

Birgitte Sonne

GRØNLÆNDERNES FORTÆLLETRADITION

"Solen og Månen var søskende. Engang om vinteren under det store mørke gav man sig til at lege i husene ved slukkede lamper. En for en tog mændene den kvinde, de havde ligget hos, med sig udenfor og tændte fakler for at se, hvem det var. Da Månen således førte sin kvinde ud, så han ved faklen, at det var Solen, hans søster. Solen blev skamfuld over, at hun havde ligget hos sin broder, afrev sine bryster og kastede dem for ham.

'Jeg falder nok i din smag, - her - smag på det også!'

Hun løber nu sin vej og broderen sætter efter; begge holder de deres fakler i hånden. Med eet begyndte de at hæve sig op mod himlen, men Månen falder, og hans fakkelt gik ud, så at den kun glødede. De kom således op til himlen. Solen, som holdt sin fakkelt brændende, er lysende og hed, men Månen, hvis fakkelt blot gløder, er kun lysende uden at varme. I himlen har de nu deres hus, delt i to rum.

I den store sommer går Solen aldrig ind i sit hus; den er ude dag og nat, og jorden bliver da dejlig, når sneen smelter bort og blomster vokser frem. I den tid går Månen aldrig ud af sit hus. Men om vinteren, når Solen ikke mere forlader sin bolig, kommer det store mørke, og da er der uhygge for mennesker. Den kolde Måne er da ene om at lyse, men da den også skal hjælpe menneskene på anden vis, forsvinder den også til tider. Den skal nemlig hente fangsttyr til menneskene. Derfor siger man ved nymåne: 'Tak, du er kommet med bytte!'

Under det store mørke tager menneskene ikke på fangst, de tager blot på besøg hos hinanden og synger trommesange. Kun når en bjørn kommer nær ind til husene eller skjuler sig i et isfjælds hule, tænder man store fakler og jager den. Når stjernebilledet, Den Store Bjørn, mødes med daggry, fyldes Menneskene med megen glæde; thi da er der ikke længe til

lyset. Og når så endelig den store Sol kommer, råber menneskene:

'Glæde, glæde, den store Varmer er kommen! Snart vil vi kunne søge solsiden!'

Og så kommer den tid, da man bygger læmure af sne og samler sig om en mands kød til store måltider" (Rasmussen 1925, 49f).

Polareskimoerne, Grønlands (og verdens) nordligste befolkning, fortalte denne variant af den fælleseskimoiske myte om Månens og Solens oprindelse til Knud Rasmussen i 1905. Fire måneders vintermørke og en ligeså lang periode, hvor solen står på himlen døgnet rundt, har sat sit tydelige præg på polareskimoernes udgave af myten. Månen og Solen deler hus i himmelverdenen, men de træffes aldrig, hverken inden døre eller ude i det fri. I de sydligere varianter er adskillelsen mindre ekstrem, og man ser ofte den nedgående Sol på flugt for den opgående Måne, der stadig, men altid forgæves, søger at indhente sin elskede søster.

Forskelle i naturbetingelser kan som regel aflæses i varianternes udformninger. Ligeså forskelle i sociale skikke, ritualer og materiel kultur. Fx er et incestuøst forhold mellem to nære slægtninge af modsat køn alle varianternes sociale udgangspunkt, og oftest er de søskende. Men på øen Nunivak i S.V. Alaska figurerer en yngling og hans farbrors kone som fortællingens hovedpersoner (Lantis 1946, 268f.). Hvorfor? Svaret er temmelig kompliceret, men forenklet sagt findes det i de særlige forsørgerpligter, der gjorde sig gældende i relationerne mellem en onkel og hans søskendebørn i netop denne lokalkultur.

Gensidig forsørgerpligt - dette tema, der er et af de grundlæggende i eskimoernes mundtlige overlevering, skal vi senere vende tilbage til i langt flere detaljer.

De grønlandske fortællingers forhistorie.

Overensstemmende varianter af myten om Månens og Solens oprindelse dækker stort set hele eskimoområdet fra det nordøstlige Sibirien til Østgrønland, og fra Alaskas sydvendte

Stillehavskyst nord- og nordøstpå til Hamilton Inlet på Labradorhalvøens kyst mod Atlanterhavet. Men også de fleste nordamerikanske indianere fortalte varianter af denne myte, og ud fra dens vide geografiske og sprog-forskellige udbredelse slutter man, at "grundmyten" må være meget gammel.

Vid geografisk udbredelse er dog langt fra noget brugbart kriterium til bestemmelse af et kulturtræks alder. Tværtimod spiller pludselige demografiske ændringer, eller sene, markante kulturudviklinger og -påvirkninger ofte en langt større rolle for spredningen. Og dét er forhistorien bag de grønlandske fortællinger et sigende eksempel på.

Både i repertoire, opbygning og indhold ligner de traditionelle grønlandske fortællinger meget nøje dem, der blev fortalt af de canadiske inuit. Det opdagede både Knud Rasmussen og hans informanter under 5. Thuleekspedition (1921-24), da han fra Hudson Bay til McKenzie-floden kunne udveksle sine grønlandske fortællinger med deres, og hverken de eller han kunne overraske modparten med ret mange nye fortællinger. Hos Inuit i Nordvestalaska fandt han også ganske store overensstemmelser, mens den lille samling myter, han nedskrev i samvær med en gruppe tilrejsende eskimoer fra Sydvestalaska, viste større afvigelser. Senere og mere omfattende indsamlinger fra S.V. Alaska peger dog på flere lighedspunkter, der alt i alt viser tilbage til en oprindelig fælleseskimoisk tradition.

Denne "oprindelse" falder imidlertid på et overordentlig sent tidspunkt i eskimokulturens udviklingshistorie. De seneste årtiers mere systematiske udgravninger har afdækket et kontinuert udviklingsforløb fra ca. 3.000 f.v.t. med hjemsted langs kysterne på begge sider af Beringshavet. Men først med den såkaldte Thulekulturs udvikling i løbet af det første årtusinde e.v.t. i N.V. Alaska nærmer vi os så småt en brugbar forklaring på de eskimoiske fortælletraditioners mange fællestræk. Mere nøjagtigt kan den dateres til perioden fra det 10. til det 13. årh. e.v.t., da denne Thulekultur, med sine overlegent effektive redskaber til fangst på hvaler og andre større sødyr i åbent vand, bredte sig fra N.V. Alaska

til de fjerneste egne af hele det nuværende eskimoområde. En temperaturstigning, der satte ind i det 10. årh. og begunstigede denne kulturs særlige tilpasning til åbentvandsfangst, sendte langtrækkende vandringsbølger mod øst langs Canadas arktiske kyster og videre til Grønland. En enkelt gruppe nåede allerede i løbet af få generationer frem til Nordgrønland, men de fleste nulevende grønlandere nedstammer fra en senere indvandring, der fandt sted i det 13. årh. Den udgik fra Canada, hvor Thulekulturen gennem et par århundreder havde gennemgået en særudvikling.

De store overensstemmelser mellem grønlandernes og de canadiske inuits fortællinger skyldes da denne sene indvandring, mens deres fælles udgangspunkt i N.V. Alaska forklarer lighederne med fortællingerne dersteds. Oprindelsen til de fællestræk, der også deles af eskimoerne i S.V. Alaska, er straks vanskeligere at tidsfæste. Nogle træk går sandsynligvis tilbage til Alaskaeskimoernes indbyrdes kontakter før Thulekulturens udvikling i N.V. Alaska, mens andre skyldes denne kulturs fornyede ekspansioner mod syd i 1200-tallet, da dens redskaber og andet kulturgods nåede helt ned til den sydvendte Stillehavskyst og Aleuterne.

Ved hjælp af arkæologiens sikre metoder til datering og objektbestemmelser er vi således kommet "sandheden" om de grønlandske fortællingers oprindelse et godt stykke nærmere. Sandheden er den vi hylder indenfor en lineær kronologi i vor interesse for historiske sammenhænge i fjerne tidsperioder. Også grønlanderne opererede med en lineær tidsregning og beskæftigede sig med deres fortællingers alder i sandhedens interesse. Blot var tidsregningen hverken bundet i et abstrakt talsystem eller synderlig langtrækkende og findelt. Og sandheden beroede mindre på den præcise datering i relation til begivenheder i andre fortællinger end på fortællerens nærhed til den person, der havde fortalt den første, oprindelige version. Det fremgår af de definitioner grønlanderne gav på deres opdeling af fortællinger i nogle få kategorier.

Grønlandske termer for mundtlig overlevering.

Ifølge Inspektør for Sydgrønland, Heinrich Rink (1871, 206 ff.), der igangsatte den første omfattende indsamling af grønlandske fortællinger, skelnede grønlænderne i hans samtid (ca. 1850) mellem to typer af fortællinger. Den ene, **oqulut-tuaq**, tilhørte den ældre tradition, og den skulle genfortælles i nøje overensstemmelse med sin oprindelige ordlyd (Dette krav skal selvfølgelig ikke forstås bogstaveligt som en ordret gengivelse. Det opfyldes kun sjældent i en mundtlig kultur, der ikke har skriften til støtte for hukommelsen. En mundtlig overlevering tillader altid mindre ændringer, der for hver eneste genfortælling udmønter sig i en ny variant). Den anden type, **oqalualaarut**, var en fortælling om begivenheder, der blev genfortalt på 2. eller 3. hånd. Hovedpersonen, der selv havde oplevet det skete, var kendt og havde selv fortalt den første version. Betegnelsen for denne første version nævner Rink ikke, men den var enten **oqalualaaq** eller **oqaluppalaaq**. Begge termer betyder blot beretning og ofte skelnede man ikke i betydning mellem **oqalualaaq** og **oqalualaarut** (et middel (-rut) til beretning eller underholdning). Således opdelte Knud Rasmussens grønlandske informanter deres fortællinger i kategorierne **oqaluttuaq** (gammel fortælling) og **oqalualaaq** (yngre eller "historisk" beretning). Betydningen "historisk" skyldes Knud Rasmussens vestlige begrebsdannelse, men igrøvrigt nærrede han ikke nogen større tiltro til de yngre beretningers historiske værdi. De var nemlig gennemskudt med mytiske episoder, der også figurerede i de gamle fortællinger (Rasm. 1981,10). Enhver fortælling var m.a.o. lige ahistorisk eller mytisk.

Rasmussens vestlige opfattelse blev absolut ikke delt af de førkristne grønlændere. For dem var enhver fortælling sand. Den stod til troende, fordi en virkelig person - nulevende, afdød, men husket, eller fortidig - selv havde oplevet og fortalt om de begivenheder fortællingen skildrede.

Oplevelser var kilden til viden om verden: **silarsuaq** - det store (-rsuaq) - ude-i-fri (**sila**), eller kort og godt, naturen. Indenfor et sammenhængende univers bekræftede og uddybede

bemærkelsesværdige oplevelser de forestillinger, grønlanderne nærrede om **silarsuaq** og dens mange levende væsner. De udfoldede sig i vind og vejr, måne og sol, hav og elve, i dyr, planter og mennesker, ved kystklipperne og dybt inde i baglandet, hvor mennesker sjældent kom.

Rasmussen og andre vesterlændinge med ham, der har andre begreber om naturen og tiltro til deres objektivitet, afviser disse forestillinger som overnaturlige. Men overnaturlige var de netop ikke efter grønlandske begreber. Tværtimod. De var både forestillinger om naturen og naturlige, i betydningen fornuftige. **Sila** betyder nemlig også fornuft og den, der har **silá**, er et normalt fornuftigt menneske, der forstår at bruge sin viden og forstand på en for andre begribelig, prisværdig og brugbar måde.

De førkristne forestillinger om **silarsuaq**, der kommer til orde i den mundtlige overlevering, var ligeså virkelige som eksemplariske. Fra disse fortællinger hentede grønlanderne deres forklaringer på ny, bemærkelsesværdige oplevelser, der omsattes i nye fortællinger i fuld overensstemmelse med overleveringen. Den forskel, som Rasmussen mente måtte bestå mellem de gamle (mytiske) og de yngre ("historiske") fortællinger er således vanskelig at få øje på. Og umiddelbart iøjnefaldende skulle den nødig være. For den person, der ikke kunne fortælle om sine oplevelser i overensstemmelse med traditionens ideer om verden, blev stemplet som løgner og risikerede endog døden, hvis han fremturede med sine skrøner. Det blev polareskimoen Uisákavsaks skæbne, da han hjemkommen fra et ophold med Peary i U.S.A. omkring århundredeskiftet gjorde sit bedste for at forklare amerikanernes tekniske vidundere for sine fæller. Huse så store og fulde af mennesker som fuglefjelde af fugle i yngletiden, - det gik an. Men slædetog uden forspand, der kørte af sig selv, og samtaler gennem et lille rør fra den ene boplads til den anden, - det var for meget. Uisákavsak var upålidelig og blev sluttelig myrdet (Gilberg, 1969/70).

Normalt stod en mands ord til troende. Han måtte jo bedst selv vide, hvad han havde oplevet. Men overskred han grænser-

ne for det sandsynlige (sandheden), vidste andre bedre og handlede derefter. Sanktionerne var hårde mod den, der omgikkes sand(synlig)heden lemfældigt.

Kravene om mere eller mindre mundrette genfortællinger skal forstås indenfor denne sammenhæng. Gamle fortællinger var oprindelsesmyter til viden og desuden ofte lidt fantastiske i den forstand, at hvem som helst ikke kunne gå ud og opleve de samme ting. I mindre målestok kunne enkeltstående og uforfærdede personer undertiden bekræfte denne førstehåndsviden, som blev værdsat, fordi den stammede fra forfædrene. Hos de førkristne grønlandere som i alle samfund, hvor de sociale og kulturelle ændringer ikke går hurtigere eller er voldsommere, end at de kan tolkes på den ældre generations erfaringsgrundlag, nyder de gamle, og - i endnu højere grad - forfædrene dyb respekt for deres særdeles nyttige viden. Man kender den kun i mundtlig form og har ikke "Skriften" at slå efter i. Derfor er den mundrette gengivelse afgørende for formidlingen af den viden, der ellers ville gå tabt i sådanne mundtlige kulturer.

Med yngre fortællinger var det en anden sag. Så længe en accepteret fortællings hovedperson levede, var han sit eget sandhedsvidne, fordi accepten afhang af fortællingens overensstemmelse med den overleverede viden. Som regel gentog han desuden sin fortælling mange gange, for mange forskellige mennesker og sjældent med nøjagtig de samme ord. Genfortællinger på anden og tredje hånd kunne da nemmere kontrolleres for indholdet, og en mundret gengivelse var hverken mulig eller påkrævet.

I dag, hvor kraftige ændringer forlængst er slået igennem i det grønlandske samfund, er de fleste gamle fortællinger gledet ud af grønlandernes repertoire af historier. Tilbage er kun givittoq-historier om rigtige mennesker, der har forladt samfundet i skam eller fortvivelse, og som man mener fortsætter tilværelsen i baglandets ensomhed. De fortælles stadig til fælles gys og samforståelse. Men de øvrige traditionelle fortællinger er blevet litteratur. De læses, d.v.s.

mest af skole- og seminarieelever, - og af forfattere, der finder stof til nye, mere tidssvarende tolkninger. Også vi kan læse dem (helst i oversættelse?) og flere af os gør det. Men er de ikke lidt kedelige?

Kulturoversættelse af Det Spændende.

Den, der første gang læser sig igennem et bind grønlandske fortællinger, finder faktisk enkelte fortællinger spændende. Det gælder især de lange, episke beretninger med et sammenhængende forløb og en afslutning, der lever op til vore krav om en skrevet fortælling. De øvrige virker dog mere søvndyssende end man bryder sig om at indrømme. Hvorfor var de egentlig så spændende dengang for grønlanderne, der kunne underholde hinanden med dem aften efter aften, vinteren igennem?

Svaret er enkelt. Læseren, der keder sig mangler "viden om verden" og har aldrig været en del af dagligdagen i et traditionelt grønlandsk fangersamfund. Fortællingerne handler ikke om denne dagligdag. De beretter om usædvanlige hændelser, der netop er spændende fordi de, implicit, kontrasterer og dermed kaster lys over hverdagens udvekslinger, gøremål og skikke. I det hverdagsagtige, som alle kendte, men aldrig gjorde sig bevidst i ord, ligger den udtalte forklaring på mærkværdigheden i oplevelserne. Uden kendskab til denne dagligdag, som nutidens læsere ikke længere har mulighed for at leve i, men må tilegne sig gennem læsning, forbliver de fleste fortællinger sørgeligt kedsommelige.

Fortællingen om Månen og Solen, fx, er en af de mange myter om en svunden tid, da rigtige mennesker, **inuits** relationer til naturens menneskelignende væsner, **inuat**, blev til. Ligesom de fleste myter tager også den sit udgangspunkt i en social norm, der brydes. Incest var forbudt, d.v.s. for rigtige mennesker. Menneskelignende væsner i naturen, så som dyrene, var åbenbart mindre nøjeregnende, hvorfor Månens samleje med sin søster forklarer søsterens skam og flugt, - væk fra rigtige menneskers samfund og ud i **silu**, hvor de ikke helt rigtige mennesker lever. Månen ejer ingen skam i sit

ubændige begær. Han sætter efter søsteren, men som enhver anden klovn i lidenskabens vold, snubler han og mister sin flamme. Ude i himmelrummet fortsætter søskendeparret dog tilværelsen på en slags ægte menneskelig vis, idet de aldrig siden gentager overtrædelsen og lever op til en del af deres forpligtelser overfor deres tidligere fæller. Ligesom rigtige ugifte søskende af modsat køn deler de hus og undgår dagligt hinandens mere intime selskab. I vinterperioden, når Solen, ganske som sine jordiske medsøstre, forbliver inden døre og holder spækklampen brændende, er månen ude på fangst. Med mellemrum, når også han er forsvundet for det synlige øje, og man kunne tro, at han holdt selskab med sin søster inde i huset, er han tværtimod på langfart efter isbjørne til det skindtøj, der er polareskimoernes udendørs værn mod vinterkulden. Men een gang årligt fornyer søskendeparret åberbart deres selvskabte himmelske tilværelse. Det sker, når Den Store Isbjørn mødes med daggryet på den lave horisont. Mødet indvarsler kødgilderne med de afsluttende lampeslukningslege (Månens og Solens mytiske oprindelse) og den efterfølgende sommer med en overflod af kød og spæk, der atter fyldes i de nyligt tømte køddepoter til næste vinters overlevelse.

Fortællingens tavse referenceramme gør indholdet spændende. Men læseren, der tilhører en anden kultur, hvor andre normer og andre vilkår er naturlige, savner ligeså naturligt de forudsætninger, der gør fortællingen spændende. Nutidens unge i Vesten opfatter ganske vist incestforholdet som unaturligt, og efter blot et par års geografi i folkeskolen virker Solens og Månens skiftevis tilsynekomst på polarhimlen også fuldt ud begribelig. Men den vestlige kulturs incestforbud indebærer ikke, at en søster og en broder i de unge år også skal undgå hinanden på en mængde andre felter ud over det seksuelle. I Vesten sidder unge søskende til bords sammen, de taler frit og direkte til hinanden, og de tilhører stort set samme særskilte ungdomskultur. De kan vælge den samme uddannelse blandt talrige mulige, og hverken uddannelsesforløbet eller den senere erhvervsaktivitet (eller understøttelse) afhænger på afgørende vis af årstidens lysmængde eller fødemidlernes

øjeblikkelige tilstedeværelse i naturen. Han/hun skal heller ikke forsørge sine gamle forældre eller, med kød- og spæk-gaver, samfundets andre medlemmer, når de savner til føden og varmen. I Vesten er forsørgerpligten indirekte, - den klares ved skatter, der administreres af det offentlige.

Trivielt, ikke sandt? Ikke en fortælling værd.

Ikke desto mindre sætter disse trivialiteter (vort implicitte erfaringsgrundlag) særdeles snævre grænser for en givende tilegnelse af fremmede kulturers mundtlige overleveringer eller litterære produkter. Det gælder selvsagt også ældre europæisk eller nordisk litteratur, der ligeså selvfølgelig er blevet et studium værd ved vore universiteter.

En anden hæmsko for tilegnelsen er vore krav til litteratur med stort L. Vi læser flere fortællinger end vi hører, og vi læser de grønlandske fortællinger, der i den levende tradition alene blev hørt. Vi ser ikke fortællerens mimik, gester, eller hører den dramatiske stemmeføring. Vi læser og bilder os ind, at den læste, mundtlige fortælling skal være original, velkomponeret og sprogligt overraskende som en velskrevet novelle. Alt dette forventer vi, til trods for, at vi stiller ganske andre krav, når vi underholder hinanden med mini-fortællinger om egne oplevelser og fælles bekendtes særheder. Slet så afhængig af samværets indforståede "jargon" er de grønlandske fortællinger dog ikke. De har fået deres form, undertiden i længere handlingsforløb, der er umiddelbart tilgængelige, mens andre blot består i en enkelt ordknap episode.

"To af vore forfædre var på alkefangst sammen. Men bedst som de fangede alke (på fuglefjeldet), faldt den ene, der var shaman ned og blev dræbt. Men da han kun var midlertidigt død, steg han atter op ad klippen og kom op til sin ven. Da denne så ham, sagde han: 'Jeg troede ellers det var sket med dig!' Men shamanen svarede: 'Nej, der er ikke sket mig det mindste!' - Efter dette fald gik de bare hjem. Sådan fortæller man" (Holtved, 1951, II: 121).

Ja, hvis vi havde shamaner iblandt os og anerkendte, at de evnede mere end folk som flest, havde denne historie så

sandelig været spændende. For tænk, en shaman, der levede for længe siden, dengang der virkelig var store shamaner til, han styrtede ned fra en klippehylde og slog sig ihjel. D.v.s. det troede hans ven, der var med og så det hele; men da shamanen havde ligget besvimet lidt og atter kom op på klippehylden til sin ven, var han frisk som en fisk. Og de to gik bare hjem som om der intet var hændt. Det har de gamle selv fortalt, og dette var deres ord.

Læseren keder sig dog mest ved de fortællinger, der blot bunker en række korte episoder oveni hinanden uden forbindende handling og med følgende skuffende slutning: "så ved jeg ikke mere at fortælle om den person". Ideen i fortællingen er dog tilstede, idet episoderne alle er karakteristiske for hovedpersonernes særlige sociale situation, skavanker, latterlige tilbøjeligheder eller ovenud forbavsende evner. Andre slutninger som denne: "Derefter skete der ikke mere og de levede til de blev gamle og grå", virker nok mere genkendelig. Men udsagnet meddeler ikke noget om, hvorvidt hovedpersonerne "levede lykkeligt til deres dages ende". Det fortæller blot, at de levede livet til ende i den selvfølgelige hverdag og ikke siden oplevede noget, der var en fortælling værd.

Kort sagt, en første nøgle til værdsættelse af grønlandernes fortællinger finder vi i den referenceramme, de fandt for kedelig at fortælle om. For os er den spændende, dels fordi den er anderledes og kaster lys over vor selvfølgelige hverdag. Og dels fortæller den os, hvorfor grønlanderne fandt deres fortællinger spændende. Det er spændende.

Det mundtlige "informationssamfund"

I et overskueligt lille samfund, hvor man fortrinsvis meddeler sig til hinanden i krops- og talesprog, har fortællekunsten gode kår. I Grønlands lange, mørke vinteraftener var de ideelle. "Så er den lille del af vinteren gået og sommeren er rykket så meget nærmere", er en tredje hyppig afslutning på en fortælling.

Lad os følge de mundtlige udvekslingers forløb en vinteraften i et grønlandsk fælleshus, hvor adskillige familier boede på hver sin del af den lange briks langs bagvæggen. En for en vendte mændene hjem fra fangst i eftermiddagens svindende lys. Den først ankomne, der havde haft held i fangsten, inviterede alle til fællesmåltid på dyrets kød, som hans kone hurtigt fik parteret og bragt i kog over sin lampe. Mænd og drenge spiste først. De satte sig i kreds om det dampende kødfad på gulvet, og under måltidet fortalte og spillede værten forløbet af sin netop overståede fangst. Han redegjorde for vind-, vejr-, is- og strømforhold, og han angav pejlemærker og positioner, mens hans ene arm viste sælens bevægelser over og under vandet, og den anden hans egne i kajakken med paddelåre, harpun, fangstblære og lanse. I dødsstødet ramte den ene hånd den anden. Drengene, fremtidens forsørgere, der gentagent blev opfordret til at tage for sig af de lækreste kødstykker, lyttede forslugne til denne anskuelseundervisning i fangstens talrige finesser, som de selv længtes efter engang at mestre til fuldkommenhed. Mændene blev siddende på gulvet i samtaler om dagens fangster og morgendagens udsigter, mens kvinderne og deres døtre hentede kødfadet med de rigelige rester af måltidet op på briksen, hvor de havde tilbragt størstedelen af dagen med syning og reparation af familiens skindklæder og -støvler. Mens de langede til fadet, genoptog de dagens samtaler, der naturligt drejede sig om deres gøremål, sytøjet, og de nære sociale begivenheder: børnenes pudsigheder, slægtinges ve og vel, familierelationer, hvem som helst man kendte, og deres rejser, flytninger, øjeblikkelige opholdssted, uvenskaber, ægteskaber, fødsler, dødsfald, skilsmisser, o.s.v.

De lyttende døtre fik altså også deres ubesvarede og indirekte lektioner i deres fremtidige kvindeverden, hvor andres gøren og laden blev kommenteret og placeret i de sociale relationers moralske univers. Denne sociale orientering var selvsagt også en del af mændenes verden. Når fangstens aktuelle emner var udtømte, fortalte de nyt om andre bopladsers folk, som de havde mødt på havet eller besøgt i et eller

andet ærinde. Kald det sladder, men så er sladder "samfundslære" i små, autonome samfund uden overordnede institutioner. Efter kvindernes måltid indrettede man sig familievis på briksen med sytøj og med redskaber, der skulle forarbejdes eller reparereres. Snakken gik småt, og nu var fortællerens tid inde. Alle lyttede, tavse. Småbørnene faldt snart i søvn, og som timerne gik, meldte søvnigheden sig også hos gamle som unge. Kvinderne sænkede blusset i deres lamper, og alle gik til sengs på briksen, alle, - undtagen fortælleren. Monoton og stilfærdigt fortalte han videre, gentog de gammelkendte fortællinger, og tilhørerne, der halvvågne fulgte med i den fortrolige ordstrøm, sov ind uden ophidsende forstyrrelser i sindet.

Fortællingerne var fælleseje, men de gode fortællere var relativt få, og de bedste forstod at fortælle deres tilhørere ubesværet ind i den velgørende søvn.

Besøg fra andre bopladser i vinterens løb gav anledning til livligere og mere varierede udfoldelser. Man udvekslede nyt og alskens fortællinger, og opførte danse - i østgrønland endog i udklædning og masker (Thalbitzer, 1923; Gessain 1984) - til trommesange, der hørte hjemme i de gamle fortællinger. Til tider holdt også en shaman en seance til fremme for samfølelsen i det fælles gys, der slutteligt fik udløsning i "lampeslukningslegen".

I det mest nervepirrende dramatiske forløb var seancen en fælles kilde til viden og til bekræftelse af overleveringens verdensbillede. Med tilhørerne på briksen i det svage lys fra en enkelt lampe på laveste blus, inviterede shamanen sine hjælpeånder på besøg. De fór rundt i rummet til alles fryd og rædsel, eller de skiftedes til at besvare spørgsmål om uforklarlige hændelser. Enkelte ånder var tillige glimrende fortællere, der kunne underholde tilhørerne i timevis, hvis shamanen var taget på rejse til fjerne og vanskeligt tilgængelige egne, som almindelige mennesker var forment adgang til eller kun havde hørt om gennem overleveringen. - En del af shamanens hjælpeånder fulgte ham på rejsen, mens andre skiftedes til at tage ophold i hans afsjælede (men stadig ånden-

de) legeme, hvis gode varme virkede særdeles oplivende på åndernes fortællelyst. Efter tur underholdt de vidtberejste ånder publikum med deres oplevelser og med "sladder" om andre, kendte ånders gøren og laden. De pludrede løs, men hvis shamanen under sin rejse kom i knibe, og åndedrættet derfor sank bort, flygtede de forskrækket ned under gulvet, hvor de peb og klynkede, mens tilhørerne selv måtte tage affære. Med taktfaste tilråb søgte de at kalde shamanen tilbage til livet, og forsøget lykkedes jo som regel. Åndedrættet steg, hjælpeånderne kom atter i humør, shamanens sjæl vendte tilbage til sin krop, der langsomt kom til bevidsthed, og når han havde sundet sig, kunne shamanen endelig fortælle om de farer han havde udstået i det fremmede¹.

Shamanens havde mange oplevelser med sine ånder udenfor séancerne. Men dem måtte han ikke fortælle om til daglig. Ånderne ville selv være til stede, selv fortælle og selv vise, hvad de duede til. Ellers blev de fornærmede og vendte sig fra, undertiden ligefrem imod, deres herre. Altså, oversat til vore begreber: shamanen skulle fortælle de første versioner af sine ånders oplevelser med deres egne stemmer, der udgik fra hans bug.

Séancen var da rigtige menneskers eneste mulighed for i fællesskab at være sammen med "de fremmedartede". I intim samforståelse med deres vært og herre, shamanen, lod de tilhørerne leve med i denne happenings begivenheder, der fornyede den mundtlige overlevering. Dens forestillinger og verdensbillede blev bekræftet i dramaet, hvis vellykkede forløb ligeså meget afhang af tilhørernes aktive medvirken som af shamanens visionære og sceniske evner.

Summa: Overleveringens gamle og yngre fortællinger gav stof og form til udvekslingen af alle uundværlige informationer i grønlandernes mundtlige kultur. Séancerne drama, dansernes mimiske gengivelser af de mytiske skikkelser, fortællernes ordstrøm og de voksnes samtaler, foregik alle indenfor fortællingernes meningsfyldte univers. Lidt efter lidt lærte de lyttende og måbende børn at orientere sig i *silarsuaq*, og med alderen satte denne åndelige udrustning dem i stand til selv

at erobre verden (blive voksne) ved hjælp af de bekræftende indsigter, som egen praksis og egne oplevelser gav.

Men til vor orientering i denne på alle måder fjerne verden vil enkelte mere generelle retningslinier sikkert lette processen en del.

Verden og dens levende væsner.

Silarsuaq var en tredelt verden, med jorden og havets overflade i en midterposition mellem himlen foroven, og havbunden plus underjorden forneden.

Ifølge en polareskimoisk myte (Rasm. 1925, 68f.) var den horisontale midterverden cirkelrund af form og så viid, at en rejse verden rundt ville tage to fulde, voksne livsaldre: To nygifte unge mænd tog engang af sted med hundeslæde i hver sin modsatte retning. Undervejs fik de børn, der voksede op, giftede sig og fik børn, og da de to ældgamle bedstefædre omsider mødtes, udbrød de: "Verden er åbenbart stor!"

Shamaner, der rejste med en anderledes lethed og fart, fortalte om vejen langs regnbuen til himmellandet, hvor Månen, Solen og en del af de døde havde hjemme. Andre ruter førte over havisen eller langs havbunden, ud bag horisonten til Havkvindens hus og til den boplads, hvor de øvrige døde levede. De undersøiske døde var druknede eller begravet i havet, de himmelske var blevet stensat på landjorden, og Havkvinden var sødyrenes mytiske moder.

Alle disse skikkelser, sødyrene, de døde, Solen, Månen og Havkvinden, var af ægte menneskelig oprindelse og stadig bundet til rigtige menneskers samfund. Deres velbefindende afhang af rigtige menneskers rituelle adfærd, og omvendt afhang rigtige menneskers liv af disse skikkelseres velbefindende. Sødyrenes kød, spæk, skind og knogler forsynede mennesker med alt væsentligt til livets opretholdelse, mens de døde sørgede for dets fortsættelse, når de levende opkaldte deres nyfødte børn efter afdøde slægtninge.

Livet var godt og verden i balance, når fangsten var rigelig og børnene trivedes. Misfangst, sygdom og utidige dødsfald var derimod tegn på, at mennesker havde forstyrret ligevægten

med overtrædelser af deres rituelle forpligtelser. De bestod i talrige tabuer og andre rituelle handlinger, som alle havde at overholde til fælles bedste. Især var sødyrene, Havkvinden og til en vis grad de døde, sårbare overfor tabubrud. Havkvinden groede til i snavs, og sødyrene flygtede fra fangstfelterne, mens de døde enten trak livet tilbage fra deres små navnefæller eller hjemstogte de levende som skrækindjagende spøgelse.

Relationerne til Solen var uden komplikationer af nogen art. Uforanderlig i sin store, runde form holdt hun sin een gang fastlagte bane, og krævede intet til gengæld for den overflod, hun bragte med sin sommers lys og varme. Også Månen var stabil i sin bane, og hverken i Vest- eller Nordgrønland var han i synderlig grad berørt af menneskers rituelle adfærd. Men i Østgrønland, hvor han i overleveringen fremstår som Havkvindens mandlige modstykke, gav hans skiftende faser og årlige cyklus næring til et righoldigt kompleks af forestillinger og ritualer.

Kort fortalt var seksualitet med "stigende vande", reproduktion og fangstlykke indbegreberne af Månens cykliske udfoldelser over Østgrønland. Af hans døgnrytme afhang tidevandets skiften, af hans faser kvindernes menstruationscyklus og af hans årlige cyklus forårets gennembrud med rigeligere fangst og dyrenes formering. Mod vinterens slutning, når Solen atter fristede, kom den første forårsregn. Sneen smeltede, isen svandt ind og blev sprængt af springfloden, mens elvene, der endelig fik luft, styrtede sig ned fra højderne i indlandet. Dyr og fugle vendte tilbage til land og hav, de parrede sig og fik unger, og de unge drenge, der endnu ikke havde fanget, ofrede vand til fuldmånen i håb om deres eget gennembrud som fremtidige storfangere.

Tabubrud kunne selvfølgelig ikke ændre på tidevandets rytme eller Månens gang over himlen. Men de kunne forsinke forårets komme, fordi overtrædelserne forvandlede dyr og fugle til snavs, der hobede sig op i Månens hus og hindrede vandet fra hans store indlandssø i at styrte ned på jorden som regn.

Heller ikke Havkvinden trivedes i sit hus, når foråret lod vente på sig. Snavset flød ind i hendes hus, satte sig i hendes hår og spærrede udgangen for sødyr og -fugle. Ligesom Månen måtte hun forholde sig passivt afventende, indtil en behjertet shaman kom på besøg og fik muget ud efter sine fællers mange tabubrud².

Naturens øvrige levende væsner var ikke udgået fra rigtige menneskers samfund og var ikke bundet til det som helhed. Som enkeltindivider sluttede de sig dog gerne til et menneske, der tillod dem at bistå ham selv og hans fæller med kloge råd og imponerende dåd til gengæld for den anerkendelse, de herved opnåede blandt mennesker. Et sådant rigtigt menneske, der skaffede sig adskillige hjælpeånder til egen og andres nytte, var shamanlærlingen. Han eller hun opsøgte dem på øde steder, hvor forbindelsen kom i stand, fordi disse skikkelser evnede at kommunikere med mennesker i det særlige åndesprog³. Fugle var normalt mere snaksomme end dyr, og de forskellige naturområders menneskeånder udtrykte sig både langt og flydende på åndesproget. Dyr, fugle og åndemennesker, - alle var menneskelignende i udtryksformåen, og deres øvrige adfærd lignede også menneskers, blot man erkendte de særheder, der prægede deres art og personlige naturel.

Til sit udvalg af hjælpeånder, der hver især havde sine arts-typiske overmenneskelige evner, føjede shamanen også ofte en af de døde, der altid var gode at spørge til råds i krisesituationer, mens enkelte af de store sødyr var fortræffelige til transport gennem vandet ad den lange rute til Havkvinden og de dødes land under havet.

Til daglig var andre mennesker ikke forpligtet overfor shamanens hjælpeånder. Man måtte gengælde deres tjenester i krisesituationer med gaver til shamanen. Ellers hævnedes de sig i fornærmelse på shamanens vegne. Pirrelige og sky var de også i menneskeligt selskab under séancen, hvorfor tilhørerne måtte afstå fra en del bekvemmeligheder for ikke at sende ånderne på flugt eller vække de mere aggressive eksmeplarers vrede. Men derudover var shamanen alene ansvarlig for sine

hjelpeånders handlinger, og han alene plejede omgang med dem under iagttagelse af mange forsigtig- og høflighedsregler. Sammenfattende udtrykt var shamaner og almindelige mennesker da kontinuert engagerede i et netværk af relationer, der rakte langt ud over det, der omfattede slægtninge og bopladsfæller. Det nåede helt ud til grænserne for deres mytiske kosmos: **silarsuaq**.

Disse udvidede relationer var dog ikke indbyrdes identiske og heller ikke identiske med dem, der knytter rigtige mennesker sammen i deres indbyrdes sociale netværk.

Det sociale og det udvidede netværks hovedtræk.

De grundlæggende relationer i det sociale netværk knyttede familiens medlemmer til hinanden og - gennem ægteskab - til andre familier. Dertil kom vinterbopladsens fællesskab af familier, der ikke nødvendigvis holdt sammen år efter år. Men uanset hvilken boplads, de overvintrede på, var de underlagt ensartede regler for høflig omgangstone og deling af fangsten. Familierelationerne kunne desuden udvides via partnerskaber mellem to mænd, der sammen med deres kernefamilier støttede og hjalp hinanden som rigtige slægtninge. De to mænd byttede gerne koner, og adoption af et barn fra den ene til den anden familie var heller ikke ualmindeligt til styrkelse af de familielignende bånd.

I det udvidede netværk afgang relationerne til naturens menneskelignende væsner (herefter quasi-mennesker) af, hvorvidt de havde mytisk "medfødte" relationer til hele det ægte menneskelige samfund eller ej.

Som allerede nævnt var de kosmiske guddomme, sødyrene og de døde samfundsrelaterede, mens de øvrige kun kunne bindes individuelt i relationer til et enkelt rigtigt menneske. Samme mulighed stod tillige åben for enkeltindivider blandt sødyrene og de døde.

Lad os først se på relationerne til de samfundsrelaterede quasi-mennesker. De var baseret på to udvekslings-cykler, der lignede hinanden uden dog at være identiske, og de var ind-

byrdes forbundne i kraft af strenge tabuer, der samtidig holdt dem adskilte.

Den ene cyklus omfattede familien, hvis medlemmer havde pligt til at sørge for hinanden med alle fornødenheder til livets opretholdelse. Dem erhvervede man sig indenfor den anden cyklus, der bestod i udvekslinger med fangstdyrene.

Familiens forsørgercyklus omfattede også dens nyligt afdøde slægtninge, idet riter og tabuer ved en slægtnings død ikke blot tjente til at afskære den døde fra de efterladte. De tjente også til at bevare den dødes sociale menneskelige egenskaber for integreringen af familiens næste skud på stammen. Disse egenskaber rummedes i den dødes navn, og når familiens nyfødte fik dette navn i eje, ville den dødes navn støtte barnets fysiske udvikling i de første leveår. - Iøvrigt kunne navngivning også etablere slægtskab mellem to familier i de tilfælde, hvor den ene familie "adopterede" et tiloversblevet navn fra den anden familie.

Ved fødselen var den spæde endnu blot et quasi-menneske, der blev tiltalt i åndesproget. Men takket være navngivningen kombineret med en spise-rite, der integrerede barnet i familiens madfællesskab, blev det forvandlet til en ægte slægting, d.v.s. til et fuldgældigt medlem af familiens forsørgercyklus.

I overensstemmelse med denne cyklus' pligter og rettigheder sørgede det yngre forældrepar dels for deres nære, aldrende slægtninge og dels for deres egne sønner og døtres mad, klæder og uddannelse til henholdsvis dygtige fangere og syersker. Begge færdigheder, der sammen var forudsætningerne for det materielle udkomme og krævede mange års oplæring, gav de unge adgang til ægteskab. Og med ægteskabet, der knyttede det grundlæggende netværk mellem familierne, overtog de unge par lidt efter lidt forsørgerpligten fra deres forældre.

I udvekslingen med sødyrene gav dyrene deres kød, spæk og skind til mennesker på den første betingelse, at mennesker ikke overtrådte de tabuer, der gjorde sig gældende ved fødsel og dødsfald. Netop disse begivenheder, der fornyede familiens cyklus, var dyrene uhyre følsomme overfor.

De to cykler var delvis identiske, idet de begge var behersket af forestillinger om død og genfødsel. Det nedlagte dyrs sjæl eller person (**tarneq**) ville reinkarnere sig i et nyt eksemplar af sin art, ganske som den døde navn ville forvandle en nyfødt baby til et rigtigt menneske. Men i modsætning til den døde, hvis **tarneq** forblev og levede videre i dødsriget, var det selve sødyrets **tarneq**, der reinkarnerede sig for påny at lade sig "dræbe" af de taknemmelige mennesker.

Takkeriter var omtrent ligeså væsentlige for et fortsat positivt forhold til dyrene som overholdelse af tabuerne. Sæsongens første sæl eller den første sæl i en fangers liv, blev budt velkommen med en takkedans på stranden; og under det efterfølgende fællesmåltid smigrede man atter sælen for dens velsmagende kød. - Fællesmåltidet på en første-fangst fornyede m.a.o. hele bopladsens positive forhold til fangstdyrene. Fortæring var i det hele taget en gennemgående rite til etablering af relationer mellem rigtige og quasi-mennesker. For blot at nævne et enkelt eksempel var shamanlærlingen forpligtet til at lade sig æde af de mere aggressive ånder, hvis han/hun ville opnå kontrol med ånden eller evnen til at bevæge sig frit mellem rigtige og quasi-menneskers verdener. Det var shamanlærlingens **tarneq**, der fik denne frihed, og den indebar desuden friheden til at forlade og reinkarnere sig i sit legeme. - Ved nærmere eftertanke var det jo en tilsvarende frihed, sælens **tarneq** opnåede, når den lod sig fortære af mennesker.

Rigtige mennesker fortærede (visse) quasi-mennesker - og omvendt - til gensidig nytte. Men et rigtigt menneske, der åd et andet rigtigt menneske, overskred grænsen for det menneskelige og kom i klasse med quasi-mennesker. Kannibalisme, der forekom under ekstrem hungersnød, var således en alvorlig sag. Den krævede offentlig tilståelse af de overlevende, når de atter kom mellem rigtige mennesker, og skønt "skriftemålet" gav fornyet social accept, var forbrydelsen ikke ganske glemt. I tilspidsede situationer, når uoverensstemmelser fik ord i nidviser, havde den ene part let spil og publikums

hånlatter på sin side, hvis han/hun kunne hentyde til modpartens kannibalske fortid (Thalbitzer 1923, 343f.).

Kannibalisme havde vidtrækkende konnotationer. I myternes symbolik er forsømmelse af forsørgerpligten indenfor familiens cyklus ensbetydende med kannibalisme, og det er sådanne forsømmelser, der er oprindelsen til de fleste samfundsrelaterede quasi-mennesker. Undtaget er kun de døde, hvis sociale relationer til de levende er bundet til navnet, mens deres **tarneq** er blevet rituelt forvist til dødsriget. Men de vel-etablerede relationer til sødyrene, Havkvinden og til Månen og Solen har deres udspring i kanniballignende handlinger.

Polareskimoernes oprindelsesmyte til relationen mellem sødyr og mennesker er et af de mest talende eksempler: En ung pige, der ikke vil giftes, får af samme grund kannibalske lyster og æder store lunser kød af sine levende forældre. I vrede hugger faderen da hendes fingre af, der forvandler sig til forskellige arter af sødyr (Kroeber 1899, 179). - Med denne gengældelse har faderen billedligt talt etableret udvekslingscyklussen med dyrene af sin egen families brudte forsørgercyklus. For den fingerløse datter, der nu og for altid er afskåret fra at yde sin part i familiens arbejdsdeling, er det proto-typiske billede på den rigtige kvinde, der efter fødsel og dødsfald var under totalt arbejdstabu for en længere periode.

Myten om sødyrenes oprindelse, der i den vestgrønlandske variant også er oprindelsen til Havkvinden (= den fingerløse datter), etablerer således de to cyklers indbyrdes forbindelse i afhængighed af de strenge tabuer, der holder dem adskilte.

Pigen, der ikke vil giftes, overskrider grænsen for det ægte menneskelige. Ligeså Månen, der ligger med sin søster. Blussende af skam og foragt afriver hun sine bryster med ordene: "Jeg falder nok i den smag, - her - smag på det også!"

Solen beskylder Månen for en kannibalisme, der i et videre perspektiv er forsørgerpligtens direkte modsætning: Forsørger familiens medlemmer hinanden, holdes dens cyklus i gang. Æder de hinanden, går den til grunde. Det sidste bliver også

resultatet, hvis søskende gifter sig med hinanden eller slet ikke vil giftes. De indskrænker ikke blot kredsen af nære slægtinge, der kan forsørge forældrene, når de bliver gamle. De isolerer også familien indenfor det sociale netværk. Således er datteren, der ikke vil giftes, og sønnen, der foretrækker sin søster, at sammenligne med kannibaler, vilde mennesker, der truer hele samfundets eksistens. Som prototyper angriber de det netværk af ægteskabelige relationer, der bandt familierne sammen i bofællesskab, samarbejde og udveksling af materielle fornødheder. I deres quasi-menneskelige tilværelse bliver de da også - i overført betydning - gift med hele samfundet som dets kosmiske forsørgere. Blot må de forblive quasi-menneskelige. De må holdes udenfor familiens cykliske fornyelse, der forlener er quasi-menneske med social identitet og dermed integrerer det i det sociale netværk.

Månen forsøger til tider at involvere sig som forsørger i en enkelt familie, når han henter en mishandlet, ufrugtbar og gift kvinde op til sit hus og besvangrer hende. Den gravide kvinde vender hjem, føder sit barn, og Månen, der påtager sig fadderskabet, bringer kødgaver. Men han er hjælpeløst til grin i den rolle. En tilfældig iagttager brister i latter, og skamfuld opgiver Månen sin selvpålagte ægte menneskelige forpligtelse (Rasm. 1925: 50-52).

Månen er den eneste af de kosmiske guddomme, der med sit evigt utilfredsstillede begær, søger menneskeligt selskab og optagelse i deres verden. Heri ligner han de fleste quasi-mennesker, der knytter sig til et enkelt menneske. De opnår faktisk menneskeligt selskab - under seancerne - men ligesom Månen har heller ikke de held til at komme i familie med mennesker. Deres dyadiske relationer til shamanen ligner ellers på mange måder dem, to partnere etablerede til udvidelse af deres familiekredse. De gik på jagt sammen, delte hinandens hemmeligheder, og var hinandens gæstevener, når de boede på hver sin boplads. Tilsvarende udvekslinger består også mellem shamanen og hans hjælpeånder. Men i modsætning til menneskelige partnere bytter de ikke koner, eller adopte-

rer hinandens børn, eller lader dem gifte sig med hinanden, for dermed at komme rigtig i familie med hinanden. Enkelte ånder gør forsøget, og adskillige dyr der end ikke har knyttet sig til en shaman, gør ligeså. Overleveringen vrimler med eksempler: En hjælpeånd tilbyder shamanen sin datter til ægte; åndemennesker gifter sig med bortløbne piger; dyr og fugle gifter sig med mennesker, og rigtige eller quasi-mennesker adopterer hinandens børn. Ingen af forsøgene lykkes i det lange løb. Quasi-mennesker flygter eller bliver dræbt, fordi de kommer til kort, så snart de skal opfylde menneskers sociale forpligtelser i noget større omfang. Rigtige mennesker har ligeledes svært ved at trives blandt "de fremmedartede". De fleste flygter af skræk og hjemlængsel, og de få, der klarer kulturchocket og bliver fuldt integreret i quasi-samfundet, afskærer sig for bestandig fra deres oprindelige ægte samfund. De bliver selv quasi-mennesker.

Konklusion

De grønlandske fortællingers verdensbillede er dybt etnocentrisk i sin orientering. Dyrene og de fleste menneskeånder menes at sætte stor pris på den tak og anerkendelse, de opnår som gæster hos rigtige mennesker. Men det sociale skel mellem quasi- og rigtige mennesker kan ikke overskrides. Ikke desto mindre bygges der bro over kløften til de menneskelignende væsner, som rigtige mennesker behøver for deres eksistens. Det sker ved hjælp af brud på samfundets basale enhed: Et medlem af en ægte menneskelig familie misligholder sin forsørgerpligt og forvandles til et quasi-menneske, der for altid er nægtet genoptagelse i familie- og dermed samfundslivet. Men som forsørger forbliver han/hun bundet til rigtige mennesker gennem netop de tabuer, der tillader familiens medlemmer at passere cyklussens kritiske stadier: fra quasi-menneskelighed (død) til ægte menneskelighed (fødsel ved navn).

Naturens øvrige og oprindelige quasi-mennesker berøres ikke af disse tabuer med samfundsomfattende virkning. De kan til gengæld knytte sig til et enkelt menneske, der i kraft af sin

opnåede frihed til at passere frem og tilbage over grænsen, kan formidle deres viden og hjælp til de misundelsesværdige rigtige mennesker.

En lignende evne må også vi tilegne os, hvis vi skal overvinde kulturkløften mellem vore ubevidste etnocentriske forudsætninger og Det Spændende i de grønlandske fortællinger.

Noter

1. Forløbet var typisk for østgrønlandernes ideale seancer. Se Sandgren 1986, I.
2. Hvorvidt shamanerne i realiteten holdt seancer med disse formål, melder kilderne intet sikkert om.
3. Den lokale dialekt, gennemskudt af metaforer og arkaiske vendinger. Kaldes oftest 'shamansprog' i faglitteraturen.

Litteratur

(inkl. de vigtigste samlinger af grønlandske fortællinger og enkelte analyser, som teksten ikke henviser til)

- Gessain, R., 1984, Dance Masks of Ammassalik (East Coast of Greenland). *Arctic Anthropology*, Vol. 21(2).
- Gilberg, Rolf, 1969/70, Uisákavsak, "The big Liar". *Folk*, Vol. 11-12.
- Holm, G. og Petersen, J., 1888, Sagn og Fortællinger fra Angmagssalik. *Meddelelser om Grønland*, Bd. X.
- Holtved, Erik, 1943, The Eskimo Legend of Navaranåg. *Acta Arctica*, Fasc. I.
- " " , 1944, De eskimoiske sagns opbygning. *Danske Studier 1943*.
- " " , 1951, The Polar Eskimos, Language and Folk lore, I-II. *Meddelelser om Grønland*, Bd. 152(1-2).
- Kleivan, Inge, 1962, The Swan Maiden Myth among the Eskimos. *Acta Arctica*, Fasc. XIII.
- " " , 1971, Why is the Raven Black? An Analysis of an Eskimo Myth. *Acta Arctica*, Fasc. XVII.
- " " and Sonne, Birgitte, 1985, The Eskimos Greenland and Canada. *Iconography and Religions*, Vol. VIII(2).

- Kroeber, A. L., 1899, Tales of the Smith Sound Eskimos. **Journal of American Folklore**, Vol. XII.
- Lantis, M., 1946, The Social Culture of the Nunivak Eskimo. **Transactions of the American Philosophical Society**, N.S. Vol. XXXV(3).
- Lynge, Hans, 1955, Inegpait, eller fornemme mennesker... Upernavik Norddistrikts Ældre Historie. **Meddelelser om Grønland**, Bd. 90(2).
- Qupersimân, Georg, 1982, **Min eskimoiske fortid**. Viborg.
- Rasmussen, Knud, 1921-1925, **Myter og Sagn fra Grønland I-III**, København.
- " " , 1927, **Across Arctic America**, New York.
- " " , 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**, Bd. 109(1).
- " " , 1939, Posthumous Notes on the East Greenlanders' Legends and Myths. Ed. by H. Osterman. **Meddelelser om Grønland**, Bd. 109(3).
- " " , 1981, **Inuit Fortæller. Grønlandske sagn og myter I-III**. Red. af Regitze Søby. Skive.
- Rink, H.J., 1866-71, **Eskimoiske Eventyr og Sagn, med Supplement**. Kbh.
- Rosing, Jens, 1963, **Sagn og Saga fra Angmagssalik**. København.
- " " , 1970, **Kimilik. Digte fra Angmagssalik**. København.
- Sandgreen, Otto, i.d., **Øje for øje og tand for tand**. Oversat af Birgitte Sonne (Planlagt til udgivelser i okt. 1986 på Otto Sandgreens Forlag, Nuuk).
- Sonne, Birgitte, 1975, Den besudlede kvinde. Havkvinden i ritual og myte. **Grønland**, No 4.
- " " , i.d., **Angakktut Puulit i Grønland og Alaska. I: Vort Sprog - Vor Kultur**. Red. af R. Petersen og Jørgen Rischel (under udgivelse).
- Thalbitzer, W., 1923. The Ammassalik Eskimo II, No 3. **Language and Folklore. Meddelelser om Grønland**. Vol. 40.

SAMENVATTING

Het artikel is een enigszins uitgebreide versie van een lezing die de schrijfster in oktober 1985 aan de Rijksuniversiteit te Groningen gegeven heeft.

Het inleidende verhaal over de Zon en de Maan is een van de mythen die in vele varianten in het gehele door Eskimo's bewoonde gebied voorkomen. De onderlinge overeenkomsten tussen deze varianten duiden op een gemeenschappelijke kulturele oorsprong. Deze gemeenschappelijke oorsprong moet echter geplaatst worden in een tamelijk late fase van de ongeveer vijftienduizend jaar oude Eskimo-kultuur, nl in de elfde, twaalfde of dertiende eeuw van onze jaartelling.

Zelf maakten de Eskimo's een onderscheid tussen 'oude verhalen', waarvan de oorsprong zich in de duisternis van een relatief nabij verleden verloor, en 'jonge verhalen', waarvan de hoofdpersoon een bekende historische persoon was. Dit onderscheid betrof de overeenkomst van het verhaal met de oorspronkelijke, ware inhoud, die wat de oude verhalen betreft gebonden was aan de klank van de woorden waarmee ze verteld werden. Ze moesten woordelijk worden herverteld om op juiste wijze de 'kennis van de wereld' der voorvaderen aan de jongere generaties door te geven. Het gedachtengoed vervat in deze 'kennis van de wereld' vormde het kader waarbinnen men een interpretatie gaf aan 1. nieuwe opmerkelijke gebeurtenissen, die hun vorm kregen in de 'jonge verhalen', 2. het verloop van de shamanenseances, en 3. het onderling uitwisselen van informatie.

De onvoorbereide lezer uit de moderne westerse cultuur bezit deze kennis over de Eskimo-wereld niet, hij stelt ondoordachte literaire eisen, en hangt onbewust aan de waarden en normen van zijn eigen cultuur. Met een dergelijke geestelijke bagage is het lezen van de verhalen der Eskimo's een saaie belevenis. Dit probleem kan men echter oplossen door vakliteratuur over etnografie te lezen en het gedachtengoed te analyseren dat aan de verhalen ten grondslag ligt en dat ze een innerlijke samenhang verleent.

Het artikel geeft tenslotte een schets van het beeld dat de Groenlanders van de wereld hadden, alsmede een analyse van de netwerken, die de Groenlanders met elkaar en met de talrijke levende wezens in de natuur verbonden (resp. het sociale en het uitgebreide netwerk).

De basis van het sociale netwerk was de familie, waarvan de leden een onderlinge verzorgingsplicht hadden en daarmee ook de plicht door trouwen andere families aan zich te binden. Twee mannen konden hun zo door aantrouwen verkregen familiebanden versterken dmv een 'partnerschap' dat de partners en hun gezinnen tot een soortgelijke onderlinge verzorgingsplicht verplichtte.

De verhouding tot de andere levende wezens, die alle als mensachtig werden beschouwd, was afhankelijk van tot wat voor soort deze wezens behoorden: van het ene soort hing het bestaan van de mensen af, de andere verschaftte kennis over krisissituaties, hielp mee deze op te lossen en bood ontspanning, hetgeen het gevoel van saamhorigheid versterkte. Tussen

echte en alle quasi-mensen bestond er een sociaal verschil dat niet overwonnen kon worden: quasi-mensen konden niet via partnerschappen en familiebanden in het sociale netwerk geïntegreerd worden. Quasi-mensen konden slechts in relatie staan tot de maatschappij als geheel of tot een enkel echt mens. Hierop bestonden echter een tweetal uitzonderingen: de pas gestorven echte mens en het pasgeboren kind. De pasgeboren (quasi-) mens werd in de familie opgenomen middels de naam die de sociale identiteit van de dode in zich hield, terwijl de dode als quasi-mens zijn bestaan in het dodenrijk voortzette.

De quasi-mensen die voor altijd met de maatschappij als geheel verbonden waren, waren ooit echte mensen geweest. Maar omdat ze hun familieplichten niet in acht namen, overschreden ze de grenzen voor het echt-menselijke. Zij gleden uit het sociale netwerk, hetgeen vooral merkbaar was bij de kritieke gebeurtenissen (geboorte en dood) die de familiecyclus en het sociale netwerk in stand hielden.

Deze ex-mensen waren de kosmische godheden, die zich in de jaarlijkse gang der seizoenen met zijn wisselende hoeveelheden prooidieren toonden, alsmede de dieren zelf die een levende, en zich steeds vernieuwende, hulpbron voor de echte mensen waren.

Afzonderlijke exemplaren van de prooidieren konden, net als de naamloze doden en de andere quasi-mensen (m.u.v. de kosmische godheden) een vaste relatie met een echt mens aangaan. Binnen de beschermende kontekst van de séance kon dan deze echte mens de kennis en de ontspanning doorgeven die deze wezens als dank voor het gezelschap van en de erkenning door mensen aanboden. Maar wanneer een quasi-mens probeerde opgenomen te worden in het sociale netwerk van echte mensen, ging dat niet. Daarentegen kon een echt mens wel opgenomen worden onder de quasi-mensen, hetgeen een verlies van zijn sociale (echt-menselijke) identiteit met zich meebracht.