

Primitivisme – eskimoisk myte og livssyn

Af Kristian Olsen aaju

Indledning

Lige siden jeg udgav digtsamlingen »Balladen om identiteten/Kinaassutsip taallai« i 1978 har jeg forsøgt at finde et alsidigt svar på det specifikke problem, der i vore dage er blevet populært at kalde for identitetskrise.

I mine unge dage opfattede jeg det ukendte fænomen som min egen indbildte grønlandsk/danske symbiose. Først langt senere gik det op for mig, at en minoritet kan blive udslettet af en overmagt, der kapitaliserer et samfundssystem ved at forkaste en naturbetinget og cirkulær livsform. Økonomiens centrale magt og en afhængighedsideologi kan i værste fald udslette nedarvede kulturvaner og erstatte dem med mekaniske traditioner. Denne opdagelse var skræmmende i forhold til mine opdragelses-, dannelses- og bevidsthedsbegreber.

Jeg kom til at erfare, at mit dobbelte identitetsbegreb qua min danske uddannelse har reproduceret en danskpræget dannelse og bevidsthed, der af naturlige grunde har holdt den grønlandske del kunstigt i live ved hjælp af

selvopholdelsesdriften og det engagement selvdisciplineringen har ført med sig i form af en kunstnerisk udfoldelsestrang.

Da jeg derfor fik en mulighed for at udføre tidsbegrænsede og intensive studier, fik jeg gennem disse lejlighed til endnu engang at problematisere identitetskrisefænomenet.

For at kunne disponere over et langstrakt kriseforløb var det nødvendigt at gå historisk til værks og helst gå langt tilbage for om muligt at finde udtryk for, hvordan fortidens mennesker har bedømt sig selv, karakteriseret sig selv og givet en beskrivelse af egne holdninger, synspunkter eller opfattelser, der var med til at danne og bevidstgøre en arkivhistorisk arvemasse, der, selv om den ikke kan bevises medicinsk eller klinisk, kan bevidstgøre en negativ identitetskrise til en positiv identitetskrise – en daglig og god dosis for den sjælelige sundhed.

Naturligvis kan en identitetskrise af mange kyndige infantiliseres og nedargumenteres på basis af hengemte og enkeltstående efterrationaliseringsmeto-

der, og den bliver da også bortforklaret ved udelukkelse af dens reelle eksistens med det resultat, at der for mennesker i en identitetskrisituation ikke behøver at opstå en erfaring om krisens eksistens, fordi rationalitetsbærernes myndige forklaring altid er blevet taget til efterretning.

Min subjektive holdning vedtog, at jeg ikke vil infantiliseres, simplificeres eller bukke for rationalitetsbærernes myndighed. En anden holdningsmæssig vedtagelse var, at jeg vil benytte eskimoiske og vestlige dannelsesmetoder for på den måde at relatere min dobbelthed. Når psykologisk fornemmelse af, at en identitetskrisi i et grønlandsk-dansk tilfælde nødvendigvis må opere-re med holdningsnormer fra begge lej-re, som har kastet vurderinger fra sig, relaterer dobbeltheden sig til et dannelses- og bevidsthedsbegreb, der for identitetskrisebæreren er svær at godtage uden videre, da en subjektiv krisi ofte medfører usikkerhed, angst, frygtfornemmelse, uselvstændighed og i værste fald selvuðslettelse og en meget hård nedvurdering af selvet, som er vanskelig at fortolke, hvis f.eks. de historiske rødder er fortabte og ubrugelige i den modmagt som skal skabes over for rationalitetsbæreren latente og åbne myndighedspagt.

Ud fra ovenstående uhåndterlige og symptomatiske indfaldsvinkler, overvejelser og djærve processer faldt jeg over begrebet *primitivisme*, som udløste en stor glæde, fordi eskimoerne var primitive.

Ved at anvende et nuanceret billede af den europæiske etnografi og den es-

kimoiske bevidstheds- og begrebsverden kom jeg til at erkende, at jeg i mine menneskeskabte anlæg er i stand til at referere til forskellige former for kulturopfattelser og derved har arvet et subjektivt forhold til mine eskimoiske og primitive rødder.

Hvilke tanker, overvejelser, beslutninger, begrundelser, ståsteder og psykiske bearbejdelser fører den primitive glæde med sig?

De vilde og eksistensen

Ole Stender-Pedersen har i tidsskriftet »Frit Danmark« under overskriften: *Overtro* at naturfolkene er krigeriske, skrevet en meget spændende artikel, der påviser, at myten om krigeriske naturfolk ikke er troværdig. Han gør rede for den ældre og nyere etnografi og konkretiserer, at den nyere etnografi til forskel fra den ældre søger at *forstå* naturfolkene og deres skikke ud fra folkenes egne forudsætninger. Det understreges utvetydigt, at den ældre etnografi havde en tendens til at fortolke umiddelbart uforståelige handlemåder hos »de vilde« som udtryk for krigeriskhed. I denne forbindelse fremhæver Ole Stender-Pedersen den norske professor Guttorm Gjessing, der i sin bog »Krigen og kulturene« (norsk Gyldendal 1950) gør op med gamle etnografiske opfattelser og retter en alvorlig anklage mod den hvide mands kolonisation.

Professor Guttorm Gjessing påpeger, at det billede, vi har af »de vilde« som krigeriske væsner bl. a. skyldes naturfolkenes egen fantasifuldhed: de udmaler deres småfejder i grelle farver, fordi de



Inuit – Mennesker. Tegning: aaju.

kun kender deres egen krig, og fordi de har en tendens til at ville fortælle det, som den hvide mand efter deres mening helst vil høre. Gjessings påstand er, at den ældre etnografi har overdrevet krigsbegrebet hos naturfolk for at dække over den evneløshed til at løse sine egne og naturfolkenes problemer, den hvide mand har lagt for dagen. Det er de hvide kolonisatorer overalt, der har bragt ødelæggelse og fordærv over tidligere lykkelige og stort set fredelige folk.

I sin kritiske bog undgår Gjessing heller ikke at berøre det eskimoiske folk som levede i indbyrdes harmoni og som ikke har ord for krig. De var i stand til at løse forholdene til andre folk uden magtanvendelse. Dette er nok en modificeret holdning, men alligevel.

Professor Gjessings konklusion om, at det er den civiliserede hvide mand, der gennem århundreder har påtvunget andre folk sine krige og sin kulturform er en sandhed, jeg nikker genkendende til, når jeg konfronterer den med de to for den eskimoiske mytes vedkommende mest rammende definitioner.

Den første er udtalt af Ūsarqak:

»Vore fortællinger er Menneskers Oplevelser, og det er ikke altid smukke Ting, man hører om! Men det lader sig ikke gøre at udsmykke en Fortælling, for at den kan blive behagelig at høre, naar den samtidig skal være sand. Tungen maa være Begivenhedens Ekko og kan ikke lempes efter Lune og Smag.

Nyfødtes Ord kan ingen fæste Lid til, men gamle Slægters Erfaringer rummer Sandhed. Naar jeg beretter Sagn, taler jeg ikke ud af mig selv, da er

det Fædrenes Visdom, der taler gennem mig.»

Den anden definition er udtalt af polareskimoen Majark:

»Fordum havde Menneskene stærkere Safter end nu; det var i de Tider, da alle Lande var befolkede.

Den Gang øvedes der Handlinger, vi nu ikke begriber, og Øjnene saa Ting, der er skjulte for os.

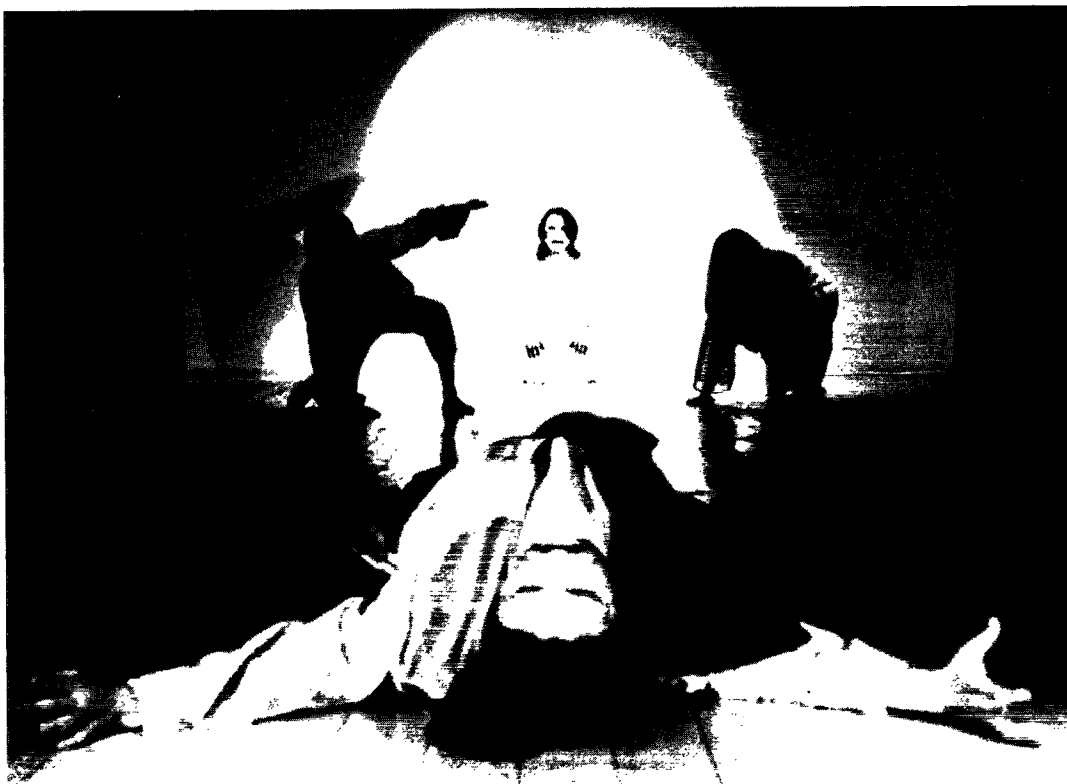
Men Tungen førte de gamles Oplevelser gennem Slægterne til os, der var af tyndere Sæd ...«

Af de to definitioner fremgår det klart, at begrebet oplevelse og dermed erfaring er meget centralt for en myte, selv om mytens sandhed kan være chokerende realistisk og følelsesmæssig eller psykologisk deprimerende. Jeg er overbevist om, at Gjessings teori om den hvide mands despekterede handlinger ikke har lært af de primitive tænkeres subjektivitet, som hviler på erfaringer, der er naturbestemte. Videnskabsmanden, der ikke forstår den sproglige eller handlingens dimension hos primitive, har med andre ord haft en forudindtaget og færdigpakket logosyn, som er blevet gjort til genstand for et sandhedskriterium med modifikationer også fordi det indsamlede materiale og fortolkningspotentialerne i sig selv indeholdt bekræftende momenter. I forbindelse med Gjessings teori, som vi kan kalde for en myte, ønsker jeg at rokke lidt ved hans eskimoiske påstand. Det er rigtignok, at der ikke har eksisteret krigsbegreb i det eskimoiske samfund, men da krig i sin oprindelighed rummer uenighed om magtforhold, grænseforhold, de politiske tilstande, familiære

re eller religiøse forhold, kan vi inden for magt, grænse, familiære og religiøse forhold ikke udelukke mystiske tvistigheder og uoverensstemmelser, der fører til hævn og drab. Det er efter min mening en primitiv krig, dog ikke efter Gjessings moderne terminologiske begrebsverden, fordi den eskimoiske form for »krig« jo i følge mytedefinitionerne rummer gode eller dårlige erfaringer eller handlinger vi nu ikke begriber.

En anden form for myteproduktion har for mig at se været den poetiske dimension. Jeg antager herved det standpunkt, at den mundtlige overlevering i høj grad har betjent sig af sangen som middel til at overføre oplevelserne til det arkaiske fællesskab. Jeg hævder denne antagelse, fordi trommesangen, nidvisen, »folkevisen«, »festsangen« og den visionære poesi ikke altid har været i etnografens videnskabeliggørelse af sproglige grunde, bort set fra naturligvis enkelte forskere i nyere tid. Men poesibegrebet har jo også i sit væsen været uvidenskabelig, fordi dets logos virker usystematisk i forhold til den fortalte eller nedskrevne myte, som mange forskere har struktureret og kategoriseret meget detaljeret og kronologiseret.

For mig hører poesien og sangen ubrydeligt sammen med den fortalte myte og er selv mystisk. I poesiens myte definerer den arkaiske livsform ordet som menneskenes største magt. Ordet her refererer ikke til det bibelske ords magt, der er personificeret gennem Guds ord, men til naturens magt. »Qarrtsiluni« er f.eks. en stilhed, hvor man venter på noget, der skal bryde.



Naanukua inuit? – Hvor er inuit? – et evigt ekko. Foto: aaju fra Tūkaq-teatrets opførelse af INUIT.

»Thi vore forfædre havde den tro, at sangene fødes i stilhed, medens alle kun anstrengte sig for at tænke smukke tanker; da bliver de til i menneskenes sind og stiger op fra havets dyb, bobler der søger luft for at bryde. Således bliver hellige sange til«.

Orpingalik fra Netsilik-Folket definerer sange som tanker:

»Sange er tanker, der synges ud med åndedrættet, når menneskene lader sig bevæge af stor kraft og ikke længere kan nøjes med almindelig tale.

Et menneske bringes i bevægelse ligesom isflagen, der sejler rundt ude i strømmen. Hans tanker drives af en strømmende kraft, idet han føler glæde,

idet han føler sorg. Tanker kan slå over ham som en flod, idet de gør ham stakåndet og får hans hjerte til at banke, noget, der er som en mildning i vejret, vil holde ham optøet. Og så vil det ske, at vi, der altid mener, at vi er små, vil føle os endnu mindre. Og vi vil blive ængstelige for at bruge ord. Men det vil ske, at de ord, vi behøver, vil komme af sig selv.

Når de ord, vi har brug for, skyder op af sig selv – får vi en ny sang«.

Definitionernes centrale kerne og forståelsesnøgle er »Sange er tanker«, hvilket er en stor og betydningsfuld dimension, der hører den eskimoiske myte til. Sangen og den mundtlige

myte hører ubrydeligt sammen. Måske fordi missionen har forbudt de tabuoverskridende sange, er de først dukket op for alvor efter hjemmestyrrets indførelse og den sproglige bevidstgørelse. Det sidste og nyeste eksempel er »Kangâmiormiut niperujôrûtât«, »Folkeviser« fra Kangaamiut ved Maniitsoq/Sukkertoppen. I denne samling synges der bl.a. tabuord som samleje eller skamhår etc. Det er den slags sange, som ikke var populære hos gudsfrygtige. (Udgivelse med tekst og sang på lydbånd og LP-plade fra ULO 1989).

Dimensionerer man sangens betydning tilbage i historien møder man to åndemaneres basale opfattelser af sangens mytiske betydning, der støtter åndemanerens troværdighed og sandhedssøgende univers.

Den ene er den østgrønlandske åndemaner Kîlemê, der instrumentaliserer naturens sociale betydning:

»Alle sange fødes hos mennesket ude i det store øde. Snart kommer de til os som gråd, dybt inde fra hjertets ve, snart som en kåd latter, sprunget ud af glæde, man ikke kan lade være med at føle over livet og verdens dejlige lande.

Uden selv at vide hvorledes, kommer de med åndedrættet, ord og toner, som ikke er daglig tale, og de bliver det menneskes ejendom, som forstår at synge for andre«.

Og den anden, der kraftigst mytologiserer sangen og dens mentalhygiejniske, psykosomatiske, psykologiske og filosofiske funktion, er Igjugarjuk, hvis definition går på begrebet visdom:

»Al sand visdom findes kun fjernt fra menneskene, ude i den store ensomhed

og kan kun nås gennem lidelser. Savn og lidelser er det eneste, som kan åbne et menneskes sind fra det, der er skjult for andre«.

Denne definition opfatter jeg også som en problemstilling, der harmonerer ganske godt med Rousseau's tanker om hærkning. Selv om Rousseau anbefaler forstyrrelse af nattesøvn og tilråder faste, spartanske boligforhold, let tøj i koldt vejr, anstrengende udflugter o.s.v., mener jeg, at Igjugarjuk's visdom indeholder en eskimoisk hærkningseffekt, som den hvide mand har forbigået aldeles effektivt i sin kapitaliserede dannelsesopdragelse. Det er bevisligt, at Igjugarjuk's filosofi kan fusionere sig med Rousseau's, der anvender hærkning som et disciplinerende middel og som indlæring af selvtugt. Igjugarjuk profilerer nemlig også en selvdisciplinering for at kunne klare de problemer og sjælelige vanskeligheder (lidelser), som livet rejser. Rousseau har aldrig gået ind for en anden asocial primitivisme og aldrig dyrket den »animalske natur« i mennesket på bekostning af problemløsning og rationel tænkning. Derfor er denne kategori for det »naturlige menneske« akcept af rationalitet og tænkning som væsensbestemmende ved det at være menneske, og at Rousseau ikke prøver at reducere mennesket til et instinkt- og driftbestemt dyr.

De definitioner, jeg har fremført, hører efter min kategorisering hjemme i en naturrets-tradition, som klart aktualiserer min teori om, at eskimoerne anvender myten som sandhed, som dannelse. Jeg anser nemlig Rousseau's teori om naturrets-traditionen for at

være anvendelig f.eks. til at belyse det eskimoiske livssyn med.

Naturrets-traditionen er en tradition, hvor den teoretiske virksomhed er gået ud på at klarlægge og begrunde en absolut rettesnor for livsførelse og statsforfatning ud fra menneskets væsen og natur. Det, der er berettiget, bestemmes ud fra menneskets »naturlige« eksistens. Naturretten påbyder en nødvendig 1) handlemåde, 2) væremåde, hvis menneskenaturen skal kunne virkeliggøres i handling og livsførelse og 3) en forfatning, der kan støtte virkeliggørelsen af det »sande« og »naturlige« menneskelige. Det »naturligt« rette er det »i sig selv rette«.

Den eskimoiske naturret har gennem sangen og myten i den arkaiske tradition været grundlaget eller normen for en uskreven eller mundtlig lovgivning og alle de positive regler.

I naturretten finder jeg en forklaring på Gjessings myteholdning om de primitive folkeslags fredelighed og konfliktskyhed og mener, at det er den som den ældre etnologi har misfortolket i sin mytedannelse omkring de primitive folks karakteregenskaber. Den associerede udelukkende og ensidigt på de herskendes og de stærkes tiltuskede »ret«, som er baseret på en magtanvendelse, der forudsætter vold. Derved satte misfortolkningen sig ud over den »retfærdige« verdensorden hos de primitive. Hos eskimoerne blev der eksempelvis indført en religiøs lighedsideologi, der ikke samarbejdede med naturretten.

Andre repræsentanter for naturretten i forbindelse med holdningen om

eksistensen af retten til at være forskellige finder jeg hos dem, jeg vil kalde for eskimoiske filosoffer.

Najagneq mener, at »Ensartethed splitter kræfterne«, og at »lighed gør værdiløs«. Hans teori bygger derimod på en ofring til universets ligevægt »for store ting, for umådelige, uudgrundelige store ting«.

Aua forklarer sin naturretslige »væren« med, at den kommer fra livet og går til livet. Han udtrykker sig ud fra et vi-fællesskab, der vidner om en mundtlig lovgivning, men præciserer også Ig-jugarjuk's skjulte, men positive holdning til lidelse. Men Aua er dog en opponent over for Rousseau, fordi hans filosofiske udredning af naturretten arbejder med erkendelsesteoretiske planer, hvor begrebet frygt forstås dels som fænomen og dels som grunden til lidelse i den betydning, at de havde en mening. Mircea Eliade hævder nemlig i sin bog »Myten om den evige tilbagekomst«, at lidelse af hvilken som helst natur og af hvilken som helst tilsyneladende årsag for det arkaiske menneske havde en mening. Eliade taler om lidelse som en begivenhed, som et historisk faktum, »om den lidelse der fremkaldes af en kosmisk katastrofe (tørke, oversvømmelse, storm o.s.v.), af en invasion (nedbrænding, slaveri, ydmygelse o.s.v.) eller af sociale uretfærdigheder og lignende.

Aua mener:

»Vi forklarer intet, vi tror intet. Vi frygter! Vi frygter for jordens vejr, som vi skal kæmpe med for at vriste føden ud af land og hav. Vi frygter nød og sult, de kolde snehytter og den sygdom

som vi daglig oplever rundt omkring os. Ikke døden, men lidelsen. Vi frygter døde menneskers og dræbte fangstdyrs sjæle. Vi frygter jordens og luftens ånder. Derfor har vore forfædre fra deres fædre væbnet sig med alle de gamle leveregler som er bygget på slægters erfaringer og livsvisdom. Vi ved ikke hvorledes, vi aner ikke hvorfor, men vi følger dem for at få lov til at leve sorgløst. Og så uvidende er vi trods alle vore åndemanere, at vi frygter alt det, vi ser omkring os, og vi frygter alt det vi kender fra forfædrenes fortællinger og myter. Derfor har vi vore skikke, og derfor overholder vi tabu«.

Den frygt, som Aua lægger frem for dagen, har ikke samme funktion som i dag, hvor frygtsbegrebets funktion har gennemgået mange mutationer og dimensioner, men Aua's frygtbegreb indeholder dog rimeligvis den forklaring, som må tilskrives naturens vældige væsen, hvor ulykke eller gavn er to konstante størrelser mellem liv og død. Ved nærmere eftertanke kan Aua's frygtbegreb dog henføres til at være et emotionelt motiv og være udtryk for sikkerhedsmotiv, som dækker over alle styrkegraderne lige fra mild ængstelse over middelstærk frygt til panik.

Hvis man dybdeborer, hvad Aua frygter, får man et billede af de frygtforårsagende stimuli, som i følge professor K. B. Madsen kan kaldes som »primære« eller »sekundære« faresignaler, der fungerer uden eller med læreprocesser som mellemlid.

»Vi forklarer intet, vi tror intet. Vi frygter!« er en dobbelthed i en indstil-

ling, som er en erhvervet varig disposition. En cognitiv og filosofisk indstilling – en holdning. For at kunne overleve skal man være på vagt over for pludselige, voldsomme eller chokagtige påvirkninger, som naturen og myteverdenen forårsager ud fra det kontrolable intet. Naturen indeholder utallige faresignaler, der bevirker en ophobning af simple læreprocesser, således at »tillært frygt« (frygt forårsaget af sekundære faresignaler) bliver til en dominans. Jeg anser det også for at være en frygt-reduktion. Ved sin holdning forsøger Aua at mindske sin frygt, så at den kan blive afløst af en »sikkerhedsfølelse« ved overholdelse af taburegler. Ved sin næsten eksistential postulat (»vi tror intet, alligevel skal vi overholde tabu«) leder han frem til vigtigheden af et sammenhold – et positivt fællesskab gennem tabureglerne. Hypotesen, der er fremsat af den amerikanske psykolog Stanley Schachter, blev bekræftet ved hans påvisning af, at frygten motiverer til kontakt, og at kontaktsøgende adfærd reducerer frygten. Opstiller man Aua's frygtbegreb i en kategori får man forståelse for at en adfærds »regulativ« er en nødvendighed:

Vi frygter 1) jordens vejr, 2) nød og sult, 3) sygdom, 4) lidelsen (*ikke* døden), 5) døde menneskers og dræbte fangstdyrs *sjæle*, 6) jordens og luftens *ånder*, 7) *alt det*, vi ikke kender, 8) *det* vi ser omkring os, 9) *det*, vi kender fra forfædres fortællinger og myter og derfor overholder vi tabu.

Det er meget tydeligt, at Aua's frygtbegreb også er et socialt »kontakt-

motiv«, fordi det motiverer kontaktsøgende og kontakt-bevarende adfærd. De fremlagte frygtkategorier indeholder alle en trussel om ophævelse af en eksisterende kontakt med i dette tilfælde naturens fænomener, som menneskenes adfærd kan bevare kontakten med eller blive straffet for ved mangel på kontakt. Aua repræsenterer med andre ord den eskimoiske mytes oprindelige funktion som et socialt »kontaktmotiv« som et udslag af et medfødt »flokinstinkt«. Hans frygtbegreb indeholder også motiverende impulser om, hvad man skal gøre, når man frygter, nemlig at overholde tabuer (regler). Kontaktmotivet er ifølge K. B. Madsen »den væsentligste drivkraft bag gruppedannelse og al social adfærd. Derved får det indirekte også stor pædagogisk betydning«.

Følger man teorierne lidt videre bekræftes den fundamentale betydning af såvel Aua's filosofi, den eskimoiske mytes begrebsverden og dokumenteringen af dens funktion i den arkaiske tid:

»Når et menneske har opnået kontakt med en efterstræbt person eller gruppe, da vil det være motiveret til at opføre sig sådan, at kontakten bevares. Det vil således søge at behage den eller de andre og undgå at mishage eller irritere dem. Dertil hører bestræbelser for at opføre sig i overensstemmelse med såvel skrevne love og officielle moralbud som de »uskrevne love«, *gruppennormerne*. Især må nævnes *sikkerhedsmotivet*: frygten for straf og andre »sociale sanktioner«.

Det vil sige, at myten i den eskimo-

iske livsverden repræsenterer gruppenormen og som sådan er et sikkerhedsmotiv, som er forberedt til at modtage eventuelle sanktioner, som kommer fra naturens, sjælens, åndernes, vejrets og lidelsens side.

Gammel skik hedder *ileqqutoqaa*, og indholdet svarer til en naturlov med et udbygget naturretsligt efterspil til følge. Den oprindelige betydning er det, der har udviklet sig ud af tingenes gang, af tingenes eller forholdenes »skred«. Deraf dannes ordet *ileqqussaa*, det, som skal være skik d.v.s. pligt. Det var altså en åndemaners kald at sørge for justits. Det er også den funktion, jeg mener, er en oprindelighed, som siger en del ting om, hvad en eskimoisk myte er, – pligtvogterens redskab, ritual og moral.

Kritik og erkendelse

I sin kritik af eskimoernes primitivitet og profane livssyn skriver missionæren Chr. Rosing:

»De ved ikke, at »Syndens Sold er Døden«. At der er et Liv efter Døden, tror de nok paa, men ogsaa paa en forvansket Maade, idet de mener, at »de dygtige Fangere samt de, der er døde på Havet, kommer ned under Jorden, hvor de lever højt af Sælkød«; derfor sker det, at syge, der ikke kan holde deres Smerter ud længere, selv søger Døden i Havet, enten ved at lade sig glide ned ad en skrænt, eller ved at lægge sig i Tidevandsbæltet og lade Højvandet tage sig. I Modsætning hertil mener de, at »de, som ikke vil gaa paa Fangst, samt de, der er døde paa Land, kommer i Himlen. Her søger de sammen med Ravnene deres Føde i Bær, til

stadighed svimle paa Grund af Himlens Rotation».

Når jeg sammenholder åndemanernes fortolkning med de mange fordomme, den har ført med sig, med Christian Rosings konstateringer ud fra hans forståelse om menneskets skrøbelighed, kan jeg ikke lade være med i mine hermeneutiske overvejelser at påpege et moderne dannelsesideal inden for sprogvidenskaben, som kan forklare Christian Rosings formodentlige dobbeltheden men også åndemanernes marginalisering. Christian Rosing opererer med Guds ord som subjekt og eskimoen som objekt og åndemaneren opererer med naturen som subjekt og sig selv som objekt.

Her er det et forhold, på liv og død, som indeholder for-domme. Heidegger-eleven Hans Georg Gadamer mener, at hermeneutik også kan dreje sig om forholdet mellem for-domme, som en fortolker altid møder op med og som bestemmer hans »horisont«, og den tekst, som rummer en fremmed horisont. I dette møde, hvor fortolkeren tilegner sig det fremmede, bliver han samtidig klar over sine egne for-domme, og hermed i stand til at ændre dem. Denne bevægelse mellem subjekt og objekt »den hermeneutiske cirkel«, og den dobbelte refleksion, som på én gang er refleksion over en genstand og selvrefleksion, bliver en model for individets udvikling. Jeg tror, det er det, Christian Rosing gør. Men jeg er også overbevist om, at åndemanernes naturlige holdning over for såvel fødsel som død kan forklares med Habermas som kilde.

Habermas' holdning er, at virkelig menneskelig frihed forudsætter, at ethvert menneskeligt individ ved refleksionens kraft gennemskuer de ydre rammer samt de indre holdninger og følelsesmæssige bindinger, der tilsammen danner det institutionaliserede, menneskelige samvær. Det er i åndemanerens subjektivitet, at der findes en naturlig objektivitet, hvor erkendelse er mulig. Det fremgår klart af hans enten-eller motiv, at erkendelsens grundlag er de menneskelige handlingssammenhænge. Åndemanernes refleksioner udgør hans *stabile naturmæssige fordringer*.

Hos åndemaneren finder jeg også Wilhelm Dilthey's (1833–1911) definition realiseret. Dilthey definerede åndsvidenskaben som en gren, der stiller efter at skabe en *forståelsesmæssig* sammenhæng mellem de handlinger og andre bevidsthedsudtryk, mennesket møder hos sig selv og andre. De bevidsthedsudtryk, man forsøger at forstå, kan både være samtidige og fortidige. Dette synspunkt går Habermas også ind for. Han betoner det med, »at kernen i al forståelse er, at man afdækker en fælles forståelse, som er den fælles handlingsmæssige baggrund for én selv og det, man forsøger at forstå«.

Jeg forsøger at forstå min samtid ved hjælp af fortiden. Jeg prøver at afdække kulturelle og mytiske overleveringer med henblik på at garantere en mulig handlingsorienterende selvforståelse for eskimoen og eskimoerne for at genskabe en dannelse og en holdningsbearbejdelse som er en vigtig ballast for at forstå nutiden ved hjælp af fortiden.

Mit udgangspunkt for min erkendel-

se er, at jeg føler, at eskimoens overlevelsesbetingelser er lige så fundamentale som den komplimentære betingelse (den tekniske beherskelse af den ydre natur) og som Christian Rosings religiøse erkendelser.

Eskimoerne *er* forskellige fra os, men ved at fremelske deres visdom, overtro og holdninger etablerer jeg *et fælles grundlag* på baggrund af hvilket, jeg kan forstå og respektere det, som er forskellig fra mig selv.

Jeg påpeger denne erkendelse, fordi den forklarer de lag, hvori den *første* natur har sit afsæt ved overgangen til den *anden* natur. Jeg definerer fænomenet anden natur ud fra Ole Thyssen som den orden, der er skabt af mennesker, en orden hensides naturen uden af den grund at være unaturlig.

I den *første* natur, som jeg mener, eskimoerne levede for, er det mennesket selv som skaber inden for en tradition, hvor både naturen og samfundets love tilegnes en personlig form. Forskellen mellem den første natur og den anden natur er en væsentlig størrelse at kile ind her, fordi den beror på den kulturelle kløft, der hører til historiens gang til fordel for den anden natur, som i grønlandsk regi er en ukritisk aksept af den hvide mands urbaniserede kaos. Åndemaneren Aua har i og for sig leveret en bevisførelse for den brutale natur, som indeholder orkaner, rovdyr, sygdom og pludselig død. Aua repræsenterer de rå og i dobbelt forstand primitive livsformer, der indeholder frygtens kompleksitet, som i vid forstand fortolker det frie liv, men også det ufrie liv, der er bundet til tabureglerne og

myten, der indeholder kræfternes styrende magt og som igen ritualiserer livsformens statiske og cirkulære problemstillinger.

Den *anden* natur, som er den hvide mands urbaniserede kaos er linær og foranderlig. Lovene ændre sig hele tiden op gennem historien. Jeg mener derfor – i Ole Thyssens definition af anden natur – at have fundet en del af den latente problemstilling, som jeg vil tillægge en rolle i den hvide mands afvisning og nedgørelse af primitivismen og den første naturs betydning. Rollen førte til forherligelse af anden natur i stort omfang gennem magtmæssige og bekvemmelige forandringer, der altså banede vejen for en kapitaliseret livsform, et klassesamfund, der betinges af en arbejdsdeling og nye kulturformer i forholdet mellem rig og fattig, mellem frihed og tvang.

Denne perspektivering og strukturering af et eskimoisk livssyn og fremhævelse af dets reproducerende effekt og dets imperative underlæggelse i anden natur, er for mig at se et væsentligt grundlag at bygge et mytehistorisk formulering på, netop for at finde frem til aflejringer i den historiske sammenhæng, som nutidig kaos har behov for som ballast.

Sammenligner jeg derfor den eskimoiske tradition med den løbende kulturdebat, finder jeg ikke, at forholdet mellem den første og den anden natur har været i en konstant diskurs på det historisk-psykologiske plan. Tværtimod har den første natur været stærk nok til at fastholde myten om eskimoen og grønlandereren.

Det må være rimeligt her at understrege, at den anden natur har udviklet sig i et forhastet tempo henover den første naturs love og skabt et kodekssystem, som ikke kan forstås ud fra den første naturs principper.

Det er et passende tidspunkt at erkende nu, at den eskimoiske myte er blevet tabt som et dannelses- og bevidsthedsbegreb. Forskellen mellem den første og anden natur blev for stor og denne forskel udnyttede af den anden natur til kapitaliseringens fordel.

Konklusion

Mit forsøg på at lære om min historiske identitet har løst op for en del af den menneskelige kulturproduktion, jeg har været en efterkommer af. Den giver mine studier psykiske holdepunkter, der forklarer mange af mine naturbestemte holdninger og deres forskellighed i forhold til den kapitaliserede éndimensionalisering, der efterhånden er gået hen over verden, ikke bare Grønland.

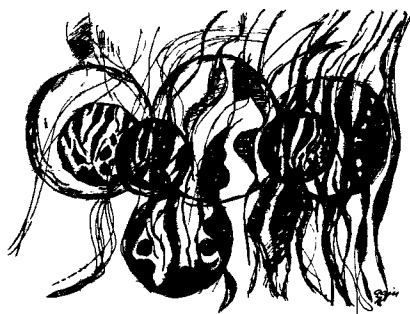
Jeg mener absolut ikke, at den arkaiske eskimoiske myte skal opfattes som et »tilbage-til-kajakken«-myte, men jeg anslår mere end blot mytens evne til at

perspektivere en psykologisk, pædagogisk, historisk og samfundsmæssig udvikling.

Forståelsen for den eskimoiske myte vil altid formå at skabe en argumentation for et menneskeligt udgangspunkt, også selv om den teknologiske udvikling betjener sig af en maskinel kommunikationsform.

Litteraturliste

- Mircea Eliade: Myten om den evige tilbagekomst. Munksgaard 1966.
 Ole Jørgensen: Eskimoisk trommesang, dans, digtning, livssyn, leg og tegninger. Tukaq-teatret 1979.
 Mihail Larsen og Ole Thyssen: Den frie tanke. En grundbog i filosofi. Gyldendal 1981.
 Poul Lübcke: Engagement og forståelse. Politiken 1982.
 K. B. Madsen: Almen Psykologi II. 3. udg. 1974.
 Ole Stender-Pedersen: Overtro at naturfolkene er krigeriske af naturen, Frit Danmark, 9, 1950-51.
 Knud Rasmussen: Myter og sagn fra Grønland III, Gyldendal 1925.
 Christian Rosing: Østgrønlanderne/Tunuamiut Grønlands sidste hedninger. København 1946.
 Stanley Schachter: The Psychology of Affiliation 1959.
 Ole Thyssen: Den anden natur. Vindrosen 1982.



– i det cirkulære. aaju.