

Den besudlede kvinde

Havkvinden i ritual og myte

af Birgitte Sonne

Den eskimoiske havkvinde, kvinden, der spærrer fangstdyrene inde, når menneskers tabubrud har besudlet hende, vil sikkert være „Grønland“s læsere vel bekendt. Og de samme læsere vil sikkert spørge om, hvorfor havkvinden endnu engang skal beskæftige os her. Hun er jo blevet indgående behandlet i Thalbitzer's „Eskimoernes kultiske Guddomm“,¹ Erik Holtved har sammenlignet og analyseret alle varianterne af myten om hendes oprindelse,² Inge Kleivan har påvist overensstemmelser mellem dele af den centraleskimoiske Sednakult og de vestgrønlandske mitartut-skikke,³ og endelig har talrige kronikører og foredragsholdere genfortalt den dramatiske myte om angákoqens rejse til havkvinden.

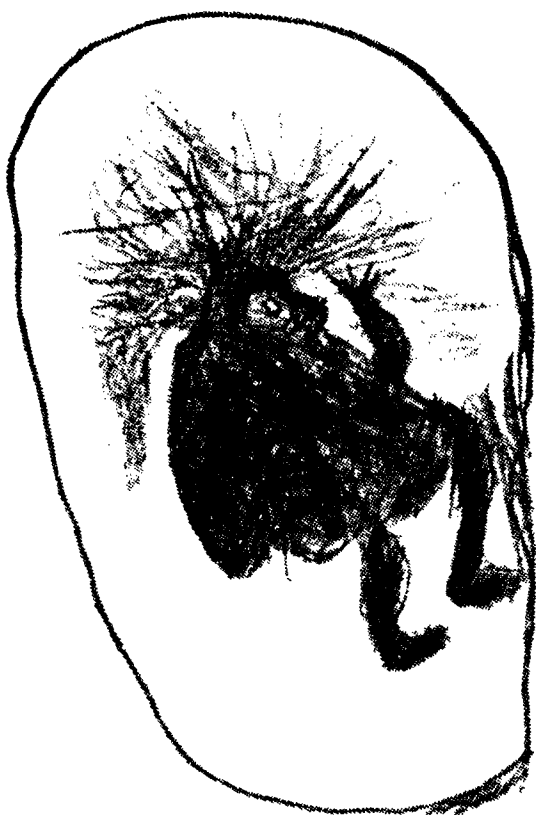
Ja, hvorfor egentlig beskæftige sig med hende endnu engang? Sagen er den, at de forskere, der har interesseret sig for denne mytiske skikkelse, hovedsagelig har gjort det af følgende grunde:

1. Man har ønsket at klarlægge historiske forbindelser mellem de eskimogrupper, der delte mere eller mindre ensartede forestillinger om hende, og

som afholdt riter omkring hende. Til dette formål har man fortrinsvis anvendt folklorens og historieforskningens kildekritiske metoder.

2. Eller man har ønsket at bestemme hendes personlige egenskaber, om hun var et ondt, straffende, frygtindgydende og nådeløst væsen eller en god, barmhjertig og overbærende guddom. Disse diskussioner har europæiske teologer og forskere ført efter samme retningslinier som kristne og muslimske dogmatikere gennem tiderne har skændtes om Jahves, Guds og Allahs mest fremtrædende personlighedstræk. Det er dog et spørgsmål, om det er synderlig relevant at tage udgangspunkt i teologiske problemstillinger fra de yderligt differentierede kulturer, som kristendommen og islam opstod i, og overføre dem på eskimoernes religiøse forestillinger. Som bekendt griber både den kristne Gud og den islamiske Allah dybt ind i de troendes moralske handlinger. Det er et forhold, man sjældent møder i „primitive“ kulturers forestillinger om deres mytiske skikkelser.

3. Den etnografiske interesse for hav-



Netsilik-eskimoen Anarqaq tegnede i 1923 sin version af havkvinden til Knud Rasmussen.

kvinden har fortrinsvis koncentreret sig om hende som målet for angåkoqens rejse under misfangst og hungersnød. Og i denne forbindelse har man diskuteret angåkoqen som et positivt socialt element med vægt på hans (påståede) afvigende psykiske adfærd. I hans egen kultur stemples den ikke som noget negativt, men tværtimod betingede den, at han kunne helbrede sine patienter og hjælpe sit samfund gennem de fælles kriser. — Og selve rejsen til havkvinden, månemanden o. s. v. har vakt fornyet opmærksomhed i kredse, der føler sig tiltrukket af parapsykologiske fænomener.

Men endnu har man ikke gjort noget alvorligt forsøg på at komme frem til en forståelse af, hvorfor eskimoer i Grønland og Canada tegnede netop dette billede af havkvinden: Den besudlede kvinde, der i raseri over sit usørgede udseende skulle bekæmpes og nettes, førend hun slap sødyrene ud i friheden igen. Og det er det, vi skal gøre et forsøg på her.

Havkvinden er en mytisk skikkelse.

Når det er sagt om havkvinden, at hun er en mytisk skikkelse, indebærer det, at forestillingerne om hende er udsprunget af bestemte riter. Hun er et væsen, der personificerer netop disse ritters indhold og formodede virkninger, og hendes virkefelt er alene begrænset til de foreteelser, som riterne menes at indvirke på. Vi skal derfor prøve at finde frem til de riter, der har været eskimoernes baggrund for at forestille sig havkvinden som en snævset furie.

Lad det være sagt med det samme, at vi meget hurtigt vil støde på et problem, som allerede Erik Holtved pegede på i sin artikel om den eskimoiske havkvinde. Han analyserede og sammenlignede eskimoernes varianter af myten om havkvindens oprindelse, og han fandt, at det var overordentlig svært at få øje på nogen sammenhæng mellem mytens handlinger og de ritualer, man afholdt omkring hende. Vi skal dog lade dette problem ligge for denne gang, og koncentrere os om den myte, hvori havkvindens udseende og forvandling beskrives. Det er myten om angåkoqens rejse ned til havkvinden.

Men sammenligner vi denne myte med de eskimoiske ritualer, der direkte angik havkvinden, kan det også her være vanskelig at se nogen klar overensstemmelse mellem riterne og det bilde, man gør sig af havkvinden.

For at blive klar over problemets karakter må vi først se på mytens handlingsforløb, og dernæst på de rituelle handlinger, som eskimoerne centrerede omkring havkvinden.

Myten om angakoqens rejse ned til havkvinden.

Rammen omkring denne myte er i virkeligheden en ritualbeskrivelse, en beskrivelse af en seance, som alle bopladsens medlemmer skal deltage i. Den angår nemlig dem allesammen, for grunden til, at seancen finder sted, er den, at vejrforholdene hindrer fangerne i at skaffe føde til bopladsen, der trues af hungersnød.

Selve angakoqens rejse, som myten fortæller om, foregår mens han ligger livløs på gulvet i trance. Når myten tager sin begyndelse, forlader vi sammen med angakoqen det kultrum, hvor riterne kan iagttages; og først når han kommer til bevidsthed igen, sluttet rammen om myten med de sidste rituelle handlinger i kultrummet, og på bopladsen i de næstfølgende dage.

Mytens handlingsforløb falder i følgende 3 afsnit:

1. De hindringer angakoqen skal overvinde for at nå frem til havkvinden.
2. Mødet med havkvinden, der indledes med en rasende tvekamp og afsluttes med, at angakoqen renser og netter

havkvinden, der til gengæld slipper sødyrene ud i det fri.

3. Hjemrejsen og opvågningen.

1. Varianterne af myten er sjældent enige om, hvilke hindringer angakoqen skal overvinde undervejs. I én variant må angakoqen, Tugto's kone hedder hun, udstå de frygteligste pinsler under den første del af rejsen. Hendes hjælpeånder er en isbjørn og en hvalros, der på en noget ublid måde transporterer deres „herre“ over havisen til det mytiske land på den anden side, Akilineq: Med et solidt bid i hendes kønsdele kaster bjørnen hende ud på isen til hvalrossen, der straks stikker sin store stødtand i hendes „stakkels nederste dele“ for at smide hende videre udefter. Bjørnen er allerede fremme, når hun falder ned; den bider fat, kaster, – og udad går det i stafetløb lige til grænsen for den synlige verden, herude, hvor endog de yderste øer i skærgården er forsvundet bag synsranden. (Dette er nok et af de krasseste eksempler på et voldeligt seksuelt samkvem mellem angakut og deres hjælpeånder, som især de grønlandske angakoq-myter er rige på).

Midt ude på havisen overfaldes Tugto's kone af en pludselig fralandsstorm, der bryder al isen op omkring hende, og hun reddes kun, fordi en ny hjælpeånd dukker op, en lille kajakmand. Han bringer hende sikkert over det oprørte hav frem til Akilineq, hvor havkvinden bor.⁴ – Andre varianter beretter om rasende strømhvirvler i en åben rende, der kun kan forceres på tre slimede sten i uafladelig rotation. Ja, i en variant, som Poul Egede videregiver fra 1730'ernes Christianshåb, påstår han, at angakoqen



Østgrønlanderens Kárale's tegning af åndemanagerens besøg hos havkvinden.

skal passere hen over et isglat hjul, der aldrig standser. Men dette hjul er selvfølgelig et fremmed kulturelement, som Poul Egede selv har indført i myten, fordi han velsagtens ikke har kunnet forestille sig nogen anden genstand i stadig rotation end et hjul.⁵

Fremme ved havkvindens hus modtages angakoqen af en stor snurrende køter. Men som hunde i almindelighed går den kun til angreb på frygtssomme personer, og den uforfærdede angakoq slipper uskadt forbi den.

Den sidste hindring undervejs til havkvinden er hendes husgang. Den er usædvanlig bred, dens bund er en rivende flod, og den eneste vej angakoqen kan benytte, er smal som æggen af en kniv. Uden støtte til nogen af siderne må angakoqen balancere hele vejen frem til den inderste ende, hvor indgangshullet åbner sig højt oppe over hans

hovede. Omsider får han dog mast sig op til hullet, og i det svage, flakkende lys fra lampen skimter han omridset af havkvinden. I husets anden ende er der mørkt som graven.

2. Meget ugæstfrit sidder hun i en krog med ryggen vendt mod den indtrædende. Eller med maven mod briksen ruller hun rasende fra side til side. Hendes lange udslåede hår er uglet og „ækelt med en masse snavs i“. Øjeblikkeligt kaster hun sig ud i en lang og udmattende kamp med angakoqen, og hendes urenheder viser sig at være noget klæbrigt stads, som angakoqen hænger fast i, og som undertiden ganske ødelægger hans hænder.

Når havkvinden omsider er så udmattet, at hun næppe kan holde sig oprejst, tager angakoqen fat på at rense og frisere hende. Han sætter hendes hår i top, og nu véd den lykkelige havkvinde ikke

alt det gode, hun skal gøre for ham til gengæld. Til alt held har hun ikke andet at give ham end de forskellige arter af sødyr og søfugle, hun har holdt inde-spærrede i drypskålen, eller i en lille dam ved siden af lampen, eller bag skindtapetet i husets mørke ende. Art for art strømmer dyr og fugle mod husgangen og forsvinder ud mod fangst-felterne.

3. Da angakoqen forlader havkvinden, brænder hendes lampe med en klar og rolig flammekrans, og ingen over-raskende ubehageligheder sinker hans hjemrejse.

Angakoqen kommer nu til sig selv igen, og hermed er vi endelig tilbage i kultrummet, hvor vi bedre kan følge be-givenhedernes gang. Men der er såmænd ikke meget mere at fortælle. Angakoqen meddeler, at hans opgave er løst, ved at love en snarlig forandring i vejret til det bedre. Man skilles og går hver til sit for at afvente det gunstige udfald af seancen.

Men hvad er der egentlig sket i det mørkelagte kultrum, mens angakoqen var borte? Har man her gennemspillet rituelle kampe og renselser, der for os kan forklare angakoqens mytiske ople-velser under trancen? De grønlandske varianter har intet andet at meddele, end at ingen må blinke med øjnene eller gabe af søvnighed fra lamperne slukkes til de tændes igen. Et tabu der måtte være svært at overholde, i en passiv venten i mørket og den kropsnære tavs-hed med hinanden.

Ritualerne hos centraleskimoerne.

Så meget og ikke en tøddel mere fortæl-

ler de grønlandske kilder os om de ritu-elle handlinger i kultrummet. Vi har ikke en eneste kilde fra en iagttager af denne seance i Grønland; ja, vi har over-hovedet ingen andre beskrivelser af ri-tualer, der havde tilknytning til havkvin-den i Grønland, end dem vi har refe-reret fra myten om angakoqens rejse.

Sagen stiller sig heldigvis noget bedre, når vi dukker ned i kilderne til kobber-eskimoernes, igdlulikkernes og baffin-lændernes ritualer. I særdeleshed gælder dette baffinlænderne, hvis ritualer blev overværet af fordomsfri europæiske iagttagere i rette tid.

Kobbereskimoernes kamp med havkvinden.

Den mest udførlige kilde til kobbereski-moernes ritual refereres af Knud Ras-mussen, der har sin viden fra en infor-mant, der så vidt man kan skønne selv har medvirket i rituallet som deltager.

Beskrivelsen er lovende, for det viser sig, at alle riterne foregår i kultrummet. På intet tidspunkt af forløbet ligger angakoqen livløs på gulvet, tværtimod er han ustandselig i fuld aktivitet. (Til gengæld har vi ingen havkvinde-myter fra kobbereskimoerne).

I festhuset, det store snehus ude på havisen, forsamles alle bopladsens voksne mænd og kvinder. Som den allersidste ankommer angakoqen, der straks borer et hul i isgulvet på højre side af „dør“-åbningen. Det er et rituelt åndehul, som havkvinden forventes at opsøge, når man kalder hende op fra dybet.

Angakoqen hverken trommer eller på-kalder sine hjælpeånder. Han lægger sig



*Havkvinden i Jens Rosing's streg
fra 1969.*

klares havkvindens urenheder netop som en følge af, at kvinderne ikke har overholdt deres tabu i forbindelse med fødsler og aborter. Overtrædelserne materialiserer sig i det klæbrige stof, som hun selv er ude af stand til at fjerne. Denne sammenhæng forklarer dog ikke, hvorfor tilståelse alene kan fjerne urenheden. Og nogle har tolket virkningen af det offentlige skrifte som et bevis på, at eskimoernes religion var af en højere moralsk orden end „primitive“ religioner i almindelighed.

Men handlingen har ikke kun en moralsk dimension.

De eskimoiske fortællinger vrirler med eksempler på, at en farlig situation neutraliseres, når årsagen bliver alle bekendt. Lad os nøjes med et enkelt eksempel, hvor det moralske element overhovedet ikke spiller nogen rolle.

Om Angajugdleq fortalte man i Upernavik-distriktet, at han engang under et besøg hos slægtninge på en fjerntliggende boplads var blevet bestjålet. En gammel kone havde tilvendt sig hans halvtyggede skrå, som han havde lagt fra sig på bordet under kaffedrikningen. Et års tid senere, på vej fra sin ø til fastlandet i kajak, så han en ren højt oppe på en af kystklipperne. Den viste sig snart at være den gamle kone, der i renens skikkelse havde lokket ham til sig. Endnu i besiddelse af hans halvtyggede skrå var hun sikker på at få ham i sin magt, hvilket da også så ud til at skulle lykkes. Angajugdleq's kajak blev med uimodståelig kraft trukket ind mod land, skønt han skoddede det bedste han havde lært. Omsider, efter flere mislykkede forsøg, fik han mumlet



– og fra frimærket tegnet af Jens Rosing i 1957.

„Fadervor“ helt frem til og med: „men fri os fra det onde.“ Og fri kom han. I huj og hast roede han hjem, løb op til huset og ind for at fortælle om sin uhyggelige oplevelse. Desværre havde han pludselig glemt alt, kunne intet meddele, og blev syg af hævelser i ansigtet. Til at kurere hans hukommelsestab brugte man her i kulturmødets første århundrede en bog (en katekismus eller bibelen), som man lagde med ryggen mod den syges rygsøjle, hvorpå man pustede i bladene. Og da Angajugdleq havde fået indblæst noget af huskestoffets kraft i sig (stykker af bibel og katekismus skulle læres udenad), blev han endelig i stand til lidt efter lidt at berette om sit fatale møde med åndevæsenet. Hævelserne fortog sig, og han genoptog sine gamle vaner, d. v. s. han blev sig selv igen.⁷

Som vi kan se, er Angajugdleq's helbredelse ikke resultatet af en moralsk handling. Han er offer for en umoralsk handling, men sammenligner vi hans helbredelse med kvindernes tilståelser under havkvinderitualet, måtte man da forlange, at det var den gamle kone, der skulle tilstå sin brøde, for at Angajugdleq kunne blive rask igen. Hans egen offentliggørelse af sine oplevelser, af sygdommens årsag, var imidlertid tilstrækkeligt til at neutralisere virkningen af mødet med „heksen“.

Hvordan da forklare årsag og virkning i Angajugdleq's tilfælde? – Han er i „heksens“ magt, fordi hun er i besiddelse af en del af ham selv. Derfor kan hun trække ham til sig, og derved bliver han berørt af hendes kræfter. Han slipper ganske vist fri ved at bruge et stykke af Fadervor som „modgift“, fordi dens kraft eller mana er stærkere end „heksens“. Men hun har ramt ham, og han kan ikke tåle hendes mana i sig. Hun har ramt ham både med hukommelsestab og med hævelser. Da man har pustet huske-mana ind i Angajugdleq, kan han endelig gøre sine fæller delagtige i de hændelser, der gjorde ham syg. Kræfterne virker ikke længere i hemmelighed, de så at sige fordeles på alle, neutraliseres, og Angajugdleq helbredes.

Når kvinderne under havkvinderitualet offentliggør deres tabubrud, sker der i og for sig ganske det samme.

Kvindernes tabu efter fødsler og aborter, og iøvrigt også efter dødsfald, skal sikre at de overhovedet ikke kommer i berøring med alt det, der har med fangsten at gøre. De isoleres fra fangerne, de må ikke berøre deres ejendele,

deres nedlagte fangst dyr, endsige spise af dem. De afskærmer de nøgne partier af legemet, når de går ud i det fri. Ellers besmitter de luften og kan ses af fangst-dyrene. De må ikke færdes, hvor fan-gerne har deres vante gang og ikke ar-bejde med nogetsomhelst, der stammer fra dyrene, ja som regel er de under totalt arbejdstabu i flere dage efter fød-sel, abort eller dødsfald.

Fangstdyrene kan ikke udstå den mana, der rummes i fødsler og aborter. De ser den materialisere sig i en dam-pende em, der ombølger kvinden. Og på samme måde forholder de sig til døds-mana'en. En lille stump af en fangers nedlagte sæl, der lægges i en grav, kan fuldstændig spolere hans evne til at fange. Sælerne flygter langt udenfor skudvidde.

Kvinden, der bryder et af sine tabu efter fødsel, abort og død, slipper kræf-ter løs, der besmitter sødyrene eller vejret, og i begge tilfælde får det samme fatale konsekvenser for bopladsens fangstmuligheder. Men når alle får del i hendes overtrædelse ved tilståelsen under ritualet, neutraliseres den uhel-dige virkning.

Det rituelle drab hos baffinlænderne.

Baffinlændernes havkvinderitual var et righoldigt kompleks af riter, der gen-nemspillede hvert eneste år ved vinter-sæsonens begyndelse. Ritualet skulle sikre fangsten og helbredet i den tilstun-dende vinter, og netop på dette tids-punkt, hvor vinteren stod for døren, var situationen altid kritisk for baffinlæn-derne. Orkanagtige storme bandt dem til husene og sønderskar den nye is, der

skulle bære mænd og slæder ud til is-kanten, hvor årets første hvalrosser lod sig fange.

Hele ritualet, sagde man, var viet havkvinden, men vi skal alene beskæftige os med de riter, der indebar en direkte konfrontation med havkvinden.

En af disse riter gik ud på at „dræbe“ havkvinden, en handling der fordrede, at flere angakut måtte samarbejde.

Midt på gulvet blev en harpunrem rullet op i en spiral, der fungerede som det rituelle åndehul. En angakoq stillede sig ved åndehullet med løftet harpun, en anden satte sig på briksen bag et for-hæng. Herfra kaldte han havkvinden op til åndehullet, hvor hun straks harpu-neredes af den ventende angakoq. Med odden i kødet søgte hun at slide sig løs, mens angakoq halede til i den anden ende af linen for at redde harpunspid-sen. Heller ikke hos baffinlænderne var det meningen, at havkvinden skulle indenfor og husere i kultrummet, for tilhørerne byttede straks koner. Herved fremskyndede de havkvindens hjem-rejse, og en angakoq måtte gå i trance for at forfølge hende og „dræbe“ hende med et knivstik.

Hermed var riten til ende, og når man tændte lamperne, skulle man helst se gulv, kniv og harpun-od tilsølet i blod. Thi det gav løfte om gode fangster i den kommende vinter.⁸

Her er sandelig ikke megen overens-stemmelse mellem de rituelle handlinger og myten om angakoqens renselse af havkvinden. Konebytningen har ikke sat sig det fjerneste spor i myten, og heller ikke harpuneringen. Den er jo i virkelig-heden ikke andet end en almindelig

fangstrite, men, den har ikke desto mindre samme funktion som skriftemålet i kobbereskimoernes ritual, og som angakoqens renselse af havkvinden i myten.

Franz Boas, der har beskrevet denne rite, undrede sig over at man stak i havkvinden. Hvad var meningen med riten? Baffinlænderne svarede, at det fik havkvinden til at føle sig bedre; men utilfreds med denne mangelfulde forklaring fandt Boas et bedre svar i deres „tupilakfangst“.

En tupilak var hos baffinlænderne en afdød slægtning, som ikke kunne nå frem til dødsriget, fordi hans efterladte havde misligholdt sørgeriterne. Deres tabubrud forvandlede til noget uafrysteligt, klæbrigt stads af ganske samme art som det, der hindrede havkvinden i at slippe sødyrene ud i friheden.

Om natterne hjemsøgte tupilakken sin gamle boplads, og her fyldte han mørket med de skrækkeligste lyde, i sine rasende men forgæves forsøg på at befri sig for snavset. Den rædselsslagne boplads havde nu kun een udvej, nemlig at indfange og rense det natlige skræmsel. Det var selvfølgelig bopladsens angakut, der måtte tage affære, fordi de var de eneste, der uden mén kunne nærme sig genfærdet. Og når de havde fået tag i ham, trak en behjertet angakoq en kniv frem og stak den i tupilakken. Dette knivstik rensede tupilakken for snavset, og forvandlede den til en almindelig død, der ubesværet passerede direkte ind i dødsriget.⁹

Som vi ser, kan der ikke herske nogen tvivl om, at Boas har fundet den rigtige forklaring på knivstikket i havkvinde-

ritualet. Det renser hende for det forgangne års hæmmende tabubrud.

Kampen hos baffinlænderne.

Baffinlænderne lod sig nu ikke, som kobbereskimoerne, nøje med at kalde havkvinden op til kultrummet. Deres store angakut, de, der havde en isbjørn eller en hvalros til hjælpeånd, ejede den fornødne styrke til at trænge frem til havkvinden. De var åbenbart kolleger til Tugto's kone i den grønlandske variant af myten. Hun havde jo både en isbjørn og en hvalros til sin tjeneste.

Isbjørnen og hvalrossen indtog en særstilling i baffinlændernes forestillingsverden, idet disse dyrs vældige kræfter forlenede dem med en selvstændighed og en autoritet, der ikke lod sig indordne under havkvindens domæne. Derfor var isbjørnen og hvalrossen eftertragtede hjælpeånder i den baffinlandske angakoq-verden, for i kraft af deres egenskaber kunne angakoqen bevinge havkvinden.¹⁰

En ritualbeskrivelse fra en baffinlandsk eskimogruppe fortæller om en seance, som den der indrammer myten om rejsen ned til havkvinden. Men mens angakoqen er „borte“, er de øvrige deltagere ikke bundet til kultrummet. De strømmer ud i det fri og arrangerer sig i to hold, der trækker tov med hinanden.

Det ene hold består af alle dem, der er blevet født om sommeren, det andet af de vinterfødte, og kampens udfald afgør, om vinterens vejrlig bliver gunstigt eller skadeligt for fangsten.¹¹

De sommerfødte kaldes edderfugle, og de vinterfødte ryper, for ryperne overvintre i landet, mens edderfuglene

er trækfugle, der drager bort ved vinterens begyndelse. Og der er yderligere en grund til, at de sommerfødte og vinterfødte er fugle, og ikke rener og sæler eller laks og polartorsk. Den lille nyfødte baffinlænders første klædedragt er nemlig et helt afflået skind af en fugl, der hører årstiden til.¹²

Dette fugleskind er den første „levende“ del af den omgivende natur, som dette lille menneskevæsen kommer i berøring med; og det sætter et så afgørende præg på barnet, at det livet igenem udfolder sin årstids kræfter i det årlige tovtrækkeri mellem sommer og vinter på „kultpladsen“. Alle deltagerne har tilmed en lille stump af denne første klædedragt hæftet fast til anorakhætten under ritualerne; et synligt bevis på at de repræsenterer deres årstids kræfter.

Denne kamp mellem sommer og vinter foregår altså, mens angakoqen ordner havkvinden i dybet, og den finder sted ved vinterens begyndelse. Vi kan konstatere, at der er god overensstemmelse mellem ritualet og myten i selve kampmotivet, og at kampen hænger sammen med overgangen fra sommer-liv til vinter-liv.

Men det kendte billede af havkvinden fortæller ritualet ikke det fjerneste om.

Iglulikkernes seance.

Måske får vi bedre held med os, når vi undersøger forløbet af igdlulikkernes havkvinderitual, der er en seance i nøje overensstemmelse med myten om angakoqens rejse. Angakoqen sidder på briksen skjult for tilhørerne bag et skindforhæng, og herfra hører man ham tage af sted til havkvinden. Han udstøder en

række lyde, der langsomt aftager i styrke; og når de dør bort er han allerede et godt stykke fremme og udenfor hørevidde. Hans opgave er at bekæmpe og rense havkvinden, mens tilhørerne er aktive i kultrummet. De synger sange i kor, der muligvis skal støtte angakoqen i hans farefulde forehavende, og holde forbindelsen med ham vedlige. En af disse sange er så kraftfyldt, at kun de gamle mænd må synge den, noget de gør med gentagne mellemrum under hele seancen. Sangen er henvendt til de fangststyr, som angakoqen skal udfri af havkvindens fangenskab, og som man i sangen inviterer op til kultrummet. Det „rituelle åndehul“ er her en lille fordybning ved indgangen, hvor der gerne samler sig en del smeltevand. Og når sælerne dukker op her, synger man, vil man hale dem indenfor ved forlufferne.

På et forholdsvis tidligt tidspunkt af seancens forløb kunne det lyde som om sangen allerede har gjort sin virkning. Nede under gulvet opstår der et prustende og plaskende liv af sødyr, der boltrer sig i livlig komsammen. Men de dukker bestemt ikke op i vandhullet, og der er ikke tale om at hale dem indenfor i mørket, for de livlige væsener dernede er de døde, der er kommet på besøg.

Måske er de bopladsens døde slægtninge i bred almindelighed, måske kun angakoqens døde navnefæller gennem mange generationer bagud. (De er hans hjælpeånd, og de holder vejen til havkvinden åben for ham). Vi kan ikke rigtig afgøre det ud fra det referat, Knud Rasmussen har givet os. Grunden kan være den, at han ikke selv har over-

været seancen; og informanten, en igdlulingmio, har heller aldrig været med. Han bedyrer, at det kun var de forrige generationers store angakut, der kunne magte havkvinden.

Hvorom alting er, foregår der et samspil mellem tilhørerne og de døde under gulvet. En for en lader de døde sig høre ved dybe suk, og en for en nævner deltagerne dem ved deres rette navn og bringer dem til tavshed. Tavsheden tyder på, at navneopråbet stiller den døde tilfreds. Han er genkendt, husket, identificeret, og derfor til tilhørernes lettelse blevet ufarlig. Med andre ord genskaber man et godt forhold til de døde gennem navneopråbet.

Det er lidt svært at tolke denne rite, fordi vi ikke med sikkerhed ved, hvem de døde er.

Når angakoqen er kommet tilbage, prustende som en sæl, og han er dukket frem fra forhængen, forestår han et offentligt skrifte som det, der rensede havkvindens hår hos kobbereskimoerne.¹³

— — —

Centraleskimoernes havkvinderitualer har givet os et fuldt ud tilfredsstillende svar på vort spørgsmål om, hvorvidt man gennemspillede rituelle kampe og renselser, der for os kan forklare angakoqens sammentræf med havkvinden i myten.

Men forestillingerne om havkvindens udseende og opførsel må eskimoerne have hentet andetsteds fra. De kan umuligt have grebet dem ud af den tomme luft, og siden der er så megen tale om kvindernes tabubrud i forbindelse med havkvindens renselse, var det nok en god ide at se lidt nøjere på kvindernes tabu

ved død, fødsel og abort. (Det var også en god ide, om læseren nu ville slå tilbage på side 105 og genopfriske billedet af havkvinden).

Kvindernes tabu.

Lad os allerførst citere Hans Egede for nogle af vestgrønlandernes sørgeriter: „Qvinderne toer sig aldrig, saa længe Sorgen varer, ey heller holde de sig pyntelige i deres klæder, eller binder deres Haar op, men lader det hænge dem ned over Ansigtet. Saa ofte de gaar ud, maa de altid have Huen paa, hvilket ellers ikke er brugeligt, paa det de, efter deres Indbildning, ikke skal døe.“¹⁴

I Østgrønland sad de sørgende efterladte i et hjørne af briksen med ansigtet mod bagvæggen. I tre døgn var de under totalt arbejds- og udgangstabu, og måtte end ikke fjerne sig fra briksen for at forrette deres nødtørft.

I Sydvestgrønland udtrykte enken sin sorg ved at smide sig på maven på briksen, og rulle sig fra side til side under skrigende véklager.

Alle disse iagttagelser tegner jo en tro kopi af havkvinden, som hun tager sig ud for angakoqen, når han trænger ind i hendes hus.

Men det var ikke kun under sørgeperioden efter en slægtnings død, at en kvinde til forveksling lignede den mytiske havkvinde. Også efter fødsel og abort isoleredes hun fra sine bopladsfæller, og bar de let genkendelige tegn på, at hun befandt sig i en kritisk overgangsperiode: snavset og løsthængende hår, som hun dækkede med hætten uden-dørs for ikke at besmitte sine omgivelser.

Endog som en del af sit bryllup måtte den vestgrønlandske kvinde gennem kriseperiodens plager: Når brudgommen havde hjembragt sin brud med magt, satte hun sig i et hjørne af briksen i svigerforældrenes hus med ryggen mod rummet og ansigtet dækket af sit udslåede hår.

Og analogien går endnu videre. Når tabuperioden var forbi, kasserede kvinden de klæder, hun havde båret, vaskede sit legeme og sit hår i urin, friserede sig og satte håret i top. Nu måtte hun gerne vise sig for alverden, der på hendes nettede, normale udseende kunne se, at hun ikke længere frembød nogen fare for sine omgivelser. Første gang man havde set hende så tiltrækkende, var dengang hun efter sin første menstruation viste sig med håret i top som en rigtig voksen kvinde. Hun var nu giftefærdig.

Det er vel næppe nødvendigt at fremhæve, at netop sådan ser den elskelige havkvinde ud, når hun giver slip på dyr og fugle.

Havkvinden i den kritiske overgangsperiode.

Så står der kun tilbage at forklare, hvorfor kvindernes udseende under overgangsriterne kopieres i myten om havkvinden, der holder fangstdyrene inde-spærrede.

Vi har set, at baffinlænderne afholdt deres havkvinderitual i den stormfulde periode under overgangen fra efterår til vinter. Og vi ved, at stormene truede disse eskimoers hele eksistens. Det var i denne periode man lod sommer og vinter prøve kræfter med hinanden.

Om tidspunktet for kobbereskimoer-

nes og iglulikkernes ritualer ved vi desværre ikke andet, end at de skulle afvende den truende hungersnød, som længere tids misfangst havde foranlediget.

Men i myten lades vi overhovedet ikke i tvivl. Den placerer angakoqens rejse i en kritisk overgangsperiode mellem to sæsoner. En baffinlandsk variant fortæller selvfølgelig om efterårsstormene, der bryder nyisen op og pakker flagerne sammen til et ufremkommeligt morads. Angakoqen besøger havkvinden, kvinderne tilstår deres tabubrud, og en ny storm fejer havet rent og blankt som et nyvasket gulv. På tredjedagen kan nyisen bære, og man fanger den første sæl.

De grønlandske varianter placerer seancen i overgangstiden fra vinter til forår, som var den kritiske periode i grønlændernes fangstturnus. Angakoqens rejse fremkalder en kraftig nordens storm, eller den milde føhn, der åbner vandet for kajakroerne og forårets første sæltræk.

Myten om angakoqens rejse ned til havkvinden er i virkeligheden bygget over et sæsonskifte-ritual. Den centrerer i en kritisk overgangsperiode, hvorfor det egentlig er begribeligt, at havkvinden må få et udseende, der nøje svarer til det, man kunne iagttage hos hendes jordiske medsøstre i deres kritiske overgangs-faser.

Havkvindens personlighedstræk.

For at vende tilbage til den gamle diskussion om havkvindens „egentlige væsen“, må vi vist tilstå, at det er uendelig lidt, vi får at vide om eskimoernes forhold til „sødyrenes herskerinde“, hvis vi

begrænser os til at undersøge hendes karakteregenskaber. Om dem er der meget lidt at sige. Når mennesker griser hende til og sætter hende i skammekrogen, bliver hun arrig og hævngherrig. Hun kan såmænd ikke engang selv befri sig for snavset, men kan bare vente til angakoen klarer ærterne for hende. Når hun er ren og pæn igen, blir hun glad og gavmild, så enkelt er det. Hendes humør og hendes indgreb i menneskers tilværelse afhænger ganske af, om hun er rituelt ren eller uren. Hun har

overhovedet ingen egenvilje, hun er fuldstændig prisgivet menneskers handlinger, og eskimoerne havde kun sig selv at takke, når fangstdyrene forsvandt. Det vidste de aldeles udmærket. Hver gang det gik skævt, søgte de årsagen i et eller andet tabubrud.

Havkvinden er og bliver en mytisk skikkelse, hvis eksistens er bundet til, hvad menneskene foretager sig i forbindelse med fangstdyrene. Deres moralske samliv med hinanden reagerede hun ikke på.

Henvisninger:

1. Thalbitzer, W., 1926: Eskimoernes Kultiske Guddomme. Studier for Sprog- og Oldtidsforskning. 143. Kbh.
2. Holtved, Erik, 1966/67: The Eskimo Myth about the Sea Woman. A folkloristic sketch. Folk vol. 8-9. Kbh.
3. Kleivan, Inge, 1960: Mitårtut. Vestiges of the Eskimo Sea-Woman Cult in West-Greenland. Meddelelser om Grønland. Bd. 161,5. Kbh.
4. Rasmussen, Knud, 1924: Myter og Sagn fra Grønland II, Kbh., pp. 224-228.
Lyng, Kristoffer, 1939: kalâtdlit oqalugtuait oqalualavilo II, Godth., pp. 84-88.
5. Egede, Poul, 1788: Efterretninger om Grønland uddragne af en Journal fra 1721-1788. Kbh., p. 79.
Egede, Poul, 1939: Continuation af Relationerne. Medd. o. Grl. bd. 120, Kbh., p. 36 f.
6. Rasmussen, Knud, 1932: Intellectual Culture of the Copper Eskimos. Report of the 5th Thule Expedition vol. IX, Kbh., pp. 22-25.
7. Lyng, Hans, 1955: Inegpait. Medd. o. Grl. bd. 90,2, Kbh., p. 166 f.
Lyng, Hans, 1967: Inugpât. Godthåb, p. 122 f.
8. Boas, Franz, 1901: The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay I. Bulletin of the American Museum of Natural History, pp. 139-41.
9. *ibid.* p. 131.
10. Bilby, J. W., 1923: Among unknown Eskimo. Lund, p. 203.
11. *ibid.* pp. 215-19.
12. Boas, Franz, 1888: The Central Eskimo. Sixth Annual Report of the Bureau of Ethnology. 1884-85. Washington, p. 610. Fotografisk genoptryk, 1967.
13. Rasmussen, Knud, 1929: Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos. Rep. 5th Thule Exp. vol. 7,1, pp. 124-129.
14. Egede, Hans, 1925: Grønlands nye Perillustration og Naturel Historie. Medd. o. Grl. bd. 54, Kbh., p. 375 f.