger af ændringer i relationerne mellem parterne afhængigt af kontekst og ”budskab”. For nu at gentage metodebeskrivelsen i indledningen ligger ingen kronologisk ”oprindelig” fortælling til grund for sammenligningerne. Den findes ikke. Men når jeg som udgangspunkt bruger det gængse forløb i hovedtrækkene er det på den baggrund, at jeg allerede har analyseret og klarlagt dette forløbs relationelle og kulturelle betydninger. Som fx de kulturelle fakta at hunden hos inuit er en dårlig forsørger der fodres af mennesker og ikke deler med nogen; at den er et tamdyr, dvs. tættere end de vilde dyr på inuit, der ofte giver den lov til ligge i husgangen; at den får flere unger ad gangen; at mord og mordforsøg skal hævnnes (undtagen mellem nært blodbeslægtede !?) og at hævnen tilfalder offerets efterkommere, hér det hele blandede kuld, der har medvirket i mordet på deres morfar. En enkelt variant har jeg af disse grunde ’kasseret’. Den er fortalt af Thalbitzers hovedinformant, Teemiartissaq, der i starten lader hunden bringe kød til sine svigerforældre, hvorefter det først senere bliver omvendt. Om det er Thalbitzer der har misforstået noget, eller Teemiartissaq har været

så forankret i sin kulturs sædvaner, at ”ægteskabet” ikke ville kunne komme i stand uden hundens ”brudetjeneste”, skal være usagt. Selve denne usikkerhed gør dog denne variant uegnet til sammenligninger (Sonne 2005: id 1082). Hundens videre symbolbetydninger har jeg udeladt, for dog ikke denne gang at blive beskyldt for vulgær-freudianisme. Om end de ville tilføje en ekstra dimension er de ikke nødvendige i denne sammenhæng. Forskydningerne viser sig også uden dem, og gør sig - større eller mindre - gældende ved sammenligninger i hver eneste variant. De flytter vægten fra et budskab til et andet. Jo flere varianter man har til sammenligning, med samt deres historiske kontekster og fortælle- eller nedskrivningssituationer, des tydeligere falder forskydningerne i øjnene og tilbyder variation i tolkningerne.

Europæernes handelsvarer

Som myten om *qallunaats* oprindelse forudskikker, kommer disse efterkommere af en grønlænderinde og en hund tilbage til Grønland i deres "store konebåde" med kunstfærdigt forarbejdede og eftertragede varer til salg. Det myldrer med sådanne varer i de grønlandske

fortællinger, hvor de efterhånden i den grad har erstattet brugsgenstande af grønlandske materialer, at man fx. hører et højt metallisk kling-klang, da Aqissiaq sender grydemanden hovedkuls ned over den stejle fjeldside. Også den traditionelle grydemand har åbenbart fået udskiftet sin gryde af fedtsten, der ikke gir megen lyd fra sig, med een af jern (Jeg skylder lekt. Chr. Berthelsen denne iagttagelse).

Jern var fra begyndelsen den mest eftertragtede vare, idet de stumper man kunne finde i nordboruiner i Syd- og Sydvestgrønland langt fra kunne dække behovet langs hele vestkysten. Østgrønlænderne kunne fra 1600-tallet nu og da have held til at redde sig noget jern fra et europæisk skibsvrag, men heller ikke det var i længden tilstrækkeligt at dømme fra deres beklagende kommentar til den variant af *qallunaats* oprindelsesmyte, som Holm fik i 1885: Den megen drivis ud for Ammassalik hindrede desværre *qallunaat* i at komme ind med deres jernkram, hvorfor ammassalikkerne måtte købe det af sydøstgrønlænderne, der købte det i Sydgrønland (Sonne 2005: doc 1132).

Førkolonial handel med europæere i Vestgrønland

Mens kilderne rigeligt dokumenterer grønlændernes handel med hvalfangere i kolonisationens første århundrede (Gulløv 1983; 1987) er oplysningerne mere sporadiske om samme handel i det halve århundrede inden 1721.

En del syd- og sydvestgrønlandske fortællinger beretter om handel med europæiske handelsskippere og senere, hvalfangere, i perioden op til kolonisationens begyndelse. Men afspejler disse fortællinger vitterlig denne handel, der fandt sted sidste halvdel af 1600-tallet igennem med hollandske og dansk/norske skippere (Bobé 1915-17: 259-65. s. 266: 1713 går holl. over til primært hvalfangst.), eller refererer fortællingerne blot til kolonitidens "snighandel" med først hollandske og senere, britiske hvalfangere? I 1777 led størsteparten af den hollandske hvalfangerflåde skibbrud på hjemvejen, hvorefter skotske og engelske hvalfangere overtog hvalfangsten ved Grønland, hvor de regelmæssigt trodsede forbudet mod at handle med grønlænderne. Om hyppige samvær mellem de briter og grønlænderne vidner endnu i dag dels de "grønlandske danse", kalattuut, der er af uafviselig skotsk-engelsk oprindelse, og dels ganske mange erindringer fra Upernavik distriktet (søg især på Marteeraq i basen).

Svaret afhænger i første række af den betydning man skal lægge i den enkelte fortællings egen datering, der ofte lyder som så: "Det var før *qallunaat* bosatte sig i landet." Dette "land" kan jo enten betyde samtidens kendte Grønland som helhed, dvs. fra Sydøstkysten til Upernavik. Eller det kan være begrænset til fortællerens eget velkendte område, der måske først blev koloniseret på et forholdsvis sent tidspunkt. For den første betydning, hele vestkysten, taler de tætte handelsforbindelser som syd- og sydvestgrønlænderne plejede på rejser nordpå til Diskobugten før kolonisationen (Gulløv 1983). Og for den anden betydning det sene tidspunkt for nedskrivningen af fortællingen, da rejserne var hørt op. Der kan dog være yderligere hjælp at hente til dateringen, hvis fortælleren gør rede for sit slægtskab til begivenhedernes "øjensvidner", og vi tilmed kan identificere dem som voksendøbte i kirkebøgerne. Det kunne man fx undersøge med navnet på ophavet til en fortælling herrnhuternes døbte Hendrik har hørt og genfortalt til Rink i 1867.

Tinusuk

Beretningen er fortalt ved Nipisat-sundet over for Nuuk af en sydgrønlænder på gennemrejse på et ukendt tidspunkt, idet den kan være overleveret gennem flere slægtled, inden Hendrik hørte den. At den opfattes som værende af nyere dato ses dog af det udsagn, at fortælleren var oldgammel og hans endnu levende mor så tussegammel, at hun var svundet ind til babystørrelse, skulle bæres i rygpose og ikke længere selv kunne sanse eller fortælle noget. Pakasi/Pakaasi, som sydgrønlænderen hedder, genfortæller derfor sin mors beretning om dengang, man i hendes ungdom årligt handlede med en europæer kaldet Tinusuk dernede i syd, og det var altså før *qallunaat* bosatte sig i landet. Han var meget afholdt, han holdt meget af grønslænderne og kom tilbage år efter år, indtil han engang efter en overvintring, fordi han ikke havde udsolgt sine varer, sejlede hjem med overlast og led skibbrud. Derefter varede det mange år, før der atter kom europæiske handelsfolk til det sted på sydkysten (Sonne 2005: id 1765).

Man bør næppe betvivle den historiske kerne i denne beretning om selve handelen, der er interessant i sig selv, fordi den stemmer overens med en hypotese fremsat af Gulløv om hollandsk handel i det sydligste Grønland i årene op til år 1770: Den blev drevet af handelsskippere, der forsynede sig med frisk drikkevand på Kap Farvel øen, og de kom ikke for at drive hvalfangst, men kun for at handle med sydgrønlænderne (se også Bobé 1915-17). Men efter 1700 forværredes

isforholdene og hvalfangerne, der først på det tidspunkt entrede Davis Strædet, kunne ikke komme til land førend ved Fiskeræset (Gulløv 1987: 79f).²⁰

Fortællingen støtter som sagt denne hypotese, men den stiller nogle problemer, som i så fald først skal løses. For det første er begivenheden ikke utvetydigt stedfæstet, omend den med en vis sikkerhed må placeres syd for dialektgrænsen ved Naajarsuit, hvor den dialekt herskede, som var så karakteristisk for de tilrejsende man i Nuuk kaldte ”sydlændinge” (Gulløv 1983: 248; 1987: 86). For det andet er der et par usandsynligheder: Hvorfra vidste man egentlig, at denne handelsmand led skibbrud på hjemvejen, når der først mange år senere igen kom europæiske handelsfolk til stedet? Det skyldes vel de lokales kvalificerede gæt, fordi skipperen aldrig kom tilbage fra sin færd med den overbelastede skude. Det andet tvivlsomme punkt er Pakasis mors unormalt høje alder, der måtte sættes til ca. 150 år, hvis håndskriftens fortæller havde fået fortællingen fra Pakasi. Det har han ifølge fortællingens ordlyd ikke, og den kan have været genfortalt over så mange generationer, at man på fortællertidspunktet omkr. 1860 har grebet til den narratologiske kenning, som også i andre fortællinger fungerer som begrundelse for at datere ny viden til en fjern fortid. Det sker fx i hos Poul Egede, hvor en grønlander vil vide om Gud var den samme som det første menneske. Denne blev så gammel og overlevede så mange koner, at man dårligt kunne hoppe(?) over deres grave (P. Egede 1971 :158; 1939 :105). Samme middel til ”tidsfæstelse” ses i én af de talrige fortællinger om rejser til Akilineq (Canadas nordøstkyst), hvis beboere traditionelt enten er fjendtlige kannibaler, eller fremmede man ikke kan blande blod med i varige ægteskaber. Det kan man dog netop i den nævnte Akilineq-fortælling, hvor heltens bror bliver gift derovre og bliver boende hos sine nye slægtninge, der er overordentlig gæstfri og venlige mod de grønlandske gæster. Helten vender hjem, bliver usandsynlig gammel, overlever endog sine tiptipoldebørn, og det er fra ham (rettere hans bror), at slægtskabet med de canadiske *inuit* stammer (Sonne 2005: id 1801). Fortællingen er fra Ny Herrnhut i Nuuk, hvor man på fortællertidspunktet i 1867 længst har hørt, læst og ved selvsyn set, at der bor rigtige mennesker derovre, som er ens stammefrænder fra gammel tid og aldeles ikke svarer til den traditionelle opfattelse af Akilineq-boerne (Lidegaard 1999; Atuagagdliutit 1865 og 1867; Petersen 2000).²¹

²⁰ Endnu i 1722 havde en handelsskipper drevet en givtig handel med sydlændinge ved Kap Farvel (H. Egede 1971,1:49; 1925:109f).

²¹ I Hans Egedes *Perlustration* fra 1741 oplyses det s.2, at folk fra Disko længst ude på vinterisen ved en revne med åbent vand har mødtes og råbende kunnet samtale med folk fra den anden side revnen. Oplysningen lyder trolig, men har ikke kunnet verificeres.

For en anvendelse af det samme ”trick” med den høje alder taler, at fortælleren er den samme Hendrik der genfortalte Pakasis beretning om den europæiske handelsmand fra sin mors ungdom. Den fortælling har da formentlig været overleveret så længe på Nuuk-egnen, at den mytiske trope for høj alder har fundet sin naturlige plads i beretningen og givet den samtidigt karakter af både en sand beretning og en rigtig fortælling med et forklaret handlingsforløb.

Fremmede sager

Man har en fortælling om nogle hollændere, der led skibbrud ud for Cook-øerne og reddede sig i land på Kangeq (Sonne 2005: id 47). De havnede midt i blandt forfædrene til de fortællere, der leverede Rink de allerfleste fortællinger. Aron, der har illustreret denne fortælling, daterer den til nøjagtig 1708! (Thisted 1999: 443). Hvordan han har båret sig ad med at regne det årstal ud så sent som i 1860'erne skal ingen kunne sige. Men han har givet ment, at begivenheden indtraf før kolonisationen af Nuuk-området i 1721, fordi fortællingens (morsomme) pointe er det komplette ukendskab man dengang havde til visse europæiske varer. Problemet er blot at fortællingens navngivne person hedder Store Jehu, et indiskutabelt dåbsnavn, som han først kan have fået nogen tid efter 1739, idet herrnhuterne, som Kangeq-boerne tilsluttede sig, først døbte deres allerførste proselyt med navnet Samuel i 1739. Men Jehu kan jo være blevet døbt som ældre, og det er derfor i herrnhuternes arkiv, hvor deres døbtes bopæl, omtrentlige alder, grønlandske navn og dåbsnavn er anført, at vi har mulighed for tilnærmelsesvist at verificere eller afkræfte Arons årstal (hvilket jeg overlader til interesserede læsere).

Bortset fra dateringsproblemet tyder fortællingen ligesom den foregående fra Sydgrønland på, at forholdet til hollænderne ikke ufravigeligt var så dårligt som danske kilder ynder at understrege. De melder om konflikter, der også afspejles i flere fortællinger, hvor grønlænderne fremstår som snu, heksekyndige og fysisk overlegne helte (Gå ikke glip af den festlige farce: Pukkitsulik i Juuas variant, *ibid.*: id 1447). Men den sydgrønlandske fortælling om handelen med Tinusuk skildrer forholdet som ren idyl, og i Kangeq-fortællingen om de skibbrudne giver grønlænderne dem efter en kort ængstelig prøvetid husly og får lov til at bjerge hvad de kan fra vraget. Store Jehu vrager klædesstof som ikke viser sig vindtæt, til fordel for en bunke aviser og får af dem syet sig en anorak. Desværre regner det den dag han har den på for første gang. Og på illustrationen af denne opløsende hændelse læser man, som Kirsten Thisted bemærker, årstallet 1708 på avisstoffet (*ibid.*).

Grønlænderne havde vitterlig gavn af de varer hollænderne solgte dem. Det pointeres bl.a. i en fortælling fra Kangaamiut om to venner og deres familier, der flere gange var ved at sulte ihjel. Men da de fik købt sig krudt og hagl fra skibene, sultede de aldrig mere (Sonne 2005: id 400). Gavn må man også have haft af hollændernes hvalfangst, skønt den kan have betydet en konkurrence om dyrene. En vis hollænder blev således betegnet som "hvalrøveren" i Diskobugten (P. Egede 1971: 86; 1939: 61). Men hvalfangerne, der kun var ude efter spækket, havde næppe brug for kæmpedyrenes mængder af kød, og åbenbart heller ikke for deres lækre hud, mattakken, som de smed ud til fri afhentning. Nær Kangaamiut skete det ved et sted kaldet Uummannaq (optræder ikke på nutidens kort over egnen) ifølge et par fortællinger (fortalt af Iver Berthelsen ved Nuuk, men begivenhederne foregik i hans barndom ved Kangaamiut). Kraftig malurt blandes dog i bægeret i den sidstnævnte af de to fortællinger, fordi sygdom breder sig blandt mattak-spiserne, der konkluderer at hollænderne må have forgiftet hvalhuden (Sonne 2005: id 1804).

Kort sagt, et vist forbehold var latent over for hollænderne, hvoraf enkelte både viste vilje og havde held til at overvinde det. Regulære handelspartnerskaber mellem enkelte grønlandere og hollandske kaptajner er der tilmed også fortællinger om. Og som vi skal se i det følgende, lever de tilsyneladende op til de forventninger en grønlander ville stille til en handelspartner blandt sine egne landsmænd.

Handelspartnerskaber

Hans Egedes beskrivelse af grønlandernes handel med hinanden kunne tyde på, at købers behov for en bestemt vare alene afgjorde, hvem han handlede med: Sælgeren præsenterede sin salgsvare og dét han ønskede til gengæld i en trommesang, hvorefter den, der ønskede at købe, slog trommesangeren "på hans bag". Slaget var bindende uanset værdiforskellen mellem varerne (1971,2: 92; 1925: 382). Egede beskriver denne byttehandel som en leg, men ikke om den foregik på lokalt plan eller involverede gæster fra en anden boplads. Måske var der tale om en slags lokal "Asking feast" i stil med eskimoernes i Alaska (fx Fienup-Riordan 1994). Værdiforskellen er muligvis blevet tydelig, når de to har fået de byttede varer i hånden og kvaliteten ikke viser sig at leve op til forventningerne. Men når handelen ikke kunne gå om, var det velsagtens fordi dens indgåelse var et bindende ritual i modsætning til den "lumpne Articul", som forårsager store tab i

bestyrer Lars Dalagers butik. Grønlænderne følger reglen indbyrdes, anvender den også overfor ham og den foreskriver at en handel altid kan gå om, hvis den ene part er utilfreds med byttevaren (1915: 21). Kreditgivning er også almindelig blandt grønlanderne indbyrdes, hvis den solgte vare fx er en kajak, en bøsse eller andet af lignende høj værdi. Kravet på efterbetaling bortfalder kun, hvis køberen dør (*ibid.*) Ikke desto mindre kan Dalager i gode tider gøre favorable handler med grønlanderne og få masser af spæk for blot et par pilespidser af jern (*ibid.* s. 82f). På det tidspunkt (før Instruksen af 1782) har kolonihandelen endnu ingen faste priser, og det er måske sådanne udsagn sammen med det af Hans Egede nævnte, der leder bl. a. Gad til den antagelse, at grønlanderne selv ingen faste priser havde og at køber og sælgers behov var enerådende i den grad, at varenes værdi var underordnet (Gad 1984: 138). Nej, faste priser var der ikke, men behov har tydeligvis ikke været den eneste værdimåler for begge parter i en handel. For det første var en kajak i højere kurs end andre genstande eller råstoffer, og for det andet var det jo ikke sikkert, at både sælger og køber altid var i lige stor forlegenhed for de varer man byttede. Fx nævner Dalager tilfælde, hvor en velstående grønlander kunne udsuge den fattige ved at tiltuske sig dennes kedel, vandspand, kajak og fiskesnøre for bare den kniv eller de pilejern, som den fattige på det tidspunkt manglede (1915: 80).

Såvidt de sparsomme kilder til den lokale handel. Men hvordan foregik den interlokalt? Glahn omtaler grønlandernes handel med hinanden på det store samlingssted, Taseralik i 1760'erne, og Dalager de varer syd- og nordlændinge udvekslede længere mod nord, fordi man ikke kunne skaffe sig dem lokalt. Fedtstengryder og hvalbarder var mangelvarer i hhv. nord og syd (Glahn 1921: 42; Dalager 1915: 81f; Gulløv 1983). Men forholdet mellem køber og sælger berører Glahn og Dalager ikke hér, hvor man kunne få det indtryk, at alle handlede tilfældigt med alle, fordi behovet for en vare alene afgjorde hvem man handlede med.

Med tanke på de veldokumenterede handelspartnerskaber i 1800-tallets Nordalaska (Burch 1970) havde man gerne vidst, om lignende partnerskaber regulerede handelen mellem de indbyrdes ubeslægtede grønlandere, der boede langt fra hinanden og kun mødtes på samlingsstederne. Ifølge Burch foregik udvekslinger ikke efter det fri markeds principper mellem sådanne partnere i Nordalaska, der på forhånd havde indgået en aftale med en gaveudveksling. Behov-kriteriet var heller ikke på tale i den friere tuskhandel, hvor der var faste priser i forhold værdimålere som fx et skind af en bæver eller en hårsæl (Nelson 1899: 230ff). Mindre handelsvante grupper kunne endog

”købslå” så endeløst længe, at handelen undertiden endte uden resultat (*ibid.*). Handelspartnere søgte til gengæld at opfylde hinandens ønsker bedst muligt og helst i et forløb, der satte de to i skiftevis taknemmelighedsgæld til hinanden. Blev den for stor over længere tid på den ene side, opløstes partnerskabet. Men fungerede det efter forventningerne og udviklede sig til et nært venskab mellem de to, kunne de ønske venskabet styrket med et konebytningsforhold eller et ægteskab mellem hinandens børn.

Måske var det lignende partnerskaber, der førte til de ægteskaber mellem unge syd- og midtvestgrønlandere, som Glahn også omtaler. Og han omtaler dem meget positivt, fordi de i endnu højere grad end samværet på samlingspladserne svækker den gensidige fjendtlige holdning mellem syd og nord, som altid er latent og har fået ny næring med herrnhuternes forbud mod, at deres proselytter begiver sig på handelsrejser til disse pladser, hvor de ufravigeligt vil komme i dårligt hedensk selskab (Glahn 1771: 261-265).

De grønlandske fortællinger byder ikke på mange oplysninger, der kan tolkes som vidnesbyrd om handelspartnerskaber efter modellen hos inupiat i Nordalaska. I det mindste er det svært at få øje på dem, når vi ved så lidt om de sociale relationer mellem indbyrdes fremmede, der handlede med hinanden i Grønland. Derimod er der et par fortællinger om udvekslinger med europæiske kaptajner, der viser at forudsætningerne var til stede i det grønlandske samfund for etablering af handelspartnerskaber i lighed med dem i Nordalaska.

Den ene fortælling er nedskrevet af Rink (Sonne 2005: id 1739) og utvivlsomt fortalt af Iver Berthelsen, der daterer den til hvalfangertiden før den danske kolonisation (Thorning & Thisted 1996: 317). Stedet er Kangaamiut, hvor Kiinaki år efter år handler med een bestemt hvalfangerkaptajn, og forholdet mellem de to udvikler sig så venskabeligt, at folk begynder at kalde kaptajnen for Store Kiinaki. De bliver altså navnefæller og det giver sig udtryk i, at de ikke længere handler men i stedet gir hinanden gaver uden betaling. En vinter dør Kiinaki, hvorefter hans navn bliver tabu. Hans søn, der om foråret ser det første hvalfangerskib ankomme, og kan genkende det som Store Kiinakis, har derfor svært ved at besvare sin mors spørgsmål om hvis skib det er. Omsider siger han det, hvorefter moderen brister i gråd. Også Store Kiinaki sørger, da han ankommet hører om dødsfaldet, hvorefter han udnævner sønnen til Kiinakis arvtager i handelsvenskabet. Og således fortsætter familien med at udveksle gaver med Store Kiinaki.

Kiinaki-fortællingens klare skel mellem nævnefællers gaveudveksling og handel med fremmede er ikke til at tage fejl af. Dette skel er næppe opstået med hvalfangernes komme med varer, som grønlænderne uden videre kunne erhverve sig i byttehandler uden nødvendigvis at knytte sig nærmere til de enkelte hvalfangere. Højst sandsynligt har grønlændere på samme vis kunnet handle med fremmede grønlændere på samlingspladserne uden på forhånd at have indgået et handelspartnerskab efter mønsteret i Nordalaska. Men hvis "kemien" mellem de to indbyrdes fremmede har været i orden fra den første byttehandel, eller de af andre grunde har haft interesse i at styrke forholdet, har de jo kunnet gøre det i gentagne handler for efterhånden at gå over til at give hinanden gaver. Relationen kunne besejles med et navnefællesskab som i fortællingen om Kiinaki, med et konebytningsforhold, en adoption, en navngivning af en nyfødt efter en af partnerens døde slægtninge, eller et ægteskab mellem de to handelsvenners børn. Disse var de traditionelle muligheder for at knytte slægtslignede bånd til ikke-slægtninge (Guemple 1971; Nuttall 2000), og fortællingen om Kiinaki levner absolut ingen tvivl om, at gaveudveksling er idealet frem for ordinær byttehandel. I et gavebytteforhold gør man sig umage for at opfylde hinandens ønsker, endog de udtalte ønsker, og det kan bl.a. være sådanne behov Glahns beskrivelse henviser til.

Den anden fortælling har endnu videre sociale perspektiver, selv om fortællerne gennem generationerne næppe har kunnet modstå lysten til overdrivelser. Dens hovedperson, den statelige storfanger Niumak ("handelsmanden") er en historisk person,²² der sættes i relief af sin splejs af en fætter Equngisoq. Denne er ligesom Niumak en udmærket fanger, og begge har hjemme Narsarmiut lidt nord for Kangaamiut. De flytter meget rundt i omegnen efter fangst både vinter og sommer og lider derfor aldrig nød. Det gør heller ikke Niumaks store hushold af kvindelige slægtninge, der er flyttet ind til ham, da de blev enker. Men deres arbejdskraft under forsommerens ammassætfangst og som bærere under eftersommerens renjagter er så sandelig også en vigtig forudsætning for Niumaks rigdom, som han iøvrigt er meget gavmild med, når folk fra omegnens bopladser kommer strømmende under hungersnød. Som det vist er fremgået er Niumak tillige en stor handelsmand. Han sørger altid for at kunne stille de mange kvinders tobakshunger, selv om han ikke selv nyder andet end mos i sin pibe. Og så er han kvik i pæren: En vinter i dyb sne opdager han nemlig, at rævene forsyner sig af hans forråd, som de finder vej ind til gennem en lækage i skuret. I stedet for at lukke hullet sætter han straks en snare op, og da hvalfangerne kommer i forsommeren, kan han

²² To versioner af en anden fortælling findes i Sonnes Base 2005 om Niumak med hans datters selvmord i fokus og stridigheder med besøgende sydlændinge (søg på Niumak).

tilbyde den hollandske kaptajn, som han altid handler med, flere konebåde fulde af eftertragtede ræveskind. I det hele taget har Niumak så meget til salg, at alle husholdets kvinder må tjene som bærere ned til konebådene, mens han selv efter sin vane ved alt "slavearbejde" blot leder og fordeler det. Kaptajnen kalder man Arnapalusi, "den kvindekære", hvorfor de samme damer sikkert også har gjort tjeneste på skibene, hvor hele flokken overnatter. Dette naturligvis til styrkelse af handelspartnerskabet, der iøvrigt også omfatter Equngisoq. Han er en stor elsker fortælles det til slut i forbindelse med en dansefest nede i Appamiut, bedre end Niumak, hvorfor Equngisoq sikkert på sin måde har medvirket til at holde de mange kvinder i Niumaks hushold ligeså velfornøjede som tobak-skafteren Niumak på sin (Sonne 2005: id 212).

I socialantropologiens terminologi er Niumak en typisk "big man", der ved dygtighed, gavmildhed og organisationstalent forstår at udnytte nye handelsmuligheder og undgå anslag fra andre, der nages af misundelse. Vi kender typen fra Nordvestalaska, hvor russiske handelsvarer fra Sibirien og engelske fra stationer ved McKenziefloeden gav anledning til en interkontinental handel af vidtrækkende geografisk omfang og etniske grænseoverskridelser (Fx Burch 1988: 236). Den afsluttende episode i Niumak-fortællingen om dansefesten i Appamiut antyder tilmed, at Niumak ikke kun tog derned for at danse. Han har sikkert haft europæiske varer med til salg. Det er sandsynligt, dels fordi Appamiut var et samlingssted under lomviefangsten, og dels fordi det i forbindelse med denne episode nævnes, at (den historiske) Habakuks søn, Daniel, brugte hagl endnu nogen tid efter at Niumak var død, men som Niumak havde tilhandlet sig hos hvalfangerne. Og bemærk: på Daniels tid omkr. 1800, kunne man endnu ikke købe skydevåben og ammunition ved de danske kolonier (Sonne 2005: id 399).

Konklusion

Både fortællingen om Kiinaki og den foregående om en førkolonial handel med en europæer i Sydgrønland, sætter handelen med de hollandske hvalfangere i et noget andet lys, end de danske kilder til den tidlige kolonitid. Her er hollænderne utvetydigt danskernes konkurrenter hvis ufine handelsmetoder og stedvise vold mod grønlænderne fremhæves. Men englebørn var hollænderne ikke alle til hobe. Én blev kaldt hvalrøveren og på Dalagers tid (1740'erne) hed de både janerveitsiak'er (*iangavitsiat*?: de temmelig blege), men også irsiker (*ersik*- : frygtindgydende) (Dalager 1915: 78). Ikke desto mindre har flere af dem har åbenbart formået at opbygge handelsrelationer, der var lige tilfredsstillende for begge parter. Interessant er det i øvrigt, at den Big

Man struktur, der kendes hos yup'it og inuit fra de resourcerige områder i Alaska, ikke var utænkkelig i Grønland. Blot kan vi af fortællingerne om Niumak ikke se, om han i lighed med big men i Alaska også var under socialt pres til at dele ud af sit overskud til andre end sine mange kiffat.

Demografi og Flytninger: Handelsrejser og immigrationer

Fortællingernes nordlændinge, sydlændinge og "verdenshjørner"

Orientering om fortællingens lokale udgangspunkt for rejser kan være afgørende for forståelsen af både forløbet og relationerne mellem dets personer. Fx betyder i "sydlændinge" Upernavik-distriktets folk i inughuits fortællinger. Nordvestgrønlændere kalder vi dem. Fra Diskobugten og sydpå refererer "sydlændinge" oftest til grønlandere med hjemstavn syd for Nunarsuit (nær Qassimiut). Undertiden betyder syd- og nordlændinge, der mødes i samme fortælling blot at de bor hhv. syd og nord for hinanden.

Administrativt skelnes der før 1953 mellem landsdelene Nord- og Sydgrønland med grænsen ved Sisimiut. I andre kilder betegner Nordgrønland undertiden inughuits område, og for ikke at forvirre begreberne unødigt, benævnes i basen denne region (= Qaanaaq kommune) Avanersuaq / Thule eller Thule området og de derboende folk inughuit el. polar *inuit* el. polareskimoer.

Vedr. "verdenshjørner" er de østgrønlandske spejlvendte af de vestgrønlandske. Det giver problemer når en oversætter ikke har opdaget, at de grønlandske benævnelser ikke retter sig efter solens bane. De retter sig efter havet: Man står på kysten med fronten mod havet og ser til højre og til venstre, fremad-nedad og bagud-opad. Retningen til højre hedder altid de samme, ligeså venstre osv. uanset på hvilken kyst man står. Mod højre hedder det *avannamut*, til venstre *kujamut* eller

qavunnga; bagved eller oppe bagved *kangimut* eller *pavunga*, og fremad eller foran nedefter *kimut* eller *samunnga*.

I Vestgrønland passer disse betegnelser med vores nord, syd, øst, vest. Og sådan er de oversat i diverse ordbøger. I Østgrønland er det omvendt. Avannamut er stadig mod højre, men det er altså mod syd i vores geografi. Hele terminologien spejlvendes. Ikke alle oversættere er opmærksomme på det. Selv gamle grønlandskyndige danskere som Rasmussen og Jens Rosing plumper i (fx Rasmussen 1921-25, I: 252f = id 1342; J. Rosing 1963: 218 i oversættelse af O.Rosing 1957-63, I: 128 = id 1674). Grønlandere har ingen problemer. De orienterer sig som de plejer, med ansigtet mod havet, uanset om det er i Vest- eller Østgrønland. Det opdagede jeg, da jeg kom i tvivl om oversættelsen af retningerne et par steder i nogle østgrønlandsk fortællinger og forhørte mig hos indsamleren, vestgrønlandereren, Otto Sandgreen. Hans havde optaget fortællingerne på østgrønlandsk, men udgivet dem på vestgrønlandsk og kunne ikke hjælpe mig, for det havde han aldrig tænkt over. Hos Rasmussen kommer fejltagelsen lidt morsomt til orde i et upubliceret notat efter fortællingen "Ilimagêq Paulinerdlo qatángutigît", hvor han i syd- og østgrønlandernes betegnelser mener at kunne se et slags bevis for at østgrønlanderne er kommet syd om Kap Farvel til Østgrønland i modsætning til tesen om at de er kommet norden om:

"... forøvrigt kaldtes de sydligere Østboere for "avangarnitsat" af Angmagssalikboerne, mens disse kaldtes "qavangarnitsat" af de førstnævnte!" (sydøstgrønlanderne) (KRKB 1, 4(11), Dagbøger fra den litterære Grønlandsekspedition 1902-04)

Udråbstegnet viser KR's undren. Men for ham betyder "avangarnitsat" de nord for boende og "qavangarnitsat" de syd for boende. For østgrønlanderne er det omvendt.

I basen har jeg i rubrikken, Kommentarer gjort opmærksom på sådanne spejlvendinger, når jeg har opdaget dem.

Vil man bruge basens til undersøgelser af fortællingernes rejser, mod syd eller nord, anbefales en større søgning på syd* eller nord* sammen med rejs* (der også vil ramme mange tilfælde af "rejse sig op"). En del af rejserne er selvsagt mytiske med livlige forestillinger om folk og natur i egne fjernt fra fortællerens lokalitet. Andre er af gode grunde historiske.

Historisk baggrund:

Grønlandernes rejseaktiviteter var omfattende og livlige, indtil kolonisationens anlæg af handelsstationer og missioner efterhånden kunne dække folks behov senest i øst 1894. Kæden af sæsonbestemte samlingssteder, hvor fangst el. fiskeri tillod store koncentrationer af mennesker, spændte fra Ammassalik til Diskobugten. Øst- og sydøstgrønlandere mødtes midt på sydøstkysten, ved Illuluarsuit / Skjoldungen; syd- og sydøstgrønlandere på øen Aluk ud for Grønlands sydøstligste punkt, i Pamialluk i Sydgrønland, på øerne ud for Nanortalik under forårets klapmydsfangst og ved det fælles afrejsested Nunarsuit lidt længere nordpå (Gulløv 1983). Flere steder undervejs nordpå fra Nuuk (Baals Revier) var der desuden handelsmuligheder med hollandske skippere og hvalfangere og nær Sisimiut og i Diskobugten kunne man deltage i de lokale grønlanderes hvalfangster. H. C. Gulløv er den nulevende forsker der ivrigst har udforsket og klarlagt de sydligste grønlanderes handelsrejser til Sisimiut egnen og Diskobugten og tillige immigrationen til Nuuk området sydfra efter affolkningen dér under koppepidemien 1733-34. Hans fokus p.t. er især flytningerne til Sydgrønland fra Sydøstgrønland frem til år 1900 (Gulløv & Kapel 1979/80; Gulløv 1979; 2000; Jensen 2003).

Også en senere epidemi i 1800 i Sisimiut trak folk nordpå fra syd. Måske ikke så langt sydfra som den første. Søren Thuesen har denne immigration under lup til en udgivelse om Sisimiut.

I basen må "sydlændinge" siges at være overrepræsenterede. En søgning giver langt flere "hits" på sydlændinge / *ydlænding* end nordlændinge Det skyldes at:

1. De fleste fortællinger i Rinks omfattende samlinger er fortalt ved Nuuk og omegn af immigrerede sydlændinges efterkommere, der endnu havde slægtninge i syd.
2. Flertallet af dem der tog på de kendte handelsrejser til Sydbay og Diskobugten og tilbage var muligvis sydlændinge. Eller måske var det blot dem man lagde mest mærke til. Der kom også folk nordfra til både hvalfangst og handel de to steder, men det er uklart, om deres rejser var lige så lange som sydlændingenes, der krævede overvintring undervejs. Folk der kom nordfra virkede heller ikke så anderledes på midtvestgrønlanderne - fx i sprog - som sydlændingene. Som Niels Egede refererer en grønlanders karakteristik om sydlændinge, der kommer til Diskobugten: De er så enfoldige og tåbelige at selv dem der bor nord for synes det. Men når de har omgædes vores folk en tid, bliver de langt skarpsindigere end andre (1971:52-53; 1939:158-159).

De talrige fortællinger om sydlændinges rejser nordpå (og oftest hjem igen) har en del forskellige temaer. Selve handelen er kun et tema i relativt få fortællinger. Den gælder knive, barder til fiskesnører, tobak, krudt, kugler og perler, til gengæld for ræveskind, sælskind og spæk. Ofte handler disse rejseeventyr og -beretninger om fangst af farlige dyr, endog storhvaler, næsten altid om sociale relationer mellem de rejsende og de lokale folk de møder undervejs (positive, negative, konkurrerende), og flere gange om sydlændinges flytninger eller flugt fra en blodhævn. Adskillige af dem er navngivne og historiske personer, der optræder i flere varianter og kan efterspores i herrnhuternes kirkebøger.

Denne korte introduktion til de såkaldte sydlændinges afdeling af grønlændernes "demografi og flytninger" i historiens løb giver kun en smagsprøve på mulighederne.

Gælder det faglig litteratur og kilder til dette og andre emner i Grønlands historie må jeg henvise til egen litteratursøgning - i biblioteker, deres baser og arkiver - ud over de få titler der undervejs er fyldt op med i basen.

Handelskontakter over Melville Bugten til inughuit

Øsgrønlænderne måtte før kolonisationen handle sig til jern hos sydøstgrønlænderne. I Thule-området, Avanersuaq, hvor intet drivtømmer lander, var det snarere træ der var eftertragtet, da man fik hvalfangerne at handle med fra ca. 1820 ved Kap York. Man foretrak selvfølgelig redskaber af smedejern for dem af det sprødere meteorjern, som man selv kunne skaffe sig ved Savissivik (indtil Peary tog meteoren med til USA i slutningen af 1890'erne). Men træ var så decideret en mangelvare, som man først fik dokumenteret adgang til i handelen med hvalfangerne. Stabil og tilstrækkelig har denne handel næppe været i hele det resterende 19. århundrede, skal vi tro en enkelt kilde der nævner, at der var stor mangel på træ i 1870'erne (Ulloriaq 1985:16). Det kunne betyde, at det træ man ved kunne hente i Hayes' depot var sluppet op (Petersen 2003b:275f, 291). Under alle omstændigheder synes handelen med hvalfangerne ikke at have indvirket stort på de fortællinger, der omtaler indkøb af træ i gamle dage. Den foregik ifølge overleveringen med grønlændere sydpå i Upernavik-distriktet.²³ Hvad handler da disse fortællinger om?

²³ Den første opdagelsesrejsende, der nåede Thule-området, Baffin, mødte ingen mennesker dér i 1616 (Rasmussen 1921-25,III:127). De nordligst boende vestgrønlændere var efter sigende før 1740 bekendt med området og det smalle Smith Sound over til Amerika (Sml. også med fortællingen Iviangersooq i Sonnes base 2005). Men Hans Egede, der viderebringer denne viden, tilføjer ingen frasagn om møder med mennesker i Thule på dette tidspunkt (H. Egede 1971,2:2). En senere fortælling af historisk karakter beretter om Ilulissat-boen Uteriitsoqs rejse ca. 1770 nordpå gennem

Kassak, Qissuk og Avoovak

Hovedpersonen hedder enten Kassak, Qissuk ("træ") eller, i to varianter, Avoovak. Da Avoovaq også er navnet på helten i en anden fortælling, giver den muligvis et praj om, hvorfor identificeringen er sket.

Man købte træ i syd ved Upernavik, indtil folk dernede havde vist deres fjendtlige sindelag, fortæller den tidligste version, som sydvestgrønlanderens Hans Hendrik genfortæller (Lidegaard 1986:48f). Den stammer altså fra senest 1860, men afviger så lidt fra gængse fortællinger om besøg hos fjendtligsindede mennesker eller menneskelignende ånder, at der ikke er megen historisk kerne at opdage: Angakokken Kassak, siges det, tilhandlede sig træ hos nogle venlige "sydlændinge" i Upernavik. Deres bopladsfæller var dog fjendtlige, og Kassak slap kun hjem af disse grunde: fordi han på sine værter's råd havde overskåret bindingerne på deres slæder; fordi han kunne hekse deres enlige nattevagt i søvn; og fordi han med bue og pil magtede at dræbe en ånde-hund, der forfulgte ham sammen med den ene slæde, hvis bindinger han – den traditionelle episode tro - selvfølgelig ikke havde fået skåret over. Derefter ophørte træhandelen med "sydlændingene" – og muligheden for at fremstille kajaker.

Man studser noget over fortællingens bue og pil, der ikke var en del af inughuits materielle kultur, før Hans Hendrik var rejst i 1860, og indvandrerne fra Baffinland ankom og indførte dette våben. Men det forbliver uvist hvem har indført det i fortællingen.

I Nivikkanas variant hos Rasmussen fra 1903, hvor navnet er Qissuk, dvs. "træ", er ophøret af træhandelen med folk i syd egentlig ikke eksplicit på tale.

De fjendtlige sydlændinge bor nemlig syd for dem, han handler med: Qissuk besøger med sin kone tre bopladser på sin rejse mod syd. På den nordligste lærer han folk kunsten at fange på glatis. På den næste køber han træbakker hos en venlig eneboers nærmeste naboer. De advarer ham mod den sydligste boplads, som han da også må flygte fra på samme måde som i "Kassak". Blot er ånde-hunden Qissuks egen amulet, der skræmmer forfølgeren fra at angribe ham (Sonne 2005: 1568).

et beboet Upernavik-distrikt, og over Melvillebugten til Avanersuaq, hvor han kun finder et tomt, træløst hus (referencer i brødteksten). Tidligste sikre møde med polar-inuit er Ross' i 1818. Se også Petersen 2003b.

Endnu fortælling hos Rasmussen om træhandelen i syd er fortalt af Uusaqqaq. Hovedpersonen hedder her Avoovang / Avoovak, der tydeligvis har lånt træk fra "træ"-manden Qissuk: Avoovak har mange fjender, men når han står på sin barneble af hundehalsskind bliver han som træ, og fjendernes våben efterlader kun ar som knaster i træ. Ændre skikkelse til en uigenkendelig anden kan han også, og dermed forvirre sine fjender, der vil ham til livs på et højt bjerg. Kun hans øjne viser sig senere at være sårbare, og de mænd, der rammer ham dér, er ikke "sydlændingene" (nordvestgrønlændere), der i denne fortælling ikke er fjendtlige. Det er hans egne rejsefæller, der sårer og drukner ham i et åndehul på hjemvejen. Derefter smadrer hans kone, som han netop har skaffet sig hos "sydlændingene", alt det indkøbte træ i raseri, og den dræbte A. selv får hævn over sine fjender, først i skikkelse af en sæl og siden som ræv. Derefter beslutter han sig til at tage ophold på skift i alverdens dyr for endelig at blive genfødt som et menneske (*ibid.*: id 1523).

I denne fortælling er det så ikke fjendskabet med "sydlændingene" men et indbyrdes fjendskab mellem inughuit, der ender i mangelen på træ, for så vidt som forbindelsen afbrydes, da Avoovaks "sydlandske" enke har smadret træet og drager hjem igen. De afsluttende episoder om "sjælevandringen" fremhæver A.s status som uovervindelig helt. En helt kan ikke bare ende som ræv, men må tilbage til menneskelivet igen.²⁴

En helt er Avoovak så sandelig ikke i en ellers lignende variant, hvor samme "Sjælevandring" glimrer ved sit fravær. Pualorsuaq fortalte den til Holtved i 1930'erne eller 1940'erne (*ibid.*: id 630). Her skaffer A. sig en mængde fjender, fordi han dræber mennesker og bruger dem som hundefoder. Fjenderne kan dog ikke ramme ham, fordi A. ved hekseri ændrer retningen på deres kastede våben. Senere drager han med rejsefæller sydpå, hvor man skaffer sig koner og træ, og på hjemvejen bliver A. skubbet ned gennem et åndehul. Han dukker flere gange op, smilende, hvorefter han dræbes af en af sine rejsefæller. A.s nyhervvede kone smadrer rasende alt det indkøbte træ, vender hjem til sine egne, og nu tør ingen af rejsefællerne fange sæler ved åndehuller af angst for A., der selvfølgelig kan hævne sig i skikkelse af en sæl. Det bliver derfor i skikkelse af en ræv at A. må lokke sin banemand ud på tyndis og i druknedøden. Og dermed slutter denne variant, hvis grumme forløb nok kan tilskrives Pualorsuaqs egen misantropiske personlighed. Hans fortællinger nød ikke noget ry for troværdighed, men Holtved fandt dem interessante for netop deres dramatiske fantasier,

²⁴ "Sjælevandringen" er hyppigst en selvstændig fortælling hos de fleste inuit (For Grønland søg Navagiaq i basen)

der afspejlede, mente Holtved med rette, et forfærdeligt liv i fattigdom på samfundets margin (Holtved 1951, I: 15-20).

Hvem er da denne Avoovak, der for det første er Kassak / Qissuk overlegen i forvandlingsevner, og for det andet ikke møder fjender i syd men kun blandt sine egne. Om ham er der kun nedskrevet en anden fortælling, der sikkert stammer fra Baffinland, fordi den er fortalt af Amaanalik (Sonne 2005: id 674). Den slutter med sjælevandringsmyten, men ellers handler denne Avoovak overhovedet ikke om nogen rejse sydpå efter træ, og han har heller ingen træ-evner. Til gengæld kan han gøre sig usynlig for sine fjender, bl.a. en ondsindet lillebror. Evnen skyldes ikke at han er angakok, men at hans forældre har gjort ham til det vestgrønlandere kaldte en *angalartussiaq*, en der er bestemt til at vende hjem. De har iklædt ham hans første barnedragt og lader ham stå på sin barneble, mens de råber: "Kom hjem, kom hjem!" Desuden har forældrene til hans forsvar skåret en masse remme op i små stykker som de har hæftet på deres gafler (her er en fornyet oversættelse påkrævet). Fjenderne kan da intet gøre ham, og lillebror, der er flygtet op på et højt bjerg, må dø deroppe, fordi han ikke kan komme ned igen.

Trods flere dunkle punkter i denne fortælling, bl.a. de ituskårne remme, bygger Amaanaliks "Avoovak" på samme fødsels-symbolik som *pooq*-komplekset, som jeg behandler indgående til slut i denne serie af eksempler. *Pooq* betyder i åndesproget "mor" og står for bl.a. fosterhinde, modersæk og sejrsskjorte, der som amulet kan gøre sin ejer usynlig, når han angribes. Han bliver usynlig som i moders liv. En første barnedragt har samme funktion i overleveringen og i "Avoovak" forstærker den første ble symbolikken. Den gøres endnu tydeligere med en fælles inuit-analogi mellem husets rum og moderhulenen. Det sker i scene, hvor lillebroderen inde i huset udmærket gennem tarmskindsvinduet kan se Avoovak uden for på møddingen. Men da lillebror er kommet udenfor (= blevet født), er Avoovak blevet usynlig for ham inde i "sin mor".

Den hele fødsels- og *pooq*-symbolik i Amaanaliks "Avoovak" må være den intranarrative forklaring på, at han i Uusaqqaqs "Avoovak" også bliver uigenkendelig stående på sin barneble. Jeg betragter altså Amaanaliks Avoovak som en af baffinlænderne indført forudsætning for Uusaqqaqs variant (og for Pualorsuaqs, der ikke bidrager noget til analysen). Når Avoovak hos Uusaqqaq alligevel kan dræbes af sine egne rejsefæller skyldes det hans "achilleshæl", øjnene, der er *pooq*-ejerens eneste sårbare punkt (se analysen ndf.). Samme fødselssymbolik begrundes tillige tilføjjelsen af myten om

"sjælevandringen" hos både Amaanalik og Uusaqqaq, med dens forvandlinger (genfødsler) fra dyreart til dyreart og endelige genfødsel som et menneskebarn. Og da Avoovak i Amaanaliks fortælling har fjender blandt sine egne, har dette fjendskab erstattet fjendskabet med "sydlændingene" i Uusaqqaqs identifikation af "Kassak" / "Qissuk" med "Avoovak".

Hvorfor er så Kassak / Qissuk, der må flygte fra de sydlandske leverandører af træ, blevet identificeret med en Avoovak? Det sker for alvor kun i Uusaqqaqs variant fra 1903, hvor Avoovak dels har træ-egenskaber og dels henter både træ og en kone – til besegling og fortsættelse af udvekslingsrelationen – hos sydlændingene. Men fordi han har fjender blandt sine rejsefæller der myrder ham, ødelægges forbindelsen. Enken smadrer tæret og rejser hjem. Og Avoovak må sjælevandre gennem alle verdens dyr for at komme tilbage til menneskelivet. Han vender hjem, dvs. han er en *angerlartussiaq*, som det forudsiges i den beskyttelse hans babyble giver ham.

Det enkleste svar på identifikationen kan være det faktum, at inughuit i mangel af træ måtte ty til dyrekogler som materiale til deres redskaber og slæder (Ulloriaq 1985:104-106). Tolkningen bliver da den, at Avoovak, dengang forbindelsen til "sydlændingene" blev afbrudt og han måtte gennemvandre alle dyr, med sine træ-egenskaber har forvandlet alle dyrearternes kogler til "træ".

Hvilke andre reale historiske begivenheder, der kan have spillet ind på identifikationen er mere end usikkert, men jeg skal give et par mulige bud. Omkr. 1860, da baffinlænderne slog sig ned med kajaker, umiak og en righoldig mytologi, var handelen med hvalfangerne ved at ebbe ud (Gilberg, pers. medd.; ifølge Rasmussen dog først ved århundredskiftet 1921: 519f) og Hayes' depot blevet tømt (se ovf. Petersen 2003b). Stabil adgang til træ fik man først med oprettelsen af Rasmussens Thulestation i 1910, og i den mellemliggende periode har man så overvejende været henvist til at bruge kogler i stedet for træ. Flytningen af fjendskabet med "sydlændingene" i Kassak/Qissuk til et indbyrdes fjendskab mellem inughuit indbyrdes, som den baffinlandske "Avoovak"s broderkonflikt formidler, kan afspejle flere kontroverser. Først den - med dødelig udgang - der opstod mellem baffinlændernes leder Qillarsuaq og en af inughuits åndemanere. Dernæst den splid, der opstod mellem baffinlænderne indbyrdes under deres mislykkede forsøg på at nå tilbage til deres hjemsted i det canadiske Arktis. De få overlevende, der slap tilbage til Thuleområdet, kunne fortælle om hungersnød, mord og kannibalisme (Ulloriaq 1985).

I den sammenhæng måtte interessen for de fjerne "sydlændinges" fjendskab bliver mindre påtrængende.

Hvad der end er sket, fastholder alle varianterne (undtagen Amaanaliks "Avoovak") en forestilling om, at man engang har købt træ i syd, hvorefter kontakten blev afbrudt. Ifølge Hans Hendriks "Kassak" forklarer "sydlændingen" lumske angreb ikke blot et brud med "sydlændingene", men også hvorfor inughuit ikke længere har kajakker på Hans Hendriks tid, dvs. før baffinlænderne slog sig ned. Rasmussen fik i 1903 den anden forklaring, at en hærgende sygdom havde udryddet alle de gamle, der mestrede kajakbygningens kunst (Rasmussen 1921: 556). Faktisk kan Hans Hendriks fortælling afspejle en association mellem følgerne af to epidemier, dels den som ramte det nordlige Upernavik distrikt i 1814 og dels den som Ross i 1818 eller en hvalfanger snarest efter bragte til Thule (Rasmussen 1921-25,III: 127-133; Petersen 2003b:275). Upernavik-epidemien fik Tuluqaq med husstand til at flygte nordpå til inughuits områder, mens kolonimyndighederne rømmede hele den øvrige befolkning langs kysten fra Kittorsaq sydpå til Upernavik. Thule-epidemien nogle år senere ramte muligvis også den indvandrede Tuluqaq, der selv medbragte kajak og kunne have lært inughuit at bygge en sådan (Sonne 2005: id 839, 1961; Petersen 2003a: 28f; 2003b: 275). Hvorom alting er, har der ganske enkelt ikke været flere at opretholde kontakter med, da Upernavik norddistrikt var blevet folketomt, (Petersen 2003a: 28f; 2003b).

Men har der før 1800 været kontakter mellem inughuit og nordvestgrønlændere? Arkæologerne siger nej (Søby 1985:183). Inughuit fortalte Ross i 1818, at der ingen mennesker boede syd for dem (Weyer 1932:166; Petersen 2003b). Men da var den nordlige del af Upernavik-distriktet jo også blevet folketomt. Robert Stein, der var med på en af Pearys ekspeditioner, har nedskrevet inughuits navne på steder langs Melvillebugten ned til og med Kullorsuaq, som var det sydligste punkt for deres bjørnejagter (Stein 1902:197; cf. Søby 1985:184). Medlemmerne af den Litterære ekspedition (1902-04) fik modstridende oplysninger, idet man meddelte Moltke, at man på bjørnejagter sydpå altid straks burde vende om, når man hørte sydlændingenes hunde gø, for sydlændingene var ondsksfulde kannibaler (Moltke 1960:159; cf. Søby 1985:184). Rasmussen derimod fik berettet om store opbud af slæderejsende og tilstødende fodgængere, der fulgte en bred revne i isen ("Havets Mund") ned til Holms Ø, et stykke nord for Kullorsuaq, hvor man af "sydlændingene" købte træ for fugleskindspelse og spæksyltede søkonger (1919: 66f).

Fra den anden side, fra Upernavik-distriktet, byder overlevering og kilder på lige så kraftige uoverensstemmelser. Moltke hørte dér i 1903 om de onde polar-*inuits* fjendtlige sindelag. Dem skulle man ikke opsøge. Rasmussen derimod fik et sagn om en slags kontakt, hvor man ganske vist ikke mødtes fra syd og nord, men havde set hinandens slædespor og lagt gaver til hinanden på skift. Nordvestgrønlænderen lagde noget træ ved det forladte bosted, og da han kom igen næste år, havde inughuit byttet træet ud med et bundt hvalrostænder (Rasmussen 1919: 68; cf. Søby 1985: 185). I en næsten enslydende variant er bytteobjekterne en gravid hund og et knippe narhvalstænder (*ibid.* s. 54-56).

Denne fortælling er øjensynlig nået så langt syd på som til Kangaamiut, hvor Jens Kreutzmann i 1860 har genfortalt Kangaamiut-boen, Qipisupaks fortælling om Ilulissat-boen, Uteriitsoq, der rejste til det nordligste Grønland, Avannersuaq. Qipisupak skulle selv have hørt beretningen af Uteriitsoq, og mangelen på træ deroppe er atter understreget. Den hersker endog på strækningen mellem Upernavik og Melvillebugten, hvor de lokale tørrer deres teltskind så stive, at de ingen teltstænger behøver. Og nord for Melvillebugten, der karakteriseres ved sin ubeboelige kyst og rige forekomster af hvid- og narhvaler, træffer U. på et forladt hus helt uden træ, hvor han udskifter en husstøtte af narhvaltand uden snoning med en af sine egne teltstænger. På gulvet ligger et stort hoved, som han aldrig har set mage til, fuldt af talg (moskusokse-kranium?), og uden for huset ser han spidsslebne narhvaltænder, hvis spidser er omviklet med talgmættet skind. Det må have været beboernes jagtvåben slutter han (Sonne 2005: id 218). Også Qipisupaks / Qipisoqs barnebarn, (opkaldt) Hans Egede, omtaler i korthed denne rejseoplevelse (*ibid.*: id 399). Vi er hermed tilbage til omkr. 1770, hvor Qipisoq ifølge samme Hans Egede bl.a. rejste med Anders Olsen sydpå for at hjælpe ham med anlægget af Qaqortoq / Julianehåb (i 1774).

Oplysningerne om inughuit i Kreutzmanns fortælling kan for så vidt være rigtige nok, men det sene fortælle-tidspunkt udelukker en sikker vurdering af dens historiske kerne.

Selv mener Rasmussen i en kommentar til sin variant om handelsudvekslinger ved Holms Ø, at nordvestgrønlændere og polar-*inuit* har haft tilgrænsende jagtområder ved denne ø, hvor de har set hinandens slædespor, men aldrig turdet træffe hinanden. En menneskealder tidligere kan Upernaviks missionær fra 1833 til 1841, pastor Østergård dog bekræfte en tidligere kontakt ud fra de oplysninger han fik fra egnens folk. De havde før i tiden levet tættere på inughuit, og deres fædre

havde kendt dem (Ostermann 1937: 98; cf. Søby 1985:185). Østergård har åbenbart talt med de nordvestgrønlændere, der blev flyttet til Upernavik i 1814. Blot giver udsagnet hverken sikkerhed for, at deres fædre ligefrem har kendt diverse inughuit personligt, eller at Tulugaq fra Upernaviks norddistrikt gjorde det, da han med husstand flygtede fra epidemien til Thule-området i 1814. Omend han næppe godvilligt har sat kurs mod evt. fjendeland, tyder en enkelt iagttagelse på, at familien holdt sig for sig selv i et stort hus med træværk (!) medbragt hjemmefra (Petersen 2003b: 275). Men afsondringen forblev ikke alvorligere end at familien fik efterkommere med inughuit (Petersen 2003a: 28).

Det er ukendskabet til kajakker før 1860'erne, der sætter fokus på Tulugaq. Havde han levet da man fik træ i handelen med hvalfangerne efter 1820, kunne han have lært inughuit at bygge kajak. En ganske anden mulighed, som også Robert Petersen er inde på og argumenterer mere vidtrækkende for (2003b) er den, at inughuits forfædre er kommet til Thule uden kajak. De kobber- og nattilik-*inuit*, som inughuit udvandrede fra (Fortescue 1986), brugte kun kajakker til renjagt i søer. Mangelen på træ i Avanersuaq til kajakskeletter – og søer - har i så fald været medvirkende til, at denne jagt helt blev opgivet til fordel for den givende isfangst på hvalrosser, fuglefangsten (til inderklædning) og bjørnejagten (til yderklædning). En helt tredje mulighed er så den, at fortællingen om rejser sydpå efter træ går tilbage til en kobber-inuitsk fortid langs den arktiske kyst i Canada, hvor man også måtte skaffe sig træ på rejser til skovområder i syd (Burch 1978).

Slutbemærkning

Længere kommer jeg ikke med disse problematiske indicier på inughuits rejser mod syd efter træ før 1800. Jeg kan blot konstatere, at handelen med hvalfangerne, der mindes med enkelte markante episoder i flere andre fortællinger, ikke har sat sig synlige spor i dem om en fortids træhandel med grønlandere syd for Melvillebugten. Tværtimod er det snarere udfasningen af handelen med hvalfangerne fra midten af 1800-tallet, baffinlændernes nogenlunde samtidige ankomst, og en øget realistisk viden om nordvestgrønlænderne, der har gjort sig gældende. Troligt er desuden forestillinger om fjendtlige nordvestgrønlændere/"sydlændinge" blegnet under indtrykket af inughuits reale og mere alarmerende indbyrdes stridigheder. De kan meget vel have adresse til baffinlænderne med deres kontroverser, deres Avoovak-fortælling, deres træredskaber, kajakker og umiakker.²⁵

²⁵ Jeg skylder Rolf Gilberg tak for kopier af nogle af de her anvendte kilder.

Før-kristen religion og kristendom

Dette afsnit præsenterer ingen analyser. Det karakteriserer kun missionens varierende indflydelse på de relevante fortællinger i større træk.

Samlingerne af grønlandske fortællinger er righoldige kilder til den før-kristne religion, som jeg tillader mig at kalde traditionel.²⁶ Især de øst- og sydøstgrønlandske er tæt på traditionen,²⁷ hvor kristne påvirkninger kun i begrænset omfang har gjort sig gældende via handelsudvekslingerne med syd- og sydøstgrønlændere mange år før Ammassaliks kolonisation i 1894. Mere dokumenterbart søgte Konebådsekspeditionens styrmand, Johannes Hansen (Hansêraq) en halv snes år tidligere at sprede det kristne budskab i 1884-85 (Meldgård 1972; Thalbitzer 1933).²⁸ Holms og Thalbitzers fortællinger er repræsentative for denne periode. Desværre eksisterer Holms samling kun i den danske oversættelse som den unge Johan Petersen leverede mundtligt som tolk til nedskriveren. Selvsagt egner den sig derfor ikke til sproglige analyser, men at afskære dem fra enhver sammenligning med andre fortællinger ville være at smide barnet ud med badevandet. Thalbitzers bidrag hæmmes kraftigt af hans usikkerhed i den østgrønlandske dialekt, der har affødt et større, sjældent afklarende, noteapparat. Tør man håbe på en kyndig revision engang ad åre? Både Knud Rasmussen og Jens Rosing har benyttet sig af den kateketuddannede østgrønlænder Kaarali Andreassens nedskrifter. Han skrev først for Rosing-præsterne i Ammassalik, dernæst for Rasmussen og han var en ivrig indsamler, der ønskede at højne respekten i Vestgrønland for sine fællers tidligere forestillingsverden, som hans far, åndemaneren, angakokken Missuarnianga havde praktiseret i. Uddannelsen på Seminariet i Nuuk slår igennem nu og da, bl.a. i Kaaralis flittige fremhævelse af hjælpeånden, toornaarsuk, der af de første missionærer blev betegnelsen for kristendommens djævel. Også Kaaralis kone, Johanne Andreassen, leverede nedskrifter til Rasmussen, begge på blandinger af vest- og østgrønlandsk. I den barnedøbte Odin Maratsi *alias* Saajooqs fortællinger fra 1960'erne til Jens Rosing er det især i symbolikken jeg er stødt på kristen påvirkning, som det fremgår af kommentarer i basen til hans fortællinger. Endelig har Otto Sandgreen indskrevet sin egen fortolkning af hændelserne i tre angakokkers livsforløb i *Øje for øje og tand for tand* (læs forordet), mens hans anden udgivelse fra Ammassalik, Georg Quppersimaans

²⁶ Det er muligvis stadig en akademisk dødssynd at bruge betegnelsen 'traditionel' efter hele diskussionen siden 1960'erne om opfundne traditioner og den tåbelige antagelse, at traditionelle kulturer skulle være statiske. Jeg finder udtryk som præ-kolonial, tidlig kontakttid og før-kristen for tunge at danse med i alle deres grammatiske former og erklærer hermed, at traditionel i min brug henviser til disse historiske tider. I forbindelse med konstruktioner af etnisk identitet og selvrepræsentation kommer opfundne, genfundne osv. traditioner til deres fulde ret. Se fx Fienup-Riordan 1990.

²⁷ De absolut ældste og yderst kortfattede myter hos Egederne er endnu ikke kommet med i basen og må foreløbig findes via stikord i 2. udgaverne i Medd. om Grønland (1925 (Hans Egede) og 1939 (Poul og Niels Egede)).

²⁸ Vedr. dødsriger har jeg i fortællingerne kunnet konstatere samme tendens i Østgrønland som har gjort sig gældende i Vestgrønland (Sonne 2000): Det kristne budskab om himmel og helvede bevægede angakut / angakokker / shamaner til rekognosceringsrejser til de to dødsriger, himlens og det undersøiske, for at erfare og kunne fortælle om tilstandene dér. Med fortsatte påvirkninger blev det himmelske dødsrige mere og mere himmelsk og det undersøiske mere og mere lidelsesfuldt.

selvbiografi: *Min eskimoiske fortid*, skal tages med et andet gran salt. Georgs enkelte fortællinger er ganske vist i god overensstemmelse med traditionens idealer, men ikke alle skyldes hans *egne* oplevelser (Pierre Robbe, pers. medd. Sara Helms, pers. medd.).

Fortællingerne fra Avanersuaq, Thule, dvs. Rasmussens og Holtveds, er også tæt på traditionen, der først for alvor blev grundstødt med mission og kolonisation fra hhv. 1909 og 1910. Her skal man imidlertid, som nævnt flere gange tidligere, være opmærksom på at der er to traditioner, inughuits og de efter 1860 indvandrede baffinlænderes. Amaunalik er repræsentant for baffinlændernes, og hendes fortællinger kan med fordel sammenlignes med dem som Boas indsamlede (1964; 1901-07).²⁹ Inughuits sandsynlige nedstamning fra kobber-inuit kan ligeledes forfølges i sammenligninger med deres traditioner hos Jenness, Rasmussen 1932 og Métayer. Udbyttet skal jeg ikke garantere for og Robert Petersens foreløbige forsøg (2003b) giver ikke de store løfter.

Kraftigere påvirkninger og reaktioner på missionen viser sig selvsagt i de - i forhold til missionen - relativt sent indsamlede vestgrønlandske fortællinger. De egner sig i højere grad end de østgrønlandske til analyser af ændringer, forudsat man har et godt begreb om såvel den før-kristne religion som koloni- og missionshistorien. Kendskab til nedskriverne er en yderligere fordel og det kan anbefales at læse Kirsten Thistedes artikler og hendes introduktioner og kommentarer til udgivelserne af Hendriks fortællinger (Thorning & Thisted 1996), Jens Kreutzmanns nedskrevne fortællinger og illustrationer (Kreutzmann 1997a, 1997b), og de fortællinger som Aron illustrerede og selv nedskrev de fleste af (Thisted 1999; Thisted, Thorning og Grove 1999).

Af særsomt interesse er visse omvendelses-fortællinger som dem om Akamelik og Imaneq, der viser grønlandske tolkninger af kristne billeder og budskaber (Fortællingerne om Imaneqs omvendelse indgår i denne vejlednings symbolanalyse: Pooq ... osv.). Tilsvarende grønlandske tolkninger findes også i fortællinger om rejser til fjerne egne med menneskeædere, legemlige misdannelser, incestuøse forhold og store "syndere" i kristen forstand. Sådanne fjerne egne befinder sig oftest langt mod syd i forhold til et mere "civiliseret" udgangspunkt, fx Nuuk, eller, med det sydlige Grønland som udgangspunkt, bagude på den østkyst som de sydøstgrønlandske immigranternes forældre og bedsteforældre forlod blot et par generationer før fortællertidspunktet.

²⁹ Både undertegnede (Sonne 1990) og Robert Petersen (2003b) har hhv. benyttet sig af og teoretiseret over den store lighed mellem Amaanaliks fortællinger og de baffinlandske.

Rejser til det fjerneste nord er mere optaget af den hårde kulde, det meget mørke, og farlige kæmpedyr. Det ubeboede indland har dog også et rigt udbud af kæmpedyr, ånder (se Grønnow 2009) og – mere udbredt - i senere tid, qivittut (flertal af qivittoq), fjeldgængere, der i tildels har erstattet de mange indlandsånder med deres egenskaber og positioner i fortællinger helt frem til nutiden. Forskellen er dog den væsentlige, at qivittut i en del fortællinger menes at have solgt deres sjæl til djævelen og blevet evigt lidende på jorden. Ånderne, der i den grad hører den før-kristne tradition til i både missionærers og grønlanderes opfattelse lader sig ikke på samme vis påvirke af kristendommen. De forsvinder blot ud af verdensbilledet undtagen på udsatte steder, hvor man indtil for nylig og måske stadig kan træffe dem (søg bl.a. på Vebæks fortællinger fra Sydgrønland i basen).

Som eksempel på en detaljeret behandling af et emne inden for traditionel religion se næstfølgende: Pooq, *pose*, "mor", *en livsmetafor*" en længere analyse af et begreb, *pooq*, der i symbolbetydninger viser sig eksistentielt væsentlig i de fleste eskimogrupperes ritualer, verdensbilleder og shamanideologi. I Østgrønland omtolkes dette kompleks i kristent regi med fortællingen om den etbenede kæmpe, der skaffede sig jern fordi han var de hvide handelsskippere overlegen. Og i overgangen til den kristne dåb viser samme symbolkompleks sin levedygtighed i to velkendte fortællinger, en om den førnævnte Imaneq og Kaarli Andreassens om sin far, Missuarnianngas sidste seance.

Pooq, pose, "mor", en livsmetafor En symbolanalyse

Indledning

Med denne symbolanalyse vil jeg demonstrere det felt, hvor jeg personligt har haft størst glæde af min base. Symbolet hedder *pooq*, *pose*, og indgår i betegnelsen for en særlig østgrønlandsk

angakok-grad, *angakkok puulik*, der har beskæftiget mig i baghovedet i årtier.³⁰ Der er tale om en nøgle- eller rod-metafor, der etablerer sammenhænge mellem mange forskellige kulturelle elementer (Ortner 1973; Fernandez 1991). Jeg forfølger de elementer, der indgår i initiations-myten til *angakkoq puulik* i såvel basens fortællinger som i andre tekster alle inuit og yup'it (S.V. Alaska). På denne vis er det lykkedes mig at komme under fund med konnotationer og sammenhænge, som jeg næppe nogensinde ville have opdaget og især kunnet fastholde på anden vis.

Fordi man oftest selv kan tage de fleste kilder i nærmere øjesyn via basens oplysninger, går jeg undervejs i teksten ofte noget hårdhændet til værks med mange henvisninger og noter.

Optakt

28. August 1738 ligger Poul Egede med følge vejrfast under storm ved Hunde Ejland-øerne. Han taler med folk om døden, som vi alle bestandig nærmer os mere og mere, hvorpå en af dem siger: ”Det er med Mennisken, ligesom med en opblæst Blære, der lidt efter lidt taber den Vind som er udi den, indtil saa længe der på Slutningen ingen er meere.” (P. Egede '71: 93; 1939: 65).

Denne - også for os helt indlysende – metafor, pose med luft er liv, var et basalt symbol i grønlændernes præ-kristne fangstkultur, men skønt vi forstår tankegangen, er det et symbol med helt anderledes vide konnotationer og analogimuligheder i inuitkulturerne end hos os. Det er m.a.o. et kulturbundet og ikke noget universelt/globalt gældende symbol.

Den blære grønlænderen ovf. har haft i tankerne kunne være en *avataq*, en fangstblære, bogstaveligt ”det ydre” eller ”udvendige” (af noget), nærmere bestemt en pose af et helt sælskind, der pustes op, snøres til og lukkes med en prop. Bundet til harpunlinen hæmmer den det harpunerede sødyrs flugt under vandet og med tre sådanne blærer af uafhårede remmesælsskind på harpunlinen kom thulekulturens inuit på kastehold af sødyr så store som blåhvaler. Sødyr af mindre dimensioner, der kunne sinkes med en enkelt blære blev til lettelse for hjemtransporten pustet op via et rør ind

³⁰ I en gammel artikel (Sonne 1986b) fandt jeg enkelte mytiske paralleller til denne angakok-grad i Alaska, men hverken rituelle eller mytiske i Canada, fordi jeg fordrerede, at det samme sæt af komponenter skulle være til stede som i Østgrønland. Anderledes gik det, da jeg tog udgangspunkt i symbolbetydningerne af *pooq*-elementerne inden for inuits verdensbillede. Da dukkede adskillige overensstemmelser op også i Canada.

stukket ind i kødet ved snit nær struben (J. Rosing 1963: 32). Luft i pose eller krop konnoterer da både liv og opdrift og er et centralt billedskema eller gestalt (Lakoff & Johnson 1980) i inuits pose-metaforik.

Det er imidlertid ikke *avataq* som glose der er udgangspunktet for det kompleks af betydninger, der skal forfølges i denne analyse. Det er *pooq*, ”pose” i daglig tale, specielt ”sejrsskjorte”, men i åndesproget ”mor”. I dette sprog kommunikerede inuit, især angakokkerne, med alle ikke-mennesker, dvs. månemand, havkvinde, ånderne, de døde, dyr i menneskeskikkelse, kort sagt alle der havde hjemme i den ”Anden Verden”, den normalt usynlige verden (Rumligt set var der tre indbyrdes forbundne ”andre verdener”, een bag den synlige i menneskers mellemverden, een under jord og hav, og een bag himmelhvælvingen). Hvor grundlæggende en metafor *pooq* har været ses deraf, at glosen betød ”mor” i alle inuits åndesprog uanset forskelle i andre metaforer og arkaiske gloser, som karakteriserer dette sprogs dialekter fra Grønland til Alaska (O. Rosing 1957-61, I: 94; Kroeber 1899a: 323; P. Egede 1971:54; 1939: 41; Boas:1901-07: 353; Rasmussen 1930: 78; 1931: 312; Therrien 1987: 129; Victor & Robert-Lamblin 1989-93, II: 256). Denne fælles betydning kan gå tilbage til thulekulturens udbredelse i 11-1200-tallet, da den fra N. Ø. Sibirien, øerne i Beringsstrædet og Nordalaska dels nåede mod øst til Arktisk Canada og Grønland og dels mod syd i Alaska til Stillehavet (undtagen Aleuterne). Forestiller man sig sammenfald i *pooq*’s metaforik hos alle inuit og yup’iit bliver man, som vi skal se, heller ikke skuffet.

Åndesprogets optik er ”den Anden Verdens”, der gennemgående vender op og ned og ud og ind på den normalt synlige verden. Den slags omvendinger kan fx anskueliggøres ved sammenligning af sejrsskjorte med *pooq* i betydningen ”mor”. Barnet der fødes i sejrsskjorte er kommet ud til denne verden af sin mors indre, hvor det har ligget i vand omgivet af denne sæk. I Østgrønland betød en fødsel i sejrsskjorte medfødte angakokevner, som det var værd at udvikle. Tilsvarende lod man hos kobber-inuit den nyfødte kigge ind igennem sin moderkage, også en *pooq*, hvis man ville give barnet angakok-evner. Metaforisk har barnet, der *er* kommet ud, gennem moderkagen set ind i sin forrige, den anden, indre verden, der er usynlig for almindelige mennesker. ”Den Anden Verden” dækker m.a.o. både åndernes skjulte verden og den indre verden i mennesker, som fosteret ser i sin mor. Angakokker har evnen til at se ind i dem begge. Denne evne, at se det der er usynligt for andre, er det ene af to epiteter (eller kenninge) for en angakok i hele eskimoområdet. Det andet er

evnen til at nå frem til steder der er utilgængelige for andre. Det fremgår også af roden i glosen, *angakkoq*'s etymologi, en rejsende: *angala-* (Fortescue, pers. medd.; Fortescue et al. 1994:31f).

De to førstnævnte eksempler på en *pooq*, en fangstblære og en sejrsskjorte er valgt som de indledende, fordi det i vestgrønlandske fortællinger især er fangstblæren der er et billede på liv mens det i Østgrønland (og til dels i Nordvestgrønland) er sejrsskjorten og moder-konnotationerne, der dominerer. En anden grund er den, at de to billeder, en pose med luft i og en pose med et foster i ikke er identiske. Fosteret trækker ikke vejret, selv om det er levende. Når det fødes, fyldes både dets lunger og tarme med luft. Åndedræt og tarmluft er begge aktive aspekter af *pooq*-komplekset, ligesom også evnen til ikke at ånde er det, dvs. til at holde vejret længe, under vand. Dette er sødyrenes evne i modsætning til landdyrenes, hvalrossens i modsætning til isbjørnens, de to store arktiske dyr, der i inuits mytopoesi netop karakteriseres ved denne modsætning. Isbjørnen ånder heftigt, i myte som i virkelighed (Sonne 2005: id 1445, 129, 839; Born & Rosing-Asvid 1989: 82), hvalrossen holder vejret længe under vand. Den slags kenning understreges ekstra tydeligt i mytens kæmpeudgaver af sådanne dyr. Den farlige kæmpehvalros *aaverpak* eller *aaffaffaq* i hhv. Øst- og Vestgrønland har sin fonologiske og analoge genpart i S.V. Alaska *asverpak*, der slet ikke synes at trække vejret (O. Rosing 1957-61, I: 80; J. Rosing 1963:188; Kleinschmidt 1871: 59; Sonne 1988: 11, 335 nr. 27). Stik modsat kæmpeisbjørnen, der fx i en populær fortælling suger helten lige lukt ind i sit indre, når den ånder ind. Det lykkes helten at skære sig ud, pilskallet, af den skoldhede indre varme, som åbenbart næres af det voldsomme åndedræt (fx Sonne 2005: id 129).

Med disse to kenning har vi allerede nærmet os en løsning på det problem, at hverken ritualer eller myten til indvielsen til *angakkoq puulik*, tilbyder den mindste forklaring på, hvorfor den kaldes *puulik*, ”med pose”. Der forekommer ingen poser, ikke een genstand eller synligt symbol på en *pooq*. Men initianden bliver indviet af en isbjørn og en hvalros i samarbejde, og i een variant af initiationsmyten fortæller tilhørerne initianden, at de to dyr, der nærmer sig som flammer over havet, skal være hans ”poser” (*ibid.*: id 1850).

Markante modsætninger der sættes i spil med hinanden, kan holde sammen på den hele kosmologi. De har ofte en verdensomspændende mytisk funktion. Det gælder, skal det vise sig, også isbjørn og hvalros i mod- og samspil. Det interessante er imidlertid i første omgang de analogier, som modsætningens egenskaber aktiverer. Når Bourdieu (1990) modstiller tørt og vådt i sin konstruktion

af kabylerne verdensbillede, har han fat i en basal modsætning, der også karakteriserer andre modsætninger i deres kultur. Tørt *versus* vådt giver ikke nær samme genklang i inuits verdensbillede. Inuit kan dele basale modsætninger med andre kulturer, men ikke den. Land versus hav er en af de mere velkendte hos inuit og nordvestkystindianere, men hos inuit er det ikke en modsætning som alle andre modsætninger kan reduceres til. Reglen om at landdyr og sødyr skal holdes adskilte i fangst som konsum, brydes fx i den særstilling som hvalrossen indtog hos inuit i Cumberland Sound. Her skulle hvalros selvsagt holdes adskilt fra rensdyr, men hvalros måtte heller ikke komme i berøring med sæl (Boas 1901-07: 122). Hvorfor? Svaret følger senere. Ligeså mine bud, dels på *angakkoq puulik* initiation-dyrenes kosmologiske konnotationer og dels på det netværk af analogier som *pooq*-symbolerne, med og uden åndedræt/luft giver anledning til.

Metodisk refererer analysens symbolbetydningerne til inuits materielle kultur, økologiske betingelser, kropssymbolik³¹ og shaman-kosmologi. Sociale og socialmorske aspekter lades ude af betragtning, ikke fordi de er uinteressante eller med et andet fokus irrelevante, men af to grunde. For det første kan *pooq*-komplekset mytopoetik forfølges uden begrundelser i de sociale forhold i sig selv. For det andet har inuits *pooq*-kompleks ikke tidligere været analyseret. Det må forfølges ad lange veje og er derfor rigeligt pladskrævende. Udgangspunktet er elementerne i ritual og myte til initiationen til *angakkoq puulik*, men da kun offentligt anerkendte angakokker kunne gennemføre denne initiation, må vi, for ret at kunne placere den i angakok- kosmologien, først skitsere lærlingeinitiationernes felt i samme kosmologi.

Lærlingeuddannelsen

Kort fortalt bestod uddannelsen til angakkoq idealt af en længere søgning efter hjælpeånder omkranset af to initiationer, en 'privat' og en offentlig. Under den første oplevede lærlingen i et ensomt møde med et åndedyr at dø og komme til live igen. Den skulle helst finde sted tidligt i den periode hvor lærlingen i hemmelighed søgte, traf og fik hjælpeånder. Under den offentlige initiation præsenterede han sine hjælpeånder og færdigheder. I Østgrønland gik en såkaldt "forløsning", *ueerineq*, hvor lærlingen blev rasende eller besvimed og blødte ud af mundvige, øjenkroge o.l. forud for præsentationn. Hjælpeånderne pressede på, mente man. Nu ville de ikke hemmeligholdes længere.

³¹ Jægerfolk har et detaljeret kendskab til dyrs og fugles anatomi som parallelliseres til menneskers tilsvarende lemmer, indvolde og kropsfunktioner.

Den 'private' initiation kunne forberedes på forskellig vis, men selve ritualet gik ud på at hidkalde en initiationsånd, oftest ved gnidning af en sten i solret bevægelse mod en stenflade. I mødet med den initierende ånd, mistede lærlingen bevidstheden eller "døde" for ved opvågningen at have erhvervet sig det indre lys, der kun kunne ses af indviede angakokker og, vigtigere, den Anden Verdens væsner.³² Ånder blev tiltrukket af det og meldte sig som fremtidige hjælpeånder: "Hvor er du tiltrækkende! Skal jeg ikke være den der kommer til dig?" kan ånden indlede bekendtskabet (fx Sonne 2005.: id 1270).³³ Samme lys gav samtidig lærlingen syn for *asia* eller *silap aappaa* (den "Anden Verden", af et par) der blev virkelig for øjnene af novicen (og angakokken) efter en kort overgang fra det normale syn, hvor det ligesom delte sig i lag for ens øjne (*ibid.*: id1233, 1287, 1676,³⁴ 1701; Boas 1901-07: 133).

Det fremgår mindre klart af udsagn og fortællinger fra Vestkysten om dette lys-syn, *qaamaq*, spillede samme centrale rolle dér som i Øst- og Sydgrønland, men også hos inuit i Canada var lyset, *qaamaniq*, angakokkens *angakua*, forudsætningen for at virke som angakok, dvs. som mellemmand mellem denne og den Anden Verden (Boas 1901-07: 33; Rasmussen 1929: 112f, 199, 122; 1932: 28,36; Weyer 1932: 431; Saladin d'Anglure 1990a; 1990b).

Hvor kommer da dette lys fra? Fra den "Anden Verden" er det enkle svar. Det kommer fra de døde i himlen, fra månen, eller fra visse stjerner, eller – sandsynligvis - fra ildfolkene, *innersuit* (store ild) under stranden, hvis vinduer lyser i genspejlingen fra fuldmånen (Rasmussen 1979: nr. 166; H. Egede 1971,1:236f; 1925: 207; P. Egede 1971: 96f; 1939: 67; Thalbitzer 1933:192).

Lyset fra de døde ses, når de kaldes ned fra himlen ved gnidning af deres grave. De ankommer som en regnbue, et lyn i aftenskeret, første kortvarige sollys efter midvinter, eller en lysstribe oppefra, og kan fare op igen som nordlys (Sonne 2005: id 1907, 187, 82, 1211; 1254; 2283).

³² Sonne 2005: id55, 74, 159, 1803, 2283; 967, 971, 1703, 985, 986, 987, 1153, 1222, 1236, 1241, 1703, 2032, 2088; Thalbitzer 1930; Rasmussen 1921-25,I:22-24; Rosing 1963:174.

³³ Foruden syn og øjne konnoterer "lys" i mange situationer en magnetisk tiltrækning: Månelysets flodbølge sætter havet i bevægelse, trækker sødyr mod kysten og efterlader et fyldt spisekammer af tang og muslinger ved ebbe. "De store ild", *innersuit* tiltrækker både sødyr og mennesker: *Innersuit* røvede ofte en enlige kajakmand på havet og han kunne opleve tiltrækningen fra *innersuit* som en stærk strøm imod land. Strømmen får strandlandet til at hæve og sænke sig som under tidevand, men i langt hurtigere rytme, "idet havet åbnes og lukkes ligesom en mund" (Rasmussen 1979, nr. 167). Mytopoesi i renkultur! Da lærlingen, Naaja, der allerede har fået "lyset" møder to *innersuit*: føles det som om de rykkede ham til sig af sig selv (Sonne 2005: id1219); Bussemanden, Den Store Ild, der kommer lysende over havet og ind på tærskelen til huset med de larmende unger, trækker dem til sig som en magnet og brænder dem ihjel (*ibid.* id1334). Solens tiltrækning på Månen, der forfølger hende i evig forelskelse, skyldes i min fortolkning, at hendes lys er kraftigere end hans (Sonne 1990:15).

³⁴ Da Ajjjak under sin første rigtige seance præsenterede alle sine hjælpeånder synlige, var det i et flimrende lys, der gjorde tilskuerne svimle (J. Rosing 1963: 228; Sonne 2005: id1676). Jeg tolker det som "synsovergangens" lys.

Nordlysene er de himmelske døde der hos alle inuit spiller bold med et hvalroskranium (MacDonald 1998: 149ff).³⁵ Kanak blev selv ført til himmels af dem dengang han blev initieret, først ved månens hund deroppe, som han besvimed ved synet af, dernæst ved månemanden selv, da han fik dennes syn gennem kighullet, hvor Månen holder øje med, om folk overholder deres tabuer på jorden (Sonne 2005: id 159).³⁶ Dette verdenssyn i fugleperspektiv (*ibid.* id 1312: *sila* ”alverdens viden” – i Jens Rosings oversættelse, 1963: 242) var et udvidet lys-syn, som en angakok også kunne opnå under den første seance, hvis det lykkedes ham at få trommen til at danse op på sin ryg og fremkalde en isnende fornemmelse i nakkehulen (Sonne 2005: id 1206, 2283, 967, 1312, Rasmussen 1938: 110; Thalbitzer 1933: 51). Ajijak, der var blevet ”forløst” i utide og måtte til månen for at få suppleret sine hjælpeånder inden den offentlige indvielse, havnede uheldigvis hos nordlysene på vej til månen (Søg på Ajijak og nordlys* i basen). De hedder ganske vist ikke nordlys, *arsarnerit*, i teksten. De hedder *quulummiin* (*quulummiut*) dvs. ‘sports- og sangkamp-folkene’ (*quulumiq-* hold athletic or song festival + *-miut*; Fortescue et al. 1994: 316), og den seance Ajijak gennemfører genkendes i de canadiske inuits *ilimmarneq*, åndeflugt under seance. Den gik altid til nordlysene (ifølge informanter i 1970’erne), lystige folk, der spillede bold med den fornøjede angakok og hans bindebånd, indtil disse remme faldt ned på gulvet i kunstfærdigt bundne figurer, fx et slædespand med fører (Rasmussen 1929:129-131; Oosten, Jarich et al. 1999: 125; Saladin d’Anglure 2001: 86f, 156-159; 1990b). For Ajijak var oplevelsen knap så fornøjelig. Han reddede livet i sidste øjeblik ved at tilkalde sin frygtindgydende dødningeånd, og hans ene bindebånd klaskede blodig ned på trommen eller (i en anden variant) snoede sig som en rasende og klaskede op ad væggen. Samme ritual, samme boldspillere. *Quulummiin* kan ikke være andre end nordlysene.

Da Ajijak i anden omgang når frelst forbi nordlysene til månen, hvor han får ”verdenssynet” og de manglende hjælpeånder, sender en (sen) variant ham undervejs igennem endnu en initiation ved den frivolt dansende Indvoldsrøverske, *Nalikkatteeq* med sit falliske hundehoved i skridtet. Han trækker på smilebåndet, hun skærer straks hans indvolde ud, og han vakler videre til månemanden, der i tide

³⁵ I Østgrønland var forestillingen om nordlysene lidt anderledes ifølge Holm og Thalbitzers informant, Teemiartissaq (Holm 1972:121; Thalb. 1914,1:82; 1932). De opstod, når aborterede fostre og nyfødte, der var blevet dræbt straks efter fødslen, spillede bold med deres efterbyrd. Dette billede kan skyldes den forestilling, at man (angakokken) kunne hente børn til ufrugtbare kvinder hos Månen. Dødfødte fostre og dræbte nyfødte var ikke gjort til rigtige mennesker via navngivning og hørte derfor endnu hjemme i den ”Anden Verden”.

³⁶ Rinks oversættelse er en sammensætning af flere versioner, hvoraf alle undtagen den sydøstgrønlandske Sahras findes i arkivet (og basen). Sahras, som jeg har brugt hér, må udsondres vha. de andre. Søg på Kanak i basen).

får hentet fadet med indvolde og tvunget ham til at fortære dem rub og stub. Denne Indvoldsrøverske var både i Østgrønland og hos nattilik/netsilik-inuit i Canada en stjerne i nærheden af månen (MacDonald 1998:49; Sonne 2005: 1676; Thalbitzer 1941: 713f; Rüttel 1917: 39f).

Lysene nedefra, fra ”de store ild” i strandens underverden, *innersuit*, var muligvis initiatorerne på Vestkysten. Her gned initianden initiativ-ånden op til sig inde i en klippehule i en stejl fjeldvæg ved kysten, og netop via åbninger i fjeldvægge kom man ned i *innersuits* land. I en sådan ”angakok-øvelshule” mødtes Sahras onkel med *innersuit*, som han tilmed kunne vise frem under sine seancer (Sonne 2005: id 1783). I de ældste kilder kaldes hulens initiativ *toornaarsuk* (P. Egede 1971: 28, 1939: 24; N. Egede 1971:68, 1939:168), men hvem denne *toornaarsuk* var (og der var mange) er umuligt at blive fuldstændig klar over, fordi Hans og Poul Egede fra starten identificerede *toornaarsuk* med Djævelen, og grønlænderne snart kaldte enhver *toornaq* (hjælpeånd) for *toornaarsuk* (*toornaq* + *arsuk*, lille, kær, særlig) (se Sonne 1985; 1986a). Når derfor Jens Kreutzmann af blandet dansk-grønlandsk herkomst i 1860’erne kalder bussemanden, Den store ild (*Innersuaq*), for *toornaarsuk* (Sonne 2005: id237), er det ikke noget indicium på at initiatoren i klippehulen er en ”ildmand”. Kun sammenfaldet i forestillingen om indgangene til *innersuits* land tyder på det.

Til gengæld er der ingen tvivl om hvem initiatoren var i den ideale østgrønlandske initiationsmyte. Initiatoren var ferskvandets isbjørn, eller hund, i sjældnere fald en vandkalv, der også kaldtes søens hund, eller indlandsisens kæmpe(r) (Chr. Rosing 1946: 4; søg i basen: søens troldbjørn). Når dette dyr dukkede op af en sø eller et vandfald og nærmede sig initianden, besvimede han/hun og vågnede senere op nøgen i solnedgangen. Af flere varianter fremgår det, at dyret har ædt og kastet lærlingen op igen, og af dem alle at han/hun får sine klæder på igen, inden hjemkomsten. Men hvad skulle forbinde disse dyr med den Anden Verdens lys?

Marie Louise Grandorf har i sit speciale tolket denne mytiske sekvens på spændende vis i opposition til religionshistorikernes gængse fænomenologiske karakteristik af initiationens faser som en død og genfødsels-proces (2004; 2005). Uden at modsige Grandorfs tolkning, der ikke udelukker min, skal jeg lægge vægt på sekvensens seksuelle konnotationer, fordi det er dem der giver størst kosmologisk genklang.

Min påstand er den, at to af initiationsdyrene, isbjørnen og hunden er falliske metaforer for månen.

For det første er dyrene ikke almindelige eksemplarer af deres art. De er i overstørrelse og dukker op i ferskvand. Hverken isbjørne eller hunde har hjemme i ferskvand. De falliske konnotationer er især tydelige i opstigende vand i to varianter.³⁷ I een varsler Ferskvandets Bjørn sin lodrette opdukken i søen ved en opstigende søjle af vand, der flere gange løfter sig til vejrs og bryder sammen (Sonne 2005: id 1241).³⁸ I en anden dukker initiations-hunden ud af et vandfald, der pludselig løber opad (ibid.: id 1236). Disse omvendte fænomener er ikke helt så naturstridige i det arktiske, hvor fuldmånen kan sprænge islaget på søer ved højvande og sende kaskader af vand til vejrs (N. Egede 1943: 52). Inuit, der udmærket kendte månefasernes indflydelse på tidevand og relaterede kvinders menstruation til månens faser, har alle, men grønlænderne i udpræget grad (eller fordi der er flest kilder), tillagt månemanden en frugtbarørende indflydelse på verdens gang (Weyer 1932: 384f; Rasmussen 1929: 73-75; Thalbitzer 1926: 56-63). Hvis han bliver dræbt, vil tidevandets vekslen mellem ebbe og flod ophøre, og sælerne - sommetider endog fuglene - ikke længere føde unger (Sonne 2005: id 350, 555, 596, 752, 1353). Det er ham der fremkalder unge pigers menstruation (søg på Besøg på Månen i Sonnes base 2005), han voldtager dem, hvis de sover på ryggen (P. Egede 1971: 41, 42; 1939: 34), han henter den mishandlede eller sterile kvinde op til sig og sender hende gravid tilbage til jorden (fx Sonne 2005: id 1128; 179), og det er i hans hus angakokken kan hente børn til barnløse par (*ibid.* id 1347; Rüttel 1917:40).

Det er en aggressiv seksualitet den østgrønlandske Månemand ofte udfolder. Hans magt til at holde jordelivet i gang sidder i hans våben, den lanse, hvormed han både driver fangst³⁹ og om foråret kan true med at smadre langhuset (Sonne 2005: id 1343, 1344, 1353). Som straffende stedfortræder kan han sende sin hund, en hund *uden pandehud* (*ibid.* id 1347) der som sådan og ligesom talrige andre mytiske hunde hos inuit er af fallisk karakter (Sonne 1990; Saladin d'Anglure 1990b). Og Månens hund *identificeres undertiden med Ferskvandets bjørn*, der ligesom Månen kan straffe tabubrud

³⁷ Af bitter erfaring ved jeg, at man, især mænd, selv i vor "frigjorte" kultur væmmes ved tolkninger der inddrager mandlig seksualitet. Vulgær-freudianisme afviser man det med. Menstruation, vagina og fødsler giver mindre kvalme. Franske forskere er friere stillet. Saladin d'Anglure er den forsker i inuits kosmologi, der kraftigst har slået til lyd for seksuelle tolkninger. Fx 1986: 70f;1990: 88f. Se også Therrien 1987 og Gessain 1973. Oosten (1982) maner til besindelse og finder med flere gode argumenter de seksuelle tolkninger for ensidige, hvilket jeg medgiver uden derfor at afskrive dem. Flertydighed er dog symbolikkens væsen, ikke mindst i fiktionens righoldige verden.

³⁸ Der er ligheder også med søens eller indsøens penis, som kan kaldes op af enlige kvinder til at forlyste sig ved. Den belønner dem undertiden med fangst til gengæld: Sonne 2005: id595, 1360, 1716.

³⁹ Den metaforiske ækvivalens mellem fangst og seksualakt er særdeles grundigt og etymologisk påvist i Therrien 1987: chap. IV: La caractère erotique de la chasse.

med hagl, sne, lyn, torden og jordskælv (Rüttel 1917: 216; Sonne 1990: 15, der yderligere bekræftes af Victor & Robert-Lamblin 1989-93, II: 334, 387).⁴⁰ På et dramatisk tidspunkt under en seance, hvor flere angakokker samarbejdede i at fordrive den straffende månemand, hørte man hans hunde gø i luften og ferskvandets bjørn brumme under isen (Sonne 2005: id 1343). Månens sne, specielt når han puster den ud fra sit indre gennem et rør (*ibid.* id 440; Rink 1866-71, I: No 15) ligner slående en ejakulation,⁴¹ ligesom en almindelig ægtemands 'hund' med rødt hoved (uden pandehud) kaster sæd op til føde for fosteret i moders liv med jævne mellemrum (Sonne 2005: id 1597, 588; se også en umisforståelig tegning heraf i Saladin d'Anglure 1990a: 46). Selv ligner den østgrønlandske Månemand en isbjørn, klædt som han er i bjørneskind fra top til tå (søg i basen: besøg på månen).

Endelig tolker jeg dyrets fortæring og opkast af lærlingen som analog med seksualakten. Dyret stiller sin sult og kaster op. Resultatet er en fødsel. Når jeg vover den sammenligning skyldes det, at den metaforiske analogi mellem de to slags sult på hhv. mad og sex er genkommende (også) hos inuit, som fx i talrige versioner af myten om Månens og Solens oprindelse fra Grønland til Alaska. I skam over at have været genstand for sin brors incestuøse elskov afskærer Solen sit bryst og kaster det for fødderne af Månen med ord som: "Siden du finder smag i mig, så æd dette med" (fx P. Egede 1971:17; 1939:16f; søg i basen: solen og månen; Boas 1901-07:173; Rasmussen 1929: 81; Saladin d'Anglure 1990a:90; Nelson 1899 og Gubser 1965 cf. MacDonald 1998: 274, 276; ældre inuit i Nunavut regner iøvrigt utroskab for analogt med at stjæle kød og spise det, Saladin d'Anglure 2001:119). Derfra er det efter min mening rimeligt at tolke fortæringsinitiationen ved rovdyret som en reproducerende seksualakt: Månens hund eller bjørn stiller sin appetit på lærlingen, kaster ham op igen og denne "koncipering" får hurtigt følger: initianden vågner til live, nøgen som en nyfødt baby.⁴²

Bortset fra usikkerheden mht. om toornaarsuk-initiatoren er en *innersuaq*, peger lærlingens lys tilbage på den Anden Verdens lys, især himmelverdenens med månen og hans falliske dyr,

⁴⁰ Det nytter ikke at ville generalisere nogen af teksternes forskellige opfattelser af hvem, der råder over vejret: Indvoldsrøversken, Månen, Asiaq, eller endog Ferskvandets bjørn. Det skifter med kontekst og fortæller. Der er heller ikke noget generaliserbart hierarki at øjne mellem disse mytiske skikkelser. Fx var alene de lokale vestgrønlandere, som Niels Egede omgikkes i 1760'erne, uenige om månens personlighedstræk. Nogle mente han var et fornuftsvæsen, der kunne gøre dem godt eller ondt som den ville. Andre, at han var herre over vejret (sila) og sendte storm og uvejr i sit første og tredje kvarter (N. Egede 1939: 261)

⁴¹ I en sen version af Besøg på Månen beskrives sneen som en grumset væske, der kommer først når han lader sit vand ned over jorden (Sonne 2005: doc.350). Månens falliske konnotationer, der inkluderer hans hund, pisk og hyppige identifikation med isbjørn (eller isbjørn med månen) er en fremhævet pointe i Saladin d'Anglures symbolanalyse 1990b.

⁴² Jeg tilslutter mig m.a.o. den gængse forståelse af initiationen som en nyfødsel med denne tolkning.

indvoldsrøverskens stjerne tæt på månen og nordlysens døde under den. Meteorere er inkluderede som lys-givere i Canada (MacDonald 1998: 144). Overordnet sagt er kilden til angakokkens lys, hvormed han kan se den anden, ellers usynlige verden, netop denne Anden Verdens lys der ser ind i denne verden, når dén - i nattemørket - er usynlig.

Angakut puullit, initiationsritualets myte

I Grønland, historisk tid, var *angakkoq-puulik* traditionen oprindeligt begrænset til Østgrønland. Herfra har den med ca. 200 års rejseaktiviteter og immigrationer frem til år 1900 sat sig spor i vestgrønlandske kilder og fortællinger, hvis proveniens alle er Syd- og Sydvestgrønland (se Sonne 1986b).

Initiationen til *puulik* eller *poorsinnaaleq* (med evne til at hylle sig ind) ifølge den østgrønlandske betegnelse (O. Rosing 1957-61, I: 84f; J. Rosing 1963: 190f), foregik under en offentlig seance.⁴³ Initianden var allerede tidligere blevet offentligt initieret som angakok fremgår det alle relevante tekster der nævner noget om det⁴⁴ bortset fra to.⁴⁵ Initianden blev ikke bundet, dvs. han skulle ikke på åndeflugt (P. Egede 1971:13; 1939:14; Sonne 2005: id1683).⁴⁶ Publikum hørte en brummende bjørn ankomme og trække initianden med sig ud og bort. Efter en rum tid kom han tilbage (varslede en hjælpeånd), vågnede op og lod tilskuerne få syn for sin mishandlede krop. I det mytiske mellem spil havde bjørnen slæbt ham ned til den ventende hvalros ved stranden, hvorefter de på skift kastede ham/hende ud over havet. På et fjernt sted derude forlod dyrene deres kastebold og overlod hjemturen til ham/hende selv. Undervejs ud mistede angakok'en sit kød enten til isbjergene stykke for stykke, eller til dyrene som åd det og enten kastede det op eller sked det ud igen. Som en tredje mulighed blev initianden "voldtaget" af de to dyr, der i stafet-kastene henholdsvis bed og med

⁴³ To undtagelser (søg på puulik i basen) er Kaakaaqs mislykkede forsøg, hvor hun alene på en kystklippe hører bjørnen komme, men forstyrres af sin svoger der dukker op med et frækt tilbud. Efter sigende havde Kaakaaq aldrig holdt en offentlig seance, hvorfor denne variant er umulig at bedømme (Sonne 2005: id1245). Det samme gælder Georg Qúpersimåns fortælling om sin initiation til puulik, der lykkedes (*ibid.*: id1170). Heller ikke han havde (efter sigende) optrådt som angakok og genfortalte iøvrigt gerne andre angakokkers fortællinger som egne oplevelser (Pierre Robbe, pers. medd.).

⁴⁴ "Der ere mange Angekut, men ikkun faae Angekut Poglit, og de som skal blive det, maae tilforne være gemene Angekut ..." lyder fx det ældste udsagn ved en forbirejsende angakok sydfra til Poul Egede i 1735 (P. Egede 1971: 13; 1939: 14).

⁴⁵ Holm (1972: 132) placerer *puulik*-initiationen i begyndelsen af angakok-uddannelsen og fortæringen ved Ferskevandets bjørn i slutningen. Der må være sket en ombytning. Når Kaarali modsiger sig selv i sin generaliserende tekst, er det fordi han har trukket på forskellige folks udsagn (O. Rosing 1957-61, I: 84f; J. Rosing 1963: 190f).

⁴⁶ Med panden snøret fast mod udstrakte knæ og hænderne bundet på ryggen. Uheldigvis har Hans Egede i sin *Perlustration* (1971,2: 112f; 1925: 394) broderet på udsagnet i sit forlæg, der er P. Egede 1971: 13; 1939: 14, og ladet *puulik*-initianden binde på både hænder og fødder. Samme fejl er gået ind i oversættelsen af *Perlustrationen* til fransk (H. Egede 1763), som det fremgår af *Merkurs* oversættelse af stedet (1991: 237)

stødtænderne stak ham/hende i kønsdelene, og som en fjerde både ”voldtaget” og ædt. Undervejs tilbage fik initianden kød på skelettet igen, af sig selv, stykvis eller ved at genfinde dem på isbjergene.⁴⁷ Uitsatiranngitseq mistede sit ene øje derved, fordi han - uden sine øjne - ”overså” det første øje (Victor & Robert-Lamblin 1989-93, II: 251). Øjnene var også det sidste der faldt på plads, inden Akku nåede tilbage (Holm 1972: 132). Hans omdømme som angakok fik et gevaldigt og øjensynligt tiltrængt løft efter denne seance (Sonne 2005: id1683).

Initiationens elementer er da disse: En offentlig seance, ingen binding med remme, isbjørn og hvalros, rejse over havet, tab af initiandens kød til de to dyr eller isbjergene, skelettets reinkarnation, og et udvalg af kropslige funktioner så som fortæring, opkast, afføring og seksuel vold. Bortset fra den manglende binding tilhører de alle den midterste, liminale fase med sit ustrukturerede rod af blandede modsætninger til fornyelse eller skabelse af noget nyt (Turner 1964; 1974; Schjødt 1986). Død og genfødsel er den fænomenologiske karakteristik af denne universelle proces (se Schjødt 1986 for diskussion og referencer), men fordi det er i den liminale fase at den kulturelle egenart er i spil (*ibid.*) er det dens elementer inden for deres egen symbolverden vi må interessere os for. Vi savner dog ganske elementet *pooq* og ethvert umiddelbart forståeligt bud på, hvilken betydning der lå i dette at kunne hylle sig ind.

Betydninger af pooq

”Mor” var som sagt betydningen af *pooq* i alle inuits åndesprog og sejrsskjorte den specielle betydning i daglig tale i både Øst- og Nordvestgrønland (H. Lyng 1955: 64f; 1967: 42). Endnu en betydning stammer fra Poul Egedes samtale med den føromtaltte åndemaner på gennemrejse fra det sydligste Grønland om *angakkut puullit*: ”Angekut Poglīt, d.e. Angekut med Sække paa, deris Sjæle” (1971: 13; 1939: 14). Samme forestilling udtrykkes atter et par århundreder senere i denne østgrønlænders erklæring: ”Hér er Menneskene ikke skabt som I (kristne), de består udelukkende af smaa Blærer og har derfor mange Sjæle ...” (Chr. Rosing 1946: 39). Denne østgrønlænder opponerer åbenbart mod de kristnes forestilling om en eneste sjæl, der kan frelses eller fortabes.

⁴⁷(Sonne 2005: id1203, 1245, 1170; 1984, 340, 2070. Tre versioner, der ikke er fortællinger, afviger i detaljerne: Poul Egedes resumé af en forbirejsende angakoks generaliserende beskrivelse (P. Egede 1971:13; 1939:14), Holms af en beskrivelse af Akkus initiation (Holm 1888:133; 1972:132) og Kaarali Andreassens generaliserende gengivelse af initiationen, hvor initianden ikke bliver ædt men kun mister bevidstheden (O. Rosing 1957-61, I:84; J. Rosing 1963:190).

Med disse to udsagn om *pooq* i betydningen "sjæl" melder spørgsmålet sig, om *pooq* etymologisk skulle være beslægtet med iglulikkernes sjæleboble, *pullaq*, der er en oppustet boble et sted i den nedre del af kroppen. Denne boble rummer kropssjælen (*tarniq*) der smutter ind i boblen, når den nyfødte trækker vejret, og som rejser bort til dødsriget, når åndedrættet ophører (Saladin d'Anglure 1986:39; 1990a: 82-84, 88, 94, 96; Boas 1901: 353). Svaret er at *pooq* og *pullaq* er beslægtede men ikke etymologisk identiske. Både *pooq* og *pullaq* trækker på fødselsens semantiske felt og associerer til "sjæl" eller "liv". Med et *pullalliuvinga* (jeg er *pullallik*) identificerer angakokken sig som et endnu levende, *luftfyldt* menneske,⁴⁸ fordi han skal tilbage til de levende, når han besøger Havkvinden nede eller de døde i himlen oppe, der kunne antage ham for en af de døde på vej til dødsriget (Rasmussen 1929: 127,130). Der er også stor overensstemmelse mellem selve billedet af boblen med dens luftige mini-person og barnet i sin moderlige fosterhinde. Men *pooq* er dannet af roden *pugi-*, *pullaq* af roden *puvi-*. Begge rødder er verbale former og *pugi-* betyder "at stige op til overfladen", *puvi-* "at svulme op" (Fortescue et al. 1994). I inuit-dialekterne er der ganske vist sket en vis sammenblanding i betydningerne af ord, der er afledt af de to rødder (M. Fortescue, pers. medd.), men forskellen i grundbetydninger synes fastholdt i de nævnte associationer til hhv. *pooq* og *pullaq*. Fosteret kommer til verden, ud af sin *pooq*, det dukker op i det fri. Den nyfødte trækker vejret med et skrig og dets *pullaq* svulmer op som en boble, der fyldes med luft.

Jeg skal holde mig til den semantiske sammenblanding af *puvi-* og *pugi-* og medregne alle luftfyldte poser til livsmetaforen, *pooq*, inklusive fangstblærer og poser der omhyller et menneske hvadenten det ånder eller som fosteret i sin vandfyldte sæk nok lever men ikke ånder.

Den klareste parallel til iglulikkernes *pullaq* er Blærefestens urinblærer i Sydvestalaska. Blærerne fra alle nedlagte dyr blev gemt og var genstand for årets vigtigste kult af 5 dages varighed i november eller december. Til lejligheden blev blærerne pustet op, bemalede med familiens slægtssymboler, hængt op i kultrummet, beværtet, underholdt, og til slut givet tilbage til deres rette

⁴⁸ Knud Rasmussen oversættelse "stadig af kød og blod", er vestlig metaforik. Det er vejrtrækningen, det oppustede, som *pullallik* henviser til. Erklæringen *pullalliuvinga*, jeg er *pullallik* (en med *pullaq*), minder besnærende om *puulik* (en med *pooq*). Skulle *pullallik* betegne en angakok af højere grad? Det mener Amaanalik, barnebarn af indvandreren til Avanersuaq fra arktisk Canada omkr. 1860, hvis repertoire af fortællinger stammede derovre fra. De angakokker der magter at rejse til Havkvinden og ordne hendes hår til frisættelse af de indespærrede sødyr, er *pullallit* (pluralis). Almindelige (mennesker der praktiserer som) angakokker klarer det ikke. De bliver kildet af Havindens far under hans skind og vil snart efter hjemkomsten dø (Holtved 1951,I:63). Men vi ved ikke, på hvilken vis og evt. ved hvilken initiation en *pullallik* adskilte sig fra en angakok af den jævne slags.

miljø. Renernes blærer blev brændt i et stort bål på stranden, sødyrenes punkterede og proppet ned gennem huller i havisen. Luftboblerne, der steg op til overfladen, varslede godt for deres rejse ned til deres undersøiske landsby og senere genkomst til fangstfelterne i fornyet skikkelse. Også bålet på stranden frigav renernes "liv" til fornyet reinkarnation. Men det er især punkteringen af sødyrblærene, deres sjæle-rejse og de opstigende bobler, der til forveksling ligner dødsprocessen ved Iglulik, hvor *pullaq*'en punkterer, dens luft stiger til vejrs, og boblens sjæl begynder sin rejse. Blot var det kun dyrenes, ikke menneskers reinkarnerende frisjæl, der var indesluttet i urinblæren. Om sjælen havde et fast sted i menneskekroppen, vidste man ikke (Lantis 1946:197; se også Morrow 1984; Fienup-Riordan 1994: Index, Bladder Festival). Til gengæld kan oppustningen af dyreblærene sammen med det rituelle svedebad under Blærefesten tolkes derhen, at det var fangerne selv, der gav af deres eget liv til genoplivelse af sødyrene (Oosten 1990).⁴⁹

Mikrokosmoi

Huset som mikrokosmos er en almindelig analogi jorden rundt. Et endnu mindre mikrokosmos er moderhulen som et hus hos inuit (Rasmussen 1981-82, IV: 19-20; 1952: 166; Saladin d'Anglure 1986: 38, 46) og mindre endnu er ifølge Saladin d'Anglure iglulikkernes *pullaq* den luftfyldte sjæleboble, der overlapper i semantiske betydninger med *poog*. Da "luft" hedder *silá*, der også betyder "verden" og "det udenfor (huset el. teltet)", og da "sjælen" er et diminutivt genbillede af sit menneske, slutter Saladin d'Anglure, at ethvert menneskes "liv", den besjælede og oppustede boble, er et miniaturrebillede af verden (Saladin d'Anglure 1986:39; 1990a:84, 88, 94, 96).

Flere billeder støtter rimeligheden i tolkningen af *silá* som en boble med luft og liv. Verden som et æg kender vi fra Grønland, hvor æg opfattes som indvolde (Sonne 2005: id356; Rasmussen

⁴⁹ Talrige eksempler på rituel brug af urinblærer o.a. indre hinder – udover de i denne tekst nævnte – dukker op i faglitteraturen alle vegne, når man har fået øje for dem. Blot nogle få eksempler: En umiak-amulet, en udstoppet fugl, fik en ny indpakning af hvalrosmaleskind til det årlige søsætningsritual af hvalfangst-umiakken i N.V. Alaska (Weyer 1932:311). Hos baffinlænderne blev bl.a. en nedlagt isbjørns urinblære hængt op på en oprejst stav ved offergaverne i de tre tabuerede døgn efter drabet (Boas 1964:188; Boas 1901-07:124 tilføjer: galdeblære, brissel og milt). I N.V. Grønland herskede den overbevisning, at hvis man (som ældre) fangede en remmesæl eller en isbjørn eller en hvalros uden galdeblære, var det et varsel om ens egen snarlige død (H. Lyng 1967:88). I beskrivelser af alaska-eskimoernes store jagt- eller nytårsfester i Lantis 1947 forekommer en del oppustede blærer, og tættest på puulik-myten struktur blot med andre personae agentis og enkelte omvendinger er myten om dagslysets oprindelse hos McKenzie inuit: I Grønland opstår dagslyset, fordi to gamle kællinger skændes om de helst vil leve i mørke uden død eller i lys med død (P. Egede 1971:80; 1939:57f), og i Canada fordi en ravn og en ræv vælger hhv. dag og nat i deres skænderi, men hos McKenzie inuit, fordi – efter en længere kendt Alaska-fortælling om dagslyset der blev stjålet – en ræv og en ravn i stafet-løb gennem mørket kaster den tilbageerobrede pose med lys til hinanden. Trætte af løbet bider og stikker de hul på blæren og dagslyset strømmer ud (Rasmussen 1942:71-73). Blæren er en urinblære. I puulik-myten er det initianden, der bidt og stukket i kønsdelene af isbjørn og hvalros og kastet som stafet-bold over havet, må finde hjem i sit blinde mørke.

1938:132), dvs. fostre i hylstre, som jægerfolk kender i alle stadier fra deres nedlagte og parterede fugle og pattedyr. I samme tankegang hed luftrummet *silá* i østgrønlandske åndesprog ”dets mave”, *naarta*, af samme rod som dagligsprogets ”foster” og ”hun er gravid”, *naartivoq*. Inuit i Canada havde gjort en kæmpeskikkelse ud af denne vom, Lillemave, *Naarjuk*, en kæmpebaby med en penis så stor at fire mennesker kunne sidde på den og med en evne til at klappe sig stor og lille efter behov. Naarjuks kropslige udfoldelser, der sender blæst, storm, sne og regn ud i luftrummet tolker Saladin d’Anglure både i billedet af en skrigende, pruttende og tissende baby og af en penis med samme evne til at skifte størrelse. Østgrønlanderne havde en tilsvarende mytisk skikkelse, en babydreng, som nedbørens *inua*, *Asiaq* engang havde stjålet og holdt som sin mand. Hun kunne klappe den stor, men skyndte sig af skam at gøre den lille igen, hvis der kom gæster. Og ifølge een version var den leveringsdygtig i både sne (sæd) og regn (tis) jorden (Sonne 2005: id1355; 1016; 2012; 1200). Fælles kultur-gods åbenbart.⁵⁰ Det viser sig tillige i de respektive åndesprog, hvor hhv. *naarjuk* og *naarta* er roden i gloser for døgnets liminale overgange, tusmørke og morgengry, og *naarta* som metafor for *silá* var af afgørende betydning for de østgrønlandske angakokker (Robert-Lamblin 1996: 123). Hvordan det skulle forstås nævner Robert-Lamblins informant ikke, men forklaringen må være den, at overgangene var de tidspunkter hvor angakokken, hvad enten han lå besvimet eller var på besøg i den Anden Verden, skulle sørge for at hhv. vågne og bryde op for at nå hjem i tide. Det omvendte forhold gjorde sig gældende for ånder på besøg i denne verden (søg i basen på *naarta* med eksempler i O. Rosing 1957-61,I: 92,109; J. Rosing 1963: 242; Qúpersimân 1972: 59-61). Lysningen jager alle ånder på flugt, også hos inuit. I andre kontekster var åndesprogets glose for *silá* blot udestedet, *aniivik* (O. Rosing 1957-61,I: 87). Mens inuit med deres *Naarjuk* øjensynligt fremhævede *silá*-mavens mandlige aspekter var de kvindelige mere fremme i Grønland, hvor *naar-* i dagligsproget er roden i både *naartu* (foster) og *naartivoq* (hun er gravid) (V.Grl. hhv. *naartu* og *naartuvoq*). Dér lyder et godt sydgrønlandsk råd til fanger, hvis kone er gravid, at han straks bør lukke luften ud af sin fangstblære, hvis det begyndte at tordne. Ellers eksploderer hendes underliv (Rasmussen 1979, nr. 476). *Silá*’s maverumlen associeres til luften i ”mor” (*pooq*), der videre identificeres med fangerens livssymbol, hans fangstblære. Et ”knaldgodt” eksempel må man sige, på semantisk overlap mellem gloser af hver sin rod, *pugi-* og *puvi-*.

⁵⁰ Robert-Lamblin (1996:123) afviser ligheden mellem de to baby-skikkelser med den begrundelse, at *Asiaq* dominerer sin babymand og videre selv er underordnet den altdominerende Måne, mens *Naarjuk* eller *Silá* skildres som den altdominerende *inua* i arktisk Canada. Men en sådan hierarkiske positionering er et kunst(ind)greb i inuits verdensbillede. Det er overensstemmelserne i (krops)metaforikken der er væsentlig som udgangspunkt for en kulturs analogier.

Åndesprog og dagligsprog spiller på hinanden i betydninger som konnotationer med denotationer og metaforer med ord. De skaber kognitiv sammenhæng i kraft af de fælles kilder de øser af. Hos inuit som i så mange andre kulturer, inklusive vores egen, er kroppen med dens dele, funktioner og sanser en af de allervigtigste (Ortner, Fernandez; Lakoff & Johnson).⁵¹

Hvilke evner opnåede en angakkoq-puulik?

Kilderne giver ingen entydige svar på spørgsmålet om de evner en initiation til *puulik* formidlede. I Østgrønland verserede flere opfattelser. Nogle lagde vægt på erhvervelsen af isbjørnen og hvalrossen som transportånder (O. Rosing 1957-61, I: 84f; J. Rosing 1963: 190f). Andre på den beskyttelse de to dyr som "hylster" gav mod aggressive ånder, dyr og fjender under transporten (*ibid.*), en forestilling, der bekræftes af et par sydvestgrønlandske kilder (Sonne 2005: id1468, 1850).⁵² Et par fortællinger med *puulik*-elementer tillægger hovedpersonen evnen til at svømme under vandet og dykke ned til havets bund (*ibid.*: id 1127, Rink i Thalbitzer 1914: 314) og et af de ældste udsagn hævder, at kun angakkut puullit evnede at slippe forbi Havkvindens vagthund og ind i hendes hus (H. Egede 1971,2: 119, note).

Rejse-evner

Alle de ovennævnte udsagn handler om rejser. Teknisk set var der i Grønland, Canada og Nordalaska i hovedsagen to slags, *ilimmarneq*, åndeflyvning, hvor angakokken blev snøret sammen med remme, og fod-rejser uden remme (Rasmussen 1929: 124-131; 1952: 166). Flyvningen kunne gå til himmels eller horisontalt til lande uden for synsranden. Fodrejser hyppigst til underverdenen under havet. Med den såkaldte glideflugt var det imidlertid muligt at nå over havet til skellet bag synsranden og derfra enten til himmels eller til underverdenen. En enkelt fortælling, der bryder dette overordnede mønster, skal for en gang skyld ikke havne i en fodnote. Navnene på dens hovedpersoner, Puulineq og Ilimageeq (Ilimageeq, mestrer åndeflugt, formentlig) må referere til de to rejsetemetoder, som man i Østgrønland tenderede at sammenligne, idet nogle regnede dem der

⁵¹ Angående opfattelserne af personen Sila eller Ella som et sansende væsen, se Saladin d'Anglure 1986; Fienup-Riordan 1994.

⁵² En alenestående kilde nævner, at Kaakaaq, hvis hun var blevet en *angakkoq puulik* havde kunnet skille et menneske ad ved alle dets led, sætte det sammen igen og puste det til live. Den færdighed behøvede man dog ikke en smertefuld rejse tur-retur over havet for at opnå. Kaakaaq tilegnede sig den senere via et sådant eksperiment på en vipstjert (Sonne 2005: id1261) og samme evne demonstrerede desuden Ajjjak med blot en isbjørn som *pooq/hylster* og hjælpeånd (*ibid.*: id1674, 1696; J. Rosing 1963: 191).

mestrede åndeflugten for de største, andre *puullit* for enten de største eller blot en grad lavere.⁵³ Puulineq er angakok og hans lillebror Iimageeq uddanner sig ligeledes til angakok for at finde sin i mange år forsvundne storebror. Han opnår lys-synet og ser sporet efter Puulineqs ånderejse: en *lang udspilet tarm, som vinden stormer igennem*. Dette billede på en *pooq*, en beskyttende, halvt gennemsigtig tunnel-pose, der her strækker sig fra kyst til indland og gennemblæses af kraftig (med?)vind, vender vi tilbage til. Vigtigst i nuværende sammenhæng er målet for Puulineqs rejse gennem denne tarm. Det fjerne indland, hvor han har giftet sig ind i en åndefamilie. Det tyder på, at en *puulik* ikke udelukkende var henvist til vandvejen i forestillingsverdenen.

Den forestilling at isbjørn og hvalros tjener *angakok puulik*'en som transportånder, støttes kun, og kun til dels af nogle varianter af fortællingen om Tuttus kone eller Tuttuarsuk (søg i basen på: Tuttu*), en syd- eller sydøstgrønlandsk åndemannerske, der undertiden må ty til endnu en hjælpeånd for at nå helt frem til Havkvindens land. Det var en rejse ligeså smertefuld som initiationen og kan måske blot betragtes som en sådan, idet ingen af de øvrige dokumenterbare *angakut puullit* brugte isbjørnen og hvalrossen som transportånder på senere rejser (se ndf.).

Hans Egedes generalisering, at kun *angakut puullit* klarede at besøge Havkvinden/Havets Mor/Sassuma Arnaa, holder, som generaliseringer flest, heller ikke stik. Talrige vestgrønlandske fortællingers angakokker, *puullit* eller ej, klarer rejsen, kampen med og rensningen af Havkvinden. Det kan have været en ældre forestilling i Syd-Sydøst- og Østgrønland, hvor Egedernes informant til *puulik* i 1735 stammede fra. Vi kan ikke vide det, for i den nedskrevne østgrønlandske overlevering, er målet kun Havkvinden i to fortællinger: en om Naaja, der ikke blev *puulik* (Sonne 2005: id 1196) og "Den Blinde", Uitsataqanngitsoq/Uitsatiqanngitsoq, der mistede sit ene øje under initiationen til *puulik*. Han følger sammen med sine (andre) hjælpeånder først de dødes vej og dernæst en videre udgrening til Havkvinden (*ibid.*: id 1354, 29).

Tre andre besøg går ikke så langt derudad. Akku, Maratsi og Kukkujooq er hver især mere interesserede i at besøge de døde undervejs til Havkvinden, og det bebrejdes både Akku og Kukkujooq af deres hjælpeånder, at de hermed har afskåret sig fra nogensinde at nå frem til

⁵³ Rasmussen opfatter navnet som Paalineq eller Paaleeq (Sonne 2005: id1359), og hovedpersonen i Hendriks lignende fortælling hedder ligeledes Paalineq (*ibid.*: id85). Men redaktøren, eller redaktørerne af den danske oversættelse (*ibid.*: id946) mener navnet må være Puulineq, ligesom også Hother Ostermann har læst dette ud af håndskriften (Rasmussen 1939:30). I Paaleeq-fortællingen hedder lillebror Keligilik. Mit forslag er Qiligilik, en der er bundet (til *ilimmarneq*) som synonym for Iimageeq i Aadaaruta's sydøstgrønlandske variant.

Havkvinden. Længst ud først, så kan man siden besøge de døde undervejs (*ibid.*: id1324; 1287). Kukkujooq kan flyve, men han er ikke *puulik*, og han har (efter sigende) end ikke afsløret sig offentligt som angakok. Han må gå en lang, ubehagelig og sumpet vej til dødsriget (*ibid.*). Akku, der var initieret til *puulik*, rejste med sine *andre* hjælpeånder, ikke bjørn og hvalros, *under* havet til dødsriget dernede. Maratsi, der ikke var *puulik* gjorde ligeså. Begge kom frem i såkaldt glideflugt over bunden (J. Rosing 1963: 277;181, 182) hvis vi skal dømme ud fra deres rejsetøj, tarmskindsanorak og kamikker eller kamikstrømper. Maratsi kamiksåler blev endog slidt op og måtte repareres undervejs. Ingen af dem blev bundet som til åndeflugt (Sonne 2005: id 1697, 1324). Som alternativ til åndeflugten, *ilimmarneq*, var glideflugt anvendelig til såvel over- som underverden og var i Ammassalik bl.a. associeret til enten en fjordsæl med blødende fodsåler (J. Rosing 1963: 181; Otto Rosing 1957-61, I: 82f) eller til *eqingaleq*, (V.Grl. *equngasoq*), mesterflyveren stormfuglen som hjælpeånd (J. Rosing pers. medd.; 1963: 89).⁵⁴

Med denne glideflugt har vi fået fat i en snip, der tillader os at trække på sammenligninger med inuit ved Igloodik i Canada. Her blev ligeledes kun angakokker bundet til åndeflugt, mens dem der skulle til Havkvinden rejste i kamikker og vanter, men ellers nøgne. For den jævne angakok var rejsen yderst lang og besværlig med farlige passager, hvorimod den store angakok gled ubesværet derned gennem en tunnel, der blev holdt åben af hans afdøde navnefæller. Tunnelen ikke var viidere, end at han kunne bremse med hænderne undervejs (Rasmussen 1929:124-131). Denne forskel i rejse-evner hos store og mindre angakokker minder stærkt om den forskel Amaanalik fremhæver mellem almindelige angakokker og *angakut pullallit* i sin sydbaffinlandske version af ritualmyten (Sonne 2005: id626). I de grønlandske fortællinger skelnes der ikke mellem store og små angakokker mht. til rejsens vanskeligheder.⁵⁵ Beskrives denne rejse er den er altid besværlig og foregår altid ubundet (søg på Havkvinden i basen). Til gengæld minder tunnelen påfaldende om Puulineq's vindblæste tarm og rejse-påklædningen til dels om Maratsis og Akkus til deres undervandsrejser, kamikker eller inderstrømper og tarmskindsanorak, der i Østgrønland hører med i *pooq*-komplekset (herom en hel del mere senere). Begge praktiserer glideflugt til underverdenen,

⁵⁴ Fjordsælen er en standsæl, der maver sig hen over isen (bevægelse over "land") ud til havet, hvis frosten har lukket dens ånehuller (Muus et al. 1981: 411f). Vedr. stormfuglen, den skævmundede: i en sen sydvestgrønlandsk variant bliver angakokken, Tuttus Kone, sendt over isen af isbjørn og hvalros til horisonten, hvor dyrene forlader hende. Herefter bryder en storm isen op, og hun redder sig op på et isbjerg, hvorfra hun transporteres til Havkvindens land på en sådan skævmundet hjælpeånds smalle kajak (Sonne 2005: id1445).

⁵⁵ Kukkujooq fik dog, fordi han ikke var stået offentligt frem som angakok, af sin hjælpeånd anvist den besværligste rute til dødsriget i havet (Sonne 2005: id1287) i modsætning til den lettere langs havbunden.

Akku i samme udstyr også til himmellandet, dvs. over havet til horisonten og op.⁵⁶ Det kunne derfor tænkes, at en *angakkoq puulik* pr. definition mestrede glideflugten, men det kan vi ikke slutte ud fra fortællingerne. Maratsi, fx, der ”gled” nedad, var ingen *puulik*, og han *fløj* direkte op til himmellandet – fortalte hans barnebarn, Odin Maratsi i 1961 (*ibid.*: id 1698).

Om en *angakkoq puuliks* rejse-evner kan vi da kun konkludere, at han altid rejste ubundet, men deri ikke adskilte sig fra andre angakokker der rejste til dødsriget eller Havkvindens hus. Endvidere at han, selv om han ikke kunne flyve, ikke var afskåret fra at rejse til himmels og muligvis (som Puulineq) heller ikke over land. Spørgsmålet er så om man kunne besidde både en *puuliks* og en *ilimmarsinnaasogs* evner? Østgrønlandernes tendens til at kontrastere de to typer tyder på nej. Fortællingerne forhindrer imidlertid ikke dem der kan flyve, som fx Naaja, i at rejse ubundne til Havkvinden, hvorfor Hans Egedes note om, at kun en *angakkoq puulik* (beskyttet i sin indpakning) kunne passere hendes farlige hund, heller ikke holder vand i østgrønlandsk regi – i den kristne eftertid, fx Saajooqs/Odin Maratsis fortællinger. Vi kan finde frem til strukturerende analogier, men ikke regne med at de styrer alle forestillinger. Tilbage står imidlertid ideen om den beskyttelse en *pooq* yder. Og med dette symbol havner analysen på langt sikrere grund.

Usynlighed

En pendant til forestillingen om at en angakok med *pooq* kunne pakke sig ind som beskyttelse mod aggressive væsner finder vi i den nordvestgrønlandske fortælling om en *pooq* i betydningen sejrsskjorte. Kuungaseq blev ganske enkelt usynlig, ikke for sin lille rædselsslagne søn, der var med ham ude, men for den isbjørn, der oprejst på tæt hold pludselig så sig forvirret omkring, opgav at angribe Kuungaseq og bare luntede væk. Kuungaseq havde gemt sig i sin *pooq*, der var hans amulet, sagde han. Samme *pooq* havde Kuungaseq ganske glemt at fjerne fra sin kajak, da gamle Nulooq lånte den. Nulooq var ikke døbt, og da man ikke kunne bruge hinandens personlige amuletter uden at komme galt af sted, mistede han ganske orienteringen ude i den lånte kajak. Han roede hid og did, som om han befandt sig i en lukket pose, sagde man. Han mistede sine sansers brug og tossede rundt som i blinde (Sonne 2005: id852, 853). Nulooq blev ramt af præcis den

⁵⁶ Rasmussen, der lader Akku flyve i sin gengivelse af hans tur til himmellandet, har misforstået noget (Sonne 2005: id1818, fortællingen er nedskrevet i notater på dansk, KRH, kasse 52, nr. 2, hæfte 418), for Akku kunne faktisk *ikke* flyve. Således meddeler en ældre kilde kategorisk, at fordi Akku ikke havde blødt under sin forløsning magtede han ikke at blive bundet til åndeflugt (Sonne 2005: id1312). Dette bekræftes af en senere beskrivelse af Akkus seancer, hvor han altid starter siddende på gulvet i skrædderstilling (Rasmussen 1938:124), dvs. ikke med panden bundet mod udstrakte knæ.

modsatte virkning af den beskyttelse amulettens ejermand nød, usynlig som Kuungaseq blev inde i sin ”mor” i forhold til bjørnens ”andet” syn, og uden selv at miste syn eller forstand.

Usynliggørelsen er også en slående modsætning til lærlingens indre lys, *qaamaq*, der netop synliggjorde ham for den Anden Verdens ånder. Med *pooq* var det usynlighed (i den Anden Verden) angakokken opnåede. Yderligere er modsætningen slående mellem den *pooq* han som en *angakkoq puulik* kan hylle og gemme sig i for aggressive ånder, når han var ude i deres verden og forestillingen om angakokken som *pooq*, som legemsvarmende hylster for sine hjælpeånder under seancen inden døre (Sonne 2005: id 1198, 392, 1148, 1463, 1687). Hos canadiske inuit var angakokken tilsvarende et hylster (eller en ”mor”), *puuq* (VG *pooq*) for sine hjælpeånder (Williamson 1974: 48).⁵⁷ Det understreges tillige et par gange, at *puulik*-initianden er blind (for denne verden?) på hjemturen. Enten mister han et øje, fordi det er svært at finde det uden øjne, eller også er øjnene de sidste der falder på plads (Sonne 2005: id 1984; Holm 1972:132). Symbolikken har endog farvet fortællingen om Akkus forløsning, Akku, der jo senere blev en *angakkoq puulik*. Forløsningen sker, mens man leger blindebuk (Sonne 2005: id 1312).⁵⁸

Isbjørnens og hvalrossens kosmologiske konnotationer

Jeg skal begrænse mig til de konnotationer, der er relevante for analysen af *angakkoq-puulik* komplekset.

Hav, Land og Strand

Indgangen til og udgangen af den liminale fase karakteriseres af binære modsætninger og selve den liminale fase af manglende struktur. Isbjørnen, der ikke blot kan gå, men også svømme og dykke forener kategorierne land og hav i sit bevægelsesmønster. Men hvalrossen? Den dykker og svømmer længe under vand, og noget landdyr er den bestemt ikke. Og dog. Den er i høj grad også et strand-dyr. Ligesom andre sødyr går den på land, dvs. på stranden eller sandøer for at føde sine unger. Den holder til der i sin lange hårfældningsperiode, og til forskel fra andre sødyr kan den gå med sine bagluffer (Muus et al. 1981: 386f, 405-407). Det afspejler sig i beskrivelsen af

⁵⁷ I Ammassalik blev hjælpeånder ifølge en enkelt kilde så afhængige af disse opvarmninger under seancerne at de blev dybt irritable straks efter deres ejers, eller ”menneskes” død, indtil de fik knyttet sig til en ny angakok (Sonne 2005: id1247). Bemærk at faglitteraturens tidligere skel mellem den rejsende og den besatte shaman (Eliade 1964) er irrelevant for denne forestilling om hans besvimele krop som livgivende hylster for de hjælpeånder, der ikke er med ham på åndeflugt.

⁵⁸ Puulik-initiationen kendes ikke fra kilderne til inuit i Canada. Men der er mange overensstemmelser i symbolik. Bl. a. associeres isbjørn til syn versus usynlighed og dens pels til beskyttelse mod aggressive ånder (Saladin d’Anglure 1990b).

kæmpehvalrossen, *aaffaaffaq*, der godt nok har fået fantasifulde horn i panden eller på ryggen, men tillige korte ben (Kleinschmidt 1871: 59). Med denne menneske- og landdyr-evne er den noget for sig i forhold til de øvrige havdyr. Det ses som nævnt hos inuit i Cumberland Sound, hvor den indtog en særstilling i systemet af berørings- og spisetabuer, der skilte landdyr fra havdyr (Boas 1901-07: 122).

Hvalrossen er mere hav end land og isbjørnen mere land end hav.⁵⁹ Det understreges ikke blot i den føromtalte modsætning mellem isbjørnen med det heftige åndedræt og hvalrossen, der kan holde vejret længe under vand. Det fremgår også af isbjørnens betegnelse i åndesproget den ”vandrende”, *pisuttuartoq* (Grønland), *pisukti* (Canada) og den fik sålelæder i gave, når man havde nedlagt den og rituelt sendte dens sjæl hjem igen (Søby 1969/70). En myte om indgåelsen af denne overenskomst, sålelæder, til gengæld for bjørnens kød og skind, og gaveritualet blev iøvrigt fortalt i Østgrønland (Sonne 2005: id 1806). Og det demonstreres fx i den populære vestgrønlandske *pooq*-fortælling, Katerfarsuk, der *ikke* skildrer nogen initiation til *puulik*. Den kontrasterer blot isbjørnens med hvalrossens egenskaber i en fortælling om den, der ler sidst Hovedpersonen, en forældreløs dreng uden ordentlige redskaber, bygger kajak med en muslingeskal, og en ældre bopladsfælle, der egentlig har ondt af ham, kan ikke nære sig for at skræmme ham forklædt som isbjørn. Drengen hævner sig i en anden *pooq*. Iført en hvalros-hud ude til havs lader han sig harpunere af den gamle, dykker med harpunen, trækker den ud og svømmer væk under vandet. Senere giver han den drilleverne gamle hans fangstgrej tilbage i alle mændenes skadefro påsyn. Det skal dog fremhæves aht. en analyse længere fremme, at en hvalros-*pooq* kan udskiftes med remmesæls-*pooq* (eller omvendt?) i denne vestgrønlandske fortælling (Søg i basen: Katerparsuk el. Katerfarsuk). Skal man dykke og opholde sig længe under vand er det hvalrossens *pooq* / hudpose man har brug for. Når isbjørnen bevæger sig til havs over længere stræk er det på isflager og svømmende i overfladen.

I initiationsmyten til *puulik* kommer dobbeltheden frem i begge dyr. De følges fra havhorisonten mod land, i en version med isbjørnen over isen og hvalrossen neden under den (Sonne 2005: id 2070). Hvalrossen bliver på stranden, mens bjørnen går op efter initianden i seancens hus og slæber

⁵⁹ Dette ”mere” fremgår også af deres alter ego’er i dyreverdenen. Isbjørnen omskabes til en ræv og hvalrossen til en ulk, hvis tabuerede kvinder ved Iglulik stirrer direkte på dem (Saladin d'Anglure 1990a: 91f). I Østgrønland er deres andet jeg hhv. en snerype (landfugl) og en havlit (en sø- og strandfugl) (Victor 1989-93, II: 241). Alt i alt har hvalrossen en særlig affinitet til stranden: i virkeligheden; i myten som ulk, der holder til på lavt vand; som søfugl ved kysten; i sin venteposition i *puulik*-myten

ham ned til den ventende hvalros, osv. Langt ude på havet, et uvist sted, forlader de ham. Hvor? og hvorfor?

Det er et særligt sted, et overgangssted, et liminalt område i kosmografien ligesom (for)stranden, hvor hvalrossen venter, er det liminale mellem land og hav.

Først stranden, specielt forstranden forvandles forstranden dagligt fra land til hav og tilbage igen i kraft af tidevandet. Herfra lader ritualmyterne angakokken, der ikke flyver eller foretrækker ruten over havet til himlen, nå frem til de andre verdener, himlen eller underverdenen. Og den døde kan skifte opholdssted efter behag mellem himlens og underverdenens dødsriger, hvis hans lig har ligget tre dage ved højvandsmærket inden det blev kastet i havet (Sonne 2005: id 1324).

Dernæst det andet overgangssted. Kun i een version af puulik-myten nævnes det: *qilaap sillia*, Mælkevejen der er så tiltrækkende og en øjenslyst. Den ses på lang afstand, den er endepunktet for de to dyrs transport af initianden og ellers umulig på nogen anden måde at komme frem til (Sonne 2005: id 1203). Mælkevejen er skillelinien mellem himmel og mellemverden, "the Divider" ved Igloolik i ældre tid, stedet hvor vindene mødes og kraftige vinde blæser, og analogt i Vestgrønland som den midterlinie på langs ad det nedlagt dyrs bug hvor man skærer det op til partering (MacDonald 1998:91f). Poul Egede kalder den sibia (*sillia*) (P. Egede 1988: 80). På breddegrader så høje som Igluliks, godt 69 grader nord, dvs. på højde med det nordlige Disko, ses Mælkevejen aldrig i sin helhed (*ibid.* s.10). Det må betyde at den på de sydligere breddegrader, hvor bl.a. Ammassalik, Nuuk og Poul Egedes Christainshåb / Qassigiannuguit ligger, ses lige over horisonten.

Bag en dyb kløft i himlen bor isbjørnen og hvalrossen som naboer. Det fortæller en myte, der i god overensstemmelse med *angakkoq puulik* traditionen er østgrønlandsk:

En kvinde har sovet et helt døgn, da hendes mand lægger hende hen i fordybningen ved vinduet og forsøger at vække hende. Hun ånder, men så går hendes bevidsthed (*sila* el. ånde/*anerneq*?) fra hende, ud og ned gennem hendes (ude)tøj, der er lagt op i den omvendte konebåd på stillads (det er vinter og frysende koldt) og videre ud over havet. Langt ude, hvor landet stadig skelnes bagude – som bare en stejl klippevæg – må hun springe over Mælkevejen, himlens grænse, *sigdlia/qilaap sillia*, en dyb kløft eller revne, og hun er nær ved at falde bagover. Heldigvis klarer hun at falde forover og undgår derved at styrte ned i revnen. Hun fortsætter gennem luften. Da landet bagude er

gledet af syne, er hun fremme ved to huse, der tilhører hhv. en isbjørn og en hvalros. Hun går ind i det ene og ser, at det er isbjørnens, hvor snart naboen kommer ind for at købe en rem. Da bjørnen ikke vil sælge, river hvalrossen remmen itu, og da konen nu løber ind i hvalrossens hus, følger begge dyr efter og forfølger hende rundt og rundt inde i huset, indtil et hul åbner sig i hushjørnet og hun flyver ud. Hun kaldes hjem lidt efter lidt af sin familie, der synger *serratit*, tryllesange, og vågner op, lige inden hendes mand skal til at slæbe hende ud til begravelse (Sonne 2005: id 1234).

Der er meget på spil i denne myte, intranarrativt. Kontroversen om remmen henviser til aftalen mellem mennesker og bjørne om sålelæder for kød og skind. Bjørnefar indgår aftalen. Hvalrossen er her svigersøn (en ”fremmed”) i en familie med mange bjørnesønner (inuit identificerer sig absolut hellere med isbjørn end med hvalros). Bjørnen i nabo-myten vil ikke sælge til hvalrossen, som mennesker åbenbart heller ikke kan indgå aftaler med. Iturivningen er kenningen for en stærk mands indestængte raseri (søg i basen på rev* / riv* itu / stykker / stumper), og samme iturivning henviser til *puulik*-initiationen, hvor initianden netop ikke skal bindes. Forløbet er også *puulik*-mytens, hvor isbjørn og hvalros, i modsætning til deres gængse relation, samarbejder. Da først kvinden kommer ind på hvalrossens gebet, i hans hus (analogt med stranden i *puulik*-initiationen), går de to uvenner i kompagniskab. De fører hende ikke ud over noget hav, men jager hende rundt og rundt og ud i gennem et hjørne ved taget som en angakok, der letter og slipper ud på åndeflugt.⁶⁰ En åndeflugt uden binding? Den går da også ligeså trægt som *puulik*-initiandens hjemtur og lykkes kun stykvist, fordi familien synger hende hjem med *serratit*, magiske sange. Kvinden bliver dog ikke en angakkoq *puulik*. Hun er blot undervejs til et af dødsrigerne blevet sendt tilbage til livet.

I to huse bage Mælkevejen bor åbenbart *puulik*-initianderne. De må være et stjernepar, der viser sig over horisonten på et bestemt tidspunkt af året. Ifølge myten er tidspunktet vinter (hvor konebåden ligger på stillads) og midvinter er et kvalificeret gæt, fordi det var på det tidspunkt, at kvinderne i Igloolik hverken måtte spise hvalros- eller isbjørnekød (Rasmussen 1929: 195). Hos alle eskimoer er netop dette tidspunkt, nytår, knyttet til stjernen Altair med en mindre i følge, Tarazed. Under eet kaldes de *Aagjuuk* (total) hos natlikkerne, det fonologisk tilsvarende *Aassuutit* i Vestgrønland (i

⁶⁰ Starten på en rejse til over- eller underverden foregår ofte i en sådan cirklende, spirallerende bevægelse. Måne og Sol steg oprindeligt til himmels i spiral i overensstemmelse med den årlige cyklus de siden da har fulgt. De to små forældreløse angakokker borer sig snurrende vej ned gennem gulvet til underverdenen (Sonne 2005: id1649). Boring af huller og ildboring med buebor er den nærmeste analogi, der også kan forklare, at angakokken må cirkle omkring en del gange inde i huset, inden en udvej åbner sig i hjørnet af taget, og at han derpå flyver bort i en regn af gnister (J. Rosing 1963: *passim*)

alm. pluralis) og *Aattik* el. *Aagjik* i Østgrønland (endnu med totals-endelse). Men identifikationen af naboerne isbjørn og hvalros med *Aagjuuk* er gætværk, fordi flere stjernepar har navne, er markeret med myter og kan overvejes (MacDonald 1998). Tidspunktet, overgangen til det nye år er blot et særdeles fristende gæt, fordi også dette er "liminalt". Sikkert er det imidlertid, at *puulik*-initiatorerne mødes og skilles på kosmografiens liminale positioner, på stranden og bag Mælkevejens vindblæste kløft i himlen.

Hvalrosser i himlen? Hvad skal havdybets dyr dog déroppe?

Isbjørn og hvalros som himmelvæsner

Med sin primære relation til land som også til Månen er isbjørnen tæt associeret til himmelverdenen, hvor den som mytisk skikkelse, der forfølges af hunde, desuden figurerer i stjernekonstellationen Taurus (*ibid.*: 57-59, 68-71). Mere uventet har også den mytiske hvalros tilknytning til himmelverdenen. I S.V. Alaska overvintrede de som nordlysene i himlen, hvor de spillede bold med et menneskekranium, og engang bragte en forældreløs dreng med sig derop. Han fik indsigter i alle fire vinde og kom tilbage til jorden som en stor angakok (Lantis 1946: 199, 272f). Hos de øvrige eskimoer var det omvendt himlens døde mennesker der spillede bold med et hvalroskranium, hvorfor samme kranium eksempelvis kunne erhverves som hjælpeånd til transporten derop (P. Egede 1939: 35; 1971: 44). I Canada havnede på Lyons tid (1822-23) de iglulikker, der blev dræbt af hvalros eller bjørn, i himlen (Lyon 1824: 372) og ligeledes omkr. 1735 de sydgrønlandske *angakut puullit* (der jo havde været "dræbt" af hvalros og isbjørn), når de endegyldigt døde. De levede endog for sig, i den øverste himmel (af to), hvor de dannede et råd, som jordiske åndemanere kunne udspørge (P. Egede 1971: 13f; 1939: 14). Endelig så "verden" også lidt anderledes ud på Lyons tid (1822-23), et århundrede før Rasmussen besøgte hans informanternes efterkommere ved Igloolik. Lyon hørte om Havkvindens far at han boede i et strålende hus for sig selv med en skildvagt af hvalrosser og isbjørne så rasende, at ingen angakok kunne trænge igennem den. Havkvindens vagt kunne de klare. Hun boede for sig på havets bund (Lyon 1824: 376). På Rasmussens tid var faderen flyttet ind til hende (Sonne 1990). Men faderens tidligere strålende hus kan dårligt være andet end et himmellegeme. Han bliver da også kaldt *Anautalik*, en mytisk skikkelse der svarer til grønlændernes "Den store ild", *Innersuaq*, som jeg kommer tilbage til, senere, når problemet er løst med den *pooq*, der hverken har sat sig aftryk i initiationsmyten eller fortællingen om kvinden på besøg hos initiatorerne.

Hvorfor pooq?

Hvorfor bibringer initationsrejsen ved isbjørn og hvalros angakokken en beskyttelse som et usynligt foster i moders liv? For en overfladisk betragtning er der selvfølgelig tale om en slags død og nyfødsel, eller skelettering og under hjemturen en reinkarnation, som initianden ofte selv må effektuere ved fuld bevidsthed. Intet billede melder sig af en fosterhinde, en oppustet blære eller lignende ved læsning af ritualmyten i alle dens versioner. Men vi har mødt Puulineqs vindfyldte tarm, der mindede om iglulikkernes tunnelforbindelse til Havkvinden for storangakokker. Mælkevejens vindfyldte kløft kunne være en anden association. Men lad os foreløbig nøjes med tarmene. Dem genfinder vi i den østgrønlandske fortælling om Månens barn, som Holm indsamlede ti år før kolonisationen af Ammassalik.

Månens barns tarmskindsanorak

I "Månens barn" (Sonne 2005. id 1128) gælder det en anden betydning af *puulik*'ens usynlighed, nemlig evnen til at svømme under vandet. Den forbindes med "posen"s beskyttelse mod fjender og betydningen bekræftes yderligere af den østgrønlandske glose for "at svømme": *puummippoq* (at gøre noget med *pooq*, Rink i Thalbitzer 1914: 314; Qúpersimân 1972: 105), og det vestgrønlandske *puumippoq* (holde hovedet under vand/"bo i vand"). Denne evne formidles af den tarmskindsanorak, som Månen forærer sin søn med en jordisk kvinde.

Sønnens fader, Månen, er som bekendt hele jordelivets befrugter. Besvangringen smitter endog af på familiens hund, der føder en hvalp samtidig med kvindens nedkomst. Hvalpen bliver naturligvis drengens kæledyr, og med deres samtidige fødsel kunne den betragtes som hans *alter ego* (Laugrand & Oosten 2002; J. Rosing 1957: 244). *Puulik*-komplekset fuldendes af de to madgaver, som Månen forærer sin søn som tegn på sin faderværdighed: forlufferne af en hvalros og skulderpartiet af en isbjørn. De tjener drengen som hans første faste føde. Udover *puulik*-gaverne får drengen en fjerde, skæbnesvanger gave af sin månefar: en hundepisk. Med den pisker drengen sin hvalp ihjel (!), senere også et barn, hvis mange søskende naturligvis vil hævne drabet. Men månebarnets moder, der har lært sin søn at holde vejret med ansigtet under vand (*puumippoq*), bygger hus til familiens overvintring på en klippeø med stejle bjergvægge ned til vandet. Da fjenderne kommer på hævntogt, ifører sønnen sig sin lille tarmskindsanorak, springer i havet og fortsætter under vandet så langt ud at han, da han dukker op, ikke kan nås med harpunerne.

Fjenderne sætter efter ham i deres kajakker, men han dykker igen, og fremkalder en kraftig nordost ved at råbe fra roden af først rørtang og dernæst langstilket bladtang. Kajakmændene opgiver deres hævnakt for skyndsomt at søge mod land, og månesønnen river uset deres årer fra dem nedefra, hvorefter de en for en kæntrer og drukner.⁶¹

Det er usædvanligt voldsomme begivenheder Månens seksuelle forbindelse med en jordisk kvinde afstedkommer i denne version.⁶² Hans adkomst til hende er – som i så mange andre varianter - et tabubrud: hun henter vand, skønt hun i lange tider gang på gang har mistet de børn hun føder. Dvs. hun er ustandselig under tabu, også mod at gå udenfor. Under tabu er man sårbar for den Anden Verdens tilnærmelser forstået på den måde at det virker som en invitation til dens skikkelser, hvis man bryder det. Derfor tiltrækker vandhentersken Månen, der sandt at sige er en farlig forbindelse. Som vi har set ender akten med at involvere hele det rumlige verdensbillede i kraft af Månens fader-gaver: hvalrosluffer, isbjørnebov, tarmskindsanorak og pisk, der alle er *pooq*-elementer undtagen muligvis den asociale pisk. Månen har hjemme i himmelverdenen, den øverste, over himmelhvelvet, *qilak*. Mytens mennesker bor på jordplanet med havfladen og luftrummet, *sila*, oven over. Via en klippeø som trædesten inddrages havbundens underverden, hvorfra storm råbes op i *sila* fra en tangplantens rod. Der må være noget særligt og verdensomspændende ved disse *pooq*-elementer. De forekommer netop heller ikke i andre ”besøg på månen” varianter, hvor gæsten er en kvinde eller i andre versioner af en velkendt fortælling om undervandssvømmende hævnere, som jo her er blevet komponeret ind i Månens barn. Månens søn med en jordisk kvinde klarer sig kun godt hos inughuit, hvor han bliver en stor bjørnejæger (Sonne 2005: id 616).

I alle andre versioner fra Canada og Grønland dør moderen og sønnen, eller kun sønnen, eller han tages op til Månen. Det lykkes ikke Månen at blive integreret i menneskers samfund som fader til en levende søn. Og undervandssvømmernes hævn er i alle andre versioner retfærdig i modsætning til månesønnens destruktive hævn (Boas 1901-07: 197-200; Rasmussen 1929: 85f; 1931: ; søg i basen på Månens barn; svømme under vandet som en sæl).

Den rituelle pooq, tarmskindsanorakken

⁶¹ Undervandssvømmingen med dens fremkaldte storm og aggressive udfald afslutter diverse fortællinger, hvor månen ikke er indblandet. Søg i basen på: svømme under vandet som en sæl. ”Månens barn” er en effektiv kobling af den fælles inuit-fortælling om en kvinde, der befrugtes af Månen, og hævn-fortællingen om at svømme under vandet.

⁶² Det er svært at afgøre om overdrivelsen (sammenlignet med andre måne-fortællinger) blot skal understrege hvor umoralsk tabubruddet er, eller om en dæmonisering af månen har taget sin begyndelse under indirekte kristen påvirkning. I yngre versioner af en særlig type månefortællinger får helten fuldt og helt krammet på månemanden (søg i basen: Manguaraq).

Anorakken af tarmskind hører sandsynligvis til den fælles thulekulturs udstyr, der indtil for nylig har været i flittigt brug hos yup'it i S. V. Alaska og østgrønlanderne. Begge steder er klimaet overordentlig fugtigt. De var syet af opskårne, rensede og tørrede tarme, fortrinsvis af remmesæl, i yup'its gutskin parkas med tarmene på tværs, i østgrønlandernes *ikiaq* på langs (Bujis 2004: 46-48). Fra nord til syd i Alaska var den angakokkens "shamandragt" (Merkur 1983: 3, note 17; Lantis 1946: 203; Fienup-Riordan 1994: 204; 306), i S.V. Alaska blev den båret af alle deltagerne i forskellige ritualer (Fienup-Riordan 1994: 270, 280, 291, 294, 298, 303), og af angakokken i mange lag (5 oven på hinanden) eller på en særlig måde, når han rejste til den undersøiske verden (*ibid.* ss. 308-09, 312). I samme udstyr, fem tarmskindsparkaer ovenpå hinanden, dukkede af og til en særlig sælmand op på havet. Fangede man den, forvandlede den sig til en to år gammel remmesæl, og da tidspunktet for forvandlingen forudsagde fangerens livslængde, var det ikke alle der havde mod til at binde an med den (*ibid.* s. 83). Tarmskindsparkaen tjente som en rituel beskyttelsesdragt, konkluderer Fienup-Riordan, dvs. mod de farer ceremonierne indebar, hvor man åbnede passager fra den anden til denne verden, som det skete under (*ibid.* s.260). Denne idé om beskyttelse virker mere end bekendt med tanke på den beskyttende, østgrønlandske *pooq*. Også den nære association til en remmesæl-mand for så vidt som tarmskindsanorakken blev syet af tarme fra remmesæl.

I Grønland optrådte angakokkerne generelt halvnøgne i blot deres husbukser, *naatsit*, hvorfor det egentlig er overraskende at træffe enkelte tilfælde i de østgrønlandske historiske fortællinger, hvor angakokken har iført sig sin tarmskindsanorak. Maratsi gør det, da han skal på besøg i dødsriget under havet. Desuden rejser han i fodtøj, kamikker, hvis såler bliver slidt under den såkaldte glideflugt (Sonne 2005. id 1697). Akku, der var en *angakkoq puulik*, foretog samme rejse i tarmskindsanorak og glidende i skindstrømper uden kamikker, men uden andet end kamikstrømper til sin himmelrejse (*ibid.*: id1324, 1818). Og den hekseyndige Kunnak var iført tarmskindsanorak, da han helbredte Maratsis søster, Asaajik, for helvedesild (*ibid.*: id1664). Vinden i *pooq*-komplekset, fx den der susede gennem Puulineqs lange tarm, er også med. Kunnak helbreder ved kraftig pustning og der står blæst om tarmskindsanorakken der blaffer om både Kunnak og angakokken Akku under sådant brug (*ibid.*; id 1684). Mest slående forekommer den tankeoverførsel mellem pose og tarmskindsanorak, der manifesterer sig i fortællingen om dengang Akku ved sine hjælpeånder i en sangkamp dræbte sin modstanders lille barn. Barnet var endnu et pose-barn⁶³ i sin mors anorak-hætte, *amaat*. Akkus modstander havde opført sig mere end upassende, drabet var en

⁶³ hendes pose-barn er Jens Rosings oversættelse af *amaarissaa*, *amaat*-væsen. I myterne tjener amaaten, rygposen, som et middel til genoplivelse, dvs. som en "mor" i betydningen et moderliv (fx Sonne 2005: id96).

hævn, der fremstilles som retfærdig, og Akku havde til lejligheden iklædt sig sin tarmskindsanorak. Normalt var sangduellerende mænd halvnøgne, dvs. i husbukser, hvorfor tarmskindsanorakken må betyde noget særligt. Det gjorde den også. Den forbindes i teksten med den ekstase, som Akku arbejdede sig op i for at kunne tilkalde sin stærke hjælpeånd fra en af yderøerne til sammen med en anden hjælpeånd at udføre sjæleranet på posebarnet (*ibid.*: id 1684). En sådan hjælpeånd fra yderøerne var netop en *eqingaleq*, ”den skævmundede” der som bekendt kunne associeres både til glideflugt og til *angakkoq puulik*.

Det lader sig ikke afgøre, hvor ofte eller ved hvilke lejligheder østgrønlandske angakokker og heksekyndige (*ilisiitsut*) holdt seancer i tarmskindsanorak. Måske var den primært forbeholdt helbredelse ved voldsom pustning (eller hvis sygdommen slår ud i *blærer* som ved helvedesild?) og rejser til undersøiske mål. At dømmes ud fra anden overlevering er det absolut en mulighed. Ikke blot pga. af parallellen til shamanens tarmskindsparkaer på undersøiske rejser i det geografisk fjerne (og dog Thule-kulturelle) S.V. Alaska,⁶⁴ men også fordi tarmskindsanorakken netop i ”Månens barn” er til undervandssvømning. Endelig fortæller den sydøstgrønlandske Sahra om sin morbrors seancer, at han undertiden lod tilhørerne se sine hjælpeånder blandt *innersuit*, storfangerne under stranden, der skydede alt fra kategorien ”land”. Disse *innersuit* var altid, både mænd og kvinder, iført tarmskindstøj (*ibid.*: 1783).⁶⁵

Normalt tjener tarmskindsanorakken som overtræk, men i Ammassalik bar men den tillige ofte inderst, som undertøj (Qúpersimân 1972:168-171). Tættere kan man dårligt komme på en sejrsskjorte. Også i fortællinger tjener tarmskindsanorakken til beskyttelse som en *pooq* i overført betydning af en sejrsskjorte. Det er heltens første barkedragt, som han finder frem og tager på i farens stund: Fx får Kæmpefalken i første angreb kun fat i rygstykket af denne tarmskindsanorak, i andet kun i forstykket, *fordi den ikke ser* helten inde i den (*ibid.*: id 379). Eller stikvåben preller af på den (Sonne 2005: id 517, 519, 1128, 1447). Som nysyet i en håndevending er den et symbol på hurtigløb, en flyvende letbenethed, som helten udnytter til sejr i en boldkamp mellem to bopladser (*ibid.*: id 69, 241, 357).

⁶⁴ En sen beskrivelse med tegning af en shamanseance til ændring af vejret fra Nelson Island påpeger to vigtige rituelle genstande, en luftfyldt tarmskindsanorak i det ene hjørne og en oppustet fangstblære i det andet. Dvs. såvel en ”ydre” som en ”indre” *pooq* (Orr & Orr 1995: 310)

⁶⁵ *Innersuit*, der som storfangere altid havde skind, spæk og hvalrostænder at sælge, fik ry for at klæde sig i det dejligste europæiske tøj (Sonne 2005: id 1849, 2050).

Beskyttelse, usynlighed og hurtigløb à la glideflugt er konnotationerne også her.

Delkonklusion. Om *pooq* som ”pose” vi foreløbig nået så vidt, at den *pooq*, der refereres til i titlen, *angakkoq puulik*, kan associeres til en tarmskindsanorak fremstillet af remmesælens tarme *alias* en postnatal sejrsskjorte eller anden inderkindspose fyldt med vand, luft eller associeret til kraftige vinde (tarmluft fx. Se også Saladin d’Anglure 1986: 71: en prut kan hos inuit i Canada opfattes som tab af liv).⁶⁶

Remmesælen i almen praksis, rituel praksis og metaforik

Idet vi fastholder den tætte association mellem *pooq* og remmesælens tarme som materiale til tarmskindsanorakker kan man, med udgangspunkt i anvendelser af remmesælens skind, det ydre som de indre, og via dette dyrs særskilte årscyklus, nå frem til dets sammenbindende kosmologiske position.

Foruden til tarmskindsanorakker blev remmesælens tarme anvendt til vinduer, der sendte lyset ind om dagen og lyste ud i mørket når lamperne indenfor var tændte. Dens skind blev skåret op til remme til alskens formål så som harpunliner der forbandt jægeren med både fangstblære og bytte, piskesnerte⁶⁷ der drev slædehundene frem i skagler af remme, bindebånd i tøj (se også Laugrand & Oosten 2006), fodtøj og poser, sammensurringer af flerleddede redskaber, af enkeltdele i slæder, i kajak- og *umiaq*-skeletter og adskillige andre formål. Til sålelæder var remmesælens skind det absolut foretrukne.

Med et så mangfoldigt brug i praksis kan det ikke undre, at remmesælens ydre og indre skind gang på gang figurerer som forbindende snor mellem denne og den ”Anden Verden”. Fx betegnede en oprullet harpunrem på gulvet det ”åndehul”, som Havkvinden skulle dukke op i fra sin nedre verden og som angakokken ville forfølge hende ned igennem for at dræbe *alias* rense hende rituel til fornyet liv (fx Boas 1964: 196; Sonne 2005: id 627). Videre var *qilaneq*-remmen til divination⁶⁸ af remmesælsskind. I et enkelt, overraskende udsagn har denne rem endog utvetydige navlestrengs- og

⁶⁶ Hans Egede nævner i sin første ”Perlustration”, at i gunstig vind satte man sejl af tarmskind i konebåden (H. Egede 1925: 34)

⁶⁷ Undertegnede fokuserer på piskens snert, mens Saladin d’Anglures fokus er på piskens håndtag, der ved Igloolik skulle fremstilles af en isbjørns penis-ben (1990b) og konnoterede manddom og fangstevner.

⁶⁸ Remmen var i den ene ende bundet til en stok, som udspørgeren hævdede ved hvert spørgsmål, og var i den anden ende bundet om fx patientens hoved, hvis tyngde afgjorde svaret, ja eller nej.

pooq-konnotationer: Hvis den (endnu?) nulevende Aupilaarjuk praktiserede *qilaneq*, ville han referere til sin lillebror i åndesproget som ”spædbarn-fælle” (glosen på inuktitut staves med et tegn mit skriftsystem ikke har), fordi de var indbyrdes forbundne med navlestreng til deres fælles *pooq*, dvs. mor (Saladin d’Anglure 2001:15). Samme idé om *pooq*-navlestreng møder vi i to myter. Den første beretter om oprindelsen til menneskers biologiske reproduktion, hvor den første lille baby klatrer fra jorden op i sin mor ad en løst hængende rem i de kamikker, som hun har lånt af sin mand men glemt at snøre (Boas 1901-07: 483). Den anden følger den vidt berejste Kivioq ud til fjerne lande. Langt ude i det åbne hav hvor der ikke er landkending, støder han på havets midte. Den ligner udspændte, ligesom vandfyldte remmesælstarmer og befinder sig forud for en strømhvirvel, som er havets navle (Sonne 2005: id 595).

Eksemplerne står i kø. Jeg har allerede nævnt flere: den østgrønlandske angakoks midler til ”ekstase”, smældeskiven, var af sålelæder og kunne erstatte trommen, når han bearbejdede den udspændt i hånden for at opnå indsigt i Anden Verden og tilkalde sin hjælpeånder (Sonne 2005: id 1312, 1695). Angakokken der skulle på åndeflugt blev snæret med remme til åndeflugt, og foregik rejsen til fods, ubundet, fordrede den kamikker eller kamikstrømper med såler af remmesælsskind og evt. en tarmskindsanorak. Maratsi fik på et tidspunkt magten over en ”troldsnøre” der opførte sig som en levende piskesnert. Den øgede hans kunnen kolossalt, bl.a. til at nå frem til så fjerne rejsemål som dødsrigerne i havet og i himlen (Sonne 2005: id 2291). Piskeren driver slædehunde frem. Den annoncerer rejse, og mere end det, skal det vise sig.

Remmesælens årlige cyklus er speciel. Den er en af standsælerne (der ikke migrerer), men om vinteren er den en udhavssæl, fordi den ikke laver ånehuller i isen. I Grønland trækker den fra fjordene ud til det åbne hav, så snart isen lægger sig, (Muus et al. 1981:416). Umiddelbart før de to sammenhængende vintre indtraf efter Tamboras enorme vulkanudbrud på Sumbawa, Indonesien i 1815, fik angakokken Naaja et for ham klart forståeligt varsel om det, der var i vente. Det kom fra to remmesæler, der i længere tid holdt hovedet over vandet inde i Sermilikfjorden og på skift sagde: *unga* (hér?) og *ikka* (dér? dér i syd?) (Victor & Robert-Lamblin 1989-93,II: 141-142). De to remmesæler fortæller muligvis, at der ikke bliver åbent vand eller fangst dette år, hverken i den ene eller den anden retning, eller de symboliserer hver sin vinter, der holder sammen. Om foråret efter normale vintre lader remmesælen sig fange langt ude ved iskanten både i virkeligheden (Muus et al. 1981: 416; hvis man kan nå så langt ud) og i fortællinger om hårde vintre, når sultedøden truer. I

disse fortællinger går vinteren på hæld, isen er brudt op, og udhavet, hvor remmesælen holder til, kan nås i kajak. Det skal der en vis styrke til på et tidspunkt, hvor alle er afkræftede af sult. Manden der redder dem alle har derfor skjulte kræfter, er en inuittisk "Askeladden", der hele året dovent har overladt al fangst til sin kones mange brødre (Sonne 2005: id 1486, 39, 397, 224). Ved Iglulik er det allerede ved nytår remmesælen lader sig fange. Dobbeltstjernen *Aagjuuk* angiver ikke blot, at året er vendt, men også at nu trækker remmesælen ind fra det åbne hav til tungen af nyis fra havstokken, hvorfra den kan fanges (MacDonald 1998: 48). Dette må være den tætteste forbindelse mellem remmesæl, nytår, tabuet mod at spise hvalros- og bjørnekød, og den dobbeltstjerne, hvor muligvis *puulik*-mytens isbjørn og hvalros har hjemme.

Endnu mere besnærende er en forbindelse mellem remmesæl og en *ceremoniel* bussemand. Den tilhørende myte blev fortalt fra Østgrønland til S.V. Alaska. Hos iglulikkerne hedder skikkelsen *Anautalik* i 1822-23 "ham med køllen", Havkvindens far, der boede i et strålende hus bevogtet af isbjørne og hvalrosser (Lyon 1824: 362), omkr. 1900 "hende med køllen" (Boas 1901-07: 497f), og hos Rasmussen hundrede år efter Lyon, *Unatautilik*, "ham med pisken" (Rasmussen 1929: 217f). Denne mytiske skikkelses kølle eller pisk består af en hel, levende remmesæl. I Grønland blev han kaldt *Innersuaq*, Den Store Ild (Sonne 2005: id 237, 1024, 1599, 1734, 1334, 660),⁶⁹ og i den fælles myte tiltrækkes han af larmende børn, som han med sin remmesæl slår ihjel. De voksne, der har været hjemmefra til en fest, hævner sig senere ved at tiltrække ham med samme slags larm og hælde kogende spækolie ned over ham eller remmesælen. I versionen hos Boas, hvor skikkelsen er en kvinde, skoldes hun til døde af kogende vand, men bliver derefter som ånd inuits velgører, der kan tilkaldes for slukkede lamper under en seance. Begivenheden får tilmed tildelt æren for, at seancer herefter altid skal foregå i mørke (*op.cit.*). Hos iglulikkerne (i 1922-23, *op.cit.*) bliver remmesælen dræbt, manden slipper væk, og han har aldrig siden generet folk, når de festede i festhuset, *qassi*, vinterens store fest-igloo (*ibid.*).

Remmesælsmanden må være en bussemand, der optræder under en fest. Mistanken bekræftes både af den beskrivelse af "skræmmeåndelege" uden angakokker, som Rasmussen kommenterer den østgrønlandske variant med (Sonne 2005: id 1334) og af en variant fra McKenzie-inuit. Her består *Anautaliks* pisk af et helt skrabet remmesælsskind fyldt med is, og børnene leger alene i ceremoni- eller festhuset, *qassi*, hvor senere stedets shamaner med de voksne som tilskuere tager affære og

⁶⁹ De to versioner id237 og 1024 af hhv. Jens og Kristoffer Kreutzmann, har muligvis hæftet fortællingen på et andet ild-fænomen, der fremkommer når kampesten løsnes og ruller ned ad bjergsiden.

bagefter finder den skoldede hud og isklumperne i husgangen (Rasmussen 1942: 130-132). Beslægtet er desuden varianten Den store Ild (*itqiirpak*) fra S. V. Alaska, skønt den hverken har kølle eller pisk, men til gengæld en vældig hånd (med en mund på hver finger), som det lykkes de voksne at guillotinere (Fienup-Riordan 1994: 85, 146f).

Det er imidlertid kun fra S.V. Alaska, fra øen Nunivak, vi har en utvetydig kilde til remmesælen som rituel bussemand. Det foregik under nytårets Blærefest. Nede i husgangen truede tre sæl-mennesker efter hinanden. Først en særlig sjælden sæl med sin unge repræsenteret ved en vante på hovedet (hånden med mundene?), dernæst en remmesæls-mand, der foregav at voldtage kvinderne, der sad nede i tunnelen. Den tredje, en remmesæls-mor med sin unge foregav at æde børnene, der blev skubbet ned i indgangen til hende (Lantis 1946: 186). Festens højdepunkt for de mindste! I samme kultur, hvor kilderne er tæt på traditionen, indtog remmesælen som fangststyr en absolut særstilling blandt alle sødyrene. Det var den der ankom først om foråret, hvor hver familie indledte fangstsæsonen med et større kajakritual, og det var i den kultur en mands rang el. prestige som fanger alene målt på det antal remmesæler han havde nedlagt i årets løb (*ibid.*: 193f, 248).

En forbindelse mellem vinterfest og et remmesæls-væsen som bussemand er uomgængelig i ritualbeskrivelsen af blærefesten på Nunivak. Det er de samme mytiske grundtræk om støjende børn, hævnende forældre, og kraftige associationer til lysende himmellegemer, der fortælles om bussemanden fra Alaska til Østgrønland, og kun i den eneste nedskrevne version fra S.V. Alaska har han en ædende hånd i stedet for en remmesæl som våben. Ritualmytens versioner fra Nunivak, McKenzie og Igloolik peger på vinteren som tidspunktet for ceremonien eller seancen, det tidspunkt hvor remmesælen trækker ind til Iglulik, endnu må hentes i udhavet bag isen i Grønland og afventer foråret ved Nunivak. Og helt derude eller endnu længere danner remmesælstarme navlestreng af en slags til havets strømhvirvlende navle. En fødsels- og nytårssymbolik, der vækker genklang i pooq-kompleksets metaforik.

Tilbage står det endnu at undersøge bussemandens pisk af en hel remmesæl.

Hverdagslivets hundepisk udmærkede sig ved en overordentlig lang snøre, der i den øvedes hånd snoede sig elegant og knaldende hen over hundene. Et snert over ryggen satte fut i spandets dovne

individer, men kun den utilregneligt hidsige kusk ville piske en hund til døde. Hængning eller midlertidig kvælning med en rem var metoderne, når situationen krævede det.

I *fortællingerne* er piskeren oftest et dødbringende våben - mod mennesker - i hånden på Månemanden, på Den store Ild, på helten og/eller hans modstander (søg på pisk* i basen). Flyvende fart (som slædehundenes) er en anden, sjældnere forekommende, konnotation. Kawdlaq skulle efter sigende have tilbagelagt en betragtelig afstand på ingen tid i udhungret tilstand, i kraft af sin amulet, en hundepisk (Sonne 2005. id 839). Samme ideforbindelse ses i Maratsis livlige troldsnøre, der gav ham adgang til fjerne rejsemål (*op. cit.*). Noget skaft har denne snøre ikke, hvorfor det må være snerten og dens uregerlige, ormeagtige bevægelser der er den afgørende analogi. Vi har mødt den rituelt i angakokkens binderem, der falder ned i vilde snoninger, eller lander i færdigformede i figurer bestående af løkker. I ”Den blinde der fik sit syn igen”, hekser den unge mands mor/stedmor/bedstemor liv i de remme, han har skåret sig af det remmesælsskind, som hun havde udtrykt ønske om til (fx) brikkeskind. Remmene snor sig op og pisker ham blind, en *poog*-konnotation, som oven i købet hans ”mor” effektuerer (fx *ibid.*: id 149).⁷⁰ Senere hævner han sig ved på hendes egen opfordring at binde harpunremmens ene ende om livet på hende, harpunere en stor hvidhval og lade den trække hende til havs. Det var mig der brugte min mor som fangstblære tilstår han senere i flere grønlandske versioner (søg i basen på: Tutigaq). Som vi ved er fangstblæren et *poog*-symbol, og denne gang forstærket med remmen som navlestreng. Endelig har de snoende bevægelser alene en frugtbarørende virkning i skikkelse af den ”havorm”, som den sterile Qujaavaarsuk har hentet langt mod syd i udhavet og bruger som pisk på sin kones bare ryg. Konen er netop blevet besvangret af en gammel fangst-uduelig ulkepilker, men befrugtningen bør kompletteres med de fangeregenskaber, som havormen tydeligvis tilfører i rigeligt mål (fx *ibid.*: id 1445).

Konkluderende om isbjørn, hvalros og remmesæl i kosmos

Hvis Den Store Ild eller Manden med remmesælen har været identificeret med den skikkelse, der boede i det strålende hus bevogtet af isbjørn og hvalros (muligvis alias *Aagjuuk*), er det den tætteste

⁷⁰ I versioner fra iglulik og netsilik/nattilik inuit danner denne fortælling optakt til Månen og Solens oprindelsesmyte, hvorved kontrasten mellem den blinde dreng og den altseende måne forstærkes. I sin analyse af isbjørne-symbolik understreger Saladin d'Anglure tillige, at den blindede unge mand i alle versioner skyder en isbjørn ved sin søsters hjælp. Moderen benægter at han har ramt den, men afsløres da han er blevet seende (1990b). Isbjørn, måne, syn og lys er tæt forbundne elementer – i Grønland som i arktisk Canada. Men det er remmesælens biologiske og kosmologiske *poog*-konnotationer, der ”forklarer” denne genkommende og umiddelbart besynderlige indledning, hvor drengen blindes af en rem, der slynger sig mod hans øjne.

kosmiske konstellation af elementerne i *puulik*-kompleksets isbjørn, hvalros og remmesæl. Under alle omstændigheder har remmesæls-skikkelsen hyppigst stjerne- eller himmellys-status, når den identificeres med Den store ild.

I *angakkoq puulik*-kosmologien går forbindelsen utvetydigt mellem verdensrummets kategoriale overgange, fra den beboede kyst ved overlapningen mellem land og hav over havet til horisonten og Mælkevejen, himlens grænse mod hav. Initiatorerne, isbjørn og hvalros signalerer, i deres positioner bag Mælkevejen, en overgang i tid, om vinteren og med stor sandsynlighed nytår. Disse overganges kreativitet udtrykkes tillige i selve åndesprogets *pooq*, ”mor”, dvs. fosterets mor.

Ud over den beskyttelse som *pooq*'en yder, opnår initianden rejseevner. Utvetydige *puulik*-fortællinger angår rejser til havets underverden, og glosen *puulik* er især associeret til rejser under vandet. Men når den østgrønlandske *angakkoq puuliks* glideflugt er i fokus kan den bringe ham frem til begge verdener, oppe og nede.

Det verdensomspændende rum får samme omrids i to af de ældste udsagn om *angakku puullit*: En *angakkoq puulik* er den eneste, der kan trænge forbi Havkvindens vagthund og ind i hendes hus, meddeler Hans Egede (1971,2: 119, note). Og sønnen Poul (hvis informant formentlig også er kilden til faderens udsagn), at *angakku puullit* efter døden havner i den højeste himmel, hvor de kan spørges til råds (P. Egede 1971: 12f; 1939: 13) Begge udsagn er alenestående, men ikke indbyrdes modstridende og – som vist - heller ikke stridende mod andre kilder til denne angakokgrad, dens erhvervelse, formidlede evner og kosmologiske position. De kan blot ikke generaliseres.

Verdensomspændende er også *pooq* (moderhule med foster), *pullaq* (sjæleboble) og æg som billeder på verden en miniature.

Remmesælen spiller ingen rolle i selve initiationen til *puulik*, men dens rituelle og mytiske konnotationer kan vanskeligt undværes til forståelse, ikke blot af det billedynglende symbol, *pooq*, men også og især af de forbindelser der kan knyttes mellem denne og de andre verdener. Tarmskindsanorak à la sejrsskjorte og fosterhinde, som der står blæst om under åndemaning, er den tætteste association. Sejl af tarmskind fanger vinden og giver umiakken fart. Andre iøjnefaldende

billeder er et langt beskyttende hylster som en udspændt vindfyldt tarm, de udspilede, vandfyldte "navlestreng" i havets midte, og Mælkevejens kløft, hvor vindene mødes. Alle disse billeder alluderer mere eller mindre direkte til remmesælstarme (og tarmluft), som peger på *poog* i dens associationer til 'moder', fødsel og *angakkoq puulik*. Remme af remmesælens skind kan analogiseres til navlestreng som forbindelse til den "Anden Verden", de associeres til rejser i luftrummet, såler af remmesælsskind til undervandsrejser og den levende piskesnøre af samme slags skind til både himmel- og undervandsrejser (som der kun er eet eksempel på).

Lærlingens første initiation var kosmologisk mindre omfattende med sin begrænsning til land med ferskvand, stranden og himlens nattelys. Månen er prominent i den østgrønlandske initiation, ildfolkene, innersuit under forstranden, muligvis i den vestgrønlandske og de himmelske døde overalt. Om denne initiation gav adgang til andet en denne verdens "Anden Verden", dvs. også til over- og underverden, kan ikke afgøres. I det mindste har jeg ikke kunne afdække klare retningslinier.⁷¹

Holder vi os til Østgrønland kunne *puulik*-graden kun opnås af *angakut* der allerede var stået offentligt frem. Initiationens sansemetaforer var smerter og blindhed, den gav med konnotationerne usynlighed og modersæk angakokken en beskyttelse som i moders liv på farefulde rejser. Muligvis forlenede den også initianden med evnen til glideflugt, dvs. med ubesværet adgang til både himmel- og underverden.

De himmellegemer, der var associeret til østgrønlandernes *puulik*-initiation, kan ikke identificeres med sikkerhed ud over deres position bag Mælkevejen på et bestemt tidspunkt af vinteren på det østgrønlandske firmament. Hvis deres position i forhold til månen og dens faser spiller ind, fremgår det ingen steder. Årstiden i *puulik*-mytens varianter ligger ikke fast. Den veksler mellem vinter og forår. Kilderne til iglulikkernes tarmlignende vej til havkvinden peger på midvinter, remmesælens epiteter i realia og som skræmmeånd i myte og ritual ligeså. Det samme gør den myte vi nu skal analysere og som samtidig er tilpasset en ny tid med europæiske handelsfolk eller kolonisateurer.

⁷¹ Det østgrønlandske udsagn, at en blødende forløsning alene gav flyve-evner, bekræftes fx ikke af den sydvestgrønlandske fortælling om lærlingen, der efter en forberedende initiation på en praktiserende angakoks skød fik "lyset" i en grav og derefter straks kunne flyve over havet til landet på den anden side, Akilineq (Sonne 2005: id1907, 370). Kanak blev lærlinge-initieret i himlen, hvortil han blev hentet op på de dødes sumpede vej af nordlysene (*ibid.*: id157). Den østgrønlandske Kukkujuoq lærte at flyve af en gås på et uvist tidspunkt i et ikke synderlig idealt uddannelsesforløb (*ibid.*: id1271).

Den etbenede kæmpe i puulik-kompleksets akkulturerede kosmos

Ittuku er det østgrønlandske navn på en etbenet kæmpe i en fortælling (Sonne 2005: id 1325), der er sammenlignelig med "Månens barn" (se ovf.). I begge fortællinger forekommer elementerne hvalros, isbjørn og remmesælstarme i tæt rækkefølge og tillige en dræbende pisk. Hovedpersonen i dem begge er søn af en usædvanlig far, og den ene far, Den etbenede kæmpe, Ittuku, er sandsynligvis ligesom den anden far, Månen, et himmellegeme. Den om månens barn blev fortalt ti år før kolonisationen af Ammassalik, den om Ittuku ca. 15 år efter, og den inkluderer handel med skibe sydfra, dvs. tildragelser fra kolonitiden. Det overrasker derfor ikke, at der er i løbet af netop disse 25 år er sket visse omrokninger i den kosmologiske diskurs i forhold til "Månens barn".

Referat

Fortællingen blev skrevet ned i 1919, dvs. 25 år efter kolonisationens start i Ammassalik af Knud Rasmussen. "Den lille østgrønlander", Tunutoorajik flygter med sin kone bort fra usande rygter om at hans elskede fætter vil ham til livs (forventningen er hermed sat om mange farer, en lykkelig genforening og fælles udryddelse af fjendtlige ånder; søg Kumallaat eller Asalooq i basen. Men sådan går det aldeles ikke). Flygtningene når en ø langt mod syd over for et ubeboet fastland og fra øen ses intet andet land end en mindre ø. De slår sig ned hos øboerne, den etbenede kæmpe Ittuko / Ittuku / Illuku og hans kone. Ittuku har smukt forarbejdede redskaber og klæder (brynje?) af jern. Klædt i jern råber han til forbisejlende skibe om sommeren. Svarer de ham, lader han dem passere. Hvis ikke, og de derfor må have ondt i sinde, haler han dem i land med sin lange piskesnert, som han slynger om masten. Han lossere alle deres varer og lægger bunker af bjørneskind i stedet.

Da skibstrækket er forbi, kommer efterårstrækket af fugle. Ittuku har i tide stivet sine husstøtter af imod flokkenes skarn, der dratter ned om huset i dynger, spærrer for udgangen og knækker Tunutoorajiks kajak. Ittuku renser alt skidt væk og reparerer kajakken med et snuptag, hvorefter Tunutoorajik kan tage på fuglefangst. Fuglene inviterer ham oven i købet til at jage sig. Han dræber fugle i mængde, og Ittuku bliver stum af raseri, fordi han plejer at snakke med fuglene. Overtalt til at smage på det lækre, kogte fuglekød tillader han dog Tunutoorajik at fange alle de fugle han lyster. Fuglene trækker bort, kulden sætter ind og snart med en styrke, der fryser Tunutoorajiks tis til istapper, inden det når jorden.

Da isen kan bære overalt, tar Ittuku alene ud på fangst ved iskanten langt, langt ude og kommer hjem med indvolde af en remmesæl (mærkelig del af fangsten at tage med hjem. Velkommen i *puulik*-komplekset!). Tunutoorajik får heller ikke lov at komme med næste dag. Han er ikke hurtig nok, skønner Ittuku.

Det bliver mørketid. It. afstiver igen sine husstøtter. Næste morgen hører man bulder og brummen uden for. Da dyrene i dette træk kun kan nedlægges af folk, der er ualmindeligt behændige, må Tunutoorajik blive inde, men han inviteres med ud til flåningen og parteringen af de mange isbjørne, Ittuku har nedlagt.

Næste gang It. afstiver husstøtter, kommer hvalrosserne, der kravler frem overalt og hen over huset (med deres kluntede gang på lave ”ben”). Dem kan Tunutoorajik med sine almindelige kræfter klare, og Ittuku slår dem ihjel blot med sin pisk. Lette at partere er de også, fordi deres skind fryser og sprækker i den hårde kulde.

Tunutoorajiks kone føder derefter en søn med eet ben. Faderen kan jo kun være Ittuku og ”de fejrede begivenheden med megen glæde.” Sønnen vokser hurtigt til, godt hjulpet af Ittukus formularer. Han bliver snart stærkere end Tunutoorajik, og da havets overvættes store kæmpebjørn truer beboerne på fastlandet, drager sønnen fulgt af Tunutoorajik ud for at dræbe den. Denne ”Havets bjørn” overvintrer på en fjords dybeste bund, hvor den er stor nok til at kunne bunde, trækker med mellemrum vejret i sit enorme åndehul, så vandet skvulper op og fryser til isbjerge, mens hele konebåde og isbjerge suges ind i dens næsebor. Da sønnen får vækket bjørnen med lyde som en remmesæl og den stikker sit kæmpehoved op af vandet, ser dens øjne ned på det lille kæmpemenneske. Men den dør så snart sønnen har fået ramt den i først den ene og så den anden armhule. Næste helte-udflugt gælder en kæmpefalk, der truer fastlandsbeboerne. Den kommer flyvende med en isbjørn i næbbet, slipper den, griber sønnen i klæderne og flyver til vejrs. Han smyger klæderne af sig, men da falken ser hans nøgne krop, lader den klæderne falde, griber og flår sønnen itu og bringer ham til sin rede, hvor ungerne river ham i stumper og fortærer ham (*ibid.*).

Tolkning

At *pooq*-komplekset med remmesælstarme, isbjørn og hvalros står så stærkt passer fortræffeligt med det gennemgående tema: med eller uden tøj, dvs. beskyttende *pooq*. Ittuku er klædt i

europæernes uigennemtrængelige jern som han skifter ud for det traditionelle bjørneskind (der er Månens 'tøj' i Østgrønland). Remmesælstarmene konnoterer *pooq*, men bruges i fortællingen ikke til andet end at markere midvinter. Fuglene dækker alt til i skidt, vinterkulden havet med is længere end øjet rækker, Tunutoorajik klarer ikke de adrætte isbjørne, men nok at flå pelsene af dem og sagtens de vraltende hvalrosser, havdyrene hvis skind brister i den vinterkulde de sjældent går på land i. Den etbenede søn klarer ikke Kæmpeisbjørnens skind. Det kan hans tobenede heltekolleger heller ikke. De får ram på kæmpedyret i øjnene (Sonne 2005: id 144; Saladin d'Anglure 2001: 66f), eller får med sten slået et sårbart hul på det is-panser, der dækker den såkaldt Isgroede bjørn (*ibid.*: id 422, 94, 2038), eller de suges ind i maven af dens åndedræt og må skære sig ud (*ibid.*: id 117, 1071, 129, 350). Den etbenede søn rammer den noget ureglementeret i armhulerne, der ellers er stedet hvor falcken eller ørnen, der har giftet sig med en menneskepige, såres dødeligt af sine svogre (søg i basen på: hval ørn). Dens fjerdragt kan åbenbart ikke gennembøres af en pil. Kæmpebjørnen har med sårbare armhuler indtaget kæmpefuglens plads. Forskydningen er sigende, fordi kæmpefuglen hér markerer sin overlegenhed med den isbjørn den ankommer med i klørerne, og tilmed bliver heltens overmand. Det er en særdeles overraskende slutning sammenlignet med episoden i et par fortællinger (*ibid.*: id 1610), hvor helten først dræber falkeungerne og slipper fra fuglen i sidste øjeblik, og i en anden klarer frisag, fordi falcken kun har klørerne i heltens tarmskindsanorak, som skjuler indholdet for dens øjne (*ibid.*: id 379). Hvorfor, må vi spørge, bliver den etbenede søn i stedet dens bytte og føde for dens unger? Fordi han er så ubetænksom at smyge sig ud af sine klæder, da kæmpefalcken flyver af sted med ham. Helten er nøgen, helt uden nogen form for *pooq*. Og hvorfor gør han så det? Han må have fået tildelt en ny rolle i verdensbilledet.

Vi ser først på faderen, Ittuku, (fælle-rest), et halvt menneske flækket på langs, som navnet betyder. I fortællingerne er halvmennesker stjerner, der kommer på besøg og har det indlysende svært med balancen. "Fadet hælder jo" udbryder halvmennesket med skræk, når han får serveret mad i dette fad, og styrter væk, ud over isen, over isflager, videre i kajak og op, eller ind over land og op fra en skrænt (*ibid.*: id103, 1977, 1788). Stjerner tilbagelægger jo hele himmelbuen, en halv verden på bare en nat.

Som himmellegeme kunne Ittuku med sin pisk enten være Månen eller Den store ild, mens hans styrkelse af husets støtter bringer tanken hen på Indvoldsrøversken, fordi hun har magt til at omstyrte bjerget eller støtterne, der holder himmelhvælvet oppe. Også hun har i Østgrønland

stjernestatus som part i dobbeltstjernen *Aajuuk* (se ovf.). Der er lånt træk af alle tre til denne ny konstruktion. Ittukus ø langt mod syd, hvor solen viser sig igen kort efter midvinter, med kun en lille ø til nabo peger på en dobbeltstjerne. Det kunne være *Aajuuk*, der i Ammassalik mentes at hjælpe solen op i bane igen (O. Rosing 1989), men *Siulliit* (Aucturus) er en anden mulighed (MacDonald 1998: 76f).

Vigtigere end forsøget på at identificere Ittuku som een bestemt traditionel skikkelse⁷² er fortællingens sammenlignelighed med ”Månens barn”. Forudsat at Ittuku, hvad alt tyder på, er et himmellegeme, er de begge himmelske skikkelser, der får barn med en jordisk kvinde. Begge udstyrer barnet med særlige evner, begge fortællingers forløb styres af puulik-kompleksets elementer, isbjørn, hvalros, remmesæl(starme) og -pisk, men der er så sandelig forskel på udfaldet. Månens søn spreder lutter fordærv, ender uden for samfundet, og forløbet understreger i særlig kraftig grad den traditionelle Månes uintegrerbare status. Det sker i sammenkoblingen af de to fortællinger, den ene om kvinden, der befrugtes af Månen og den anden om undervandssvømmeren der hævner sig. Ittukus søn frelser (ordret) folk på fastlandet (mennesker) fra den frygtelige kæmpebjørn, men bliver selv offer for kæmpefalken og fortæret af dens unger.

Det er mig umuligt ikke at se Kristus-legenden gengivet i Ittuku-fortællingens *pooq*-kosmologi. Europæerne der har bragt både den og deres uovertrufne *pooq*-materiale, jernet, til Grønland introduceres allerede i starten. Barnets fødsel, der viser at det er søn af en himmelsk far, fejres med glæde (julen), han besejrer den onde nedefra med de kræfter samme far har givet ham (modstår Djævelen), men han får ingen hjælp fra denne far i styrkeprøven med kæmpefalken ovenfra, hvor hans mors mand (Josef) i skikkelse af Tunutoorajik, kun kan se til. Med Ittukus vilje ofres han og rives ihjel nøgen, som den næsten nøgne Kristus på korset. Dette billede af den nøgne, korsfæstede Kristus i lændeklæde må have gjort et vist indtryk på folk, hvis angakøkker rejste til himmels i blot *natsit* (husbukser) og som lagde så stor vægt på indhylninger, daglige som rituelle. Hele fortællingen har diverse *puuat* som sammenflettende tema.

Til alt dette skal dog føjes, at Ittuku mere ligner en medierende dansk overhøjhed end Vorherre selv. Han er meget renlig og fingernem (epiteter for både qallunaat og *innersuit* i fortællingerne).

⁷² I det hele taget har mytiske skikkelser det med at låne træk af hinanden afhængigt af kontekst eller situation som fx i Østgrønland, hvor Måne, Ferskvandets bjørn og hund, Indvoldsrøversken, Asiaq, (plus de fire vinde) alle ”hersker” over vejr og vind.

Han reparerer Tunutoorajiks kajak i en håndevending, men bruger ikke selv kajak (kolonisterne forstår sig ikke på kajakfangst. Det gør *innersuit* i større grad end mennesker). Han foretrækker at svinge sin store pisk og tvinge mistænkelige handelsskibe til handel efter egen prissættelse (Danskerne førte streng justits med andre europæiske hvalfangere og deres forbudte handel). Han har alt i jernkram,⁷³ endog klæder/ *pooq* af beskyttende jern, men ingen tarmskindsanorak selv om han henter materialet til den ude ved iskanten. Endelig har han et for datidens grønlandere besynderligt forhold til fugle. De står ham så nær. Han taler med dem. De må ikke jages. Heldigvis opponerer både Tunutoorajik og fuglene selv som efter traditionel grønlandsk/inuittisk tankegang tigger om at blive jaget. Med en første smagsprøve slutter denne kontrovers om fugledrab og jagtrestriktioner med sejr for det grønlandske synspunkt. Relationen til koloniherrerne er blevet integreret i en kristent påvirket kosmologi.

Dette muntre indslag om, hvem der egentlig står de spiselige fugle nærmest, kaster et uhøjtideligt skær over forløbet trods alle tænkelige ligheder med Jesus-fortællingen.

Er det alvor eller ironi? Aner man en opposition? Til syvende og sidst er det aldeles umuligt for en udenforstående i en anden tid at afgøre, hvad fortælleren har villet sige med denne variant, eller hvor bevidst han har været om sit eventuelle budskab, endsige hvordan tilhørerne har taget imod. Jeg skal derfor afstå fra en tolkning, der foregiver at tage udgangspunkt i fortællerens intentioner. Kun påpege, at den ommøblering der er sket fra Månens barn (fortalt 10 år før kolonisationen) til Tunutoorajik (fortalt i alt 25 år efter), giver mening i kristent regi, som følger:

Traditionens Månemand reagerer på et tabubrud som en invitation til et faderskab, der ikke lykkes pga. den pisk han, foruden *puulik*-gaverne, udstyrer sin søn med. Sønnen udvikler sig ved sin moders (*pooq*'s) hjælp til alles fordærv. Der er ingen styr på tingene, når Månen får lov at blande sig så direkte i samfundslivet.

Ittuku, der i udseende har et personificeret himmellegeme som mytisk model, behersker med sin hurtighed, styrke og pisk ikke blot *puulik*-kompleksets elementer, men også det nytilkomne element, de hvides handelsskibe, der trækker forbi som de første. Han styrker sin søn med overjordiske kræfter, men da denne har frelst folk fra bjørnemonsteret og kæmpefalken truer, er det

⁷³ Jern var den mest eftertragtede europæiske handelsvare, som østgrønlanderne inden kolonisationen i 1894 tiltuske sig i handel med sydøstgrønlandere, der selv købte det i årlige samkvem med sydgrønlandere (se også Sonne 2005: id1132).

kun den overmenneskelige søn, ikke alt folket, der går til grunde. Det kan betragtes som et offer i kristent regi. Er da kæmpefalken, hvis bytte er en (almindelig) isbjørn, stjernesikkert Ittukus alter ego? Er Gud, Koloniherr og Ham med pisken (Den store ild eller Månen), nu i jern-*pooq*, blevet eet væsen? Dette mytopoetiske sammenrend af muligheder er alle i spil under denne kosmologiske nyskabelse.

Fra angakkoq puulik til kristen

Mens en tolkning af Tunutoorajik med sandsynlige kristne elementer ender i et spil af muligheder, er en anden brug af *puulik*-komplekset under kristen indflydelse nemmere at få hold på. Det associeres i tre tilfælde til en beslutning om at blive døbt.

Aviaralak Prûtas fra Godthåb-egnen afbrød ganske enkelt sin initiation til puulik af skræk for den isbjørn og hvalros, da de nærmede sig som to flammer fra vest og tilhørerne fortalte at de skulle være hans ”poser”. Derefter overgav han sig til dåben (Sonne 2005: id 1850). Missuarnianga gennemførte initiationen og havde nær havde mistet livet derved, men efter tre aftners seancer og efter yderligere tre dage kom tilbage til det igen (*ibid.*: id 1313. Efter en periode med seancer for sjov meldte han sig til dåbsundervisningen, hvor han fortalte præsten alt om sin angakok-tilværelse og dermed satte den ud af kraft. Har *puulik*-initiationen nu fået en slags status af af-initiering, af en initiering til en ny identitet? Missuaniangas tre døgn død og ”genopstandelse” til et nyt liv og en ny identitet som døbt kunne tyde på det. Angakokken Imaneqs omvendelse i 1768 i Pisuffik (Gulløv 1986) er i herrnhut-traditionens ene version iklædt en tilsvarende symbolik.

I den nævnte Imaneq-fortælling er der ingen isbjørn eller hvalros, kun hans hjælpeånd, den smilende havmand, en havkæmpe. I udhavet skærer den både Imaneq og kajakken over på langs, og dernæst i flere stykker, som den kaster hid og did omkring sig. Begrundelsen er den, at Imaneq af hovmodighed har ventet for længe med at helbrede en syg tjenestepige og ikke har skiftet kamikker efter hendes begravelse. Kamikkerne ”ryger”, nedsætter sigtbarheden, og han får havstrømmene imod sig, erklærer havmanden. Imaneq bliver dog hel og levende igen, dels fordi hans døde bedsteforældre kommer til hjælp nedefra (dødsriget) og dels fordi han er en *angerlartussiaq*, dvs. en person der i kraft af visse ritualer fra tidlig barndom er bestemt til at vende hjem igen, hvis han skulle komme af dage på havet i utide. Kajakken er gået til. Han har kun sit lille siddeskind fra kajakken at ride over bølgerne på, mens bedsteforældrene, der fører ham mod land, advarer ham

mod at slukke sin tørst ved sprudlende ferskvand på de isbjerge de passerer. Ellers vil han aldrig nå hjem. Og hjem kommer han efter et par forhindringer, først til en naboboplads, der ved hvordan han rituelst skal bringes tilbage til livet, og siden i fuldt live til sin egen boplads. Men han er ikke længere den samme. Det går sløjere og sløjere med hans seancer. Han forstyrres af et voldsomt lys fra øst, siger han. En aften besvimer han, da lysstrålen når helt ned til ham, og han ligger uden åndedræt så længe, at man tror ham død. Det gentager sig, og hver gang hans ånde er væk, er han i himlen hvor han erfarer den vidunderlige tilstand deroppe og lærer sig flere salmer. Nu er det på tide at blive døbt meddeler han sin husstand og sender to sønner med to kammerater afsted for at forhøre sig hos de to missioner i Nuuk, den danske kongelige og den tyske herrnhut-mission. Der er endnu islæg, men isen åbner sig for kajakmændene, der ubesværet når frem og med genfortællinger af Imaneqs drømme kan overbevise missionærerne om, at den store angakok er moden til dåben. Det sker så senere på foråret. I tilgift viser to af de fire illustrationer, som Aron har tegnet, at Imaneq på vej ind i kajakken, og mens genoplivningsritualet står på, er ude af stand til at se. Han har sin fangstblære trukket ned over hovedet (Sonne 2005: id 506).

Det er netop den sidstnævnte detalje, der umiddelbart bringer tanken hen på *puulik*-initiationen, og illustratorens sydøstgrønlandske afstamning styrker den. Vi ser den blindede initiand inde i sin ”pose” på vej tilbage.⁷⁴ En fangstblære-*poq* som fosterets livssymbol. Dertil kommer hans eneste transportmiddel til hjemturen, et lille siddeskind – til glideflugten. Men lyset, der giver ham indsigt i den himmelske salighed kommer ikke som optakt i form af to flammer fra havhorisonten i vest (i de sydvestgrønlandske varianter). Det kommer *efter* ”initiationen” fra øst og løfter hans ånd(e) til himmels. Isbjørn og hvalros er som nævnt heller ikke aktører. Det ville kaste et fremmed skær over denne ”historiske” fortælling, fordi isbjørnen sjældent træffes på de kanter, hvor Imaneq og fortælleren bor. Imaneq parteres af sin egen hjælpeånd i udhavet, der straffer ham for hovmod og tabubrud og smider stykkerne langt fra hinanden som var han et mordoffer, der skulle hindres i at komme tilbage i ånden og hævne sig på sin morder. Til alt held kommer da bedsteforældrene fra det nedre dødsrige ham til hjælp.

⁷⁴ Fangstblæren over hovedet er Arons tilføjelse. Det nævnes ikke i fortællingen, og illustrationen kom ikke med i de to første publikationer af fortællingen, i 1861 på grønlandsk og i 1866 på dansk. I 1867 indsendte Nis Mikias en generaliserende beskrivelse af bl.a. en *angerlartussiaq*'s hjemkomst, hvor denne trykte fortælling genkendes i detaljerne men også har en tilføjelse om denne fangstblære over hovedet. Da både Aron og Kristian tilhørte herrnhuternes menighed på Kangeq, Nuuk, og Nis Mikias den danske i Nuuk, trækker Aron og Nis Mikias måske på en fælles forestilling om, at den hjemkommende kun ville nå tilbage til fornyet liv med sin fangstblære over hovedet.

Både straf og hjælp kommer nedefra, fra den underverden som angakokvæsenet og alle tabuerne i den kristne diskurs ensidigt blev henvist til. Denne dæmoniserede verden er Imaneqs så længe han stadig er angakok, hvorefter himmelverdenens lys spærrer for den indsigt han ved sit eget indre lys, qaamaneq, plejer at opnå under sine seancer. Spørgsmålet er blot hvem denne havmand egentlig er. I en anden, yngre, version af Imaneq smiler denne hjælpeånd ikke spor, tværtimod. Den muntre fortæller, Jaakuaraq, gør to generationer senere tykt nar af den alvor dette væsen lægger for dagen som straffe-ånd – i en fjern, hedensk fortid. Men ufarligt er det ikke at smile af ham, der hos Jaakuaraq hedder *Avinngaq*, ”flækkeren” (Sonne 2005: id 470), nærmere betegnet, lemming.

Hvorfor lemming? Denne gnaver lever i Nord- og Nordøstgrønland og arktisk Canada, men ikke på de indtil 1925 beboede steder i Grønland (Muus et al. 1981: 370).⁷⁵ En vis viden om lemmingens væsen og vaner som et snetunnel- og jordrende-gravende dyr, må grønlandernes forfædre have medbragt fra arktisk Canada. Denne viden, omend den nu er glemt, spores umiskendeligt i en fælles inuit fortælling om manden der har en *avinngaq* som amulet. Gjort levende i munden på sin ejer gennemborer den hans fjender fra mund til anus (Rasmussen 1929:151f; søg på lemming i basen). Hos kobber og iglulik inuit nærrede man yderligere de forestillinger om vinterens dobbeltkloede lemninger (Muus et al. 1981: 370), at de var himmelvæsner, der levede mellem stjernerne og undertiden faldt ned på et menneske, som dermed fik særlige angakok-evner (Rasmussen 1929: 113; 1932: 23). Samme iglulikker forbandt tilmed lemmingen med *pooq* i overført betydning. Til at afværge hvalrossens angreb på fangstblæren under fangsten fæstnede de en tørret, nyfødt, dvs. (næsten) hårløs lemming inde i fangstblæren til hvalrosfangst (Boas 1901-07: 152 + note om mulig parallel i Alaska; Rasmussen 1929: 186, 235-237). Af alle arktiske pattedyr fødes kun lemninger og hermeline (næsten) hårløse (Muus et al. 1981: 370f), hvorfor det må være det menneskelignende ved dette foster i en *pooq*, der er virksomt.⁷⁶ Det går rimeligvis hvalrossen som Kuungaseqs isbjørn. Ligesom Kuungaseq blev usynlig for isbjørnen i sin *pooq*, kan hvalrossen ikke se fangstblæren, der er udstyret som *pooq* med indhold.

Ingen kan ane om sådanne specielle lemming-associationer ligger halvglemte bag Imaneqs *Avinngaq*. Navnet alene, ”opdeleren” eller ”flækkeren”, kan forklare dens adfærd. Mere interessante, men ikke lige indlysende er andre skildringer af samme smilende havkæmpe i

⁷⁵ bortset fra det nordøstlige område, hvor Clavering traf en lille gruppe inuit i 1823.

⁷⁶ Saladin d’Anglure nævner et andet, emisk, menneskelignende træk: lemming (og hermelin) kan rejse sig og holde balancen på to ben (1990b)

vestgrønlandske fortællinger, hvor den i een fortælling befrugter en steril kvinde (*ibid.*: id1613), i en anden, ”Qivaaqiarsuk”, giver et godt råd til fjernelse af sterilitet (*ibid.*: id69), og med konnotationerne smil og seksualitet deler træk med en lattervækkende havkæmpe, afbildet i Pangnirtung, Baffinland (Saladin d’Anglure 1986:73; den tilhørende fortælling, se 1990b). I ”Qivaaqiarsuk” er *pooq*-billederne gennemgående. Qivaaqiarsuk, der elsker lyden af kælvende isbjerge, opdager et sådant i en klippespalte og hamrer henrykt løs på det med sin oppustede *fangstblære*. Drønet kommer, og snart efter dukker en stor *boble* op af vandet, med havkæmpen indeni. Denne fortæller ham, at hans kone er ufrugtbar fordi hun er angakok i det skjulte og bør stå offentlig frem. Qiv. glemmer budskabet, kalder andre åndevæsner frem fra dybet med sin hamren, og da senere hans kone dør, skærer han hendes *mavesæk* ud. Den rummer hele hendes skjulte angakok-kraft. Han tørrer den og bruger den både som kridhvid *fangstblære* og til at fremkalde en endnu flottere lyd fra isfjeldet. Lyden lokker endnu en havdybets ånd op, der inviterer ham med hjem, hvor han bliver svigersøn, storfanger og familiens helt i kamp mod fjender. En noget dunkel afslutning skildrer et møde med en *tuneq/indlandskæmpe* der kan minde om Indvoldsrøversken, hvorefter Qiv. vender hjem. Alt i alt er der mere på spil end det hjælper at fordybe sig i for nærværende.

Det væsentlige i vor sammenhæng må være de genkommende *pooq*-symboler: *fangstblære* af *mavesæk*, med en skjult angakok-kraft, der tager pladsen op for det ønskede foster, og den befrugtende havmand, der dukker frem i en *boble*. Der er initiationspotentiale i denne havmand, der viser slægtskab med den ekstra-befrugtende havorm i fortællingen om Qujaavaarsuk og, i oververdenen, med Månen.⁷⁷ Endelig får vi her på falderebet en højst mulig forklaring på isbjergenes hyppige tilstedeværelse i *puulik*-versionerne: De formidler forbindelse til underverdenens væsner og bekræfter dermed den tendens vi har mødt hele vejen gennem analysen, at *angakkut puullit* oftest var associeret til havet og rejser under og langs ad dets overflade.

Konklusion og Diskussion

⁷⁷ Gang på gang spiller isbjerge en iøjnefaldende rolle i fortællinger med *pooq*-elementer. *Puulik*-initianden mister i enkelte versioner sit kød til isbjerge, eller hans øjne fryser til isbjerge (blindheds-epitetet). *Puulik*-angakokken Tuttus kone redder sig op på et isbjerg, da isbjørn og hvalros har forladt hende ved horisonten og en efterfølgende storm bryder isen op. Monsterbjørnen er nærmest et levende isbjerg. Imaneqs bedsteforældre advarer ham mod at drikke ferskvand fra et isbjerg, og Qivaaqiarsuk har en helt speciel forkærlighed for drøn fra isbjerge, fremkaldt med livfyldte *pooq*-blærer. Via klippespalten, som isbjergene er fastklemte i, går drønene lige igennem til havets underverden. Jeg har ingen fælles dækkende tolkning at tilbyde ud over den, at isbjergene med det største volumen under vand har en direkte forbindelse til havets dybder.

I alle de ovennævnte sandsynlige og mulige overensstemmelser med *puulik*-initiationen i fortællingen om den historiske Imaneqs omvendelse er der foregået en del transformationer, som her er søgt begrundet i økologi (havmanden som erstatning for isbjørn og hvalros), den kristne diskurs på fortællertidspunktet og, mere problematisk, i forestillinger og metaforer hos canadiske inuit fra ca. 1820 til ca. 1920 plus enkelte ældre, nulevende menneskers erindringer. Tiden vil vise, om andre grønlandske kilder end dem, der her har været til rådighed, kan underbygge hypotesen om den smilende havmand som en lemminge-skikkelse med samme konnotationer som i arktisk Canada. Bortset herfra er det uomgængeligt, at Imaneq-fortællingen er skåret over samme læst som initiationsmyten til *angakkoq puulik*. Det afgørende er parteringen og samlingen af Imaneq. Det var ikke ellers forudsætningen for at nå hjem som *angerlartoq*. Hér - som i tilfældet med Missuarnianga – bliver den fortolket som en initiation til den dåb, der forvandler den tidligere stor-angakok til et nyt, kristent menneske.

Denne initiation tilsigter ikke at øge endsige videreføre Imaneqs eller Missuarniנגas angakok-evner. Den fungerer tværtimod som en af-initiering, en eliminering af tidligere alliancer og evner. Imaneqs seancer mister deres styrke og Missuarniנגas deres alvor. Dette i modsætning til gængs fortolkning af initiationer, hvor initianden ikke mister noget essentielt andet end sin tidligere status. Han/hun får (blot) tilført noget ekstra, det ”hellige”, eller en magisk evne (Schjødt 1986), og processen siges at være irreversibel (*ibid.*). Betragtet som en af-initiering ser det ud til at et omvendelses-forløb til en ny, uprøvet tilværelse, kulturmødets, skal tolkes anderledes end de forventede statusovergange inden for samme kulturelle tradition.

Nu skal det indvendes, at initieringer i grønlændernes angakok-ideologi i almindelighed ikke er irreversible. Røbes uddannelsen offentligt inden den er afsluttet, mister lærlingen både sine erhvervede hjælpeånder og muligheden for at skaffe sig nye. Bliver han alvorligt syg mens uddannelsen står på, kan en sådan offentliggørelse redde hans liv, men fremtiden som angakok er dermed forskertset. Den vordende angakok, forlyder det, der op til ti gange uden held havde søgt at gennemføre den første offentlige seance måtte opgive at fungere som angakok (Rink 1866-71,II: 201). Dåben eliminerede angakok-evnerne og opløste relationerne til hjælpeånderne. Det bedste middel dertil var også her offentliggørelse, dvs. at fortælle missionæren alt om sit angakok-liv under dåbsforberedelsen. I grønlandsk regi var muligheden for at slippe ud af angakok-status'en derfor ikke epokegørende ny. Men hvorfor i kraft af en *puulik*-initiation?

Missuarnianngas af-initiering sker på eget initiativ og ligner Kristi efterfølgelse med et *puulik*-initiationsritual, der varer hele tre døgn og efter opvågningen yderligere tre dage inden han kom til kræfter igen. Imaneq – fortællingen følger et andet mønster: Han straffes af sin hjælpeånd for misligholdelse af sine forpligtelser som angakok og et begået tabubrud, og det, der hjælper ham tilbage til livet, er ikke hans tidligere angakok-evner, men dem han vinder med parteringen, de døde bedsteforældres hjælp og hans status af en *angerlartussiaq*. Folk på nabobopladsen klarer de ritualer som sikrer en sådan ”hjemkommens” genoplivelse, hvorefter han må igennem talrige besvimelser/initiationer, forårsaget af det nye lys fra øst, der giver ham lyst til dåben og adgangen til den: de mange salmer han lærer i himlen. Hans angakok-lys er blevet overvundet af et nyt som har givet ham syn for en anden ”Anden Verden.”

Men igen: Hvorfor bruger man en angakok-initiering, en af de farligste, som af-initiering? Den enkleste forklaring må være åndesprogets betydning af *pooq*, moder.

I overensstemmelse med fænomenologien fødes man på ny efter døden via en ”mor” – og i større overensstemmelse med udtalt østgrønlandsk tankegang – opnår man som *puulik* beskyttelse mod aggressive ånder. Netop sådanne kan hjælpeånder forvandle sig til, når deres menneske eller herre ikke længere vil vide af dem, endsige tilbyde dem varme i sin krop. Kaakaaqs tiltagende vildelser kort før dåben blev tolket som hendes særlige hjælpeånds angreb. Den blindede hende (J. Rosing 1963: 296f). Kukkujuooq troede hans sidste stund var kommet, da en lysende tingest som en brændende lampe styrede direkte mod ham ovenfra, mens han var ene ude i et pludseligt anfald af kajaksvimmelhed. Da tingesten nåede kajakspidsen, splintredes den i en regn af morild, hvorefter Kukkujuooq kom til sig selv, lettet roede hjem og videre med hele familien til dåbsforberedelse næste dag (Sonne 2005: id 1288). Endelig var *puulik*-ritualet den berømmeligste større initiation en angakok kunne gennemføre efter at han var stået offentligt frem. Skulle en stor-angakok skaffe sig en helt ny identitet var en *puulik*-initiation een oplagt mulighed.

Litteratur

Arkivmateriale

NKS 2488, I-IV, 4'+ V-VIII (Ny Kongelig Samling. Rinks samlinger, Det kongelige Bibliotek)

KRKB: Knud Rasmussens Arkiv (Det kongelige Bibliotek)

NKS 2130: Ny Kongelig Samling (Rasmussen samling, Det kongelige Bibliotek)

NKS 3536: Ny Kongelig Samling (Rasmussen samling på Det kongelige Bibliotek)

KRH: Knud Rasmussens Arkiv, Hundested Bibliotek.

Aviser

Atuagagdliutit, siden 1861. (siden 1945: A/G : Atuagagdliutit/Grønlandsposten) Nuuk.

Avangâmioq: (Nordgrønlands avis) 1913-1958, Qeqertarsuaq.

Publikationer

Arneborg, Jette

- 1991 *Kulturmødet mellem nordboer og eskimoer: En kritisk analyse af kilderne til kulturmødet mellem nordboere og eskimoer. Vurderet i norrønt perspektiv*, Upubliceret afhandling.
- 1993 Contact between Eskimos and Norsemen in Greenland – a review of the evidence. *Tolvte tværfaglige Vikingsymposium*, ed. by E. Roesdahl & P. Meulengracht Sørensen. Århus: Aarhus Universitet, pp. 23-37.
- 1997: Cultural Borders: Reflections on Norse-Eskimo Interaction. Fifty Years of Arctic Research. Anthropological Studies From Greenland to Siberia. Ed. by R. Gilbert & H. C. Gulløv. *Publications of The National Museum. Ethnographical Series*, 18.
- Barth, Fredrik
1995 *Cosmologies in the Making: a generative approach to the cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bascom, William
1984 The Forms of Folklore. *Sacred Narrative. Readings In the Theory of Myth*. Ed. by Alan Dundes. Berkeley, Los Angeles, London: Univ. Calif. Press: 5-29
- Bergsland, Knud (Ed.)
1987 *Nunamiut Unipkangich / Nunamiut Stories*. Barrow: The North Slope Borough Commission and Inupiat History, Language, and Culture.
- Bergsland & Rischel (eds.)
1986: Pioneers of Eskimo Grammar. Hans Egede's and Albert Top's early manuscripts on Greenlandic. *Travaux du Cercle Linguistique de Copenhague*, XXI.
- Berthelsen, Chr., B. Jacobsen, Fr. Nielsen, R. Petersen, I. Kleivan, J. Rischel
1990 *Oqaatsit Kalaallisuumiit Qallunaatumut/ Grønlandsk Dansk Ord bog*. Nuuk: Atuakkiorfik/Uddannelsesforlaget.
- Bieseke, Megan
1986 How Hunter-Gatherers' Stories "Make Sense". *Cultural Anthropology*, 1(2), The Dialectic of Oral and Literary Hermeneutics. ss 157-170.
- Bloch, Maurice
1992 *Prey into hunter. The politics of religious experience*.
- Boas, Franz
1901-07 The Eskimo of Baffinland and Hudson Bay, I-II. *Bulletin of the American Museum of Natural History*, 15. New York
1964 [1888] *The Central Eskimo*. University of Nebraska Press.
(1st ed. Sixth Ann. Rep. Bur. Ethn. Smithsonian Inst. Washington).
- Bobé, Louis
1915-1917: Hollænderne paa Grønland. *Atlanten*, 4: 257-284.
- Born, E. W. & A. Rosing-Arvid
1989 Isbjørnen (*Ursus maritimus*) i Grønland: En oversigt. *Grønlands Hjemmestyre, Miljø- og Naturforvaltning*. Teknisk Rapport Nr. 8 - november.
- Bourdieu, Pierre
1990 *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.
- Brehm, A.
1907 *Dyrenes Liv*, I-III, ved J. O. Bøving-Petersen. Kbh.: Gyldendal.
- Brandt-Pedersen, Finn & Anni Rønn-Poulsen
1980 *Metode Bogen. Analysemetoder til litterære tekster*. Skive: Nøgleforlaget.
- Bujis, Cunera

- 2004 Furs and Fabrics. Transformations, Clothing, and Identity in East Greenland.
Mededelenen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde Leiden, The Netherlands.
- Burch, Ernest S., Jr.
1970 The Eskimo Trading Partnership in North Alaska.
Anthropological Papers of the University of Alaska, 15(1): 49-80.
1978 Caribou Eskimo Origins: An Old Problem Reconsidered.
Arctic Anthropology, 15(1): 1-35.
1988 War and Trade. *Crossroads of Continents*. Ed. by W. W. Fitzhugh & A. Crowell. Washington D. C.: 227-240.
- Crantz, David
1765-1770: *Historie von Grönland*, I-III. Barby.
- Dalager, Lars
1915 [1752]: Grønlandske Relationer. ... Grønlændernes Liv og Levnet ...
Red. L. Bobé. *Det Grønlandske Selskabs Skrifter*, II.
- Egede, Hans
1925: [1738-41] Relationer fra Grønland 1721-36 og Det gamle Grønlands nye
Perlustration eller Naturel Historie. *Meddelelser om Grønland*, 54.
1729: *Det gamle Grønlands nye Perlustration. Eller: En kort beskrivelse af de gamle Nordske
Coloniers Begyndelse og Undergang i Grønland*, ... Udgivet af J. Geelmeyden,
Kjøbenhavn: H.C. Paulli.
1971: [1738-41] *Relation angaaende Den Grønlandske Mission* (1971,1) samt
Det gamle Grønlands Nye Perlustration (1971, 2). Red. Finn Gad.
Rosenkilde & Bagger. Kbh.
1763: *Descriptions et histoira naturelle du Groenland*. Tr. de D.R.D.P. Copenhague et
Geneva.
- Egede, Niels
1939: Poul og Niels Egede: Continuation af Hans Egedes Relationer fra
Grønland. Red. H. Ostermann. *Meddelelser om Grønland*, 120: 127-206.
1943 Niels Egedes Dagbog, ved Louis Bobé (red.) *Det grønlandske Selskabs Aarsskrift*:7-61
1971 [1741]: *Tredie Continuation af Den Grønlandske Mission*. Red. Finn Gad.
Rosenkilde og Bagger. Kbh. (samme udg. som Poul Egede 1971).
- Egede, Poul
1750 *Dictionarium Grönlandico-Danico-Latinum*, Hafnia.
1939 Poul og Niels Egede: Continuation af Hans Egedes Relationer fra
Grønland. Red. H. Ostermann. *Meddelelser om Grønland*, 120
1971 [1741] *Continuation af Den Grønlandske Mission*. Red. Finn Gad.
- 1988 [1788] Efterretninger om Grønland, uddragne af en Journal holden fra
1721 til 1788. Red. Mads Lidegaard. *Det Grl. Selskabs Skrifter XXIX*
Rosenkilde og Bagger. Kbh.
- Fabricius, Otho
1804: *Den Grønlandske Ordbog*. København: Det Kongelige Vaisenhusets Bogtrykkeri.
- Fernandez, James W.
1991 Introduction: Confluents of Inquiry. *The cultural Basis of Metaphor.
Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*. Ed. by
James W. Fernandez. Stanford, Cal.: Stanford University Press: 1-13.
- Fernandez, James W.
1991 Introduction: Confluents of Inquiry. *The cultural Basis of Metaphor*.

Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology.

Ed. by James W. Fernandez. Stanford, Cal.: Stanford Univ. Press:1-13.

Fienup-Riordan, Ann

1990 *Eskimo Essays*. New Brunswick and London: Rutgers University Press.

1994 *Boundaries and Passages. Rule and Ritual in Yup'ik Eskimo Oral Tradition*. Norman and London: University of Oklahoma Press.

Fleischer, Jørgen

2002 *Inuit ikke Kalaallit*. www.kamikposten.dk

Fortescue, Michael

1986 Thule- og Kobbereskimoisk. Om gensidig påvirkning mellem visse affikser og endelser i vestgrønlandsk set på baggrund af de vestlige dialekter i Inuktitut. *Vort sprog - vor kultur*. Nuuk: Atuakkiorfik: 165-176.

In Greenlandic: *Oqaatsivut kulturerpullu*. Nuuk: Atuakkiorfik: 167-176.

Fortescue, Michael, Steven Jacobson, Lawrence Kaplan

1994 *Comparative Eskimo Dictionary. With Aleut Cognates*. Fairbanks: Alaska Native Language Center. Research Paper Number 9. University of Alaska, Fairbanks.

Friedrich, Paul

1991 Polytypy. *The cultural Basis of Metaphor. Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*. Ed. by James W. Fernandez. Stanford, Cal.: Stanford University Press: 17-55.

Gad, Finn

1984 *Grønland. Politikens Danmarkshistorie*. Kbh.

Gessain, Robert

1973 Le tambour chez les Ammassalimmiut. *Objets et Mondes*, XIII(3):129-160.

1975 notes de C. Ryder. *Objets et Mondes*, XV(2): 129-148.

1975a Uizerq, l'amant. Un personnage dans la mythologie des Ammassalimmiut (côte est du Groenland). *Objets et Mondes*, XV(2): 319-330

1984 Dance Masks of Ammassalik (East Coast of Greenland). *Arctic Anthropology*, 21(2): 81-107.

Glahn, H. C.

1771 *Anmærkninger til Cranz' Historie von Grönland*. Det Kongelige Waysenhuses Bogtrykkeri, Kbh. (anonymt udgivet)

1921 Henric Christoffer Glahns Dagbøger for Aarene 1763-64, 1766-67, og 1767-68, red. af H. Ostermann. *Det grønlandske Selskabs Skrifter*, 4.

Godtfredsen, Anne Birgitte, Ph.d. Zoologisk Museum, Kbh.

Grandorf, Marie Louise

(2004) *Åndernes erobring. En analyse af de østgrønlandske shamaners initiationsfortællinger*. Institut for Religionshistorie, Københavns Universitet. Upubl. speciale.

2005 *Åndernes erobring*. Tidsskriftet *Grønland*: 99-104.

Grønnow, Bjarne

2009: Blessings and Horrors of the Interior: Ethno-Historical Studies of Inuit Perceptions Concerning the Inland Region of West Greenland, *Arctic Anthropology* 46 (1-2): 191-201.

Guemple, L. (red.)

1971 Alliance in Eskimo Society.

Proceedings of the American Ethnological Society. Supplement.

Gulløv, H. C.

- 1978 Kampen om sjælene. *Grønland og oplysningstiden*.
Red. Henning Dehn-Nielsen. Kbh.: Nationalmuseet
- 1979 Historien bag historien – en vestgrønlandsk slægtssaga.
Tidsskriftet *Grønland*.
- 1983 Herrnhuterens grønlandere, Tidsskriftet *Grønland*;
Sænummer om Brødremissionen 1733-1900:247-259.
- 1986 The Revival at Pisugfik in 1768: An Ethnohistorical Approach.
Arctic Anthropology, 1&2:151-175.
- 1987 Dutch Whaling and its influence on Eskimo culture in Greenland.
Between Greenland and America. Cross-Cultural Contacts and the Environment of the Baffin Bay Area. Ed. by Louwrens Hacquebord & Richard Vaughan. Univ. Groningen: Arctic Center:75-93.
- 1997 From Middle Ages to Colonial Times. Archaeological and ethnohistorical studies of the Thule culture in South West Greenland 1300-1800 AD.” *Meddelelser om Grønland, Man & Society* 23.
- 2000 100-året for Sydgrønlands affolkning i 1900 – og en skitse til et forskningsprogram ved nationalmuseets Center for Grønlandsforskning. Tidsskriftet *Grønland*: 189-202.
- 2003 Fra festhus til fælleshus. Tidsskriftet *Grønland* 149-160.

Gulløv og Kapel

- 1979-80: Legend, History, and Archaeology. A Study of the Art of Eskimo Narratives. *Folk* vol. 21-22:347-380.

Hansen, Kjeld

- 2001: *Farvel til Grønlands natur*. København: Gad Forlag.

Hastrup, Kirsten & Preben Meulengracht Sørensen (red.)

- 1987 Tradition og historieskrivning. Kilderne til Nordens ældste historie. *Acta Jutlandica* LXIII:2. Humanistisk Serie 61. Aarhus Universitetsforlag.

Holm, Gustav

- 1888 Den østgrønlandske Expedition udført i Aarene 1883-85, II.
Meddelelser om Grønland, 10. Hefte. Kbh.
- 1957 [1886] Østgrønlandernes Sagn og Fortællinger. Red. af W. Thalbitzer.
Det grønlandske Selskabs Skrifter, XIX: 215-317.
- 1972 [1888] *Konebådsekspektionen. Ethnologisk Skizze af Angmagsalikerne.* Red.
Jørgen Meldgaard. Rhodos, København: 129-145.

Holtved, Erik

- 1943 The Eskimo Legend of Navaranâq. *Acta Arctica* 1, Cphg.
- 1951 The Polar Eskimos. Language and Folklore, I-II.
Meddelelser om Grønland, 152(1-2). Cphg.: C. A. Reitzel.

Jenness, Diamond

- 1922: *Report of the Canadian Arctic Expedition 1913-1918*, vol XII:
The Life of the Copper Eskimos, Ottawa: F. A. Acland.

Jensen, Einar Lund

- 1977 *Grønland og EF*. Kragestedet.
- 2003 Kap-Farvel området i 1800-tallet. Tidsskriftet *Grønland*:301-314.

Kjer, J.

- 1880 *Atuainiutit*, I, Kbh.: Rosenberg.

- Kleinschmidt, Samuel
 1871 *Den Grønlandske Ordbog*,
 Ministeriet for Kirke- og Undervisningsvæsenet, Kbh.
- Kleivan, Inge
 1960 Mitårtut. Vestiges of the Eskimo Sea-Woman Cult in West Greenland.
Meddelelser om Grønland, 161 (5).
 1978 Molbohistorierne på grønlandsk i Atuagagdliutit 1865 - billeder og tekst.
 Tidsskriftet *Grønland*.
 1982 Grønlandske sagn om nordboerne. Tidsskriftet *Grønland*: 314-329.
- Kreutzmann, Jens
 1997a *Fortællinger & akvareller*. Red. Kirsten Thisted. Atuakkiorfik
 1997b *Oqaluttuat & Assilialiat*. Red. Kirsten Thisted og Arnaq Grove.
 Atuakkiorfik.
- Kroeber, A. L.
 1899 The Eskimo of Smith Sound. *Bulletin of the American Museum of
 Natural History*, 12. New York.
- Lakoff, George & Mark Johnson
 1980 *Metaphors We Live By*. Chicago and London:
 The University of Chicago Press.
- Langgård, Karen
 1998 An examination of Greenland awareness of ethnicity and National self-
 consciousness through texts produced by Greenlanders 1860s to 1920s.
Études/Inuit/Studies, 22(1).
 2004: Identity and interethnic relations – seen through research in the Greenlandic language
 and the Greenlandic literature. *Dynamics and shifting Perspectives. Arctic Societies
 and Research. Proceedings from the first IPSASS seminar, Nuuk 2002*. Ed. by Michèle
 Therrien. Nuuk, Ilisimatusarfik.
- Lantis, Margaret
 1946 The Social Culture of the Nunivak Eskimo. *Transactions of the American
 Philosophical Society*, N.S. 35(3). Philadelphia, Lancaster Press: 264-313.
 1947 Alaskan Eskimo Ceremonies. *Monographs of the American Ethnological
 Society*, 11. Ed. by Marian W. Smith. Seattle and London.
- Laugrand, Fr. & Jarich Oosten
 2002 Canicide and Healing. The Position of the Dog in Inuit Cultures of
 the Canadian Arctic. *Anthropos* 97: 89-105.
 2006 Connecting and Protecting; Lines and Belts in the Canadian Arctic',
Anthropological Papers of the University of Alaska, 4, 1 : 133-147.
- Lévi-Strauss, Claude
 1955 The Structural Study of Myth. In: Myth: A Symposium. Ed. by Th. A.
 Sebeok. *Biographical and Special Series of the American Folklore
 Society*, 5: 50-66. Bloomington.
- Lidegaard, Mads
 1986 *Hans – en eskimo. En grønlandsk livsskæbne*. Kbh.:
 Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck.
 1999 Pussimeq og Isseq. Tidsskriftet *Grønland*, ss. 193-204
- Lyberth, Gert
 1980: *Kalaallit Oqaluppalaavi*. Red. Regitze Søby.
- Lynge, Hans

- 1955 Inegpait. *Meddelelser om Grønland*, 90(2).
- 1967 *Inugpât*. Godthåb: Kalâtdlit-nunãne naqiterisitsissafik. Det Grønlandske Forlag.
- Lynge, Kristoffer
1938-1939: *kalâtdlit oqalugtuait oqalualâvilo*, I-III. Godthåb: Kalâtdlit-nunãne naqiterisitsissafik. Den Grønlandske Forlag.
- Lyon, F. G.
1824 *The Private Journal of Captain F. G. Lyon*. London: John Murray, London XIII.
- MacDonald, John
1998 *The Arctic Sky. Inuit Astronomy, Star Lore, and Legend*. Royal Ontario Museum / Nunavut Research Institute. ISBN 0-88854-427-8
- Meldgaard, Jørgen (red.)
1972 *Konebådsekspektionen*. Kbh.: Rhodos.
- Merkur, Daniel
1985 *Becoming Half-Hidden: Shamanism and Initiation Among the Inuit. Acta Universitatis Stockholmiensis/Stockholm Studies In Comparative Religion*, 24. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
1991 *Powers which we do not know. The Gods and Spirits of the Inuit*. Moscow, Idaho: University of Idaho Press.
- Métayer, Murice
1973: *Unipkat: Tradition esquimaude the Coppermine, Territoires-du-Nord-Ouest, Canada: Première partie*. Tome 1-3. Québec: Canada Université Laval
- Morrow, Phyllis
1994 *Oral Literature of the Alaskan Arctic. Dictionary of Native American Literature*, Ed. by Andrew Wiget. New York and London: Garland Publishing, Inc.: 19-25.
- Muus, B., F. Salomonsen & C. Vibe
1981 *Grønlands Fauna*. Kbh: Gyldendal.
- Nelson, E. W.
1899 *The Eskimo about the Bering Strait. 18th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1. Washington.
- Nuttall, Mark
2000 *Choosing kin. In: Schweitzer, Peter (ed.) Dividends of Kinship*. London: Routledge (ISBN 0-415-18284-0): 33-60.
- Oosten, Jarich G.
1982 *The symbolism of the body in Inuit culture. Visible Religion*. Ed. by ?. Leiden: Brill.
1989 *Theoretical Problems in the Study of Inuit Shamanism. Shamanism, Past and Present*. Ed. by M. Hoppál & O. J. von Sadovszky. Budapest, Los Angeles: Fullerton: 331-341.
1990 *Cosmological cycles and the constituents of the person. Inuit Studies Conf. Occasional papers*, 4:pp. 185-196.
- Oosten, Jarich , Frédérick Laugrand, Wim Rasing (Eds.)
1999 *'Perspectives on Inuit Law'. Interviewing Inuit Elders*, Vol. 2. Iqaluit: Nunavut Arctic College.
- Orr, Eliza Cingarka & Ben Orr (Eds.)
1995 *Qanemcikarluni Tekitnarqelartuq. One Must Arrive With A Story To Tell. Traditional Narratives by the Elders of Tununak, Alaska*. Fairbanks:

Lower Kuskokwim School District. Alaska Native Language Center

Ortner, Sherry B.

1973 On Key Symbols. *American Anthropologist*, 75(5):1338-1346

Ostermann, Hother

1937 Fra Missionens Barndomstid ved Upernavik. Af Missionær Østergaards Papirer, III. *Det grønlandske Selskabs Aarsskrift*.

Petersen, Robert

1958 Det problematiske ord Qavdlunaq. *Tidsskriftet Grønland*, ss. 111-113.

1961 Karelerne på Grønland. En Genopfriskning af en gammel ordtydning. *Tidsskriftet Grønland*: 462-468.

1963 Family Ownership and Right of Disposition in Sukkertoppen District, West Greenland, *Folk*, V: 269-281

2000 Om grønlandske slægtssagaer. *Tidsskriftet Grønland*, ss. 299 – 311.

2003a Settlements, kinship and hunting grounds in traditional Greenland. A comparative study of local experiences from Upernavik and Ammassalik. *Meddelelser om Grønland. Man & Society*, 27.

2003b: Meqqusaaq og hans møde med inughuit. *Tidsskriftet Grønland*. ss. 261-297.

Petersen, Robert & Jørgen Rischel

1985: Sproglig indledning og kommentar til Reesens tysk-grønlandske ordliste + Reesens tysk-grønlandske ordliste. *Tidsskriftet Grønland*. ss.156-192.

Qúpersimân, Georg

1972 *taimane gûtimik nalussûgama*. Godthåb: Det Grønlandske Forlag.

1982 *Min eskimoiske fortid*. Godthåb: Det grønlandske Forlag.

Rainey, Froelich G.

1947: The Whale Hunters of Tigara. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, I (1): 227-283.

Rasmussen, Knud

1906 *Under Nordenvindens Svøbe*. Kjøbenhavn, Kristiania: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag.

1919 *Grønland langs Polhavet*. Kjøbenhavn og Kristiania.

1921 Thule District. Grønland i Tohundredaaret for Hans Egedes Landing, I, Red. G. E. Amdrup et al.. *Medd. Grønland*. C. A. Reitzel, Kbh.: 517-567

1921-25 *Myter og Sagn fra Grønland* I-III, (Kbh.: Gyldendal).

1929 The Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos. *Report of the 5th Thule Expedition 1921-24*, 7(1). Copenhagen: Gyldendal.

1930 Iglulik and Caribou Eskimo Texts. *Report of the 5th Thule Expedition 1921-24*, 7(3). Copenhagen: Gyldendal.

1931 The Netsilik Eskimos. Social Life and Spiritual Culture. *Report of the 5th Thule Expedition 1921-24*, 8. Gyldendal, Copenhagen.

1932 Intellectual Culture of the Copper Eskimos. *Report of the 5th Thule Expedition 1921-24*, 9. Gyldendal, Copenhagen.

1938 Knud Rasmussen's Posthumous Notes on the Life and Doings of the East Greenlanders in Olden Times. Ed. by H. Ostermann. *Meddelelser om Grønland* 109(1).

1939 Knud Rasmussen's Posthumous Notes on East Greenland. Legends and Myths. Ed. by H. Ostermann. *Meddelelser om Grønland*, 109(1).

- 1942: "The MacKenzie Eskimos." Ed. by H. Ostermann. *Report of the 5th Thule Expedition 1921-24*, 10(2), Copenhagen: Gyldendal.
- 1952: The Alaskan Eskimos. As Described in the Posthumous Notes of Dr. Knud Rasmussen., *Report of the 5th Thule Expedition 1921-24*, 10(3). Copenhagen: Gyldendal.
- 1979 500 leveregler, Gamle Ord og Varsler fra Vestgrønland. *Det Grl. Selskabs Skrifter*, XXIII. Red. Regitze M. Søby. Skjern.
- 1981 *Inuit Fortæller*, I-III. Red. Regitze Søby. Bogan, Lyngø.
- 1981-82 *oqlugtuat oqalualâtdlo*, I-IV, Red. Regitze M. Søby. Nuuk: Atuakkiorfik.
- Rink, H. J.
- 1859-63 *kaladlit oqaluktualliait/Grønlandske Folkesagn* I-IV, Nunnap Nalagata Niqiteriviat, Nuuk. (Fotoprint 1972).
- 1866-71 *Eskimoiske Eventyr og Sagn*, I-II, C. A. Reitzel, Kbh.
- Robbe, Pierre
- 1994: *Les Inuit d'Ammassalik, Chasseurs de l'Arctique*. Memories du Muséum National d'Histoire Naturelle, 159, Ethnologie. 389 pp.
- Robert-Lamblin, Joëlle
- 1996 Les dernières manifestations du chamanisme au Groenland oriental. *Boreales*, 66/69:115-130.
- Roepstorff, Andreas
- 2003: Clashing cosmologies: Contrasting knowledge in the Greenlandic fishery." *Imagining Nature. Practices of Cosmology and Identity*. Ed. by Andreas Roepstorff, Nils Bubant & Kalevi Kull. Aarhus University Press. Pp 117-142
- Rosing, Christian
- 1946 [1906] *Østgrønlanderne/Tunuamiut*. Overs. Karl Rosing. Red. W. Thalbitzer. *Det grønlandske Selskabs Skrifter*, 15.
- Rosing, Jens
- 1957 Den østgrønlandske "maskekultur". Tidsskriftet *Grønland*:241-251
- 1963 *Sagn og Saga fra Angmagssalik.*, Kbh.: Rhodos.
- Rosing, Otto:
- 1957-61 *angákortaligssuit*, I-II. Nuuk/Godthåb: Grønlands Forlagip naqiteritai.
- 1989 *Aassuutit: stjernerne der forhindrede solen i at gå til bunds*. Nuuk: NAPA/Nordens Institut i Grønland.
- Rüttel, F. C. P.
- 1917 *Ti Aar blandt Østgrønlands Hedninger*. København, Kristiania: Gyldendalske Boghandel.
- Saladin d'Anglure, B.
- 1986 Du fœtus au chamane: la construction d'un "troisième sexe" inuit. *Études/Inuit/Studies*, 10(1-2), 25-113.
- 1990a Frère-lune (Taqqiq), seur-soleil (Siqiniq) et l'intelligence du Monde (Sila). *Études/Inuit/Studies*, 14(1-2): 75-140.
- 1990b Nanook, Super-male: the polar bear in the imaginary space and social time of the Inuit of the Canadian Arctic. *Signifying Animals. Human meaning in the natural world*. Ed. by Roy Willis. London: Unwin Hyman. ISBN 0-04-445014-1
- 2001 *Cosmology and Shamanism. Interviewing Inuit Elders*, vol. 4, ed. by Bernard Saladin d'Anglure. Iqaluit: Nunavut Arctic College.

Sandgreen, Otto

- 1967 *isse issimik kigutdlo kigúmik*, I-II. Godthåb:
Kalâtdlit-nunâne naqiterisitsissafik. Det Grønlandske Forlag
- 1987 *Øje for øje og tand for tand*. Overs., forord og noter ved Birgitte Sonne.
Nuuk: Otto Sandgreens Forlag.

Schjødt, Jens Peter:(teori)

- 1986 Initiation and Classification of Rituals, *Temenos* 22.

Sonne, Birgitte

- 1985 Toornaarsuks forvandlinger. *Chaos*, Særnummer:
"Religions sociologiske perspektiver." ss. 117-136.
- 1986a Toornaarsuk, An Historical Proteus. *Arctic Anthropology*, 23(1-2):199-119.
- 1986b Angakkut puullit i Grønland og Alaska. I: Rischel, J. og Robert Petersen
(red.) *Vort sprog - vor kultur*. Nuuk: Atuakkiorifik:143-56. /
Angakkut puullit Kalaallit Nunaanni Alaskamilu. Oqaatsivut kulturerpullu. Nuuk:
Atuakkiorifik:145-156.
- 1988 Agayut. Eskimo Masks from The 5th Thule Expedition. *Report of the 5th
Thule Expedition*, 10(4). Gyldendal, Viborg.
- 1990 The Acculturative Role of Sea Woman. Early contact relations between
Inuit and Whites as revealed in the Origin Myth of Sea Woman.
Meddelelser om Grønland, Man & Society, 13.
- 1996 Genuine Humans and "Others". Criteria of "otherness" at the beginning of colonization
in Greenland. *Cultural and Social Research in Greenland 95/96. Essays in Honour of
Robert Petersen*:241-252.
- 1997 Kontrasten mellem Sila som mytisk skikkelse og opdragelsens ideal hos inuit i Canada
og Grønland. *Idealernes rolle i religion og religionsvidenskab*. Red. Lene Buck
et al. Københavns Universitet: Museum Tusulanum: 49-67.
- 2000 Heaven Negotiated. The realms of death in early colonial Westgreenland.
Études/Inuit/Studies, 24(2).
- 2005 *Sonnes base 2005 over grønlandske fortællinger* (http link)
- 2006 Sonnebase 2004: En elektronisk base med grønlandske fortællinger. *Tidsskriftet
Grønland* 1:30-41.
- 2010 Who's afraid of Kaassassuk? Writing as a tool in coping with a changing cosmology.
Études/Inuit/Studies, 34(2).

Søby, Regitze M.

- 1969/70 The Eskimo Animal Cult. *Folk*, 11-12: 43-78.
- 1985 Savigsivik, Westgreenlandic Influence On A Settlement in Thule.
Inter-Nord 17:181-191.

Thalbitzer, William

- 1909 Østgrønlands Hedenske Præster (Angakut). *Nordisk Tidsskrift för
Vetenskap, Konst och Industri*: 91-100.
- 1910 The Heathen Priests of East Greenland. Verhandlungen des XVI
Internationalen Amerikanisten Kongress, 1908: 448-464.
- 1914 The Ammassalik Eskimo I. *Meddelelser om Grønland*, 39(7): 319-755.
- 1923 The Ammassalik Eskimo II(1). *Meddelelser om Grønland*, 40: 115-563.
- 1926 Eskimoernes Kultiske Guddomme. *Studier for Sprog og Oldtidsforskning*,
143. Kbh.
- 1930 Les magiciens esquimaux, leur conceptions du monde, de l'ame et de la
vie. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*. N.s.er. 22: 73-106.

Thalbitzer, William (red.)

- 1933 Den Grønlandske Kateket Hansêraq's Dagbog. Overs. O. K. Skaarup.
Det Grønlandske Selskabs Skrifter, 8.

Thisted, Kirsten

- 1992 Mundtlighed/Skrift, en teoretisk indkredsning af "Det grønlandske" i grønlandsk litteratur. *Grønlandsk Kultur- og Samfundsforskning* 92: Ilisimatusarfik/Atuakkiorfik: 195-226.
- 1993 Som perler på en snor PhD-afhandling, Ilisimatusarfik.
- 1997 Dengang i de ikke rigtigt gamle dage. Grønlandsk fortælletradition som kilde til 1700-tallets kulturmøde. *Digternes paryk. Studier i 1700-tallet*. Festskrift til Thomas Bredsdorff. Red. M. Alenius, P. Dahlerup, S. P. Hansen, H. Hertel, P. Meisling. Museum Tusulanums Forlag, Kbh.: 73-86.
- 1999 *Således skriver jeg, Aron*. I-II, Nuuk: Atuakkiorfik.
- 2001 On Narrative Explanations. *Scandianvian Studies* vol. 73(3): 253-295.
- 2002 *Grønlandske fortællere. Nulevende fortællekunst i Grønland*. Materiale indsamlet af Karen Littauer. Aschehoug

Thisted, Kirsten & Gåba Thorning

- 1996 *Oqalualaartussaqaqaraluarnepoq ...Oqluttuat H. J. Rinkip katersai. Måske nogen kunne fortælle ...Fortællinger indsamlet af H. J. Rink*. Nuuk: Atuakkiorfik.

Thorning, Gåba, Arnaq Grove & Kirsten Thisted

- 1999 *Taamma allattunga, Aron*. I-II, Nuuk: Atuakkiorfik.

Thuesen, Søren T.

- 1988 *Fremad Opad. Kampen for en moderne grønlandsk identitet*. København: Rhodos.
- 2007 *Fremmed blandt landsmænd. Grønlandske kateketer i kolonitiden*. Nuuk: Forlaget Atuagkat.

Turner, Victor

- 1964 Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites De Passage. *Proceedings of the American Ethnological Society. Symposium on New Approaches to the Study of Religion*. Washington: Univ. of Wash. Press: 4-20.
- 1974 *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press.

Tyler, Stephen

- 1988 Introduction. In: Strecker, Ivo: *The Social Practice of Symbolization. An Anthropological Analysis*. London and Atlantic Highlands, NJ: The Athlone Press. London School of Economics. Monographs on Social Anthropology no 60: vii-ix.

Ulloriaq, Inuutersuaq

- 1985 Beretningen om Qillarsuaq og hans lange rejse fra Canada til Nordgrønland i 1860'erne. *Det grønlandske Selskabs Skrifter* XXVII.

Vebæk, Mâliâraq

- 2001a *Tusarn! Kujataamiut unikkaartuaat unikkaaluilu*. Nuuk: Atuakkiorfik
- 2001b *Tusarn! Sydgrønlandske fortællinger*. Nuuk, Atuakkiorfik

Victor, Poul-Émile & Joëlle Robert-Lamblin

- 1989-93 *La Civilisation du Phoque*, I-II. (Vol I: Jeux, gestes et techniques des Eskimo d'Ammassalik; Vol. II: Légendes, rites et croyances des Eskimo d'Ammassalik). Bayonne.

Weyer, E. M.

- 1932 *The Eskimos. Their Environment And Folkways*. New Haven, London.

Williams, Glyndwr & Richard Glover

1969 *Andrew Graham's Observations on Hudson's Bay 1769-91.*
London: The Hudson's Bay Record Society.

Williamson, Robert

1974 Eskimo Underground. Socio-Cultural Change in the Canadian Central Arctic. *Occasional Papers, II. Institutionen för allmen och jämförande etnografi vid Uppsala Universitetet.* Uppsala.