

**ILISIMATUSARFIK
GRØNLANDS UNIVERSITET**

INSTITUT FOR KULTUR, SPROG & HISTORIE

SPECIALEAFHANDLING:

Fænomenet Qivittoq

- Et etnohistorisk analyse af beretninger om begrebet qivittoq samt nuværende forståelsesrammer af begrebet

Af: Qivioq Nivi Juaannaaraq Løvstrøm

Afdeling: Kultur- & Samfundshistorie

ECTS-point: 30

Vejleder: Ebbe Volquardsen

Afleveringsdato: 8. juni 2021

Anslag: 174,511





Indholdsfortegnelse

Indledning	3
Metoder	4
Analysemetoder	4
Begrebet qivittoq gennem tiden	5
Qivittoq som ord.....	5
Qivittoq-begrebet gennem tiden	9
Beretninger	10
Niels Egede	10
H. J. Rink.....	12
Qivittut i grønlandske medier.....	20
William Thalbitzer.....	20
Knud Rasmussen	22
Qivittut i danske medier	25
Inge Parbøl (Kleivan).....	25
Qivittut i populærkulturen	27
Populærlitteratur om Qivittut	27
Fjeldgænger.....	30
En grønlanders drøm.....	33
De kolde Flammer	35
Fjeldgængerens juleaften.....	38
I nord hvor jeg bor	40
Qivittut i film	43
Qivitoq – Fjeldgængerens.....	43
Qaammarngup uummataa – Lysets Hjerte	49
Qaqqat Alanngui.....	54
Qivittulersaarutit – qivittut-historier	60
Qanga Qivittulissuugallarmat – dengang der var mange qivittut	61
Qivittut på radio og podcast	63
Nassuttuumigooq Qivittoqarpoq – Fjeldgænger i Nassuttoq	63
Fjeldgænger.....	66
Grønlandsk forståelsesunivers og standpunkt	72
Grønlanderes nuværende syn på qivittut	73
Angakkut qivitsitaanerat – hvordan den moderne qivittoq blev til	78
Litteraturliste	79



Indledning

”Nu er det jo klart, at det grønlandske folks møde med den hvide mand har haft en overordentlig stor betydning for det grønlandske folk ved at give det en række nye forestillinger og i det hele påvirke dets sind. Det gælder ikke mindst dets møde med kristendommen. Men hvis man regner med, at det grønlandske folk dermed har opgivet sin ejendommelighed, tager man fejl. Man behøver ikke at bore dybt, før det viser sig, at det gamle naturgrundlag stadig ligger fast under det grønlandske åndsliv.”

(Schultz-Lorentzen, 1951: 1)

Grønland er blevet regnet for at være et kristent land siden Hans Egedes ankomst til Håbets Ø i 1721. På trods af, at 300 år nu er gået lever historier og troen på et af Grønlands oprindelige mytefigurer stadigvæk – qivittoq'en. Ifølge den nuværende forståelse af qivittut (flertal af qivittoq) så tager de ud i naturen grundet skam eller hvis de har følt sig hånet, og manden forvandles til en mystisk figur når en qivittoq får overnaturlige kræfter i sin tid væk fra samfundet. Qivittut bliver således anset af udefrakommende som mytefigurer og som overtro, mens at de blandt grønlændere er anset som en naturlig del af hverdagslivet i Grønland. Denne overlap mellem den naturlige verden og den overnaturlige verden ser ikke ud til at bekymre de fleste grønlændere – der bliver skrevet og talt om qivittut uden skam i offentlige fora såsom på radioen, online aviser og på de sociale medier hvor ingen anfægter historierne. Jeg har ofte været fascineret af disse qivittut-historier, men også taget dem for givet, som en naturlig del af min opvækst. Jeg begyndte at spørge mig selv, kan en qivittoq, en der forlader det moderne samfund for at tage ud i fjeldet, være det ultimative tegn på det at være grønlandsk i disse moderne tider? Er en qivittoq det grønlandske modsvar til Holger Danske? Blot, hvor Holger Danske er blevet en myte er historierne om qivittut stadig i live. Hvorfor og hvordan er qivittut-historier blevet så stor en del af den grønlandske fællesbevidsthed? Hvorfor er det lige netop qivittoq-historier som har overlevet daniseringen og kristianiseringen af Grønland? Jagten på svarene af disse spørgsmål blev en lang rejse, med et resultat som jeg aldrig ville have kunnet gættet mig frem til.



Metoder

Jeg har valgt at lave denne afhandling ved at bruge etnohistoriske metoder, da etnohistoriske undersøgelser især beskæftiger sig med samfunds- og marginalgruppers selektive og strategiske historiekonstruktion. Studiet af historie kommer således til at dreje sig om magtforhold og skabelsen af identitet i levende kulturer. Metoden har udgangspunkt i den mundtlige tradition og tilgængelige skriftlige kilder (Højbjerg/Floto 2009). Jeg vil således i denne afhandling lave en gennemgang samt analyse af nuværende litteratur om qivittut, den største del af materialet er skrevet af vestlige forskere med en eurocentrisk verdensforståelse som har fået deres information fra grønlandske Inuit, men som har fortolket det fortalte med deres egen verdensforståelse, ordvalg og narrativ (Sørensen, 2005: 208). Edward W. Said, en grundlægger af det akademiske felt for postkoloniale studier, skrev i sit værk "Orientalisme" fra 1978, at en europæer eller amerikaner som forsøger at studere Orienten, ikke kan benægte at de er i en position, hvor deres syn på Orienten er påvirket af de vestlige diskurser der er hegemoniske. Fra denne position ses orientaleren som værende den anden og mindreværdig (Said 2002: 37). Dette er også gældende for danskeres forskning af grønlandere, hvorfor at jeg agter at genlæse disse historier skrevet af europæere og analysere dem og læse dem med grønlandske øjne, og på denne måde genfortolke disse nedskrevne historier om qivittut. Jeg vil forsøge at genfortolke dem, ikke med moderne grønlandsk forståelse, men med øje for deres historiske kontekst og den daværende fortælletradition samt koloniseringens og kristendommens indflydelse på grønlandsk/Inuitisk tankegang. Med denne metode vil jeg forsøge at fastlægge en sandsynlig historisk kronologi af begrebet qivittoq.

Analysemetoder

Jeg vil i løbet af teksten gøre brug af adskillige analysemetoder. Jeg agter at afslutte hvert kapitel med en analyse af informationen præsenteret, hvor jeg til sidst i teksten vil lave en diskussion over hver delanalyse og diskutere de forskellige fund i et helhedsbillede.



Begrebet qivittoq gennem tiden

I dette afsnit vil jeg lave en historisk gennemgang over de forskellige definitioner og diskurser der har været omkring qivittut, samt lave en analyse over udviklingen af qivittoq-narrativet gennem tiden.

Ordet qivittoq oversættes på dansk til "fjeldgænger" og kommer af, at Niels Egede ved første oplevelse af fænomenet, kaldte det at gå til fjelds, hvorfor at man nu til dags far forkortet 'en person der er gået til fjelds' til 'fjeldgænger'. I disse tider mener grønlandere at man bliver en Qivittoq, hvis man af skam, vrede, jalousi eller lignende følelser finder det umuligt fortsat at skulle leve i samfundet blandt andre mennesker. En Qivittoq forlader sit samfund og forsøger i ensomhed at klare sig i Grønlands fjelde. Mange fortællinger beretter at en Qivittoq i løbet af sin tid i fjeldene ville blive opsøgt af de vældige overnaturlige kræfter, og selv få overnaturlige evner.

Qivittoq som ord

Hvorfor er det, at man kun hører om qivittut i Grønland? Begrebet er til at finde i alle Inuit egne, så det er ordet qivittoq, som er særegent. Derfor vil jeg i denne sektion undersøge ordet qivittoq, før at jeg vil påbegynde min undersøgelse af qivittoq som et begreb. Selv blandt grønlandere, har der været uvished om ordets ophav, Robert Pedersen har formodet at ordet er det modsatte af "qiviartoq", en der vender hovedet/blikket mod andre, og på denne måde symbolisere, at en qivittoq vender ryggen til menneskene. Hans anden teori var, at ordet var kommet fra Canadiske Inuit hvor man skiftede mellem ordene "qimittoq", 'en der bliver kvalt' og "qivittoq" for at betegne selvmord (Petersen 2006: 203).

Nuka Møller har i 2009 lavet en skrivelse i avisen Sermitsiaq med overskriften "Ordet 'qivittoq' – Hvordan ordet forstås og defineres i Grønlands samt i andre Inuit dialekter", han har således undersøgt den lingvistiske side af begrebet qivittoq og men har ikke lagt vægt på den kulturelle eller sociale side. Han har gennem sine forbindelser til andre tolke og oversættere fra Canada været i stand til at få et overblik over ordets betydning i Inuit dialekter i forskellige regioner af Canada.

En af hans kilder fra Illulik/Igloolik forklarer således at 'qivittuq' betyder at man opgiver hvad man gerne vil have. En anden kilde fra Illulik forklarer at de har et lignende ord



'qivisaraittuq' som Møller har oversat til ”*en der har tendens til hurtigt at gå væk i vrede uden at sige noget, når vedkommende for noget ubehageligt at vide*” (Møller 2009).

Ifølge uqausiit - The Inuktit Grammar Dictionary, som er en database med tusindvis af eksempler på Inuktit-ord fra en række dialekter i Nunavut, så betyder ordet 'qivik' ”at have ens egne følelser sårede” eller ”at løfte noget” (Inuit Uqausinginnik Taiguusiliuqtiit n.d.).

Ordet qivittoq med stammen qivi- bliver af Inuit i Alaska og Canada for det meste brugt til at betegne en person som er vred eller frustreret, eller som en som væk i vrede.

Blandt Iñupiat i Alaska betyder 'qivguruq' ”går fordi at man er vred” mens 'qivittuq' betyder ”forlader en anden (i vrede), nægter at være sammen.” Ordet er i Iñupiaq under samme kategori som ordet for selvmord (MacLean 1981: 51). Ifølge ”The Kobuk Junior Dictionary”, en publikation som først blev udgivet i 1979 fra Alaska Native Language Center, så forstås qivit/qivittuq også som ”at surmule, at gå i en huff, at handle fornærmet” (Iñupiaq Language: Kobuk Junior Dictionary. (n.d.)) Hvilket er det samme som 'kiviktuk's betydning i Iñupiat Eskimo Dictionary (Webster/Zibell 1970). Interessant nok skrev den daværende formand for First Alaskans Institute William L. Iggiagruk Hensley i 2009 en opinionsartikel ”In Alaska, Qiviters never win” om den daværende guvernør for Alaska Sarah Palin. Iggiagruk Hensley siger at hun har 'qivit', han forklarer i artiklen at dette betyder ”at stoppe eller give op når det bliver hårde tider” (Iggiagruk 2009). Dette er anderledes end de fleste andre beskrivelser fra Alaska Inuit, som fokuserer mere på vrede end frustration. Men når man tager sydvest på til Yup'it, så betyder 'qevtuq' ”er vred eller frustreret”, hvor man også har ordet 'qevutaa' som i Yu'pik dialekten betyder ”er gal på vedkommende”, man har i samme ordstamme ”qevingauq” som betyder ”noget som ikke bliver taget vare om”. Ordet har således blandt de vestligste Yu'pik Inuit en større vægt på *følelsen* af vrede og frustration end på handlinger (Jacobson 2013; Fortescue et al 1994: 301).

I Nunavik Canada bruges ordet 'qivittuq' for at beskrive at man er ”frustreret nok til at give op” som passer sammen med Iggiagruks definition (Avataq Cultural Institute 2006: 58). En af Nuka Møllers kilder fortæller, at man i Qitiqmiut, i det centrale Canadanske Arktis, forstår 'qivittuq' som ”*en måde at være vred på, som resulterer i at vedkommende ikke vil være*”



sammen med os [...] For mig er qivittuq en periode (af uvis længde) hvor man bliver ignoreret eller udelukket af andre” mens at en anden kilde fra Kangirsuk forklarer at man i Arktisk Québec bruger begrebet 'qiviuuqtuq' om personer som ignorerer andre på trods af at de er tilstede i deres nærvær, begrebet bliver også brugt til at beskrive personer som er tilbøjelige til at blive vrede og vende sig bort fra andre (Møller 2009).

I Grønland kan man se fra Samuel Kleinschmidts grønlandske ordbog fra 1871 finde, at ordet Ki'vípok' som det første bliver oversat og beskrevet som ”1) bliver vred (et Barn. Bruges i denne Betydning kun om Børn, og endda ikke almindelig. Jf. k'iverpok' Nr 2 [kaster sig paa Ryggen og ligge og spræller (et barn af gjenstridighed)], hvoraf dette Ord efter Formens kan være dannet. Dog skal Ordet tidligere havt og i Labrador endnu have en mere omfattende Betyd=ning, neml. Er ikke sig selv mægtig af Vrede ell. Skam. Almindeligst 2) gaaer Vildmandsgang; forlader Menneskene og Samfundet af Sindskrænkelse ell. Skam ell. Anden hemmelig Grund...”. Ordet Kivítok bliver til gengæld beskrevet som ”1) En, som (virkelig) har for-ladt Menneskene og enten først efter læn-gere Tid ell. Slet ikke er kommen til-bage; 2) en (indbildt) Vildmand...” (Kleinschmidt 1871:152).

Man kan af Kleinschmidts ordbog konkludere, at man blandt grønlandske Inuit har gjort brug af ordet qivittoq/qivippoq såsom man har gjort blandt vestlige Inuit, og at man gennem tiden er begyndt at bruge ordet mere som en beskrivelse af folk som går til fjelds grundet vrede, rettere end folk som føler frustration og vrede.

Man kan i den lingvistiske undersøgelse af ordet qivittoq se, at ordets betydning har ændret sig fra en beskrivelse af følelsen af frustration eller vrede, og gennem Inuits vandring fra Chukotka i vest til Grønland i øst udviklet sig fra at betyde at være/blive fornærmet, at gå i vrede, at ignorere andre og være isoleret, at vende sig bort fra andre i fællesskabet, og endelig i Grønland, at forlade fællesskabet og gå til fjelds. Ordet har således haft en evolution fra at være en betegnelse for en følelse til at være en betegnelse for en reaktion, som derefter bliver en betegnelse for en handling, som nu i Grønland er en betegnelse for en praksis, som gennem tiden er blevet til en blanding af personer som er gået til fjelds, og mytefigurer med overnaturlige evner og færdigheder.



Figur 1 Oversigt over Inuit dialekter¹

Fænomenet med at forlade fælleskabet af vrede er ikke enestående blandt grønlandske Inuit, *iññuqutit*, *innukun*, *iññuqugaurat*, *iminaur'ak*, *inukun*, *innikun*, og *iksi* er hvad Iñupiat, Inuit bosiddende i hvad man nu kalder Alaska, kalder mænd som enten er faret vild i naturen eller som har valgt løbe væk fra deres fælleskab (Burch 2005, 91-99; Webster/Zibell 1970). Et andet begreb brugt for dem er det engelske ord 'proowler' som løst kan oversættes til 'strejfer'. Begrebet har mange fællestræk med den grønlandske *qivittoq*, da *qivittut* også kan udvise magiske kræfter. *Iññuqutit* beskrives også som hævngherrige mænd som strejfer rundt for at finde den eller dem som har krænket ham, og når han finder dem, så slår han dem ihjel med det samme eller efter at han har udspioneret dem for at finde det optimale tidspunkt for sin hævn. Det berettes, at *Iññuqutit* ville samles om efteråret og drage ud sammen for at angribe bopladser, her ville de angribe når det blev mørkt, omringe *qargi*, fælleshuse (i Grønland kaldes *qassi*) og andre boliger og råbe hån ad og til deres ofre. Hvis ingen gik ud for at bekæmpe dem, så brændte de folk til døde inde i *qargi'en* (Burch 2005:91-99).

¹ Originalbillede er fra fra Noahedits - Own work, CC BY-SA 4.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=84044586> redigeret med pile og forklaring for ordets udvikling af forfatteren.



På grønlandsk har man ud over qivittoq også et andet ord for en der er gået til fjelds, inuillisimasoq. Som i den nuværende ordbog bliver defineret som ”søger ensomhed ude i naturen”, interessant nok blev den i en lidt ældre version blot oversat som ”søger ensomhed.”

I ordborgêraK beskrives det ordet som ”inuitdlivok”: inokángitsumîlerpok, Kivípok. (Petersen 1967: 60). Oversat til dansk kan dette forstås som enten ”at tage til ødemarken/at tage til stedet uden mennesker” eller som ”går qivittoq/går til fjelds”. Inuillineq bliver derfor associeret med frivilligt at gå til fjelds, enten for at straffe sig selv, eller for at finde fred. Inuillineq har således ikke de samme negative konnotationer som qivinneq – det at gå til fjelds – har, da qivinneq som ordets rod indikerer er grundet vrede, frustrationer og andre grunde eller hændelser som personen har opfattet som krænkelser. Der er en vis lingvistisk lighed mellem Iñupiat *iññuqutit*, *iññuqugaurat* og *innukun* og Kalaallisuts inuillineq eller inuillisimasoq. Når man lytter til qivittulsaarutit – qivittoq-historier – så kan man ofte høre ældre fortællere skifte mellem brugen af inuillisimasoq og qivittoq (Møller 2011). Når man lytter til nutidige qivittulsaarutit bruger man dog primært ordet qivittoq, og der findes endda nogle som aldrig har hørt om ordet inuillisimasoq, ordet er blevet udfaset mens qivittoq har taget rod og blevet den faste del af de fleste grønlanderes ordforråd. Nu hvor ordets oprindelse er blevet belyst, vil jeg nu gennemgå begrebets historiske udvikling i Grønland for bedre at forstå evolutionen fra at gå i vrede til at blive en mytefigur.

Qivittoq-begrebet gennem tiden

Jeg vil i dette kapitel undersøge qivittoq-begrebet igennem tiden, fra den første observation af fænomenet frem til nutidige forestillinger af qivittut. Dette er for at skabe en overblik over hvordan den grønlandske, eller danske, forståelse og forestilling af qivittut har ændret sig gennem tiden, og for at se om der er en ensartet opfattelse af qivittuts karakteristika iblandt Inuit i forskellige egne af Grønland eller om der er opstået særegne fortælletraditioner i forskellige byer eller regioner. Jeg vil opdele undersøgelsen af begrebet i underkapitler for at skabe bedre sammenhæng.



Beretninger

Jeg vil i dette underkapitel kronologisk gennemgå beretninger om qivittut som er af en mere observerende natur, hvor forfatteren eller indsamleren har valgt at berette om oplevelser som de enten selv har haft eller er blevet berettet, eller hvor forfatteren har forsøgt at undersøge Inuits forståelse af begrebet.

Niels Egede

Niels Egede (1710-1782) var en norsk-dansk købmand, og var søn af Hans Egede, den første missionær i Grønland. Niels Egede kom i 1721 med sine forældre til Grønland som 11-årig (Ostermann 1940). I 1734 blev han købmand og bogholder i Godthåb, inden han i 1736 rejste med faderen til Danmark. Efter skiftende ophold i Grønland og i Danmark blev Niels Egede en af grundlæggerne for bebyggelsen Egedesminde i 1759 og Holsteinsborg i 1764.

I 1743 udgav han en fortsættelse af Hans og Poul Egedes ”Relationer” (Gulløv n.d). Niels Egede var således den første person som skrev om fænomenet fjeldgænger, hvor han i december 1741 skrev følgende i sin journal:

”Den 29. kom een Grønlænder fra Iise-Fiorden, han fortalte at for nogle Dage siden, var en Grønlænder gaaet til Fiels, for at blive en Eremit, siden hans Kone elsket en anden Mand, de fortalte ogsaa, at de havde seet een op til Fiels i Sommer, som var bortrømt for mange Aar siden, og de andre ville have ham hjem med sig, truede han dem med Bue og Piile, saa de maatte lade ham fare med Fred.” (Egede 1939: 171).

Man kan ved at følge beskrivelsen af begge mændenes begrundelser til at gå til fjelds og på den måde den anden reagerede på at skulle tilbage til bopladsen, konkludere at disse er qivittut og ikke inuillisimasut. Den første mands grund til at forlade samfundet er vrede og jalousi og ikke skam – han kan derfor ikke kategoriseres som en inuillisimasuq, da de forlader samfundet for at gøre bød for deres handlinger. Den anden mand som var gået til fjelds, nægtede at komme med til kolonien og det interessante ved Egedes tekst er, at han truede dem med bue og pile, jordiske jagtredskaber, og at der for begge fjeldgængere ikke er overnaturlige kræfter forbundet til eller med dem.



Niels Egede stødte på fænomenet igen i sine sidste dage inden han forlod Godthåb den 13. august 1743, i sin næstsidste journal optegning skrev han således følgende:

”Den 10. kom en Pige til mig sigende, at dersom hun ikke kommer med til Kiøbenhavn, vil hun gaae sin Vej til Fiels og blive en Eremit, thi hun har ingen Roe havt i Nat bare for Tankerne om Kiøbenhavn, og synes for hende at hun har seet vores Ceremonier, og de store Kirker som hun har hørt om, jeg svarede hende at hun nu skulle blive her hvor hun var, og her vare Lærere nok for hende, og tilmed har Herrene i Kiøbenhavn forbødet at ingen maa komme, eftersom de bliver syge og døer bort der: Hun svarede igien at hun vil gierne døe, og døer vist nok der som hun ikke kommer med, jeg bad derfor Præsten at han vill overtale hende til at staae fra sit Forset; men hun gik dog bedrøvet.” (Egede 1939: 206).

Pigen bruger dét at gå til fjelds som en trussel for at kunne rejse med Egede sydpå til København. Man har i andre beretninger hørt om mænd som truer deres hustruer med at gå til fjelds hvis de ikke fik deres vilje, f.eks. skrev den danske missionær Henrik Glahn, som også var Poul Egede svigersøn, i sin dagbog i 1766 om en hedensk grønlandsk mand i Holsteinsborg, nutidiges Sisimiut, som tog sig en medhustru uden sin første hustru billigelse. Hustruen skældte sin mand ud ”ved enhver lejlighed” og gjorde livet træls for manden og for andre i fællesskabet. Træt af hustruens behandling truede manden med at gå til fjelds og forlade familien og bopladsen. Næppe havde han taget ud til fjelds, før at hustruen slog alarm og manden blev hentet tilbage, *”alting blev nu roelig i Huuset og han beholder sin Medhustrue, uden at Konen torde tale noget derimod”* (Ostermann 1921: 61). Både den unge pige og den hedenske mand brugte det at gå til fjelds som en trussel mod deres medmennesker for at kontrollere enten situationen eller personerne for at få deres vilje. Ud fra den første hustrus reaktion på at skulle være grunden for sin mands qivinneq, kan man se en lighed med senere beretningers syn på qivittut og deres efterladte *”...vel maa man vogte sig for, ved lidenskabelige Handlinger at paadrage sig aabenbare Fjender, men det er endnu farligere, ved Forurettelser at forlede Nogen til at blive Kivigtok.”* (Rink 1982: 212). Det kan tolkes som, at der er sandsynlighed for sociale konsekvenser for personen eller personerne som katalyserer en qivinneq, og at man derfor gør sig umage ikke at såre eller fornærme hinanden. Det kan være grunden til at pigen forsøgte sig med denne trussel på Egede.



Man kan baseret på Glahns og Niels Egedes dagbøger male sig et billede af datidens syn på qivittut og det at gå til fjelds. Egedes første oplevelse med fjeldgængere i 1741 minder mere om de vestlige Inuits definition af qivittoq – at gå i vrede og vende sig bort fra fællesskabet. Allerede få år senere i 1743, godt nok i en nordligere koloni, bruger man ideen om at gå til fjelds som en måde at få overhånden på i situationer hvor man er frustreret eller ikke får sin vilje. Det kan måske også være af ren trodsighed at man truer med dette.

Glahn beretter også om flere klippehuler hvor man kan se at de har været beboet igennem længere tid, som man antager har været qivittut-boliger. I Umanak distriktet alene skulle der være 15 af disse beboelser (Osterman 1921: 61).

Der er ikke mange andre kilder hvad angår fjeldgængere fra denne periode i Grønland, derfor er det interessant at hverken Glahn, Egede eller det Herrnhutiske Brødrementshed som var ankommet til Grønland i 1733, omtaler qivittut i deres dagbøger eller skrifter på samme måde som de gør angakkut. Angakkut bliver af Glahn tildelt rollen som umoralske bedragere af den kristne tro, som bevidst lokker deres medgrønlandere til at tro på ”uhyrlige løgne for deres egen gevinst”, en ideologi som Herrnhuterne mere eller mindre var enige med (Osterman 1921: 66, 76ff; Egede 1939; Hamilton 1901: 188; Nellemann 1969: 169). Man kan af denne grund, samt af de arkæologiske beviser antage at qivittut og det at gå til fjelds på dette tidspunkt ikke nødvendigvis var forbundet med overnaturlige elementer eller overnaturlige kræfter for qivittut, hverken blandt Inuit eller missionærer.

H. J. Rink

Hinrich Johannes Rink (1819-1893), var en dansk grønlandsforsker og embedsmand, som bl.a. var med til at oprette de første forstanderskaber i Grønland i 1857. Rink etablerede et trykkeri i Godthåb i 1857, der udgav skrifter og sagnindsamlinger sendt ind fra grønlandere, og yderst vigtigt, avisen *Atuagagdliutit*, som blev etableret i januar 1861, en avis som blev bindeled for det grønlandske folk og deres fælles fortællinger og historier (Rink 2019).

Rink beherskede ikke selv det grønlandske sprog og måtte til at starte med, gøre brug af Rasmus Berthelsen (1827-1901), som var H.J. Rinks faste støtte og medhjælper ved indsamlingen og oversættelsen af den grønlandske fortælletradition. Rasmussen var også avisen *Atuagagdliutits* første redaktør og var mangeårige underviser ved Godthaab



Seminarium. Berthelsen viste sig at være en eminent underviser, da manuskripter fra Aron fra Kangeq (1822-1869) og Hintrijs (1819-1877) viser hans fremskridt i det grønlandske sprog (Langgaard/Thisted 2011:70f). På trods af Rinks fremgang, må man tage oversættelserne af de forskellige myter og sagn med forbehold, da de fortællinger der blev printet konkurrerede med andres lignende fortællinger, og at detaljer og afvigelser i de forskellige regioner på denne måde kan være blevet udvisket til fordel for den mere populære version af en fortælling.

Rink var forbløffet over lighederne på fortællinger fra Labrador, Canada og Østgrønland ”*Paa enkelte Punkter af Fortællingerne, f. Ex. naar en Person anføres talende, er Overeensstemmelsen endog saa forbausende, at man skulde fristes til at antage at Ulighederne kun ere opstaaede ved en Ufuldkommenhed hos den sidste Fortæller.*” (Rink 1982: 3). Dette nævnes her, da det er i stærk kontrast til qivittulsaarutit som man ikke oplever blive fortalt i resten af Inuit Nunaat.

Rinks indsamling foregik fra 1866-1871, der er således gået 100 år siden at man sidste gang berettede om qivittut. Grønlændere har nu været kristne i lidt over et århundrede og som Helge Larsen skrev i sit forord i *Eskimoiske Eventyr og Sagn 1-2* fra 1982, så havde Rink på fornemmelsen, at grønlænderes mundtlige fortælletradition ville kaste lys på deres forfædres skikke. Han var klar over, at disse fortællinger referer til begyndelsen af den danske kolonisering af Grønland, og at historierne således ikke nødvendigvis blev fortalt som før koloniseringen, da man nu anså dem for eventyr og poesi rettere end historiske (Rink 1982: 1-8). Dog gjorde han også klart, at de indsamlede fortællinger fra forskellige områder havde overaskende ens ordlyd, Rink havde derfor valgt blot at printe 170 af de indsendte 350 fortællinger, grundet gentagelser eller ligheder mellem fortællingerne (1982: 4). Jeg vil i denne afhandling gøre brug af de fortællinger som er blevet formidlet i hans udgivelse *Eskimoiske Eventyr og sagn 1-2*. Derfor kan der være andre qivittut-historier som han har indsamlet men ikke videreformidlet til den almene befolkning, med den rationale, at de var for enslydende med de andre qivittut-fortællinger. Disse fortællinger som ikke blev tryk bliver ikke undersøgt yderligere i denne afhandling, da målet med afhandlingen er at forstå den almene danske og grønlandske forståelse af fænomenet qivittoq.



Der er iblandt Rinks samling af 170 nedskrevne fortællinger hvori han beskriver 10 af fortællingerne som at være direkte vedkommende qivittut, dog er der flere fortællinger hvor en kvinde eller et par flygter ind i landet, men de kommer hurtigt tilbage til slægtninge, hvorfor at denne form for flugt ikke passer med hans definition for k'ivigpok da det ikke drejer sig om et længere *ophold* i Indlandet. Ifølge Rink så betyder K'ivigtok: ”*En som er flygtet bort fra Menneskene, [...] K'ivigpok: er at unddrage sig det menneskelige Samfund og opholde sig i det Indre af Landet, af Fortvivlelse over at være forurettet eller ikke at kunne forliges med sine pårørende*” (1982: 371, 374).

Den første qivittulersaarutit man læser i bogen, med titlen ”Om en K'ivigtok (Eneboer)”, fortæller om en mand som havde flere sønner, hvoraf den mellemste blev en qivittoq. Sønnen var gået til fjelds om vinteren og blev først fundet igen 2 år efter af sin far og sine brødre. Familien som havde ledt efter ham siden han gik til fjelds, fandt hans bolig mens at han var ude og jage. Sønnens bolig bliver beskrevet som en hvælving under en stor sten, beklædt med rensdyrskind med et forråds-kammer ved siden af boligen som var fyldt med tørret kød og skind. Ved tilbagekomst kom qivittoq'en fra indlandet slæbende på et stort rensdyr, og da hans brødre griber ham ”*udstødte [han] af Skræk et Brøl som et Rensdyr*” (1982: 128).

Efter at hans familie havde forsøgt at overtale ham til at komme hjem med dem, forsvandt han med alt sit forråd. Han forskrækkede dem senere ved at hyle fra toppen af et fjeld som man beskriver som utilgængelig, ”*de kunde ikke begribe, hvorledes han var kommet derop; da de slet ikke kunde komme til ham, opgave de ham*” (1982: 128).

I denne fortælling, er qivittoq'en blot beskrevet som en eneboer som overlever til fjelds alene. Dog er der kommet animistiske elementer til manden, da han hylér som et rensdyr, i stedet for som en mand. Yderligere har man understreget, at grunden til at man ikke har fanget ham og taget ham med hjem var grundet til et utilgængeligt fjeld. Inkluderingen af denne grund er ikke nødvendigvis for at gøre qivittoq'ens evner overnaturlige, men er en del af den grønlandske fortælletradition, i at understrege grunden til de beslutninger man tager.

I ”Om Salik” fortælles om en mand som i et ubeboet sted møder en fremmed mand, som bliver overrasket over at møde ham. Den fremmede forklarer at han også hedder Salik. Som fortæller om sit liv, og hvordan at han havde flygtet fra menneskene. Hans egen morbror havde flygtet fra menneskene efter at han var blevet skændt af sin kone. Efter at han hørte om



sin morbror var han selv gået til fjelds efter at havde været forbitret i flere måneder. Han tog til indlandet hvor han levede af rensdyr, efter at havde nedlagt sit første dyr var han nu blevet hurtigt og kunne indhente all slags dyr. Han beretter at havde mødt ”nogle stakkels gamle K’ivigtut”. Han fortæller derefter om møder han har haft med harer og krager som har forvandler sig til mennesker. Som tak for hans fortællinger giver Salik ham en kniv. Hvorefter qivittoq’en løber op af en bjergskråning så hurtigt som var han en ravn der svæver (1982: 192-196). I denne fortælling har hverken qivittoq’en Salik eller de gamle qivittut et uhyggeligt eller mystisk skær. Men der bliver understreget flere gange at han nu er meget hurtig. Beskrivelse af hans hurtighed ’som var han en ravn der svæver’ betyder ikke nødvendigvis at han svævede op ad bjergskråningen, men rettere er det en grønlandsk talemåde a la ’hurtigt som et lyn’. Det mest overnaturlige ved dette møde er qivittoq’ens fortællinger om dyrene med menneskeham.

Der er faktisk flere variationer hvor det drejer sig om kvindelige qivittut, hvor piger eller kvinder som ikke ønsker at blive gift med en bestemt mand og derfor flygter til indlandet. I et brudstykke fra en gammel sang fra Grønlands Vestkyst flygtede Iluparusiarsuak, en ung pige til indlandet da hendes egen fader ville have hende som sin kone. Hun overlevede på ryper og rensdyr indtil hun mødte to bjergtrolde som hjalp hende hjem da de mente at hendes lugt forkludrede deres jagt. Faderen var død da hun kom tilbage (1982: 330).

Der er to fortællinger af kvinder som flygter med deres små sønner til indlandet, hvor den ene flygter fra sin afsindige mand, i indlandet støder hun ind i en bjørn som hun i skræk kastede en rype hun lige havde fanget til. I løbet af foråret var der en død hval til hende i stranden, og det samme med sæler. Det bliver fortalt at disse er bjørnens tak til kvinden (1982: 96).

I ’Moderen og Sønnen som K’ivigtut’ berettes om en anden kvinde som lige var blevet enke, flygtede til indlandet med sin lille søn fra sine husfæller da en mand ønskede at tage hende til sin kone. Hun møder en gammel kvindelig qivittoq, og de flytter ind hos hende. Senere kommer kvindens bror som i sin søgen efter sin søster er blevet til en angakkoq og begyndte at leve med dem. Mange år senere, da begge kvinder er gået bort, er der kun sønnen og angakkoq’en tilbage, som gjorde brug af angakkoq’ens magi for at overleve uden en kvinde til at sy for dem, indtil at sønnen døde. Dog kom den døde igen og igen krybende tilbage efter



sine begravelser, indtil at han efter fire dage blev til en gnistende ild som kom til ham før at den slukkedes, derefter tog angakkoq'en tilbage til sine slægtninge for at fortælle om sine oplevelsen (1982: 98-101). Der er i denne fortælling meget mere magi og mystik, end de andre fortællinger, men de skal påpeges at fortælleren er en angakkoq som i sig selv har overnaturlige evner.

En mand ved navn Tasiusarmiok, var en angakkoq som endnu ikke havde åbenbaret sig. Hans hustru fødte ham døtre som alle døde som spæd, så da de fik en datter igen, forbød hustruen ham fra at jage rensdyrkalve, da hun mente at det var grundet til deres døtres død, han indvilgede, men valgte senere grundet hendes sårene ord at gå til fjelds. der mødte han en stor og gammel qivittoq som råbte til ham *"kom mig ikke nær, jeg er meget farlig, dersom jeg blot viftede på dig, vilde jeg tilintetgjøre dig."* qivittoq'en tager sig derefter til at fortælle om sin qivinneq og om møder med harer og ræve i menneskeham, og til sidst om tre tornit (indlandsboere) som han tager på rensdyrjagt med. Efter at han havde spist kødet fra deres fangst sov han, og siden han vågnede, har han aldrig kunnet sove igen. Han formanede Tasiusarmiok om ikke at blive en qivittoq, *"thi ellers vil der ikke gives Frelse for dig"*. Tasiusarmiok kom hjem igen men havde mistet forstanden, han blev først sit normale jeg efter at havde fortalt om sit møde med qivittoq'en. Han tog aldrig igen på rensdyrjagt (1982: 51-53). Dette var helt klart en idé, der var i overensstemmelse med en gammel grønlandsk tro. Normalt var det grundet besmittelse af mad givet af et spøgelse/mytisk væsen i menneskelig form. Dette kan ses i samme lys som angakkoq som ikke kan vende hjem fra en shamanrejse hvis de har drukket noget i åndeverdenen (Rasmussen 1924: 226 i Petersen, 1996 :72).

Der er også en fortælling, hvor en kvinde er gravid og flygter væk for at give fødsel til enten et dyr eller et mytevæsen. Et eksempel er *"Om en Kivigtok, en Kvinde, som atter kom til Menneskene, blev gift og fødte Bjørneunger"* som i sin titel meget godt opsummerer fortællingens gang (1982: 25-28).

En anden fortælling omhandler en datter som bliver mishandlet af sine forældre og som undslipper ved hjælp af sin bror. Hun flygter til indlandet og da hun kommer tilbage for at hævne sig havde hun *"antaget en uhyre Størrelse som et Telt"* hun slugte begge sine forældre samt deres gods som hævn (1982: 88f).



Endelig er der et uddrag om Tivfarike, som under en rensdyrjagt i sin ynglingsfjord møder hvad der bliver beskrevet som en lille sort mand iført Kajakpels, med lige afklippede hår. Mandens råberi skræmte Tivfarike og hans fangstledsager, og de nåede hjem til bopladsen lige da hans hustru var ved at udånde. Han forstod der, at han var blevet varslet om hendes død (1982: 106).

I ”K’ivigtut ved Agdluitsok, nyere Fortælling fra Lichtenau i Sydgrønland” som ser ud til at være den sidst indsamlede historie hvori en qivittoq bliver nævnt fortælles der om Time, som var en del af den tyske menighed, som blev ved med at miste børn til døden. I sin sorg lagde han med sin brors kone, og da de blev opdaget, bliver kvinden pryglet af sin mand. Hun ”flygtede fra Menneskene” og Time fulgte efter hende, dette sker den 4. marts. Efter fem dage og nætter i vinterens kulde, bliver de ”ganske aarvaagne og vandrede videre. Medens de vankede om, traf de paa forskellige, saasom Ki’vigtut og Indlandsboere” (1982: 316). Under vandringer ind mod indlandet og Indlandsisen møder de en bjergtrold som med et magisk våben slår en snespurv ihjel, han forklarede Time, at han ikke ville give ham våbnet da han frygtede at Time i vrede ville bruge det mod sine medmennesker. De sov yderligere fem dage og nætter, hvor Time blev søvniq igen og faldt i søvn, i drømmen møder han en qallunaaq (en europæer) som viser dem forskellige mennesker som i forskellige stillinger og piner venter på ”Verdens yderste Dag”, europæeren ønsker at Time skal fortælle menigheden om dette. Time vender tilbage til sit legeme, som ellers havde stoppet med at ånde og tvang sin brors kone med sig hjem til Lichtenau, de ankommer hjem den 29. september. Senere flygter kvinden til fjelds igen, og ingen følger hende.

Man kan se at kristne forestillinger om pinsler i efterlivet bliver indarbejdet i før-kristne grønlandske fortællinger om indlandsboere og bjergtrolde. Qivittut bliver blot nævnt som et af de væsner man mødte i rejsen til efterlivet (1982: 316ff). Fortællingen bruger vendingen ’flygtet fra Menneskene’ vil at beskrive at Time og broderens hustru er qivittut. Men det er gjort uden nogensinde direkte at kalde dem fjeldgængere. Det bliver antydning til, af bjergtrolden at Time kunne angribe sin boplads i hævngrædighed, sådan som man frygtede at qivittut ville gøre. Ultimativt er dette ikke historiens hensigt, da fortællingen er anvendt mere med ønsket om at omvende flere grønlandere til kristendommen fuldkomment, ved at

overbevise dem om at give slip på gamle skikke. Selvom at store dele af den grønlandske befolkning var blevet døbt, så var der mange som frygtede at grønlændernes kristenhed blot var på overfladen (Høiris/Marquardt 2011: 245).



En qivittoq besøger en boplads. Tegning fra Rinks »Eskimoiske Eventyr og Sagn: «— der saae de ham staaende i det klare Maaneskin, hans Haar var kridthvidt, som om han havde en Hætte af Hareskind, men hans Ansigt var ganske sort, og han havde Klæder af Rensskind —«

Figur 2 Tegning af en qivittoq fra Rinks Eskimoiske Eventyr og Sagn

Man kan herover se en tegning af qivittoq som Rink havde fået tegnet af en qivittoq, den forklarende tekst til billedet siger følgende: ”der saae de han staaende i det klare Maaneskin,



hans Haar var kridthvidt, som om han havde en Hætte af Hareskind, men hans Ansigt var ganske sort, og han havde Klæder af Renskind” (Parbøl 1955: 455).

Man skal forstå det grønlandske sprog for at kunne forstå beskrivelsen af denne qivittoq. Når man beskriver håret som kridthvidt hentyder man til gråt hår, livet i Grønland er hårdt og en qivittoq som må producere føde for sig selv og overleve alene kan hurtigt ældes flere år på kort tid. Med et ansigt der er ganske sort, er en fejl oversættelse fra ’solbrændt’ til ’sort’, men denne beskrivelse af qivittut passede bedre ind til den kristne forståelse af angakktut, toornaarsuk og qivittut som dæmoner (1955: 457f; Egede 2017: 64). Med denne form for oversættelse, er en gammel solbrændt mand med gråt hår blevet omformuleret som en djævelsk dæmon. Dette var nok en bevidst handling fra missionærenes side, da al hedensk overtro var en trussel mod missionærens levevej og embede, og man ser da også i senere fortællinger hvordan qivittut er blevet begyndt anset som at være i ledtog med djævelen (Rasmussen 1906: 25ff).

I Rinks samling kan man se at der var prækoloniale og prækristne qivittut-historier. De fleste qivittut lyder til blot at være mennesker, qivittut havde sandsynligvis en ensom men normal eksistens. Der bliver dog antydning til frygt for en qivittoqs hævn på det forladte fællesskab i qivittoq-historien fra Lichtenau, mens datteren som går qivittoq rent faktisk vender tilbage og tager hævn på sine forældre. Tasiusarmioks qivittoq fortæller ham endda direkte, at han er i stand til at tilintetgøre ham hvis han ikke holder afstand.

De få instanser hvor qivittut får overnaturlige undertoner er også blandede med angakktut eller med andre overnaturlige væsener som qivittoq’en møder. Der er dog også instanser hvor en kvinde enten forvandles til en kæmpe eller får bjørneunger, disse er variationer af andre separate sagn, såsom ’Kvinden og hajfiskens børn’ og ’Pigen Isserfik, Ørnebarnet’ (1982: 72, 121). Både Tasiusarmiok og Saliks qivittut fortæller om harer i menneskeham, dyr i menneskeham er også til at finde i andre fortællinger, hvor der f.eks. er fortællinger om ulke og bier i menneskeham (1982: 119, 115). Man kan således postulere, at qivittut-historier i Rinks tid var begyndt at blive blandet sammen med andre fortællinger, og fået en mere overnaturlig twist.



Qivittut i grønlandske medier

Atuagagdliutit udgav i 1891 i numrene 3 og 4, kateket Johannes Hansens rejsedagbøger fra hans deltagelse i Gustav Holms Konebådsekspedition 1884-1885. Hansen skrev at de d. 9. juli havde lyttet til historiefortællinger i et telt ved Puisortoq, hvor Ujarnek en østgrønlander berettede, at der iblandt dem ikke var folk som blev til qivittut, men at der fra Sydgrønland kom qivittut som tager til nord til Østgrønland, han fortsætter med at sige, at han også møder innersuit, som er overnaturlige væsner, ved strandene. (Hansen 1891: 53).

Ujarneks fortælling er i overensstemmelse med Thalbitzers skrivelser, hvor det kun er i Sydgrønland at han får indsamlet materiale om qivittut (Thalbitzer 1939: 41f).

Isak Abelsen fra Qassimiut skrev i Atuagagdliutit udgivet d. 2. februar 1918 om Skræk og rædselshistorier (ErsineK ersisárinerdlo) hvor han kommer ind på hvordan skrækhistorier som spøgelses og qivittut-historier bliver brugt i datidens Grønland. Abelsen var meget imod brugen af qivittut-historier til at skræmme børn til at være artige. Han skrev at disse rædselshistorier på længere sigt gjorde mere skade end gavn for barnet (Abelsen 1918: 116ff). Et eksempel på brugen af qivittut som bøhmand er den ofte brugte ”*vîvérníarít siningniarít, Kivigtorssuasíp pinialeKâtit.*” – ”gå nu i seng eller qivittorsuup (den store/stygge qivittoq) vil jage dig.” (1918: 118). Dette udtryk er en som man til den dag bruger, og jeg selv er endda blevet bedt om at gå i seng med dette udtryk.

Qivittoq-historier er i 1918 således i den grønlandske fællesforståelse blevet synonyme med skrækhistorier, og de bliver ikke adskilt fra andre mytiske figurer ud over at have en mere prominent plads i fortællekulturen.

William Thalbitzer

William Thalbitzer (1873-1958) markerede sig som den første professor inden for faget eskimologi, og må med sine værker om Inuitkulturen ved Angmagssalik, nuværende Ammassalik, regnes for at være en af de helt store skikkelser indenfor udviklingen af det etnografiske feltarbejde i Grønland i første halvdel af det 20. århundrede.

Thalbitzer nedskrev adskillige dele af den grønlandske kultur, herunder sange og digte, og blandt disse kan man finde beretninger om qivittut.



I en sang fra Sydgrønland synger en ung mand om sin bitterhed over at være qivittoq-tilværelsen:

*”Hvor forbandet, hvor harmeligt! Selv kan hun nu gå og æde fin mad –
Mens det er kommet så vidt for mig, at jeg må leve af mos og lav,
Ja, det er kommet dertil at jeg må nøjes med muslinger og spæk.
Hvor harmeligt, hvor svidende! – Hun kan gå klædt i sine varme pelse!
Hun kan gå i sengs hver dag i varme edderdun
- Mens jeg nu kun har en skindstump, en lap af mit kajakskind til pude!
- Mens jeg nu kun har min skindstump fra kajakhullets bund til tæppe!”*

(Thalbitzer 1939, 41).

Manden var angiveligt gået til fjelds på grund af bitre følelser over at hans faster havde forbudt ham at ægte den kvinde han elskede. Sangen er derfor henvendt til fasteren. Sangen er et indblik i livet som en qivittoq i starten af 1900-tallet, hvor man kan høre at i tilfældet af denne mand så forsøger han blot på at overleve i trænge vilkår, og han lyder ikke til at have nogle overnaturlige evner. I en anden qivittoq-sang fra Sydgrønland synger man fra en ung qivittoqs synspunkt igen, denne er også gået til fjelds da han ikke kunne ægte den pige som han fandt yndig:

*”Op på fjeldet steg jeg nu, op for at spejde.
Der kommer just en konebåd roende ind gennem Storefjord.
Om jeg nu bad dem lande histnede og slå telt dernede!
Nærmere ved dem, fløjtede jeg et pift i mine næver –
Endnu lidt nærmere ved dem – opløftede jeg et ræveskrig.”*

(1939: 42)

Man kan ud fra disse sange se, at man i Sydgrønland er begyndt at forbinde qivinneq som noget mænd gør når de ikke kan få den kvinde de ønsker. Ligeledes er de endnu ikke mere end mænd som er flygtet fra menneskene, dog er det interessant at man i den anden sang fortæller om hvorledes en qivittoq advarer om sin nærhed ved først at fløjte, og derefter at lave dyreskrig, i dette tilfælde som en ræv. Disse aspekter for qivittut bliver mere typiske i senere fortællinger.



Knud Rasmussen

Knud Rasmussen er særligt kendt for sin deltagelse i den Danske Litterære Grønlands-ekspedition fra 1902 til 1904 og de 7. Thule-ekspeditioner mellem 1912 og 1933. Han tilbragte en stor del af barndommen i Jakobshavn, nuværende Ilulissat, hvor han bl.a. lærte det grønlandske sprog og fik sin kærlighed for hundeslædeture og fangstture. Han udgav en række populære bøger om sine ekspeditioner, om menneskerne i Arktis, deres levemåde, traditioner og mytologiske verdensbilleder (Rasmussen 1981: 8-11).

I Knud Rasmussens ordforklaring defineres en qivittoq som: ”*det er en person, som er flygtet bort fra det menneskelige samfund og opholder sig i det indre af landet i ensomhed. Han er fortvivlet over at være forurettet eller kan ikke forliges med sine pårørende. En qivítóq opnår overnaturlige færdigheder og lærer at forstå dyrenes sprog*” (1981: 211).

Qivittut har således fået overnaturlige kræfter, noget som der ikke blev indikeret noget om hverken af missionærerne i 1700-tallet eller til dels i Rinks samlinger, det at en qivittoq kan tale dyresprog kan ses som en mere overnaturlig fortsættelse af sangen om hvordan en qivittoq skriger som en ræv (Thalbitzer 1939: 42).

I ’De to brødre’ fortæller Rasmussen om Ilimagêq. Pûlineq er den ældste og er en stor åndemaner. Han opdager, at hans kone er ham utro med en dårlig fanger, som også er en meget stærk ungkarl. Pûlineq flænser hele sæler til vinterforrådet, dette skal tages som et tegn på at han agter at tage til fjelds. Pûlineq tager til fjelds gennem en åndeflugt til indlandet. Hvor han tager til et stort, sylespidst bjerg, hvor han lander med den ene fod, og snurrer rundt. Han ser nedenfor et hus med en kvinde, der flænser og en datter. De ser hans komme som gnister. Han flytter ind hos disse indlandskæmper (inugssuak). Hjemme i bopladsen er Ilimagêq i sorg over sin brors qivinneq, og han forbereder sig til en undersøgelsesrejse på samme måde som Pûlineq. Ilimagêq flænser storsæler til vinterforråd, holder seance og flyver mod indlandet. Broderen Pûlineqs spor i luften er ifølge fortællingen tydeligt: som en stor udspilet tarm, som vinden blæser igennem. Ilimagêq besøger Pûlineq, der lover at komme hjem på besøg om foråret (Rasmussen, 1982: 22-27; Rasmussen 1981: 26-30).

Denne fortælling er også til at finde i Rinks samling, her der Paulinak en stor angakkoq, men historien om hans rejse til Indlandsboerne bliver i denne fortælling ikke karakteriseret som at



gå til fjelds. Man ser i Rasmussens version således hvordan en angakkoq også kan blive til en qivittoq. Rasmussen fortæller en anden historie om en mand som forlod sin boplads og tog land blandt indlandsboerne, der drev jagt på store hornede landdyr, denne fortællings fokus er på den måde man lever i indlandet og hvilke fangstmetoder man bruger, ordet 'fjeldgænger' bliver ikke på noget tidspunkt brugt (Rasmussen/Riel 2004,1: 105-112). De er derfor muligt at man gennem tiden har blandet historier om møder med indlandsboere, som både kan være tunit og inorusit, som beskrives som kæmper, eqqillit, som er halvt menneske halvt hund eller igalilik, en person som bærer en gryde på nakken, med møder med qivittut.

Man genfinder også fortællingen om Salik der er at find i Rinks mytesamling, hvor Rasmussen har valgt at kalde fortællingen 'Saalik, som mødte sin navnesjæl', der er ændringer i historien der gør qivittoq'en mere overnaturlig end før (Rasmussen/Riel 2004,2: 160-168). Blandt andet oplever Salik pludselig en uforklarlig angst, inden at han øjner en stor rødgul skikkelse, som Rasmussen kalder en fjeldånd. Denne begynder sin beretning og fortæller nu om hvordan han blev til en qivittoq med samme begyndelse som i Rink. Han Mødte et lille loddent væsen som viste sig at være en gammel qivittoq, som ønskede at tage ham som sin plejesøn.

"Når sådanne fjeldgængere har været længe fra menneskene, kan de ikke tale uden først at havde fløjtet; de bliver halvt dyr, halvt menneske og udrustet med færdigheder, som ikke kan opnås af noget menneske" (Rasmussen/Riel 2004,2: 164).

Den gamle fjeldgænger dør og kommer tilbage til live og går på rensdyrjagt og dør igen fem gange, ligesom det bliver fortalt i 'Moderen og Sønnen som K'ivigtut' (Rink 1982: 98-101). Ifølge qivittoq'en så skal en qivittoq dø seks gange før at de virkelig dør. Han fortæller yderligere at han selv har fået mægtige kræfter, og at han nu har stor færdighed i al slags idræt, og at han ligeledes kan se og høre hvad der er skjult for almindelige mennesker (Rasmussen/Riel 2004,2: 165, 167). Beretningen ender nu på samme vis med at qivittoq'en begav sig i fuld fart ind mod land, så hurtigt at han så ud som en ravn der flyver. Begyndelsen på troen om at en qivittoq ikke kan tale før at denne har fløjtet kan, kan ses i qivittoq-sangen fra Sydgrønland, men her bliver denne fløjten brugt som et varsel for folk som kommer i nærheden af en qivittoq (Thalbitzer 1939: 42).



Rasmussen skriver i ”Under Nordenvindens Svøbe” at alle qivittut samles i et land langt mod nord med evigt mørke når de bliver gamle, ”*Men først maa de fortælle et menneske, hvem de er, og hvorfor de gik til fjelds. Naar det er sagt, kan de drage bort.*” (Rasmussen 1906: 33).

Han skrev yderligere om grønlanderen Vittoralaks syn på qivittut: ”*Det er først naar Djævelen kryber ind i Qivitoken, at han bliver farlig [...] Fjældmennesket forlader altid Menneskene i Vrede, og derfor har Satan let Spil med ham. Og desuden vil de fleste Qivitoker gerne i Lag med Fanden, thi de ved, at han giver dem store Troldomsevner: De kan løbe som Renner og kan flyve op ad de stejleste Fjælde som Fugle. – og de kan forvandle sig til Dyr.*”

Vinden hylede udenfor og det kunne lyde som om at det var et menneske eller en hund.

Anasi, Vittoralaks søn, forklarede Rasmussen, at dette hyleri var lyden af en qivittoq.

Vittoralak fortsatte herefter med at fortælle, at Qivitoker i reglen bliver så onde at de ikke kan dø af naturlige årsager. Han fortsatte, at den sidste gang man ser en qivittoq plejede denne at fortælle om grunden til sin fjeldgang, på trods af besvær ved at skulle tale ”menneskesprog” igen (1906: 25ff, 33). Man kan her se hvordan man blandt grønlandere i starten af 1900-tallet bruger kristendommen til at forklare en qivittuts magiske evner. Forbindelsen som egentlig nok var mellem qivittut og angakkut er således blevet klippet og relationen til angakkut er blevet lavet om til djævelen, det er ikke overraskende, da man allerede i Egedes tid begyndte at forbinde angakkut og deres hjælpeånder med djævelen, ikke blot blandt danske missionærer men også blandt Brødremenigheden (Egede 1939: 106; Hamilton 1901:47) Besværet ved at tale menneskesprog igen lyder som forklaringen i Saalik-fortællingen, hvor qivittut bliver halvt dyr, og ikke kan tale hvis de ikke har fløjtet. Man kan i Vittoralaks fortælling også se, at man er begyndt at misfortolke den originale grønlandske vending om ”at være så hurtig som en fugl der flyver”, til at være en tro på at qivittut kan flyve.

Man kan ud fra disse fortællinger antyde, at Qivittut er i løbet af 50 år fra 1871 til 1921 gået fra at være personer som var flygtet fra menneskene, til at være anset lige så overnaturlige som eventyrvæsner, og at dette er et resultat af sammenblandingen af forskellige sagn og mytefigurer, her primært angakkoq-historier og angakkuts færdigheder. Rasmussen selv, betragtede denne overnaturlige qivittoq som et fænomen bragt til grundet kristendommens og missionens fremgang i Grønland. Qivittuts magiske evner, blev af mange betragtet som en



manifestation af djævelen, et koncept som ikke eksisterede i Grønland før kristendommen (Rasmussen 1979: 218 i Petersen 1996: 72).

Qivittut i danske medier

I Nordsjællands Venstreblad kunne man d. 17. september 1945 læse en artikel om lærerinden Frk. Ellen Larsens oplevelser i Disko. Hvor hun citeres følgende:

”De [grønlænderne] gaar i hvert Fald meget i Kirke. To-tre Gange hver Søndag. De tager endog Spædbørn med – det er faktisk den eneste Form for selskabeligt Samvær, de har. Faktisk hersker der jo meget Overtro blandt dem, mere end de vil være ved. Mange Kvinder er især hysteriske med deres Overtro paa »Kivitok«. De tror paa Beretningen om de utilfredse Mennesker, der forlader Bopladserne og drager op i Fjeldet, hvor de lever som »Kivitok«er og har Magt over almindelige dødelige. Børnene er skrækkelig Angst for »Kivitok«”
(Grønlænderne... 1945).

Larsens beretning om grønlandernes kristenhed og deres 'hysteriske overtro' på qivittut er et eksempel på hvordan danskernes syn på grønlandere og qivittut vil være i de næste mange årtier. Man kan ane at man stadig gør brug af qivittut-skrækhistorier for at holde børn artige, i hendes fortælling om hvordan børn er skrækkeligt angste for qivittut.

Inge Parbøl (Kleivan)

Inge Parbøls ”Qivítut, grønlandske fjeldgangsmænd” fra 1955 har brillante analyser som stadig holder vand den dag i dag. Parbøl nævner at grundet at de fleste qivittut er mænd, så står der næsten altid en kvinde bag grunden til mændenes qivinneq (Parbøl 1955: 453f). Med dette ræsonnement bliver skylden og ansvaret lagt på kvinderne og ikke på mændene som forlader samfundet. Bare det at vælge at gå qivittoq kan således være en hævnagt på kvinden, da fællesskabet muligvis vil straffe hende på samme tid med at det er en flugt fra skam og ydmygelse, denne sociale kontrol er noget som bliver hentydet til i Egedes og Glahns skrivelser.



Parbøl fokuserer ikke blot på litterære emner men også på arkæologiske undersøgelser omkring qivittut. Hun nævner bl.a. at der er en qivittoq-bolig i Akugdlît i Christianshåb, hvor en nedtrampet sti fører til en hule som har et blødt leje af mos, et ildsted samt et forråd. Nogle skridt fra boligen var der en mindre hule hvor qivittoq'en har begravet sig selv, der var madrester ved liget så man regner med at personen kunne føle at det var tid til at dø og lagde sig til hvile. Man har også fundet en qivittoq-hule foret med rensdyrskind i nærheden af Saqqaq som kan tidsbestemmes meget akkurat grundet nogle tobaksdåser fra anden verdenskrig inde i hulen (1955: 456f).

Parbøl henviser til alle de ovennævnte kilder i sit arbejde og tilføjer yderligere information fra egne interview af en ældre kvinde fra Egedesminde-området som havde været ude og samle lyng ”*da de pludselig fik øje på en uhyggeligt udseende mand med pels og bukser af forrevent rødt hundeskind. Grebet af angst styrtede de ned til deres båd, og da var det de så, at manden med et sæt kastede sig forover og løbende på alle fire fuldstændig som en hund flygtede op over fjeldene.*” (1955: 458). Kvinden fortalte yderligere, at qivittut får sort hud, og går iklædt i rensdyrskind, som ofte blot er snøret sammen, og ikke syet. Rinks fejloversættelse er nu bliver til faktum, i hvert fald blandt folk fra Egedesminde-området. Den ældre kvinde fortsætter, at qivittut ofte græder, og at dette foregår uden tårer, da huden omkring øjnene på en qivittoq er sprængt. Nogle har endda øjne der hænger ud af øjenhulerne. Endeligt forklarer hun, at en qivittoq ved at han aldrig skal dø og at dette gør ham ulykkelig (1955: 458).

I Fiskeræset har hun af en Sebastian fået fortalt om et møde med to qivittut. Disse var først kommet i skikkelse af to store fugle i løbet af dagen, før at de om natten omsøgte Sebastian i hans hus. Han beskriver at de to qivittut var sorte over det hele undtagen for en lille plet på deres håndflader. De forklarede, til Sebastian at når denne plet forsvandt, så ville de miste deres sidste minde om dengang de var døbt. Denne fortælling viser forbindelsen med dåben og kristenheden og qivittut blandt datidens grønlandere.

Parbøl observerede også i Fiskeræset, at en lille dreng blev skræmt til artigt at gå i seng, med truslen om at den store qivittoq vil komme hvis han ikke er artig ”Qivitorssûp orneqinavâtit!” (1955: 462). Dette fænomen med at bruge qivittut til at skræmme børn til at være artige bliver også nævnt i Atuaqliutit i 1918 (Abelsen 1918: 116-121).



Man kan i fortællingerne fra Parbøls feltarbejde se at qivittut-fortællinger, som i Rasmussens tid var blevet sammenblandet med elementer af angakut-historier, nu er blevet yderligere blandet med andre mytevæsner såsom eqqillit og gengangere og savn om alliarutsit og innersuit, nogle innersuit bliver fortalt at anderledes øjne, i nogle fortællinger har de blå øjne, røde øjne eller øjne som en qallunaaq (Rink 1982: 120f, 132-134, 162-163, 188-190, 258-260, 299-303).

Qivittut i populærkulturen

I dette afsnit vil jeg undersøge qivittut-begrebets definition og formidling i populærmedier – da disse repræsentationer af qivittut vil nå længere ud til den almene befolkning, og ændre den fælles forståelse af fænomenet.

Jeg vil starte med at undersøge hvordan qivittut bliver portrætteret i populærlitteratur, både i Danmark og i Grønland, hvorefter at jeg vil undersøge Qivittut i film, her vil jeg undersøge den første instans af en qivittoq i film, i filmen Qivitoq, og sætte denne i modsætning med den nyeste interpretation af en qivittoq på film ”Qaqqat Alanngui”. Endeligt vil jeg undersøge hvordan man fortsat fortæller qivittoq-historier i Grønland ved at gøre brug af radio- og tv-udsendelser fra KNR, og vil endelig analysere forskellen på hvordan man fra dansk og grønlandsk radio fortæller den samme qivittoq-historie fra 2011.

Populærlitteratur om Qivittut

Qivittoq-fænomenet har længe været en fascination for danskere, men danske tekster om qivittut har været farvet af forfatterens bias om grønlændere, eller en manglende forståelse for det grønlandske folk og den grønlandske kultur. Said argumenterede for, at litteratur er påvirket af den politiske og historiske samtid som forfatteren befinder sig i. De diskurser, der er i et samfund på det givne tidspunkt forfatteren skriver på, påvirker og begrænser forfatteren. Litteratur bliver således ligeledes påvirket og begrænset af den periode og stilart den er skrevet i (Said, 2002: 39). Said var primært interesseret i hvordan koloniseringsprocessen blev afspejlet i vestlige, dvs. europæiske og amerikanske, forfatteres værker. Said blev inspireret og påvirket af Michel Foucault, en fransk filosof og idéhistoriker som bl.a. forskede i forholdet mellem magt og viden. Foucault mente, at tekster "*ikke kun*



fabrikerer viden, men også selve den virkelighed, de synes at beskrive" (Said 2002: 16).

Foucault mente, at disse fremstillinger med tiden ville skabe, hvad Foucault betegnede som en diskurs. Said inddrog dette diskursive perspektiv i sin forskning, da han ikke mente, at det ville være muligt at forstå den systematiske disciplin der muliggjorde europæisk kulturs selvskabte idé og forståelse for "Orienten" hvis man ikke har den diskursive aspekt for øje. Denne "Orient" beskriver således den ideologiske, politiske, sociologiske, militære, videnskabelige og litterære diskurs som europæerne ønskede at se (2002: 29).

Orientalisme er således et kulturhistorisk studie af en akademisk og litterær tradition i den vestlige verden hvor den virkelige Orient blev 'orientaliseret' bl.a. igennem rejsebeskrivelser, romaner og billedkunst, noget man også stadig oplever i forbindelse med portrættering af Grønland. Said rejser en række spørgsmål om relationen mellem magt og kundskab, herunder hvordan andre kulturers levede virkeligheder fremstilles, hvilke fortællinger der fortælles om 'os' vs. 'de andre' og hvilke formål og interesser disse forestillinger tjener. Said forsøgte at formulere en teori, om hvordan den vestlige verdens fordomme om Orientens folk og kulturer opstod, og hvordan de blev gjort til objektiv viden, hvor man bl.a. definerede Europa som Orientens modsætning (2002: 9). Herunder hvordan 'andetheder' skabes og bruges til at erobre, dominere og beherske 'fremmede' subjekter, videnskabeligt, litterært, militært, sociologisk og politisk (2002: 15).

Said var selv modstander af klassificeringen af mennesker som enten 'os' eller 'dem', og fokuserer på 'historisk sandhed' og 'politisk retfærdighed' i sin forskning (2002: 14). Said nævnte at nogle forbehold skal tages. Han understregede at ideer, kulturer og historier ikke kan forstås, hvis man ikke samtidig inkluderer deres indflydelse og magt på og over hinanden. Orienten blev orientaliseret, bl.a. fordi det kunne gøres, og forholdet mellem Vesten og Orienten er baseret på magt, dominans og forskellige grader af kompliceret hegemoni. Den orientalske diskurs styrke, i kraft af sin kompleksitet og tætte forbindelse til de samfundsøkonomiske og politiske institutioner indenfor Orienten må forstås, da det er det der har muliggjort den og dens overlevelsessevne. Den reproduceres altså både lokalt, i Orienten og globalt, i resten af verden (2002: 31f).



Det kan postuleres, at det vigtigste element i europæisk kultur er ideen om en europæisk identitet der er overlegen, i forhold til alle ikke-europæiske folk og kulturer. Den europæiske kultur og identitet opstår, ifølge Said, idet man identificerer alt det der er ikke-europæisk, som f.eks. Orienten eller Arktis, i forbindelse med noget primitivt og dermed som en modsætning til Vesten. Der foreligger altså, i Vesten, en forståelse af en lineærkulturudvikling hvor europæerne er længst fremme i denne, og 'de andre', bliver opfattet som tilbagestående, og derfor nogle som skal hjælpes. Dette er et narrativ man stadig kan se i instrumenter såsom de Forenede Nationer og den Europæiske Union.

Videnskabsmanden/missionæren opholdte sig, eller gjorde sig forestillinger om Orienten fordi han kunne være der eller forestille sig den, uden betydelig modstand fra Orientens side (Said, 2002: 33). Denne udforskning byggede først på forestillinger om hvad en orientaler var, og dernæst på en logik, der ikke kun var styret af empiriske fakta, men også på en længere række af ønsker, fortrængninger, satsninger og projektioner (Ibid: 33).

Danmarks måde at fremstille Grønland og det grønlandske folk på byggede i høj grad på forestillinger om hvad en grønlander var, og skete også uden betydelig modstand 'udadtil' fra Grønlands side, da Grønland f.eks. ikke havde en litterær stemme i Danmark før 1914, hvor den første grønlandske roman udkom i Danmark. Said mener at litteratur og kultur alt for ofte ses som værende politisk og historisk uskyldig. Said selv er af en anden opfattelse, nemlig den at samfund og litterær kultur kun kan forstås og studeres sammen (Said, 2002: 54). Eftersom at viden om Orienten bygger på en magtrelation, skaber den på en måde Orienten, orientaleren og hans verden (Said, 2002: 67). I Balfour og Cromers (Englands kolonisering af Indien) tilfælde fremstilles orientaleren som en man sætter sig til doms over, studerer, beskriver, disciplinerer eller illustrerer. Dette kan også ses i relationen mellem Grønland og Danmark, hvor Danmark fra starten har været den dominerende i magtrelationen.

Grønland og grønlanderne blev på samme måde fremstillet som nogle man sætter sig til doms over, studerer og disciplinerer. Said mener, at Orientalisme bør opfattes som et sæt tankemæssige begrænsninger og hindringer, og ikke som et egentligt doktrin (Said, 2002: 69).



Med baggrund på dette, har jeg fundet det relevant at gennemgå litterære værker til at forstå udviklingen af forståelsen og fortællingen af og om qivittut af både danskere og grønlandere gennem det sidste århundrede.

Fjældgænger

Aage Ibsen (1847-1915) udgav novellen Fjældgænger i 1908. Ibsen, var i adskillige år læge i Grønland i begyndelsen af 1900-tallet, og kunne således skrive baseret på egne oplevelser af landet og dets folk.

Ibsens roman kan ifølge Thisted (Thisted 2004) ses som et litterært indlæg i den debat om forholdene i Grønland. Embedsmandsfolkene i den Kongelige Grønlandske Handel (KGH) kritiseredes af Ibsen for at udbytte og underkue den grønlandske befolkning, som han mente havde en alt for lav levestandard samt helt uacceptable forhold for grønlænderne.

Hovedpersonen i Fjældgænger er en ung mand som er af blandet herkomst ved navnet Petrus Lybert. Vi møder ham som ung mand på sin barndoms udsted, hvor han har henslæbt en lang vinter i sin grønlandske mors hus som “udligger”, dvs. som bestyrer af udstedets lille filial af kolonibutikken. Lyberth har et anstrengt forhold til sin egen herkomst, da han har en dansk far og en grønlandsk mor, et stærkt eksempel på dette er hans fars bitre ord til ham:

”Svage, overtroiske Dreng, er du Kød af mit Kød? Fik du af din Moder alt, alt af hende? Hendes Træk, hendes Sindelag? Du mangler Kraft til at vælge – skal jeg vælge for dig?”

(Ibsen 1908: 13).

Dansk og grønlandsk er således fra starten af historien opstillet som modsætninger, nogen forening af arven fra hhv. faderen og moderen synes ikke at være nogen mulighed, og historien ender med, at den stakkels Petrus nedbrydes i det umulige forsøg på at balancere mellem hans to identiteter, hvoraf ingen af dem åbner reale muligheder for ham, fordi han trods alt vil forblive anderledes. Dette indikerer også synet på forholdet mellem danskere og grønlandere, hvor grønlandere var danskerne underlegne både fysisk og mentalt.

Som en ung mand bliver Petrus et stridspunkt for doktoren og præsten, hvor præsten ønskede at sende ham til Danmark og lade ham “udvikles til en Civilisationens Foregangsmand blandt



hans Landsmænd” (Ibsen 1908: 44). Doktoren mener derimod, at civiliseringen kun er af det onde for grønlænderne:

Med Civilisation og Kultur følger Blødagtighed, Ødselhed, og forringet Modstandskraft mod Klimaet. Men først og sidst Tab af den barnlige Glæde over Tilværelsen, som ligger et Jagtfolk i Blodet og som det ikke kan undvære. (1908: 44).

Desværre må selv doktoren bekende, at Petrus ikke bliver nogen storfanger, som ikke siden sin barndom havde roet i en qajaq. Petrus må altså nødvendigvis i handelens tjeneste. Petrus sendes to år til Danmark, og han bliver i løbet af disse to år så forvent til det danske liv, at det bliver svært for ham at spille den rolle, som doktoren havde udset for ham. Da han kom tilbage til Grønland indleder han et forhold til den smukkeste pige i kolonien, Rebekka, som ligesom ham var en blanding. Det er interessant at disse blandingsbørn ifølge Ingemann skulle være de smukkeste, da han netop ønskede at formindske den danske indflydelse i Grønland (Thisted, 2003: 41). Rebekka er eller allerede forlovet til grønlænderen Elias. Men det er Petrus ligeglad med, selv mens han er med Rebekka møder han en dansk kvinde, Ida Trolle, og begynder at flirte med hende. Midt i dette drama hører han fra ”Gamle Tobias den Troende” at Elias, Rebekkas tidligere forlovede, er formodet at være en qivittoq. Dette satte ”Grønlændernes overtroiske Rædsel for Fjældgængere i Virksomhed.” (Ibsen 1908: 63) Da Petrus midlertidigt kommer tilbage til kolonien genlyder det af rygter om, at Elias er gået qivittoq. Fru Emilie Saaby agtede at skrive en novelle om episode, og i denne ville Petrus som ”beskyttet mod de overtroiske Grønlænderes Angreb” fange Elias og gøre ham til et lovpligtigt menneske igen. (1908: 65). En qivittoq er blandt disse danske herremænd således ikke anset som andet en grønlænderne fantasivæsen, ikke noget et civiliseret menneske ville tro på.

Der bliver holdt dansemik i udstedet, hvor Gamle Tobias formaner Rebekka om ikke at danse, han advarer at ”Du danser ikke i Aften [...] for saa kommer han, saa kommer han.” Rebekka følte som om, at Døens Pust var gået over hendes krop (1908: 88). På trods af dette danser hun en dans med Doktor Bensen, og så snart de begyndte at danse kunne man høre et skrig i det fjerne, som derefter fulgtes af et flerstemmigt råb: ”Krivitok! ... Krivitok!”, folk går i panik, mens andre råber at Elias’ navn mens fru Clara råbte ”Spøgeri! [...] Det har vi her til



Lands som andre Steder.” Et skud kan høres hvorpå hun fortsætter, ”*Saa skyder de min Sandten paa Gespenster*” (1908:92f). Simon kommer så med en udtalelse om, at ingen skud vil kunne ramme en qivittoq, og at ingen kan indhente en qivittoq. Senere beskriver Petrus en qivittoqs evner for Ida som følgende: ”[*qivittoq’ en spadserer*] med uhyre lange og uhyre hurtige skridt. [...] En – to – tre var han vokset fra en lille mørk Streg langt borte til en *Kæmpe.*” Denne qivittoq kunne slynge en sten og dræbe et rensdyr. (1908: 177)

Qivittut i Ibsens roman bliver derfor fortalt som var de taget fra Rasmussens bøger, der lyder ikke til at være nogen forskel på grønlandernes forestilling om qivittut.

Oplevelsen skræmmer Petrus, da qivittoq’en ville ønske at hævne sig på ham, men endnu værre for ham, er hans åbenbaring om, at hans første reaktion var det af en grønlander, og ikke en dansker som ikke tror på qivittut. Hans tanker faldt nemlig på ”*Overtroen, Rædselen for det Sælsomme Aabenbaring, det Overnaturliges Tilsynekomst fra Indlandets hemmelighedsfulde Ensomhed.*” (1908: 95). Han føler, at uanset hvor meget umage at han har gjort for at blive en dansker, så forbliver dele af ham grønlandske. Han begynder således på at have en indre kamp mellem sine to identiteter.

Petrus ender derfor med at gifte sig med Rebekka, men ægteskabet falder fra hinanden.

Qivittoq-temaet i historien rykker stadigt nærmere, hvor det ikke er Elias, men Petrus selv som bliver forbundet med fristelsen til at gå til fjelds. Da han giftede sig grønlandsk har Petrus forsøgt at slippe af med den danske side af sig selv og leve helt og holdent grønlandsk. Han kunne ikke komme over sin sorg over ikke at være danskernes landsmænd, og han forsvinder ud i ”den store ensomhed”. Han gør ikke på dette med forhåbninger om at kunne få overnaturlige kræfter, han tager ud for at dø, han har taget en morfinflaske med som skal hjælpe ham på vej (1908: 189f).

Aage Ibsens roman ”Fjældgænger” bliver, ifølge Thisted, begyndelsen på den dominerende danske diskurs om grønlandere som et splittet folk (Thisted 2003: 39). Hun skriver yderligere, at Ibsens formål med at fremstille denne ‘kulturkløft’ og splittelse, havde baggrund i et konservativt, kulturbevarende synspunkt. Ligesom polarfareren Fridtjof Nansen, mente Ibsen at udviklingen i det grønlandske folk skulle mindskes, således at grønlanderne fortsat skulle være det oprindelige naturfolk, som Ibsen mente at de var (Thisted, 2003: 41).



Man ser også en klar kløft mellem dem som tror på qivittut som overnaturlige væsner, danskerne, og grønlanderne som tror på at en qivittoq får overnaturlige kræfter efter de har været til fjelds i en længere periode. Novellen ender da også med at man antager at Petrus er død, og at han har valgt denne form for fjeldgang rettere end den traditionelle metode. Man kan ud fra dette antage, at Ibsen anser qivinneq som et forlænget selvmord, rettere end en overlevelses- eller myte-fortælling. Novellen er et tegn på europæernes og danskernes fascination af og med Inuit, og skaber rammerne for det eksotiske syn man vil have for Grønland og qivittut i senere danske forfatterskaber.

En grønlanders drøm

Mathias Storch (1883-1957) var en grønlandsk præst og forfatter. For sit virke fik han både Ridderkorset 1921 og Dannebrogsmændenes Hæderstegn 1947. Han var den første grønlander som fik udgivet en original folkelig fortællingsbog på grønlandsk i 1914, hvor han skabte både furore og litterær historie ved udgivelsen af Singnagtugaq. Bogen, der 1915 blev udgivet på dansk oversat af Knud Rasmussen under titlen En Grønlanders Drøm, blev fra starten opfattet som en nøgleroman hvor hovedpersonen Pavia var Storch selv (Lidegaard 2011).

Historien er opbygget ligesom fortællinger i den mundtlige fortælletradition, med små indblik ind til hovedpersonen liv. Man starter ud med en beskrivelse af nogle børn der lejer og man bliver introduceret til hovedpersonen Pavia og hans bedste ven Silas. Historien vender sig så og fokuser på forskellige sociale problemer blandt grønlandere, herunder forholdet mellem forstanderne i forstanderskaberne og de almene grønlandere.

Silas er stedsønnen i sin familie, og når hans stedmor bestemmer, at den pige han elsker, Suvfia, skal gifte sig med en af hendes biologiske børn, bestemmer han sig for at gå qivittoq. Dette gør han efter at bryllupsceremonien er gennemført (Storch 1914: 35).

Silas sender et brev til Pavia om sin beslutning om at gå i qivittoq efter at han har lavet sine forberedelser, i det øjeblik han læser brevet husker Pavia sin barndom, hvor han og Silas sidder og fortæller qivittut-historier (1914: 36), hvorefter at de lover hinanden, at de vil gøre alt som står i deres magt for at stoppe den anden, hvis nogen af dem skulle true med at gå



qivittoq. Da Pavia modtager brevet går han desværre på det tidspunkt i skole i Godthåb, og kan derfor ikke stoppe Silas. Frustreret kommer Pavia til den konklusion, at grunden til at folk stadig går qivittoq, er manglen på uddannelse og den lave vidensniveau i Grønland (1914: 39).

Fortvivlet falder han i søvn over sin dagbog og i sin drøm ser han en fremtidsvision af hvordan Grønland kan være i år 2105. I denne drømmeutopi er grønlænderne veluddannede, tosprogede og har nøglepositioner indenfor det grønlandske erhvervsliv, i politik, kirken og i uddannelsessystemet. Grønland er nu befriet fra kolonitidens fattigdom og ydmygelse. I drømmen ser han også sit eget navn, og han omtales som en af de grønlændere, som har gjort mest for at grønlænderne har opnået det de har i fremtidsversionen, i drømmen får han at vide, at drømmen er en vision som han, som en profet fra gud har modtaget (1914: 49).

Inspireret af drømmen gik han i kamp for at fremtidsversionen skulle ske (Storch 1914).

Silas' qivinneq bliver i Storchs roman beskrevet som grundet at han ikke kan gifte sig med pigen han elsker, han valgte at tage til fjelds rettere end at slå Jûserfi ihjel (1914: 35).

Silas lægger på et rensdyrskind efter han er gået til indlandet og spørger sig selv om hvorfor, hvis der er så mange qivittut, at man aldrig ser dem? Han bekymrer sig, at hvis han ikke snart får de overnaturlige evner som man hører qivittut har, at han så vil dø af sult. Han fortryder sin qivinneq (1914: 40ff). Vi ved således, at Silas i forberedelserne til at blive qivittoq, må havde haft håbet om, at han eventuelt ville få overnaturlige evner, som der bliver fortalt i Rasmussen og senere fortællinger. Silas efterlader sin qajaq i fjorden så folk der finder den kan regne ud, at han er gået qivittoq (1914: 42). Han lever et ynkeligt liv alene i fjeldet, og hans manglende færdigheder gør, at han sveder i sit tøj, hans fodtøj har huller, og han får en svær hoste. På trods af, at han bliver mere og mere svagelig, venter han i håb på at få sine kræfter og på at møde en qivittoq. Han hører dog aldrig en fløjten. En nat ser han dog nogle glødende øjne ved grotteindgangen, og i glæde løber han derhen for at møde en qivittoq, men det viser sig blot at være en ræv (1914: 43). Han begynder nu at tvivle på qivittuts evner og begynder i sin fortvivlelse at bede til gud. Han føler sig salig derefter, han takker gud ”*Tak gud, det viser sig at blot du kan redde mig*”² (1914: 44), og han beslutter sig herefter for at vende tilbage til menneskene. Han falder dog ned i ishavet og drukner. Den næste dag ønsker

² På grønlandsk: ”Gûti-â kujanak sunavfale ivdlit kisivit ikiorsínaugingma”



Jûserfi at tage på isfiskeri, og finder ved et rent mirakel Silas' lig (1914: 44). Silas bliver derfor begravet som en kristen mand. Det har været vigtigt for Storch, at vise at selv et sort får, som forfalder til den gamle tro, kan velkommes tilbage til flokken. Man ser i denne fortælling, at kristendommen sejrer over hedenskaben.

Jûserfi har siden fundet af Silas' lig været ude af sig selv, og han hulker og beder om Silas' tilgivelse, han bliver ved med hulkene at mumle, at han blot gjorde hvad hans mor ønskede. Han er i denne paniske sindstilstand hele natten, indtil at han den næste morgen udånder og dør (1914: 45) På denne kan Storch lade Silas få sin hævn udenom kampen mellem hedenskaben og kristendommen.

Hvis Storch har kendt Ibsens roman, hvilket er højt sandsynligt, så er Singnagtugaq skrevet som et direkte modstykke til denne. Hovedpersonen, der hos Storch ligeledes forlader sin bygd for at få en uddannelse, går ikke qivittoq - selv om det en overgang ser ud som om at han vil. I stedet tager han sig sammen og bliver en tjener for sit folk, for at opnå fremgang og indføre Grønland ind i de moderne tider. I Mathias Storchs fremstilling er det ikke Pavia den oplyste grønlander, der går qivittoq på grund af højere uddannelse og oplysning, men derimod er det Silas den traditionelle grønlander som på grund af mangel på lærdom bliver til en qivittoq.

Bogen er det første litterære udtryk for den længsel efter fremskridt som siden blev så fremtrædende i grønlandsk digtning og politik, og det bliver skrevet som, at man skal give slip på forestillinger om qivittut, men ikke fangererhvervet, for at kunne gå fremad til det ønskede 2105. Bogen er tiltænkt et grønlandsk publikum, dette kan mærkes i fortælleformen som minder en grønlandsk læser om at sidde og lytte til sine ældre fortælle mundtlige historier. Det er Storchs intention at få grønlanderne opildnet til at ændre tingenes tilstand, og at en nægtelse af fremskridt i sidste ende kunne sammenlignes med at gå qivittoq.

De kolde Flammer

Knud Sønderby (1909-1966) var en fremtrædende dansk romanforfatter, journalist, oversætter og essayist. Han var også en af grundlæggerne af Det Danske Akademi (Rossel 2012).



Knud Sønderby indfører med sin roman 'De kolde Flammer' som udkom i 1940, en tradition for, at danske forfattere tager på sommerophold i Grønland og skriver romantiske historier og digte om og til Grønland.

Sønderby bruger i sin roman Grønland som en kulisse for romanens kærlighedsdrama. Da bogen udsendtes som billigbog, introduceredes den på følgende måde, og mere præcist kan det næsten ikke blive:

”De kolde Flammer skildrer et ægteskab, der starter i en flugt fra civilisationen op til Grønland og dér står sin prøve ved at mødes med den store primitive natur. Hemingway og andre skribenter i moderne verdenslitteratur søger primitiviteten i Afrika eller Mexico. Sønderby finder den på Grønland. Hans to elskende kommer hinanden nærmere ved at mødes med den.”

(Frederiksen, 1967).

Frederiksens introduktion resume opsummerer meget godt den tids ånd, og den kommende læser forstår, at der her vil være tale om en romantiseret syn på disse eksotiske egne. Det giver også et indblik på datidens syn på Grønland og grønlandere som mindre civiliserede og ligefrem primitive.

Hovedpersonerne er Vera og Kristian Vase, hvor Vera har et ulykkeligt ægteskab, hun kan ikke finde sig til rette i ægteskabet, mens Kristian Vase er hendes elsker, en forkælet mand som endnu ikke fuldt er blevet voksen. Vera forlader sin mand Otto i København og parret forlader København og sejler til Grønland sammen, i forbindelse med en stilling som Kristian har fået hvor han skal producere en film. Hun kan måske ses som en der flygter fra Menneskene i Danmark til det eksotiske Grønland, en form for dansk fjeldgang. Da parret bliver konfronteret af den storslående og uberørte grønlandske natur, indser de deres rette plads i verdenen: *“Man var små væsener blandt andre væsener på de store bjergsider Naturen gjorde menneskenes natur naturlig”* (Sønderby, 1960: 84).

Parret begynder at forstå, at de må søge sammen og få det bedste mulige ud af det.

Romanen kommer ikke dybt ind på de sociale forhold i Grønland, men man får flere hentydninger, der er bl.a. en bemærkning fra maskinmesteren på Grønlandsskibet om Ringsted, en af Kristians grønlandske venner, som han var blevet bekendt med i et tidligere



ophold i Grønland, hvor maskinmesteren Koefoed bemærker at Ringsted har rejst rundt sammen med Knud Rasmussen og er en ”sån slags overindianer. Ukronet formand for de tamme vilde, der befolker landet. [...] Et lysende eksempel for sine landsmænd og på, hvad dansk kultur kan udrette med grønlænderne ” (1960: 62f).

Ringsted bliver beskrevet som at forsøge at være ’mere dansk end danskerne’ i det ene øjeblik, og i det næste bliver han beskrevet som at ’lege eskimo og tale Peter Freuchensprog’. De fleste grønlændere bliver således portrætteret som folk som er splittede mellem deres to identiteter som danske eller grønlandske, uden at man egentligt kommer dybere ind i sagen. Koefoed kalder grønlænderne for ’indianere’ hvoraf nogle vil forsøge at sælge deres fisk med det gebrokkent dansk ”*Mig lille snaps, du stor torsk!*” (1960: 63). Man kan således læse mellem linjerne at mange grønlændere er faldet i alkoholens vold. Koefoed kommer derefter med udtalelser om hvordan Hans Egedes og vesten tilkomst til Grønland ikke var en gave. ”*Nu er de ganske vist blevet civiliserede, men er de lykkeligere ved det?*” (1960: 63). En tankegang meget lig Nansen og Ibsen (Thisted, 2003: 41). Dette negative syn på mødet mellem naturfolk og europæere ekkoer Ibsens og Storchs portræt af grønlændere som fanget mellem to verdener, som ikke nødvendigvis er danskhed og grønlandskhed men kan også være gammelt vs. nyt, vild eller civiliseret.

Qivittoq-temaet kommer til, da Ringsted går til fjelds efter at den omrejsende kunstmaler, Fjeldvig, som ikke fulgte karantæner reglerne, smitter hans kone og søn med influenza som de konsekvent dør af efter en længere indlæggelse hos lægen, de dør samme dag, og knap en time efter tager Ringsted til Kristian for at erklære sin qivinneq (1960: 135). Dette går i overensstemmelse med de grunde mand tillægger mænd som går qivittoq. Da Kristian hører om Ringsteds planer om at rejse væk, forsøger han at få ham tilbage til samfundet med et råb, Ringsteds hunde bliver ophidsede, men da Ringsted ”talte grønlandsk til hundene” faldt de til ro. Sønderby henviser her til hvordan qivittut ifølge Rasmussen kan tale til og med dyr, en færdighed som qivittut muligvis har ’arvet’ fra angakkut (Rasmussen 1981: 211).

Ringsted fortæller følgende om grunden til hans qivinneq:

”*Man har fået en snespurv til hjælpeånd [...] den sad på hospitalet, og da jeg gik efter den, fløj den ind mod fjeldene. [...] Så fløj den bort, til jeg ikke kunne se den, og forvandlede sig til en ravn, der kom flyvende langvejs fra. [...] før den fløj bort, talte den til mig. Der vil komme*



en isbjørn inde mellem fjeldene, sagde den. Det er en åndebjørn, og den er farlig for mennesker.” (Sønderby 1960: 137).

Senere erfarer de, at Fjeldvig er blevet skudt af Ringsted, inden at han forsvandt ind til fjords igen. Man dysser dette ned og der er en beslutning om at lade Ringsteds qivinneq være hans straf, da man i historien anså dette som pure selvmord, men et selvmord i traditionel vis. Kristian ønskede hellere at Ringsted døde traditionelt end at blive straffet i kolonien. Måske var dette også fordi at man mente, at denne var den hårdere straf. Ifølge Jane Flora, så krydser en qivittoq en tærskel og *bliver til* ensomheden selv, mens den person, der dør af selvmord, krydser en anden slags tærskel og *undslipper* ensomheden (Flora 2019: 81).

Da Kristian omsider viser Vera den film han har produceret, kunne man se, at den ikke helt viste virkelighedens Grønland:

”det var den slags, der virkede, det var det, folk vidste på forhånd og grinede ad, fordi de genkendte det og troede, at det passede. Han havde også givet en grønlander en krone for at få ham til at gå i kajakken og vende rundt i den i bølgegang. Det var også noget, som folk vidste, og som de forlangte at få lov at genkende.”
(1960: 270).

Dette citat viser, at der var selvbevidsthed om, at det billede som man i Danmark havde om Grønland ikke var den fulde sandhed, og at man ved portrætteringen af Grønland som bestående af ”piberygende gamle koner, et kælvende isfjeld, en fanger der vender rundt i sin kajak” (Thisted 2003: 43), bevidst vælger at fremvise et idealiseret statisk billede af Grønland som danskerne kan genkende og føle sig trygge med. Kristian ved, at historier om dette fantasigrønland vil være bedre modtaget af en dansk audiens, allerede fuldt ud vidste at den grønlandske kajak var blevet opgraderet til motorbåde. Det er det eksotiske Grønland som man ønsker at høre om, med sine qivittut og sin utæmmelige og magiske natur.

Fjældgængerens juleaften

Fjældgængerens juleaften blev forfattet af Knud Rasmussen og blev aldrig udgivet af ham. Historien bliver fundet af Regitze Margrethe Søby i Det Kongelige Bibliotek, da hun gennemgik hans efterladte dokumenter. Han har skrevet historien i hånd efter hukommelse



uden at tilføje hverken kilde eller indsamlingstidspunkt. Søby mener således, at der er chance for at Rasmussen har digtet egne følelser ind i historiens handling (Søby 1984: 311).

Jeg har med dette på baggrund valgt ikke at tilføje dette under afsnittet om Rasmussen, men sat det separat ind baseret på udgivelsen af teksten.

Rasmussen skriver i fortællingen om sin opvækst i Grønland, og hvordan han rejser rundt i Nordgrønland med sin far på dennes visitatsrejser. Han beretter om et møde med et ældre ægtepar, hvor manden begynder at fortælle om dengang at han selv forsøgte at blive til en qivittoq. Her forklarer den gamle mand til den unge Rasmussen:

”Dengang jeg var ung, havde vi heroppe mange gamle skikke, der nu kun er eventyr. Dengang var det sædvane, at en mand, når hans kone sårede ham med hånsord, blev fjældgænger, qivittoq, som vi kaldte det.” (Søby: 1984: 314).

En mand som planlagde at gå til fjelds, ville tidligt om morgenen blot lade som at han tog ud på en normal fangstjagt, men ville i stedet tage til indlandet for aldrig at komme tilbage.

Denne ville så finde en fjeldhule som ly for naturen og ville overleve derinde.

Qivittut bliver af den ældre mand beskrevet som at være almindelige mænd indtil at deres vrede tanker tiltrækker ”fjeldenes onde ånder”. Når en mands ånd blev formørket, ville han selv blive en ond ånd. En qivittoq kunne således løbe hurtigere end rensdyr, hvilket går igen i Rasmussens andre qivittoq-historier (Rasmussen 1906: 33 i Petersen 1996: 71;

Rasmussen/Riel 2004,2: 164). Qivittuts udseende bliver beskrevet som *”Deres legeme blev et andet, kom under mørkets kræfter, og deres kød og blod blev uden vægt. [...]”* (Søby: 1984: 314).

Deres mørke kræfter bliver bl.a. beskrevet som, evnen til at flyve,

Blot de strakte det ene ben frem og bøjede det andet tilbage, kunne de hæve sig fra jorden og flyve hen over de højeste fjældtoppe.” (Søby: 1984: 314). Denne måde at flyve på, er til at finde i historier om angakkut, og man ser lignende eksempler på dette i Pûlineks rejse til indlandsboerne i ”De to brødre” (Rasmussen, 1982: 22-27; Rasmussen 1981: 26-30).

Efter at den ældre mand har forklaret qivittut i hvad han mener er en tilfredsstillende grad, fortæller han den unge Rasmussen, at han selv havde valgt at gå til fjelds, da hans hustru og



han i deres ungdom ikke kunne holde op med at strides. Han var en fjeldgænger indtil at han opdagede hvor meget hurtigere han nu var blevet, og frygtede at han var ved at udvikle en qivittoq's kræfter. Da frygten for at forvandles kom, valgte han at vende tilbage til bygden, hvor han opdager at de synger julesalmer. Den næste morgen, inden at folk i rædsel kunne jage ham bort råbte han *"I julens hellige navn, tag imod mig! Jeg er kun en, der fortryder og nu gerne vil hjem."* (Søby 1984: 319). Således kom han hjem, og var derfor i stand til at fortælle denne historie til Rasmussen. Det er interessant at læse om hvordan manden bliver hurtigere i sin tid i indlandet. Man kan postulere, at manden, og måske andre qivittut før ham, simpelthen vænnede sig til terrænet, og udviklede sin løbeteknik og sin motorik, og på denne måde ansås for at være så hurtige.

I nord hvor jeg bor

Hans Anthon Lyng (1945-), er en grønlandsk lærer, forfatter og oversætter. Lyng har haft en stor indflydelse på det grønlandske kulturliv, hvor han bl.a. har været formand for Den Grønlandske Forfatterforening, konsulent i Hjemmestyrets Kultur- og Undervisningsdirektorat samt lektor på Grønlands Seminarium. Lyng indledte sin forfatterkarriere i 1970 og har siden skrevet både romaner, noveller, digtsamlinger og et filmmanuskript. Han var medforfatter af manuskriptet til Jacob Grønlykkes film *Lysets hjerte* fra 1997. Filmen er en dramatisk fortælling om det moderne Grønland, set fra Lynges synspunkt. Filmmanuskriptet udkom som bog, *Qaamarngup uummataa* i 1997 (Nørregaard 2020).

Lyng fortæller om en qivittoq i sin 1991 udgivelse *"I nord hvor jeg bor"*, hvor han har skrevet digtet *"Engang var der en, der var gået qivittoq"*. Her forklarer han i en fodnote at en qivittoq er *"et menneske, der forlader samfundet i vrede, skam eller sorg; efter en tid ophører et sådant menneske med at være menneske og bliver til en truende fjeldånd."* (Lyng 1991: 32). Digtet omhandler en dreng ved navn Mika, som var gået qivittoq da han var blevet skældt ud af sin mor efter at han havde drukket hjemmebrygget øl. Spejdere blev sendt ud for at finde ham. Da han blev fundet var han allerede blevet til en gammel qivittoq, hvor hans øjne var faldet ud, og søkterne stoppet til med mos. Hans mund gik fra øre til øre og hans hjørnetænder var vokset til store hugtænder, hans tunge var blevet enorm og labbede fra side



til side. Spejderne flygtede ved synet af denne qivittoq. Da tusmørket kom skyndte Mika sig skyndende hjem. Det var ikke ham som spejderne havde mødt! (1991:30, 32)

Abnormale munde, stødtænder og kæmpe tænder og groteske overnaturlige øjne blev ofte forbundet med angakkuts forskellige hjælpeånder, disse træk var også til at finde blandt de monstre som en angakkoq ville skabe for at angribe sine fjender (Rink 1982,1: 132-134, 49-151, 162-163, 188-190, 258-260, 313; Rink 1982,2: 5, 29, 30, 68). Mens brugen af mos eller rensdyrhår eller dyreskind (Boas 1964: 206) indsat i næseborene for at adskille og holde farlige elementer relateret til behandling af døde personer ude af kroppen kan være et lignende koncept til Lynges fortælling om mos der var stoppet til i øjnene på qivittoq'en (Lantis 1947: 19, I Petersen 1996: 69).

I Lynges qivittoq ser vi således en kulmination af alle de sagnvæsner som var forbundet med og til angakkoq'en, det er nu ikke blot angakkuq og qivittut som er sammenblandede, begrebet qivittoq er nu blevet til alle indlandets overnaturlige væsner i et legeme og legende.

Inuillisimasup Ikioqqunera – Et råb om hjælp

Otto Steenholdt (1936-2016) var en grønlandsk politiker, lærer og forfatter, der sad i i adskillige politiske poster kommunalt, landsrådet og landstinget samt var han den længst siddende grønlandske politiker i folketinget (Harding 2012). Otto Steenholdt har for sin store indsats i landet fået tildelt Inatsisartuts fortjenstmedalje Nersornaat, både i sølv og guld, og han har desuden fået tildelt Ridderkorset af 1. grad (Namminersorlutik Oqartussat 2016).

Otto Steenholdt skriver i sin bog ”Inuillisimasup ikioqqunera”, på dansk ”Et råb om hjælp”, bogen handler om fænomenet hvor mennesker søger ensomheden i naturen, så langt væk fra andre mennesker som muligt, de såkaldte qivittut.

En mand henvender sig til forfatteren og giver et brev til ham fra en fælles bekendt, som ikke forfatteren ikke ønsker nævnt ved navn, som for adskillige år siden havde forsvundet og som af alle har været betragtet som en qivittoq (Steenholdt: 2014: 11ff). I brevet stod følgende:



”Jeg er ikke død, men hvis jeg ikke får øjeblikkelig hjælp, dør jeg. Jeg befinder mig i en af byens fjorde. Hvis du vil hjælpe mig, må du komme alene. Du må meget gerne medbringe mad og tøj. Hvis du får vanskeligheder ved at finde mig, kan jeg signalere til dig sådan: xxx xxx xxx. Jeg stoler på dig. Vær venlig at hente mig, inden jeg død.” (2014: 13).

Det er ikke en nem situation, da vedkommende for længst retsligt er blevet erklæret død, og de efterladte har desuden afholdt mindegudstjeneste for ham og hans formodede død. Otto lover dog, gennem deres fælles bekendte, at hjælpe, og i al hemmelighed fra sin kone, samler han tøj og madvarer sammen. Inden at han tager af sted, taler han med en læge som han stoler på, igen er dennes person blevet anonymiseret af forfatteren, da lægen først hører om situationen reagerer han med ”Nå, en rigtig fjeldgænger?” og hvad Steenholdt beskriver som et billigt grin (2014: 22). Det etableres således, at man i de grønlandske samfund ikke helt tror på qivittut. Det er udelukkende på grund af tilliden mellem de to mænd, at lægen begynder at tage forfatteren seriøst. Forfatteren forklarer at qivittoq’en er gået til fjelds grundet ”uudholdelige situationer”.

Da han endelig møder fjeldgænger, beskriver han ham som meget solbrændt og mager. *”Ansigtet hvis man ikke kendte det, var mærkeligt at se på, da det var blevet meget behåret, og hans kind var blevet dækket med hår lige så lange som hans øjenvipper. Hans tynde lange hår nåede længere ned end til hans skuldre. Han havde også et meget langt skæg, og hvis han ikke havde haft tøj på, er jeg sikker på, at skægget ville have nået hans navle.” (2014: 51)*

Den første beskrivelse af en qivittoq i nyere tid, han bliver her beskrevet som en almindelig mand uden nogen overnaturlige træk. Hans hår var blevet meget gråt, og hans ansigt så solbrændt at han lignede en kakkellovn, han havde hvide smalle furer fra når han skulle knippe øjnene sammen i solskin, og hans læber var sprukne med indtørrede blodpletter. Hans udseende minder således meget om hvordan Rinks tegning (se Figur 2 på side 18) ville se ud hvis oversættelsen fra grønlandsk til dansk havde været korrekt (2014: 53ff).

Forfatteren sætter synet af sin stakkels ven i modsætning til de ideer han har om qivittut som overnaturlige væsner. Disse historier om hvordan ”de væmmeligste og grimme fjeldgængere” som er farlige og hævnlystne, putter mos under deres magre kinder, og at de ”blot skal stritte deres lillefinger ud og bøje deres ene ben for at flyve” (2014: 56).



På vejen tilbage forklarer forfatteren sin qivittoq-ven sin plan: ”du min kære ven hedder nu James Holmes.” (2014: 81). Efter indlæggelse i SANA, som de forfalsker som grundet psykisk sygdom, rejser han til et sted i Danmark, som forfatteren ikke er bevidst om. Da han mange år senere møder James igen i New York af alle byer, har hun har undsluppet ”det uudholdelige” ved at få udført en kønsskifteoperation og er endelig tilfreds med sig selv og sit liv (2014: 133).

Det er yderst interessant, at Otto fortæller om en qivittoq på denne måde, og at han bevidst bruger ordet inuillisimasoq rettere end qivittoq, som for at blødgøre handlingen, måske for at tage afstand fra den overnaturlige side af qivittoq-begrebet, og bruge udtrykket inuillisimasoq som er mere neutral i det grønlandske sprog – hvis ikke glemt af mange. Historien viser et skift fra at fortælle om qivittut som uhyggelige skikkelser i skræmmehistorier, til et mere moderne tro på qivittut som mennesker. Steenholdt adskiller således qivittoq-fænomenet, dvs. at gå til fjelds, og qivittoq-myten, qivittoq som mytefigur.

Qivittut i film

Jeg vil nu lave en gennemgang af diskursen om qivittut set fra både det grønlandske synspunkt og de udefrakommende øjne, primært set fra danske øjne. De tre film, Qivitoq fra 1956, Lysets Hjerte fra 1998, og Qaqqat Alanngui fra 2011 er blevet valgt, da en qivittoq eller qivinneq er omdrejningspunkt i alle tre film. Endvidere, er alle film en god repræsentation af Grønlands udvikling, da den første film helt er produceret og skrevet af danskere, og bliver lavet med danske øjne. Hvor Lysets Hjertes manuskript er skrevet af den grønlandske Hans Anthon Lyng, men er produceret og instrueret af en dansk instruktør. Endelig har vi Qaqqat Alanngui som er 100 % grønlandsk produceret, instrueret og filmet. Det grønlandske perspektiv bliver således stærkere og stærkere. Det vil derfor blive interessant at observere og undersøge de narrativer der er omkring begrebet qivittoq.

Qivitoq – Fjeldgænger

Qivitoq – Fjeldgænger er en film produceret af A/S Nordisk Films Kompagni, og filmet i 1956 i Saqqaq i Diskobugten. Filmen er baseret på Leck Fischers manuskript og blev instrueret af Erik Balling. Filmen har Poul Reichhardt og Astrid Villaume i hovedrollerne.





Filmen blev taget godt imod, både i Danmark og internationalt, Qivitoq var bl.a. den første danske film, som blev nomineret til en Oscar for bedste fremmedsprogede film (Academy of... 2019).

Jeg vil komme med et resume over filmen, hvorefter jeg bl.a. vil komme ind på kinematografien, soundtracket, og ikke mindst, scener fra filmen hvori man kommer med direkte udtalelser eller henvisninger til hvad en qivittoq er. Jeg vil analysere disse scener – hvor kommer disse udsyn og udsagn fra, og hvordan er narrativerne fra de forskellige roller og hvorfor har man valgt at fortælle det på denne måde?

Resume

En ung lærerinde, Eva Nygaard, spillet af Astrid Villaume, ankommer til Grønland fra Danmark for at overraske hendes forlovede, doktor Erik Halsøe, men bliver knust over at finde ud af, at han ikke har ventet på hende, og at han er ved at blive gift med sin hjælpeplejerske, Kirsten Prage. Eva rejser til en lille fiskerby kaldet Sermilik for at komme væk fra Erik mens hun afventer det næste skib tilbage til Danmark. I Sermilik indgår hun i et anspændt forhold med udstedsbestyreren Jens Lauritzen, som er en dansk mand. I mellemtiden forsøger Jens at overtale en grønlander ved navn Pavia til at blive selskabsfisker på trods af Pavias frygt for at fremmedgøre sine medbygdboere.

Efter Eva hjælper Jens med at behandle en dreng, der er blevet angrebet af hunde, åbner Jens sig for hende og begynder at indse, at han elsker hende. Før at han kan fortælle hende om sine følelser, lærer han, at Pavia er stukket af for at blive en qivittoq. Jens rejser med Pavias lillebror Nuka over indlandsisen for at forhindre Pavia i at gå til fjelds. Undervejs falder Jens ned i en isspalte i indlandsisen og reddes af Pavia i stedet. På denne måde vender Pavia tilbage til bygden uden at tabe ansigt. Jens skynder sig kun tilbage for at opdage, at han er for sent, at båden, som Eva havde ventet på, allerede har sejlet. Nedtrykt går han hjem og opdager, at Eva venter på ham i hans drivhus.

Analyse

Den allerførste scene i filmen er panoramaer af storslåede isbjerge i havet, med dramatisk baggrundsmusik af Sv. Erik Tarp, som åbenlyst er en daniseret version af grønlandske trommesange. Dette skaber en stemning af, at man er i et eksotisk Arktis, det Arktis som



danskere har skabt med brug af Knud Rasmussen rejseeventyr. Grønlands funktion som danskernes arktiske fantasiland, arenaen hvor alle slags fantasier som ikke kan realiseres i Danmark stadig kan finde sted, bliver således tydeliggjort.

33 minutter inde i filmen sejler Jens Lauritzen og Eva Nygaard til Uummannaq fra Sermilik og sejler imellem isbjerge i tågen, man har valgt at dramatisere dette øjeblik, der er blot den hurtige lyd af dampbåden som kan sammenlignes med et hjerte som banker i panik samt lyden af bølgerne, der er ingen musik som i starten af filmen. Jens står udenfor foran på bådens stævn og fortæller den grønlandske kaptajn hvilken retning han skal navigere båden. Eva stikker hovedet ud fra underkajhytten efter næsten to minutter af spænding, ser et isbjerg forud for båden og skriger i panik, hun flygter ned i kajhytten hvor hun lægger sig til at græde i frygt (A/S Nordisk Filmkompagni 1956 00:35:58). Scenen skal understrege farerne i den grønlandske natur, og viser også forskellen mellem Jens og Eva. Evas reaktion er som en hysterisk europæisk kvinde som ikke har det der skal til for at kunne overleve i Grønland, mens Jens nærmest er den bedre grønlænder end den egentlige grønlænder.

Evas skrigeri kan også være en henvisning til den europæiske ide om arktisk hysteri blandt både grønlandske og tilkomne kvinder. Man havde i Europa, grundet fejlfortolkninger af begrebet 'perlerorneq/pibloktoq', siden 1890'erne udviklet en overbevisning om, at kvinder, grundet sult eller mangel på kærlighed får hysteriske anfald hvor de skriger og opfører sig ukontrolleret, og at de opfører sig barnligt eller primitivt og har tendenser til at blive melankolske (Dick 1995: 1-6). Alle ovenstående symptomer er nogle reaktioner som man ser Eva i sin hjertesorg går igennem i sin første tid i Sermilik.

Efter denne episode spørger Eva Jens om hvorfor danskere som har forladt Grønland ofte længes tilbage, hvor han svarer hende:

”Det er nok svært at forstå. Navnlig for kvinder. Tilværelsen kan være primitiv og hård. Men den er også mere ligetil. Uden florumvundne falbelader. De kan ikke trives. Det drejer sig mere om de enkle ting. Sult og tørst. Naturen, vejret. Det er problemer nok. Slæderejserne. Sejladserne. Hver gang kan det dreje sig om liv eller død. Alting er så stort og voldsomt. Man må bruge sig til sig til sit yderste. Det er vel det, man kan længes efter.”

(1956: 00:40:40-00:41:30)



Jens understreger nu med sin udtalelse ideen om, kvinders vanskeligheder ved at skulle overleve i Grønland. Der bliver også lagt vægt på den romantiske diskurs om grønlændere som et simpelt folkeslag i harmoni med naturen. Disse ideer om den voldsomme side af den Grønlandske natur og dens utæmmelighed bliver også brugt for at gøre landet mere mystisk og fjernt, som om at den utæmmelige side af den grønlandske natur symboliserer hvor uciviliseret grønlændere er.

Eva spørger derefter, om Jens aldrig længdes efter mennesker, som om at Grønlændere ikke er mennesker, dette er måske for at vise hvordan man blandt danskere i denne tidsperiode stadig var nogle som ikke anser grønlændere som ligemænd (A/S Nordisk Filmkompagni 1956: 00:41:33). Det er også en god måde at få etableret magtrelationerne for seerne hvor man understreger at danskerne føler sig overlegne og at det derfor er nemt for en ung og naiv pige at komme med sådan en faux pas udtalelse.

I Sermilik er der glædsstemning da Nuka har fanget sin første sæl (1956: 00:43:28) Eva og Jens ankommer ligesom man er i gang med at spise sælleveren rå, Jens får også givet en bid af leveren og Eva spørger om hvad det er. Hun bliver nærmest tvunget til at spise leveren af Pavia, Nauja går i jalousi da hun ser dette. Cæcilie, Nukas aanaa (bedstemor), vil holde kaffemik for at fejre Nukas første sælfangst.

Første gang en qivittoq bliver nævnt er under kaffemikken, da Marius spørger Cæcilie hvorfor hun ikke vil flytte ind i Pavias nye hus. Hun siger i følgende de danske undertekster:

”Nye huse er kolde på grund af alle de vinduer og døre. En qivittoq kunne slippe ind.” (1956: 00:43:28). Faktisk så sagde hun: *”... hvis der skulle komme en qivittoq vil det blive hårdt at holde vedkommende ude”*³. Lauritzen fniser af hende og spørger hende om hun har mødt en qivittoq for nylig, hvorpå Cæcilie ifølge underteksterne svarer:

”Vi kan høre ham om natten. Er det ikke rigtigt, Pavia?” i de danske undertekster. Dette er interessant, da Cæcilie faktisk siger *”om natten holder det aldrig op med at spøge, som om at*

³ På grønlandsk: *”Illut nutaaliat qiianartorsuupput igalaarpassuaqarlutillu. Matorpassuaqaramik suna tamarmi suertorsuuvoq, qivittoqassagaluarp at isertaaliorneq ajornaqaaq.”*



nogen forsøger at komme ind”⁴. Man kan således i sprogbruget høre at qivittut og spøgelse er blevet blandet sammen iblandt 1950’ernes grønlandere. Det er interessant at Pavia svarer Cæcilie ”*Nej, jeg hører aldrig noget.*” med streng mine, som om at han skammer sig over hendes tro på overnaturlige væsner. Pavia bliver på denne måde sat lig med Aage Ibsens Petrus, som ikke ønsker at associeres med den grønlandske overtro.

En af kaffemikgæsterne begynder at fortælle en qivittoq-historie hvor hun ifølge underteksterne fortæller at: ”*Dengang vi boede i Nuussuaq var der en qivitoq. Den lyder som en bjørn. Hele huset ryster. Han er ikke et menneske. Han er en ond ånd. Han er en qivitoq.*” (1956: 00:48:30). Dette er meget lig med Rasmussens indsamlede fortællinger om qivittut, samt om den senere tro, at qivittut kan lyde eller tale som dyr eller helt forvandle sig til dem. De andre kaffemikgæster begynder at tale om hvor frygtelige disse ”qivittorsuit” er, mens Marius og Eva lytter (1956: 00:49:00). Denne tiltaleform for qivittut bliver også set i Atuagagdliutit i 1918, hvor ordets konnotationer maler deres samtale mere som begyndelsen til en ”ersinartulikkersaarneq”, en skrækhistorie-session, hvor historierne er mere til for at skabe skræk end de handler om at formidle en begivenhed (Abelsen 1918: 118).

Eva spørger Jens om hvad der bliver talt om hvorpå at han svarer:

”*Hun taler om en qivitoq. Om natten kommer han til beboede steder som et spøgelse. Han er nok snarere ude efter mad. Der er så meget overtro.*”

Da hun spørger ham hvad en qivittoq er, svarer han at

”*det betyder ”fjeldgænger” Når en grønlander møder en stor sorg eller taber ansigt, og bliver hånet, så hænder det, at han går til fjelds og bliver borte. En slags selvmord. Han opretholder livet, så længe han kan. Han ved, han ikke kan overleve en vinter. Han vil bort fra mennesker for at være alene. Koste hvad det vil.*”

(A/S Nordisk Filmkompagni 1956: 00:49:18-00:49:46)

Man kan i denne scene og i Jens’ måde at forklare på, tydeligt se filmens inspiration i Ibsens ”Fjældgænger” og i Sønderbys ”De Kolde Flamme”. Jens forklarer, ligesom de dansksindede i de førnævnte bøger, at qivittut er grønlandernes overtro, og med en vis foragt i hans

⁴ På grønlandsk: ”Unnuakkut aliortuarunnaarneq ajorpoq isemiartorsuarnik. Ilaa Pavia illit aamma tusaasarpat?”



stemme, erklærer han mellem linjerne at han anser en qivittoq for en almindelig dødelig grønlander. Ligeledes mener han, at en qivinneq er en selvmordsakt, ligesom at Ibsen og Sønderby mener at en qivittoq er ”dømt til at dø” inde i indlandet (Ibsen 1908: 189f; Sønderby 1960: 240). Jens’ udtalelse om, at man ikke kan overleve en vinter, går til gengæld imod Rinks, Rasmussens og endda Egedes beretninger om qivittut som kan overleve alene i indlandet i årevis. Udtalelsen er således mere i hånd med det danske syn på den grønlandske natur i 1956 da filmen blev produceret. Man føler ikke at en dansker kan overleve en vinter, og derfor kan en grønlander heller ikke. Erik Halsøe, Evas tidligere forlovede, fortalte hende følgende om den danske oplevelse af den grønlandske vinter:

”Du gør dig ingen forestillinger om, hvordan det siger at være heroppe. Man går til simpelthen til grunde rent menneskeligt. Det er navnlig vinteren, den er endeløs. Man giver op over for den enorme overmagt af kulde og ensomhed.” (1956: 01:02:56).

Jens og Eva tager ind til isbræen ved indlandsisen, hvor Jens fortæller Eva mens han nikker med hovedet hen mod indlandsisen:

”Derinde hører qivittoqgen til siger man. Der er han sikker på at være i fred for mennesker. Det er kun fjeldgængerer som tager derind frivilligt. For det er ikke sikkert, at man kommer levende tilbage. (1956: 01:06:50)

Dette viser at der er en misforståelse for hvorhen en qivittoq tager til fjelds. Iblant alle de overleveringer som er blevet samlet gennem tiden, så tager qivittut til indlandet, landet lagt inde ved indlandsisen, men ikke på indlandsisen. Balling og resten af filmens produktion har i denne fortælling kommet til den forkerte konklusion. Desuden så er udtalelsen om at ingen frivilligt tager derind usandfærdig, da grønlandere hvert år tager på rensdyrjagt i indlandet.

Man ser nu at Pavia tidligt om morgenen sniger sig ud af sengen som han deler med sin lillebror Nuka. Dette er lig med hvordan Rasmussen beskriver hvordan en mand ville snige sig ud for at gå til fjelds (Søby: 1984: 314). Nuka ser at Pavia sejler med sin qajaq hen mod indlandsisen, og man ser at det går op for ham at Pavia må være ved at gå qivittoq. Så snart han har sin åbenbaring løber han tilbage mod bygden for at finde hjælp (A/S Nordisk Filmkompagni 1956: 01:21:50).



Man ser, at alle andre grønlandere i bygden har deres fine klæder på og er på vej mod kirken for at tage til gudstjeneste. Naja har sin nationaldragt på. Dette minder seeren om at Grønland er et kristent land, uanset hvor anderledes det end ser ud, så er man stadig blevet døbt og civiliseret. Denne sammenstilling mellem kristendom og overtro er en gentagelse af bl.a. Frk. Larsens oplevelser i Diskobugten blot et årti før filmens produktion (1956: 01:23:20; Grønlænderne... 1945).

Jens og Pavia kommer tilbage til bygden, da Pavia 'redder' Jens efter hans fald i en isspalte. Denne hjemkomst gør Jens til Pavias frelser, og ikke nok med det, så får han pigen, idet at Eva er forblevet i Sermilik i stedet for at rejse. Simplest stillet, så er Qivittut således i denne film blevet lavet til at være overtro, og Pavia og de mænd som løber væk bliver blot til mænd som skal frelses af danskere eller af daniseringen/udviklingen. Denne overbevisning, om at qivittut nok er ved at være et levn fra fortiden kan spejles i Storchs Singnagtugaq

Danske diskurser er igennem tiden blevet introduceret og indoktrineret gennem missionærer og handelen i Grønland. Som Edward Said beskriver, er en af måderne hvorpå europæerne dominerede ikke-europæerne, var gennem konstruktionen af ikke-europæeren som 'andetheden' og at den europæiske diskurs blev hegemonisk (Said 2002: 15). Samtidigt beskriver Thisted, at det samme slags forhold gjorde sig gældende, når man ser på Danmark og Grønland. Danmark konstruerede således grønlandere til at symbolisere 'andetheden' i Danmark, og som en form for social retningslinje for hvad man ikke vil være (Thisted 2003: 62f). Man kan af samme årsag argumentere for, at en qivittoq blandt grønlandere var blevet et symbol for 'andetheden' og at dette blev sammensat med de i forvejen eksisterende følelser blandt grønlandere af underlegenhed i forhold til danskerne. Ligeledes vil en qivittoq for danskere være en endnu mere anderledes 'andethed', som derfor gør begrebet endnu mere fascinerende og interessant.

Qaammargup uummataa – Lysets Hjerte

Filmen som kom ud i 1998, blev fejret som en milepæl i grønlandsk kunsthistorie, som den første grønlandske spillefilm. Det trykte manuskript, som er blevet skrevet af den velkendte grønlandske forfatter Hans Anthon Lynge er udstyret med forord af både den danske



kulturminister, Ebbe Lundgaard, og det grønlandske landsstyremedlem for kultur, Konrad Steenholdt (Pedersen/Sørensen :1).

Filmen starter med en betydningsfuldt udseende historisk montage af både ægte og fiktive dokumentarfilmklip af glade og smilende etnisk Inuit udseende grønlandere og en dansk officiel delegationsmodtagelse i Grønland, hvor der kommer et frimærkeformat, med lyden af en gammeldags filmfremviser i baggrunden samt følgende overskrifter, om efterfølges af filmklip der passer til teksten: "Det grønlandske Folk staar ved en Skillevej – Foran venter den moderne Verden", "Den danske Delegation ankommer med skib", "Niisi Lynges byder den danske Delegation og Fremskridtet velkommen.", "Mikael Berthelsen staar alene med sine Advarsler mod Udviklingen.", Niisi Lynges overrækkes en fornem Riffel. – Landets Nyordning besegles." og "Et nyt Kapitel i Grønlands Historie kan begynde". (ASA Film Produktion ApS 1998: 00:00:31- 00:02:16). Denne montage stiller scenen for resten af filmen, og hvordan seerne vil reagere på de sociale problemer portrætteret i filmen, som i sidste ende fører til Niisi Lynges søn Rasmus Lynges qivinneq. Riflen som bliver overrakt til Niisi Lynges vil således komme til at være fortællingens røde tråd. Men det montagemæssigt afgørende er en glidende overgang fra disse historiske klip til Grønland i 1990'erne. Dette er formidlet af en forandring af lydsporet fra fremviserlyd til værtshusstøj, og Sume's berømte "Piffiit Nutaat" – "Nye Tider" som baggrundsmusik. En sang som netop handler om Grønland og grønlanderes undertrykkelse. Visuelt sker der en ændring fra frimærke- til bredlærred-format og fra sort-hvid til farvefilm, det er en velartikuleret fortsættelse af dokumentarismen i indledningen af filmen og ind i "det nye kapitel i Grønlands Historie" (1998: 00:02:20-00:02:52).

Filmens hovedperson er den grønlandske Rasmus Lynges - en mand der ikke ser ud til at trives med sit liv, på trods af at han har en sød og forstående hustru og to voksne sønner. Rasmus har tilsyneladende ikke noget arbejde (1998: 00:09:11), og både hans sønner og folk i byen betragter ham som noget af en taber. Han bliver portrætteret som en der drikker for meget, og som en der giver løfter ting som han ikke kan holde (1998: 00:07:05, 00:11:28, 00:12:16).



Rasmus befinder sig kort sagt i et eksistentielt dødvande. Hans problem er angiveligt, at han har et uafklaret forhold til sin egen grønlandskhed, sin kulturelle identitet, for ham så er en rigtig grønlander en fanger. Hans mange løfter til sønnerne er centreret om én ting: at tage dem med ud på en slæde- og fangsttur. Men det bliver ved de brudte løfter, for hver gang kommer der noget i vejen. Den yngste søn, Simon er helt holdt op med at tage ham alvorligt og foragter ham nærmest, mens den ældste og loyale søn Niisi, er anderledes forsonlig og stadig nærer et oprigtigt håb om, at deres tur en dag skal blive til noget. (1998: 00:05:54-00:06:19) Den tur hvor far og sønner kan finde sammen igen, og respekten for far kan blive genoprettet.

I filmen ser man Rasmus gøre et sidste forhastet og noget krampagtigt forsøg på at aftale en slædetur med sønnerne, men han er sent ude, har ikke taget hensyn til den yngste søns arbejde en røgfylt og gullig, sepiatonet bingohal endda, og hans slæde og udstyr er ikke i ordentlig stand. Han bliver således hånligt afvist af Simon, og denne afvisning bliver et første trin i en eskalerende krise (1998: 00:07:38- 00:10:59). I druk tager Rasmus på jagt i blokkene udenfor deres hjem, og bliver taget af politiet (00:14:17).

Under kaffemikken den næste dag er der fødselsdagsfest, hvor Simon og Rasmus kommer op og skændes, da Rasmus bliver rasende over at de starter noget dansk musik. Niisi bliver meget oprevet over dette og drikker sig en kraftig brandert. Senere sniger han sig hen til forældrenes seng, over hvilken der hænger tager en gammel riffel - men ikke en hvilken som helst riffel, som det fremgår nedenfor, tager den ned af væggen, og med den i hånden går han til fest, hvor han skyder på må og få på gæsterne og ender med at dræbe to unge mennesker, hvoraf den ene er Simons kæreste. Efterfølgende skyder han sig selv ude i fjeldene, efter at havde gået hele natten, politiet fortæller at de ikke fandt riflen (1998: 00:18:47- 00:25:10). Der er også her en gudstjeneste, denne gang for en begravelse (1998: 00:27:07-00:29:27).

Det er disse hjerteskrærende omstændigheder som leder til Rasmus' qivinneq, han "skammer sig til døden" (1998: 00:25:56).



Den første gang man i filmen ser qivittoq'en er 42 minutter inde i filmen, hvor han kommer frem som en silhuet på toppen af en fjeldtop (1998: 00:42:44). Han er ikklædt en anorak og bukser som er syet af forskellige pelspjalter. Han er solbrun og har skulderlangt gråt hår, og fuldskæg, og hans første handling er at liste hen til Rasmus' slæde og stjæle hans proviant. (1998: 00:43:11). Et udseende ligesom i Steenholdts "Inuillisimasup ikioqqunera" og i Rinks indsamlede skrifter (Parbøl 1955: 455; Steenholdt 2014: 53ff).

Rasmus følger hans spor som forunderligt nok ender i en spiral hvor der ingen er i midten, da han opdager dette løber han skrækslagent tilbage til sine hunde, hundene og hundeslæden løber dog væk fra ham (1998: 00:44:51-00:45:47). Dette er det øjeblik hvor både Rasmus og seerne opdager at der sker noget overnaturligt. Qivittoq'en er fløjet væk fra sin forfølger, som i sagnene genfortalt af Rasmussen og senere hen.

Scenen skifter og man ser qivittoq'en spise Rasmus' proviant inde i en grotte, en interpretation af qivittoq-hulerne som bliver fortalt om allerede siden Rinks tid. (1998: 00:46:00). Det er midt i sin modløshed over tabet af hundene og slæden, at Rasmus finder sin fars riffel (1998: 00:46:30).

Den første gang at Rasmus ser qivittoq'en ansigt til ansigt sker næsten en time efter filmens start, da qivittoq'en vækker ham ved at stikke til ham med den tykke ende af faderens riffel (1998: 00:48:11) Qivittoq'en forsøger med fagter at bede Rasmus om at gå med ham ind mod indlandet. Da Rasmus insisterende forsøger at gå væk fra ham, og at qivittoq'en "sagtens kan beholde riflen, han har andre" slynger qivittoq'en befalende mod ham med højre arm og det ser ud som om at Rasmus mister styringen af sin krop (1998: 00:48:40), de to går nu ind på indlandsisen. Endelig hyler qivittoq'en som en krage, hvorefter at han med menneskestemme siger "Dine hunde! De er der." og peger hen mod dem (1998: 00:49:36).

Da Rasmus ser et gammelt sten- og tørvehus, hvor man indefra kan høre en kvindestemme syngende en traditionel grønlandsk vise, og begynder at gå hen mod den, hører han pludselig qivittoq'en råbe en advarsel: "NEJ! Du må ikke gå derind!", "Du må huske ikke at give op! Hvis du giver op, så vil Erlarvaarsiniup spise dig!" Han bliver yderligere bedt om at passe



på, da hun vil vise ham hans største frygt (1998: 00:53:01). Erlavaarsiniooq, Indvoldsrøversken, er det mytiske kvindemonster som angakut møder på vejen når de rejser op til Aningaaq, månemanden (Rink 1982,1: 87f). Qivittut og angakut bliver således direkte og måske bevidst, blandet i disse scener. Man ser i hendes tørvehus at Rasmus' største frygt, er at blive dansk og give afkald på sin grønlandske identitet.

Det er qivittoq'en, som afslører for Rasmus at inskriptionspladen på riflen er overlagt en ældre dedikation, og at rifflen ellers havde været tiltænkt en anden grønlander, nemlig Mikael Berthelsen, som i starten af filmen bliver beskrevet for at "stå alene med sine Advarsler mod Udviklingen" (ASA Film Produktion ApS 1998: 00:57:00).

Rasmus genfinder efter denne åbenbaring langsomt dele af sin grønlandske identitet ved ikke at fange en sæl med riffel, men ved hjælp af en harpun og traditionel åndehulsfangst, en tankegang som viser tydelige ligheder med ideer som den norske Fridtjof Nansen (1861-1930) har. Nansens tanker om dansk og europæisk indflydelse i og på Grønland kan bl.a. findes i hans 1891 bog *Eskimoliv*, hvor han skriver "*Nedgang og forfald i alle henseender, det er altsaa, hvad europæerne kan se tilbage paa som udbyttet af sin virksomhed i Grønland.*" (Nansen 1891: 283).

Den gamle qivittoq viser ham derefter vej nordpå til en forladt bygd, Qullissat. Her viser han Rasmus sin egen historie i en vision, hans grund til at gå til fjelds. En yngre version af qivittoq'en er til dansmik i forsamlingshuset, hvor han danser polka med en ung pige, han bliver dog slået ned af en rival, og alle i salen griner af ham og fortsætter derefter deres dans, da han løber ud fra bygningen ser han igen ud som den gamle qivittoq (1998: 01:05:59-01:08:09). Qivittoq'en kommer så med disse ord til Rasmus: "Forstår du det ikke? Man kan ikke gå tilbage. Man kan blot acceptere fortiden. Ellers må man ende som mig, og leve adskilt fra alle andre mennesker. En ensom qivittoq." Qivittoq'ens oprindelsehistorie bliver således forklaret, en seer som ikke er familier med qivittoq-myten, kan nu forstå hvad han er, og hvordan man bliver til en qivittoq ifølge denne historie.

Efter en lang rejse når Rasmus endelig frem til Berthelsen og afleverer hans riffel til ham (1998: 01:11:29). Ved mødet med Berthelsen går det op for Rasmus, at han aldrig har solgt



sin grønlandskhed med sin far. Det er en forløsning for Rasmus, han føler sig befriet af denne danskerbyrde han havde båret i alle disse år. Da Rasmus vender tilbage til Ilulissat skiftes der skiftevis mellem Ilulissat og den gamle qivittoq, med den gamle qivittoqs stemme i baggrunden som synger en qivittoq-vise (1998: 01:21:48).

Qivittoq'en kan så ses langsomt at gå ind mod de snedækkede fjelde igen, indtil at han forsvinder bag et fjeld (1998: 01:24:23).

Man kan se at Hans Anton Lyngé har vokset op i et Grønland i forandring, og at han ikke altid er tilfreds med hvad dette indebærer. Rasmus spørger Berthelsen og sig selv ”*Min far vil ikke lade mig være grønlandsk, og danskerne vil ikke lade mig være dansk. Hvad er jeg så?*” (1998: 01:16:20). Dette dilemma er noget som Lyngé og hans generation, som var børn i efterkrigstiden, da man for alvor begyndte at danisere Grønland, må genkende. Det er dog også generationerne efter dem som også går med dette identitetsspørgsmål.

Der er ingen tvivl om, at den gamle qivittoq bruges som et instrument til at få filmens handling på gлед. Han bliver brugt både som ”den gamle vise indfødte” og som en metafor for den grønlandske oprindelighed, som Holger Danske i den danske nationalforståelse. Den måde hvorpå grundene til at gå til fjelds og hvad det vil sige at være fjeldgænger, bliver formidlet er alle inspirerede af Knud Rasmussens fortællinger, Rasmus' rejse kan være inspireret af en angakkoqs første initiationsrejse hvor han langsomt bliver rensat i krop og sjæl.

Qaqqat Alanngui

Qaqqat Alanngui er en grønlandsk film fra 2011, produceret af Tumit Production og er skrevet og instrueret af Malik Kleist. Filmen er Grønlands første horrorfilm og har kun unge grønlændere i hovedrollerne. Filmen handler om en gruppe unge grønlandske afgangselever som sejler ind i fjorden for at fejre færdiggørelsen af deres uddannelse. Scenen er sat i en hytte i en smuk fjord, hvor de 6 unge tror, at de vil være alene og vil kunne feste og hygge sig uden at forstyrre andre. Der er dog masser af chok, overraskelse og spænding da de opdager at de ikke er alene, der er en qivittoq som jager dem. Denne film er en er en fortolkning af,



hvordan et moderne møde med en qivittoq kunne gå. Der er derfor mange flere oplevelser som vil blive refereret til i filmen i dette afsnit.

Den første gang man støder på en qivittoq i filmen er i indledningen af filmen før, at man møder filmens hovedpersoner, der ser man at brødrene Tikkili og Inuuteq er på rypejagt i nærheden af Nuuk. Den yngre bror Tikkili kommer til at forstyrre et menneskekranie, hvorefter at han bliver angrebet af en qivittoq som har en anorak og bukser af sælskind (Tumit production 2011: 00:11:09, 00:12:21). Inuuteq forsøger at stoppe qivittoq'en fra at såre Tikkili yderligere, og han stod lige overfor dem, da qivittoq'en skærer halsen over på Tikkili og myrder ham (2011: 00:14:04). Inuuteq begynder så at skyde rundt omkring efter qivittoq'en, som ser ud til at cirkle ham i en utrolig fart, indtil at han bliver angrebet af qivittoq'en og scenen ender. Qivittoq bliver helt klart afbilledet som et overnaturligt menneskelignende væsen.

Scenen skifter nu til otte måneder senere hvor flere unge mennesker som sejler ind mod fjorden, de har næsten alle studenterhuer på og de er i højt humør. En af dem som ikke har hue er en af dimittendernes – Ivalus – lillebror Piitaaq. Han vil ellers bestemt ikke med på hytteturen (2011: 00:16:06-00:16:41). Der bliver første gang fortalt om qivittut da en af pigerne, Kiistat, finder en avis med overskriften ”To brødre fra Nuuk er forsvundet.” (2011: 00:25:18). Inuuteq er blevet set i nærheden af Nuuk ifølge avisen, man har mistanke om at han er en qivittoq. Aqissiaq, gruppens joker, laver grin af Kiistats reaktion og sammenligner qivittut med Loch Ness-uhvret, og fortsætter at de ikke lever i 1800-tallet længere (2011: 00:25:34).

Ulla, som er Piitaaqs kærlighedsinteresse i historien, begynder at fortælle om at der det forrige år havde været en qivittoq i Ilulissat, og at sagen havde været i Qanorooq, den grønlandske nyhedstv-avis. Hun begynder at fortælle det som en qivittoq-historie:

”Det var en eller anden kvinde, som var taget på rensdyrfangst med sin kæreste, da de blev skilt fra hinanden. Mens de var adskilt var hun ellers blevet kidnappet...”

(2011: 00:26:08)

Denne metode at fortælle qivittut-historier på, er i den samme tradition som man også ser i Qivitoq, da kaffemikgæsterne begynder at have en ”ersinartulikkersaarneq” eller



”aliortulikkersaarneq”, henholdsvis en skrækhistorie- eller spøgelseshistorie-session (2011: 00:26:08; A/S Nordisk Filmkompagni 1956: 00:48:30), de andre slutter sig da også til det og begynder at tilføje deres egne skrækhistorier, til mindre eller større succes (Tumit production 2011: 00:27:21).

Ivalu spørger om der virkelig findes qivittut, hvorpå Kiistat svarer hende: ”Ja. Her står, hvad en qivittoq er.” Kiistat fortsætter sin oplæsning af artiklen, hvor der bliver henvist til Niels Egede dagbog fra 1741 (Egede 1939: 171). Ligesom atmosfæren bliver mere uhyggelig udbryder Mika, Ivalus kæreste, ”Uuh, den store/stygge qivittoq vil tage os!”⁵ (Tumit production 2011: 00:27:12). Efter nogle qivittut-historier, hvor qivittut bliver beskrevet som mennesker spørger Ivalu om qivittut ikke er spøgelse, hvor Mika svarer at, ”*Det kan man godt sige, de er næsten det samme, de er alle lige uhyggelige.*” (2011: 00:27:30).

Man kan fra samtalerne fra den første dag få et indblik i hvordan unge grønlandere i 2011 så på qivittut. Qivittut bliver anset som spøgelseshistorier, eller en skrøne på lig med Loch Ness-uhyret. Nogle ved endda ikke helt hvad en qivittoq er, en ånd, et menneske eller noget tredje?

Den næste dag tager de alle sammen ud på en gåtur sammen, og Piitaaq bliver adskilt fra gruppen grundet hvor langsomt han går. Han er derfor ikke sammen med dem da de finder nogle gamle Inuitgrave hvor man under og mellem stenene kan se skelettet på de begravede (2011: 00:33:21). Da Mika forsøger på at række ud til knoglerne får han med det samme skæld ud fra pigerne. ”*Du må ikke røre dem! De er hellige.*” Ulla fortsætter, ”*Hey! Du skal ikke røre dem! Vi kan blive forbandet!*”⁶ Hun fortsætter: ”*hvis du rører gravene så betyder de at nogen af os kommer til skade eller dør i de nærmeste par dage. Du rørte vel ikke stenene vel?*” Det gjorde han ikke. Alle er lettede, indtil Aqissiaq lige pludselig dukker op med et kranie i hånden og citere Hamlets monolog fra Shakespeare ”*To be or not to be...*” begynder han til de andres rædsel (2011: 00:34:16). ”*Hvad laver du? Prøver du at slå os ihjel?*” Aqissiaq tror ikke på dem og deres overtro, men lægger kraniet væk for at berolige dem. Pigerne syntes at det er for uhyggeligt at skulle spise deres madpakker der, så de flytter væk fra gravene. Mika forlader gruppen for at tisse, men kommer ved et tilfælde til at tisse på

⁵ På grønlandsk: ”Uuh, qivittorsuup tigussaqaatigut!”.

⁶ På grønlandsk: ”Hey! Attornagu, kussutsillassuugut!”



nogle af gravstenene, så snart at han opdager det vender han sig væk, men skaden er sket (2011: 00:36:35), da han går tilbage mod gruppen er der en qivittoq som stirrer på ham, mens der er ildevarslende baggrundsmusik (2011: 00:37:30). Disse historier om ikke at røre grave er fra gammel tid, er er ikke forbundet med qivittut men med fjeldånder, og angakkuts hjælpeånder.

Da gruppen samlet, dog stadig uden Piitaaq, sidder og nyder naturens stilhed, hører de lige pludseligt et dyreskrig som ikke lyder naturligt, og det er Aqissiaq den mest mistroiske af dem, som udbryder, at det jo er en mærkelig lyd, som lyden af et spøgelse. De kigger i retningen hvor lyden kom fra og konkluderer, at det nok bare var en ravn (2011: 00:39:17, 00:39:29) Dette kommer fra fortællingerne om, at en qivittoq melder sin nærhed med dyreskrig eller dyrebrøl (Thalbitzer 1939: 42; Rasmussen/Riel 2004,2: 164).

Den følgende dag vågner de til ødelagte mobiler, og ingen radio, de har ingen måde at kontakte ydverdenen med, de bliver alle rasende og bange (2011: 00:45:55). De hører så lyden af et højlydt brøl, som var det fra en isbjørn, og bliver rædselsslagne (2011: 00:47:50). De bliver alle lettede da det blot er Ula som dukker frem, hun havde ikke hørt noget brøl, og alle går nu lettede ind til hytten. Inde fra hytten ser Piitaaq dog pludselig den pelsklædte skikkelse i skyggen af bjerget og prøver at vise ham til de andre, skikkelsen forsvinder dog i et splitsekund (2011: 00:50:53).

Der bliver med gravenes vanærelse skabt en begrundelse til hvorfor en qivittoq ville skulle ønske at angribe gruppen for at hævne sig. Ligeledes bruger man, den nu traditionelle, advarselskrig fra qivittoq'en som de unge desværre ikke er kyndige nok på området til at forstå og følge.

Tidligt den næste morgen tager pigerne og Mika ud for at gå på toilettet. Mika gemmer sig bag hytten og forskrækker dem. Mens han griner af dem kommer der lynhurtigt en qivittoq forbi og skærer halsen over på ham. Resten skriger i forfærdelse og flygter væk fra qivittoq'en ind i hytten, de efterlader Mikas krop derude lige udenfor deres vindue (2011: 00:56:52). Alle undtagen Aqissiaq går i seng, efter at Piitaaq får ham til at love ikke at gøre



noget dumt. Desværre vælger han at gå ud, da han ser at Mika nu står op med ryggen til vinduet. Han går ud fra hytten, efter at han har forsøgt at vække alle de andre, i håbet om at Mika har spillet en practical joke på dem alle sammen (2011: 01:03:51). Seeren kan dog se Mikas front, og man ser de grusomme sår som stadig bløder. Man kan høre lyden af fluer der flyver omkring, som for at symbolisere at han nu blot er et kadaver (2011: 01:05:17). En qivittoq går bag Aqissiaq, og han vender sig mod den, og vender ryggen til Mikas krop, da han vender sig om igen kan han se at Mika nu har sorte øjne og en mund som kan blive et kæmpe sort gab (2011: 01:05:42). Da Mika løber for at angribe Aqissiaq forvandles han til en skikkelse som har sælskindstøj på. Mikas ansigt som er blevet forvandlet til en uhyggelig maske af groteske ansigtstræk, og blodet som fosser ned kan sammenlignes med qivittut-historier fra Sydgrønland hvor qivittut ”*havde voldsomt næseblod, og det blev blandet med spyt fra munden der størknede*” (Vebæk 2001: 167). Denne forvandling fra at være et lig til at komme i en form for live igen lyder mere som en genganger, en form for fjeldgenfærd som allerede er en del af Inuits mytologiske univers da Rink laver sin indsamling i 1800-tallet (Rink 1982,2: 37f).

Da resten af de overlevende vågner, opdager de at Aqissiaq er væk, og de vælger at tage ud og lede efter ham. Efter et stykke tid vælger de at dele sig op i to grupper, Piitaaq og Ulla, og Kiistat og Ivalu. Piitaaq og Ulla finder Aqissiaq, som ligesom Mikas afdøde krop står med ryggen til dem, han piller med den bortkomne radio i sin hånd. Ulla løber hen til pigerne mens Piitaaq alene går hen mod Aqissiaq, Aqissiaq’s øjne og mund er transformerede ligesom Mikas var, han transformerer til en pelsbeklædt qivittoq og angriber Piitaaq da han vender sig om da han bliver kaldt på af Ivalu og Kiistat (Tumit production 2011: 01:15:14). Kiistat og Ivalu kommer løbende og hjælper ham, men han er stadig lige ved at blive dræbt da Inuuteq lige pludselig dukker op og redder ham ved at skyde qivittoq’en (2011: 01:15:56). Qivittoq’en forsvinder i et blink.

Inuuteq introducerer sig selv som Jens, og lader som om at han har en teltplads på den anden side af fjeldet. Han ser ud som om at han taler med sig selv, men så snart at filmskærmen bliver blåtonet, som måske symboliserer åndeverdenen for seeren, så kan man se en version af Tikkili, med isblå øjne omkranset af mørke skygger, som håner Inuuteq, og siger at han



allerede er blevet gennemskuet (2011: 01:19:41). Kiistat mener at han er meget mistænkelig også efter at hun genkender ham som Inuuteq Lyberth.

Denne nye døde version af Tikkilis udseende passer med Innersuit med blå/lyse øjne, Innersuit plejede at være en angakkoqs hjælpeånd – kan det tænkes, at Inuuteq er en form for angakkoq nu, som skal hævne hans brors død – hans bror som muligvis er blevet til hans hjælpeånd? Eller er det mere skummelt, at hans bror er en genganger, et genfærd som tvinger Inuuteq i live indtil at han opnår hvad Tikkili ønsker? (Rink 1982,2: 3).

Ulla er blevet væk, og Inuuteq og Piitaa følger efter qivittoq'ens blodspor og finder hans hule, Inuuteq henter en riffel til Piitaa så de sammen kan jage qivittoq'en, inde i hulen finder de Ulla og det går op for dem at Kiistat og Ivalu nu er alene og ubeskyttede, de løber tilbage til hytten og ser at en båd er på vej ind i fjorden, det er Piitaa og Ivalus onkel, Thomas. En qivittoq dukker op på hans båd og dolker ham i ryggen med en af de knive der er i båden mens de håbløst ser på (2011: 01:38: 16).

Tikkili viser sig for Inuuteq igen og spørger om han ikke stadig agtede at hævne ham (2011: 01:40:08). Inuuteq svarer at han vil hævne ham, men at han er træt af at se folk dø. Blodhævn er en stor del af den Inuitiske tankegang, man kunne ikke lagde en død i sin familie gå uhævnnet, en mand skulle derfor gøre alt i sin magt for at hævne sine døde (Burch, 2005).

Qivittoq'en dukker pludselig op på stranden og de flygter op i retningen af hytten. Mens de løber skyder både Inuuteq og Piitaa efter qivittoq'en som omsværmer dem i en hurtig fart. Kiistat når som den første hen til hytten og bliver adskilt fra de andre og bliver angrebet af qivittoq'en, hun dør i Ivalus favn (2011: 01:42:30).

Det er herefter at Ivalu bliver taget, og Inuuteq erklærer igen at han er træt af at se folk dø. Han går alene ud efter qivittoq'en og Ivalu, de står nu i samme position som scenen i filmens indledning, qivittoq'en har en kniv mod Ivalus strube med sin højre hånd (2011: 01:44:52). I modsætning til Tikkili har Ivalu en kniv i lommen som hun har fået fra Piitaa, hun bruger den til at stikke qivittoq'en på låret og undslipper.



Da Inuuteq endelig får ram på qivittoq'en, ser han at denne har en anden kniv i hånden end den qivittoq som slog hans bror ihjel. Han husker pludselig at Tikkili i sit dødsøjeblik forsøgte at fortælle ham "der er to af dem". Det går op for ham, at det er et qivittoq-par som har angrebet dem igen og igen (2011: 01:46:06). Ligesom at han er ved at blive dræbt af den anden qivittoq, kommer Piitaa og hjælper ham. Sammen dræber de den anden qivittoq.

De tager alle hen mod båden for at tage hjem til Nuuk. Man kan høre fluerne der flyver rundt omkring Inuuteq, er dette et tegn på at han har opfyldt Tikkilis hævnønske, og dermed ikke længere har en hjælpeånd eller genganger til at holde sig i live? Er han selv ved at blive en qivittoq ligesom Mika og Aqissiaq? (2011: 01:48:59). Thomas har overlevet sin dolkning, og har taget gummibåden ind i land, han beder dem om ikke at røre ved stiksåret, så han ikke skal bløde ud (2011: 01:51:12). De kan nu rejse hjem til Nuuk. Da de skal til at tage ind mod båden forsvinder Inuuteq, de fortsætter dog ufortrødent uden ham, og sejler hjem i sikkerhed (2011: 01:52:13).

Inde i fjorden ser vi Inuuteq som ser ned på en nyere grav, måske hans brors grav. Han lægger sit gevær på toppen af stenene, fluer sværmer omkring ham, og han bønfalder graven "Hey. *Det er slut nu, ikke? Vil du ikke nok hvile i fred?*" Sekundet efter, er der en skikkelse i rensdyrskindtøj som angriber ham med en kniv. Skærmen bliver sort, før at man kan se hvordan dette ender (2011: 01:53:04).

Filmen er således en moderne grønlandsk fortolkning af qivittoq-myten, hvor en qivittoq har alle de overnaturlige evner som man beskriver i senere qivittoq-historier, som fortalt fra Sydgrønland. Disse kan læses om i afsnittet om Grønlanderes nuværende syn på qivittut. Inspirationen er derfor fra nuværende grønlandske qivittoq-historier og ikke så meget fra Knud Rasmussen, ligesom de to forhenværende film.

Qivittulersaarutit – qivittut-historier

Inden europæernes ankomst kendte de grønlandske Inuit ikke til nogen form for skriftsprog. Dette betyder dog ikke, som en læser af denne afhandling på dette punkt nok ville havde lagt



mærke til, at Inuit var fattige på fortællinger. Man havde en rig mundtlig tradition blandt alle Inuit med mange forskellige former for fortællinger, herunder oqaluttuat, myter og oqaluasaat, sagn. Der var mange ordsprog, rim og remser til at gøre mening med omgivelserne, samt magiske formularer til at forklare det usete, uforklarlige og mystiske. Når Inuit satte sig sammen for at fortælle deres uhyggelige historier, ersinartulersaarutit, eller ”aliortulersaarutit”, spøgelseshistorier, var det en måde at underholde hinanden på i en tid uden radio, TV og andre former for underholdning, men det var også et socialt værktøj til at styrke fællesskabsfølelsen og tilhørsforholdet med hinanden og til at skabe et fælles forståelsesunivers (Pedersen 2007: 181).

Grønlandere oplevede også fra dansk side ”en positiv stereotypisering af grønlandere som værende et naturfolk, et oprindeligt folk, med en mundtligt overleveret kultur” (Thisted 2003: 33). Der var derfor ikke nogen skam ved at skulle fortælle disse gamle åndehistorier. Man ville ved ersinartulersaarneq/qivittulersaarneq samles i et hjem, måske i stuen, spise noget mundtgodt og udveksle uhyggelige historier med hinanden, ofte hvor den næste fortæller har oplevet eller fortæller noget lignende til den forrige historie (KNRgreenland 2018).

Grunden manglen på ceremoni eller andre former for formelle rammer, er det derfor meget nemt at skulle afholde et sådant arrangement, og disse forsamlings holdes uanset hvilken årstid det drejer sig om. Ifølge programmet Ersinartulersaarutit fra 2006, så er det en gammel skik at holde ersinartulersaarneq (KNRgreenland 2018: 00:19). Ifølge Margrethe Knudsen, så er den grønlandske fortælletradition særegen, da man i sine historier beretter om et tæt familiemedlem, det er mere intimt, så fortælleren selv kan og skal tro på det som de fortæller (2018: 00:43-01:13).

Qanga Qivittulissuugallarmat – dengang der var mange qivittut

Et godt eksempel på hvordan folk fortæller qivittulersaarutit specifikt, er Qanga Qivittulissuugallarmat, som kan oversættes til ”dengang der var mange qivittut”. Stephen Heilmanns interviewede i 1978, Amalie Egede Petersen som fortæller flere qivittulersaarutit efter hinanden. Amalie Egede Petersen som er vokset op i Kangeq, vest for Nuuk fortæller sine historier i kronologisk orden, hun starter derfor ud med en historie fra sin barndom i Kangeq, fra da hun var 10-11 år. Hun havde set en dreng Mathæus tisse udenfor. Hun begyndte at kalde på ham, men han reagerede ikke på hendes kald. Pludselig tager han i løb



ned til konebåden. Da hun kommer hjem til sig selv ser hun at Mathæus er på besøg hos dem, og for at vide at han længe havde været inde hos dem. Da hun fortæller om drengen hun havde set, løber folk ud for at finde vedkommende. Denne løber væk ud til fjeldet. Han var så hurtig at ingen kunne nå ham. Det var hendes første møde med en qivittoq (YouTube 2021: 00:00-02:35).

Hun fortsætter, at da hun blev en lidt ældre pige, så tiggede hun sin mor om hun med sin kusine Sofia, som de kaldte Sofiaaraq, kunne tage ud for at hente vand. Hun skulle få tilladelse først da det var senere på dagen end man normalt gør, hun tilføjer at det var dengang hun stadig brugte sin qattaavaq, en vandbeholder af skind. Disse slags detaljer, som måske ikke har et formål men som har en personlig betydning for fortælleren, er ofte med i mundtlige overleveringer i Grønland.

Glad tog de til elven, hvor Amalie som den først fyldte sin qattaavaq. Da hun kigger ned mod syd, ser Amalie en hund som pludselig dukker frem. Den spænder i zigzag hen mod dem, indtil at synet pludseligt bliver til et menneske. Hun hvisker til Sofiaaraq, ”*Kom nu Sofiaraq, skynd dig, et stygt menneske kommer.*” (YouTube 2021: 07:21) De skyndte sig hjemad. Amalie kunne ikke se den ene eller den anden retning, blot lige ud, hun kunne ikke græde, og hun havde ingen stemme. Det vidste sig at hendes kusine følte det samme. Så snart husene blev synlige skreg Amalie. Og løb tudende ned til bygden. Mændene løb ud for at finde manden, som de senere beskrev som en qivittoq, men vedkommende forsvandt hurtigt ind mod indlandet.

Hun kommer senere med følgende bemærkning: ”*jeg vil nu fortælle jeg en historie som jeg blot har hørt om*”, (2021: 13:40) på denne måde gør hun klart, at det ikke er noget som hun selv har oplevet, men at hun vælger at fortælle den. Hun forklarer, at det er hendes far, Elias Egedes historie. Hun begynder med, ”*ilaanniaasiit...*”, ’der var en gang’, den velkendte begyndelse som bliver brugt blandt grønlændere når man fortæller historier som ikke direkte vedkommer en. Man kan se eksempler på brugen af denne fortælleform i mange områder af Grønland i Knud Rasmussens indsamlede fortællinger. Amalie beretter om hvordan hendes far ikke blot drev havjagt, men at han også ville deltage i rensdyrjagten. En gang tog han således med på rensdyrjagt i Ameralik-fjorden, sammen med sin afdøde lillebror samt en



mand ved navn Anda Poulsen. De forfulgte et dyr ind i landet, indtil den stoppede, og de stirrede på den da den pludselig gav sig til at fløjte og pludselig får den en menneskestemme, hvormed den siger: *”kom ikke tættere på mig. Jeg er en gammel qivittoq. Da jeg nu er så ond, skal døpte ikke komme i nærheden af mig, da jeg har mistet mit dåb.”* Hun fortsætter, *”Han pegede da på sin hånd, hvor hans dåbsvand havde rørt ham, den vart helt fordærvret. Så der fik de ikke fanget et rensdyr. Sådan plejede han at fortælle det.”* (2021: 16:00-16:44).

Man kan på lyden høre at, Amalie ind i mellem holder en kort pause for at tage et sip en kop, og så hører man koppen klikke når den lægges ned på en underkop. Der er ingen hast i den måde hun fortæller på, men der er stadig en spænding over hvad de næste ord mon bliver. Således bliver Qivittulersaarutit fortalt, det er først og fremmest egne oplevelser, og når man fortæller om andres historier, så er det vigtigt at man gør klart *hvem* man beretter om og *hvor* dette er sket, dette kan også se i Ersinartulersaarutit (KNRgreenland 2018).

Qivittut på radio og podcast

Man kan på Kalaallit Nunaata Radioa, Grønlands Radio som er Grønlands nationale public service-radio- og tv-station finde adskillige udsendelser om møder med qivittut. En af disse udsendelser, omhandler et møde med to qivittut i Nassuttuut, syd for Aasiaat, hvor journaliststuderende Nauja Møller interviewer Amaasa Olsen om hans oplevelse i 2011. Grunden til, at jeg har valgt interviewet med Amaasa Olsen er, at der også er blevet produceret en podcast-serie af Danmarks Radio med fokus på hans fortælling, og at jeg på denne måde kan analysere forskellene mellem den danske og den grønlandske fremførelse af den samme qivittoq-historie.

Nassuttuumigooq Qivittoqarpoq – Fjeldgængere i Nassuttooq

Beretningen om mødet med to qivittut bliver fortalt af Amaasa Olsen, fra Aasiaat, hvor han bliver interviewet af journaliststuderende Naja Møller.

En kvindestemme starter udsendelsen med følgende introduktion:

”Der skule være qivittut i Nassuttuut. I Nassuttuut i løbet af sidste uge, mødte rensdyrjæger Amaasa Olsen fra Akunnaaq, to personer som er blevet til inuillisimasut, og han blev af den



ene qivittoq angebet voldsomt. Amaasa Olsen fortæller her journaliststuderende Naja Møller om sine voldsomme oplevelser i Nassuttuuts Aqataap Timaa.” (Møller 2011: 00:00-00:27).

Allerede i introduktionen af beretningen, kan man høre at man i KNR omskifteligt bruger både ordet inuillisimasoq og qivittoq til at betegne begrebet ”qivittoq”. Ordenen er således blevet til synonymmer i Grønland i 2011, man ser og denne omskiftelige sprogbrug i Otto Steenholdts ”Et råb om hjælp” i 2014.

Amaasa Olsen tog på rensdyrjagt med sin storebror og nogle familiemedlemmer i bunden af Nassuttooq, til et område der kaldes for Aqataaq. Ved 11-tiden om morgenen den første august, gik Amaasa Olsen alene ud på fangst, da resten af familien stadig lå og sov. Han tog op til indlandet på jagt efter nogle federe rensdyr, da han fandt dyrene tættere på kysten til at være for tynde. Alene i indlandet ved søen fanger han et stort rensdyr, og begynder at partere sin fangst.

”Da jeg blev færdig med parteringen, var det som om jeg blev åndet i nakken,” Overrasket sprang Amaasa fremad, over dyret og væk fra åndedrættet (2011: 02:52). Da han vendte sig om, så han to personer som stod på hug med deres albuer over deres knæ og med deres hænder under knæet. De forsøgte virkelig på at skræmme ham, han beskriver at de med vilje har dækket deres ansigt med deres hår, men at hårtøfterne ikke har dækket for meget da håret er så fedtet og sammenfiltret, han tror ikke at de har badet meget. (2011: 03:31).

”Jeg kan også se, at de er meget solbrændte, og at de har fuldskæg. De ser ud som de billeder man kan finde af gamle grønlandske fangere, de er blevet så mørke at deres genkendelighed er forsvundet” (2011: 04:07). Amaasa fortæller at de stinker meget, at de har tøj lavet af rensdyrskind som ikke er velgarvede, ej heller ikke velsyede, og som stinker af sved, blod og andre ekskrementer fra deres fangster, de har store hænder af at havde arbejdet med hænderne i kulden (2011: 07:29- 08:16, 10:20).

Amaasa var så overrasket og chokeret over synet af dem, af han bare stod og stirrede på dem. Men så sagde personen til højre *”Det her vil du ikke kunne undslippe.”*⁷ (2011: 04:33). Han ville så gerne undslippe dette med sit liv i behold, at han uden at tænke sig om sagde: ”Kniv og rifler er ikke våbenet. Hvis I vil slås med mig, så skal I slås med mig som mænd, hvis I

⁷ På grønlandsk: ”Anaffissaqanngilatit.”



overfalder mig sammen så er I tøsedrenge (ordet kan dog også betyde ”bøsse/homoseksuel”). Hvis vi skal slås, så er det en af gangen” (2011: 04:59- 05:10).

Qivittoq’en der havde sagt at der ingen redning var begyndte så at flytte sig til siden, mod Amaasas venstre, og stopper 4-5 m væk fra Amaasa. Han som stod stille, befinder sig således 3 m væk fra Amaasa. Han sprang frem og forsøgte at give ham en knytnæve i ansigtet, men Amaasa bøjede sin nakke bagover, og slap for den. Qivittoq’en sparkede så til Amaasas knæ, et knæ som han før har haft skadet, og Amaasa faldt af smerte. Qivittoq’en kommer så bagpå Amaasa og begynder at kvæle ham med sin venstre arm. Han forsøger med sin venstre arm at fjerne kvælertaget, men fejler. Han begynder at overveje sine muligheder og beslutter sig for at gå efter qivittoq’ens ansigt, han rammer heldigvis qivittoq’ens øjne med sine tommelfingre, kvælertaget bliver løsnet, og Amaasa undslipper fra qivittoq’ens favn. Amaasa tager fat i hans arm og putter den i håndfast på hans ryg. Et greb som han har lært dengang han arbejdede hos politiet. Qivittoq’en nægter at se ham i øjnene og vender ansigtet væk fra Amaasa. Amaasa, overvældet af situationen føler adrenalinen pumpe i sit blod, han begynder at bokese qivittoq’en hårdt imellem øjnene (11:08). Qivittoq’en er nu ved at miste bevidstheden og forsøger at stå op for at løbe væk. Amaasa begynder at sparke ham på siden af ribbene. Han fortæller Naja at han formoder at qivittoq’ens ribben blev brækket (11:32).

Den anden qivittoq tager nu hen for at hjælpe den forslåede qivittoq op (11:54), de hopper i stedet for at løbe væk fra Amaasa, de hopper udenom søen og tager sydpå mod indlandet (12:21), de er utrolig hurtige, deres løb har samme fart uanset hvilket terræn de løber på, også op ad bakke (12: 32). Amaasa tager så rensdyret med sig tilbage til sin familie ved stranden. Han fortæller om sin oplevelse til sin storebror, ”*det var sådan en mærkelig oplevelse, at det føltes som en drøm, det var så mærkeligt og urealistisk, men han troede på mig*” (15:53).

De næste to nætter er der altid nogen der er vågne for at holde vagt efter fjeldgængerne (17:29).

Naja Møller spørger ham derefter om hvorfor at det har været så vigtigt for ham at fortælle om sin oplevelse. ”*Det er meget bekymrende for mig at der er folk, som tager på jagt eller vandrer alene i området, og jeg vil advare dem om, at der er noget ondt i indlandet og at de skal være på vagt. Man skal ikke være alene.*” (18:47).

Hun spørger ham yderligere om han genkendte de to qivittut. Han svarer mej, men at de lignede gamle billeder af grønlandske fangere. Han fortæller yderligere at han havde meldt



hændelsen til politiet i Aasiaat, med landkort og alle detaljerne på plads, og sagen blev sendt videre til retten (20:11). Han forklarer til Naja at der var én uforklarlig ting ved hændelsen. Han havde lige inden fjeldgængerne kom, tjekket tiden på sit ur, klokken havde været lidt i fem, på samme tid havde hans storebror ved stranden oplevet, at en snespurv forsøgte at komme ind i teltet og begyndt at blive bekymret for Amaasa (22:04). Det er en grønlandsk overtro, at når en snespurv forsøger at komme ind, så er det døden som banker på.

Amaasas fortælling fokuserer således på hans slåskamp med den ene af de qivittut som han mødte, og der er tale om en direkte konfrontation mellem disse tre mænd. Ingen af de to qivittut bliver beskrevet som at have overnaturlige evner, på trods af hvor hurtig de kan løbe på terrænet, og han nævner aldrig en frygt for det overnaturlige, selv ikke efter selve oplevelsen. Det eneste overnaturlige element i hele hans beretning, er snespurven som hans storebror fortæller om. Man kan i hans beretning høre, at disse qivittut er beskrevet ligesom Steenholdts inuillisimasoq i 'Et råb om hjælp' (Steenholdt 2014: 53ff), og bærer også en lighed med den gamle qivittoq i "Lysets Hjerte" (ASA Film Produktion ApS 1998: 00:43:11). Deres klæder af rensdyrskind, følger den traditionelle beskrivelse af qivittut. Amaasas fortælling kan således klassificeres mere som en beretning end som en qivittut-historie, det er ikke en klassisk qivittulersaarut, og dens afmystificering af de to qivittut går også imod den traditionelle qivittoq-opfattelse blandt nuværende grønlandere.

Fjeldgænger

Her vil jeg gennemgå DR-podcastet 'Fjeldgænger' af Katarina Lewkovich, hvor hun fortæller om Amaasa Olsens oplevelse i 2011. Podcastet blev første gang udsendt den 8. juli 2019. Katarina Lewkovich er født i 1971 og er uddannet på Det Kongelige Danske Musikkonservatorium. Hun arbejder i Danmarks Radio, P1, hvor hun laver udsendelser om tro og eksistens. Lewkovich har indlæst en del lydbøger for bl.a. Gyldendal og Politikens Forlag (Bibliotek 2020), og har lavet flere andre podcast om Grønland med et romantiseret og ofte statisk billede af Grønland (DR 2018; DR 2021). Det er derfor ikke den første podcast med fokus på qivittut som Lewkovich har produceret. I "Ved verdens ende" fra 2018, interviewer hun bl.a. Kirsten Thisted samt den danske kunstner Jørn Bork som har boet i



Grønland i 26 år og en grønlandsk mand fra Aasiaat som hun blot introducerer ved fornavnet, Gerth.

Kirsten Thisted er Lektor på Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier i Københavns Universitet, og har gjort sig en fremragende karriere i at skrive om Grønland og grønlandere. Hun har bl.a. skrevet om magtforholdene mellem danskere og grønlandere, om danske diskurser om Grønland både politisk og i litteraturen, samt har hun lavet en afhandling om hvem der går qivittoq (Administrationen n.d.; Thisted 2002; Thisted 2003; Thisted 2004). Baseret på Thistedes forklaringer om qivittut-fænomenet som Thisted forstår det, definerer Lewkovich qivittoq på følgende måde: *”At blive fjeldgænger, eller ”qivittoq” er et gammelt fænomen i Grønland, og forbundet med både frygt og fascination. En qivittoq er et menneske, der af skam, fiasko eller ulykkelig kærlighed vælger at vende samfundet ryggen og gå ud i naturen, for at leve isoleret dér til sin død. Man forbinder ofte disse personer med overnaturlige evner, aggression og hævnthørst.”* (DR 2018).

Det er med denne forestilling om qivittut, at Lewkovich interviewer Amaasa Olsen.

I dette podcast har Lewkovich gjort brug af danskernes forestillinger af Grønland og grønlandere, både de gode og de dårlige. Lewkovich har lagt vægt på den romantiske diskurs om et grønlandsk folk som er i harmoni med naturen, og naturen som hun ofte mystificerer. Dette er ikke noget nyt, de er en diskurs man ser igen og igen blandt danske forfattere, og det er også en del af den underliggende diskurs i filmen ”Qivitoq” som Lewkovich virker meget inspireret af.

Lewkovich udfører i denne podcast-serie sine fantasier om den grønlandske natur, hvor grønlandere og moderniteten bliver udvasket, og det blot er et statisk billede af Grønland som bliver beskrevet. Allerede i sin allerførste sætning af serien siger Lewkovich følgende: *”I Grønland er naturen overvældende. Det ved de fleste. Uendelig hvid, og uendeligt overvældende. Men at den også er dæmonisk, ukontrolleret, mystisk, det hører måske ikke med til billedet om den uberørte natur.”* (Lewkovich 2019: [1:4] 00:00:16-00:00:36).

Hun taler med en meget dramatisk stemme og i baggrunden er der dramatisk musik, og et dyr som knurrer aggressivt, det lyder som en ulv. Som Kirsten Thisted har skrevet, så er der ikke



langt fra uovervejede naturfolksromantik til udgrænsning og racisme, og denne udsendelse grænser også på at være krænkende for en grønlandsk lytter (Thisted 2003: 33).

Ifølge Lewkovich så er qivittut, ”*personer, oftest mænd, som af skam, fiasko eller ulykkelig kærlighed går til fjelds for at leve og dø på naturens præmisser. Det er også tit depressioner der bliver årsag til at de bliver fjeldgængere. De vælger simpelthen at vende samfundet ryggen, og leve resten af deres dage alene*” (Lewkovich 2019 [1:4] 00:00:50-00:01:13). Hun ser ud til udelukkende at have viden om qivittut fra Kirsten Thisted, og fra Qivitoq-filmen. Lewkovich fortæller i sin firepartsserie om sin korte rejse til Grønland fra sit eget synspunkt, hvor hun beretter som en førstepersonsfortæller. Fortællingen er således mere om hende og hendes dagdrømme og drømme, end den er om hendes interview med Amaasa Olsen.

Lewkovich interviewer i sin serie flere personer, Amaasa Olsen, Kirsten fra Sømandshjemmet i Aasiaat, præsten i Aasiaat Dorthe Petersen, en kvinde ved navn Ester, samt politiinspektøren i Nuuk Morten Nielsen, som hun inkluderer i sin udsendelse som en af ”de unge grønlandere”, han er den eneste som taler dansk uden grønlandsk accent, og er faktisk ikke grønlandsk. Lewkovich gør brug af sine informanternes accenter i sin fortælling. Både grønlandere og danskere har brugt sprog til at karakterisere sig selv og hinanden, og ved at bruge sprog og sprogbrug til at karakterisere hinanden får sprog en metafunktion, dvs. en funktion ud over det udsagte (Jacobsen 2009). Det er således ikke blot hvordan man beskriver hinanden, men også hvordan man gør brug af allerede eksisterende stereotyper. Lewkovich forstærker eksisterende stereotyper ved at sample filmen ”Qivitoq”, og ved at interviewe grønlandere som taler dansk med grønlandsk accent, når hun ønsker at mystificere qivittut og fortælle om dem som groteske figurer baseret på grønlandsk hedensk overtro. Det er ikke første gang, at man har gjort brug af den grønlandske accent til at latterliggøre grønlandere, både Signe Rink, Pavia Petersen, Otto Rosing og Robert Holmene har i tidens løb kommenteret på, og gjort nar af den grønlandske accent, og det er nu blevet til en stereotype blandt danskere at grønlandere taler gebrokkent dansk (Jacobsen 2009: 162f) Det er igen en metode der er blevet brugt i Qivitoq-filmen, da for eksempel den dovne Zakarias. Da Lewkovich interviewer den danske politiinspektør, Morten Nielsen, hentydninger hun til, at det blot er ham som ikke tror på qivittut (Lewkovich 2019: [3:4] 00:18:29).



”Altså, vi forholder os til fakta. Kolde videnskabelige, efterforskningsmæssige fakta. IKKE til de metafysiske eller teologiske overvejelser om. Altså fjeldgængere ”krivittokker” er jo i Grønland et mytisk sagnagtigt væsen, der kan sammenlignes med, ja, hvad har man i Danmark, underjordiske trolde, eller sådan noget der. De er jo ikke så meget et politifagligt spørgsmål, men mere et teologisk spørgsmål, som nok falder udenfor politiets arbejdsområde om at forholde sig til om der findes krivittokker eller nisser, trolde og spøgelser, og hvad der nu eller er der (2019: [3:4] 00:18:29-00:19:06).

Lytteren skal med dette føle et større tilhørsforhold til Nielsen, som lyder dansk, og som understreger de tanker man allerede gør om grønlændere og om qivittoq-begrebet i Danmark.

Den første grønlandske person som vi hører fortælle om qivittut er Kirsten, som arbejder i Sømandshjemmets køkken i Aasiaat. Som fortæller at hun har masser af qivittut-historier, hun fortæller bl.a. om en oplevelse som hendes mor har haft, hun ender med at sige at hun tror på at der er mennesker som er derude i fjeldene, hun siger dog intet om hvorvidt de har overnaturlige evner (Lewkovich 2019: [1:4] 00:12:16-00:14:22).

Lewkovich kommer med en bemærkning til lytterne, at de *”lige går udenfor, hvor ingen generer os, for man holder som regel lav profil med sine oplevelser af denne her karakter.”* (2019 [1:4] 00:12:32- 00:12:39). Denne udtalelse er enten et bevidst forsøg på at mystificerer og tabuisere beretningen for lytteren, eller også viser det Lewkovich manglende research på området. Hun kommer også senere med en udtalelse om, at der er en stor tabu i at tale om qivittut siden at grønlændere nutildags er så stærkt kristne (2019: [2:4] 00:12:40). Et bevis for hendes manglende viden om forholdene i Grønland.

Lewkovich interviewer præsten i Aasiaat Dorthe Petersen, som kører hende ud til kirkegården, hvor hun viser hende de hvide kors for forsvundne personer uden grave, hvad Lewkovich romantiserer til at være mulige qivittut (2019: [1:4] 00:18:55).

Den næste episode starter igen med en romantisering af ”Grønlands dæmoniske natur”, samt af forklaring om at Lewkovich skal møde og interviewe Amaasa Olsen som ifølge hende *”måske har mødt to qivittoker”* [2019: [2:4] 00:02:04). Hun skaber med denne introduktion en tvungen mysticisme af historien samt bringer tvivl om Amaasas kommende fortælling. Hun



følger på denne måde den danske tradition, som set hos Ibsen, Sønderby og i Qivitoq, om at fortælle om den grønlandske overtro, mens man indikerer at man selv ikke tror på det.

Lewkovich introducerer Amaasa som en helt almindelig velfungerende 38-årig familiefar, hun (2019: [2:4] 00:21:49). Han fortæller om en gang da han var lille hvor han sammen med sine små kusiner råber ud til fjeldene ”*fjeldgængere, fjeldgængere, kom frit frem*” (2019: [2:4] 00:22:07), som om at dette skulle forvarsle den kommende historie om hans møde med to fjeldgængere. Råbet, er ligesom andre lege som grønlandske børn leger når de keder sig, hvor man f.eks. kaster sten i havet for at drille Sassuma Arnaa, eller fløjter op til nordlyset inden at man løber ind i huset. Denne fortælling er derfor ikke usædvanlig.

Mellem hvert interviewindslag i podcastserien er der indslag om Lewkovich mareridt om at være et dæmonisk væsen som angriber andre, det som hun vil have lytteren til at tro en qivittoq er, samt indslag om hendes planlagte tur til Qasigiannuit, hvor vejret i november (selvfølgelig) gør det svært at skulle rejse. Hun kommer med statistikker om hvor farligt sejlads i Grønlands farvande er, og lyder meget bange for at skulle sejle fra Aasiaat til Qasigiannuit. Denne frygt for havisen og for den grønlandske natur er en gengivelse af narrativet i ”Qivitoq” (A/S Nordisk Filmkompagni 1956 00:35:58), og kan også findes i Sønderbys udtalelser om den ”utæmmelige side” af den Grønlandske natur.

Det er først i den tredje episode at man endelig hører om Amaasas møde med to qivittut. Lewkovich opsummerer den samme historie som Amaasa havde fortalt om sin morgen den 1. august 2011, frem til at han parterer det dyr som han har fanget (Lewkovich 2019: [3:4] 00:08:41). Efter at Amaasas stemme udtaler at han føler som om at det var i gå, sætter man et lydspor over, af aggressive dyreløde af knurren og bid. Som om at Lewkovich forsøger at få lytteren til at tro, at det var det som Amaasa hørte. Amaasa fortæller om sin oplevelse, ligesom han gjorde i interviewet med Møller, men Amaasas ord til de to qivittut bliver udeladt, og man klipper direkte videre til slåskampen (2019: [3:4] 00:10:03). Fortællingen om hvordan slåskampen ender og hvordan han tager tilbage til sin storebror forbliver det samme som i Møllers version.



Selvom at Amaasa i sin fortælling om mødet med de to qivittut på noget tidspunkt siger at de har overnaturlige evner, eller at de på nogen måde ser mystiske ud, så spørger Lewkovich senere politiinspektøren om hvorvidt der har været tale om et overnaturligt qivittoq-møde. Hun har således taget Amaasas historie og puttet sit eget spind på det. Da hun hele tiden hopper fra en grønlandsk fortællers beretning om qivittut, til sin egen definition som hun forklarer lytteren om disse overnaturlige åndevæsner, så kan en lytter komme til at tro, at det er grønlænderne som fortæller om qivittuts overnaturlige evner.

I den fjerde og sidste episode, fortæller Amaasa og hans storebror om hans tilbagevenden til Nassuttooq efter mange år ikke at havde turdet komme tilbage. Der oplever de en mærkelig ting som er det eneste uforklarlige ved historien som kunne have et overnaturligt strejf. Da de ankom til stedet hvor overfaldet havde fundet sted, så bliver de omringet af dusinvis af snespurve (2019: [4:4] 00:11:02). ”Det er ligesom at de beskytter os.” siger Amaasa, (2019: [4:4] 00:12:27). Lewkovich bruger dette til at skabe en mystisk atmosfære, at måske der er noget farligt ude i naturen af dæmonisk natur.

Lewkovich ender sin udsendelse med ”Man skal ikke lege med naturens dæmoni. Det ved jeg nu. Det var de jeg lærte af min grønlandstur.” På denne møder understreges også, at denne serie har handlet mere om Lewkovich frygt for havet, en frygt som muligvis kommer fra at hun har set ”Qivitoq” og er blevet dybt berørt af scenen hvor Eva skriger af frygt over isbjergene.

Ved hjælp af forskellige sproglige virkemidler, samt brug af sin egen narrativ imellem hvert soundbite af de personer som hun interviewer gør Lewkovich brug af danskeres forudindtagede forestillinger om Grønland. Lewkovich får givet et portræt af ældre grønlændere som overtroiske og naive, og unge grønlændere som bedre til dansk, mindre overtroiske ”daniserede” om man så må sige, og derfor fra hendes synspunkt mere dannede og troværdige. Hun siger endda, at ”nogen mener” at qivittoq historier er med til at fastholde grønlænderne i en ”gammeldags og uoplyst virkelighed” og at ”det billede vil mange yngre grønlændere komme væk fra” hun har dog ingen kildehenvisning og det ser ud som en udtalelse som udelukkende kommer fra hende selv, hun fortsætter på denne måde den danske diskurs om grønlændere som et splittet folk, som ifølge Thisted, er et dansk forsøg på at



vedholde grønlændere i en underdanig position. Man kan se et fortsat forsøg på denne fremstilling af Grønland i Lewkovichs Fjeldgænger, så det er en diskurs som stadig kører. (2019: [3:4] 00:19:17; Thisted 2003: 39, 62f). Som Thisted beskriver blev grønlændere set som et homogent folk i den danske diskurs, som f.eks. et fangerfolk og med en statisk, fikseret, kultur. Hvorfor at det er så nemt for Lewkovich at fortsætte den qivittoq-diskurs som blev skabt af Ibsen i 1908.

Grønlandsk forståelsesunivers og standpunkt

Når grønlændere møder hinanden, spørger de hvor de er fra ”sumiuuvit?”, og hvem deres forfædre er ”kikkut kinguaarivaatsit?”. Det er grønlænderes måde at passe hinanden ind i sin slægtskabsnetværk, hvilket man i disse tider gør ved at spørge om personens efternavn, by og region. Denne måde at passe hinanden ind i sit verdensbillede kan ses i andre oprindelige folkeslag bl.a. blandt Aborigines i Australien (Behrendt 2019 :176). En qivittoq giver afkald på dette når de forlader fællesskabet og på denne måde kan man sige at de også giver afkald på at være en af menneskene. Man kan ud fra beretninger fra historisk tid og arkæologiske fund observere, at der blandt Inuit har været meget krigsførelse mellem de forskellige grupper, der har således været stor vægt på hvilke tilhørsforhold man har. Blot det at forlade fællesskabet kan derfor ses som en krigserklæring til det samfund man forlader (Burch 2005). Derfor er det nok ikke så svært at forstå, at hvorfor qivinneq og hævn er så stærkt forbundne selv til den dag i dag.

Et eksempel på hvor stor en del af den grønlandske kultur og den grønlandske bevidsthed qivittut-historier har, kan man læse et eksempel fra Tine Brylds bog ”I den bedste mening”, bogen omhandler 22 grønlandske børn, i 6-7-årsalderen der i 1951 blev fjernet fra Deres familie for at blive omskolet til elitedanskere (I den bedste mening n.d.).

Helene Thiesen fortæller om hvilke få grønlandske ord de husker efter deres danisering:

”Vi pjattede og efterhånden gik det op for os, at vi kun snakkede dansk sammen- Så begyndte vi at spørge, hvad det grønlandske ord var og opdagede, at vi næsten ikke kunne huske det.

De fleste kunne huske anaana (mor) og ataata (far), og så var der én, som kunne sige Qivittorsuaq (uhyggelige trolde/fjeldgænger). Så gik vi alle rundt og sagde de ord. Det var første gang, det strejfede mig, at jeg havde glemt mit eget sprog.” (Bryld 2010: 29).



Qivittut, og måske i dette tilfælde skrækhistorien om den store stygge qivittoq, har gjort et så stort et indtryk, at det er blandt de vigtigste ord et barn kan bruge og huske, af et sprog som de er blevet strippet for, mange af dem til det punkt hvor de aldrig vil kunne få sproget igen.

Grønlænderes nuværende syn på qivittut

Der er adskillige qivittoq-historier som bliver fortalt i de forskellige egne i Grønland. Der er endda nogle som man kender i hele landet grundet fortællinger i radio og TV. Mange af de qivittut-historier som florerer rundt omkring i Grønland har ser dog ud til at drage inspiration fra de utallige qivittut-historier der er at finde i Vestgrønland. Faktisk så var det mere jævnlige at finde qivittut-historier i områder som havde kristne missionærer. Sydgrønland er derfor et område som længe blev kristianiseret, og hvor grønlændernes tidligere tro blev omfortolket til at være djævelsk af karakter.

Den sydgrønlandske qivittut-historie tradition

Måliaraq Vebæk (1917-2012), var en grønlandsk forfatter og lærer, som forskede i den mundtlige fortælletradition i Sydgrønland, og hun samlede et omfattende materiale, herunder sagn, sang og fortællinger der blev omsat til bøger og artikler i aviser og tidsskrifter (Langgaard 2003). Hendes indsamlinger gennem 1960'erne kan belyse hvordan qivittut-begrebet havde udviklet sig i den grønlandske folkebevidsthed.

Sydgrønlandske qivittut er næsten alle overnaturlige af karakter eller havde forvandlet sig fysisk. Kvindelige qivittut ville således forvandle sig til mytevæsnet *allaq*, og:

”Man fortalte at kvinder der blev qivittoq blev utroligt brede og kraftige [...] og så tog de den ene lange kamik af og satte den op foran ansigtet, ud foran næse og mund. de havde voldsomt næseblod, og det blev blandet med spyt fra munden der størknede. [...] Ja alle vi kvinder kan blive meget uhyggelige.” (Vebæk 2001: 167).

Ifølge Amos Ottosen som var vokset op ved Kap Farvel så får en qivittoq sine overnaturlige evner således: *“de første dage man var qivittoq, frøs man ihjel. Man var bevidstløs de første*



fem dage, så mange dage som der er på en hånd. Efter de fem dage uden bevidsthed, kunne man aldrig fryse ihjel igen, og så havde man evnen til at flyve. Mens de fløj, sang de tryllesange.” (2001: 192).

Man kan også se at det næsten bliver en regel, at qivittut skal kunne flyve.

“Han fløj fra toppen af fjeldet og landede på en sten lige neden for...Hvis de ikke havde haft noget tobak på sig, havde de ikke kunne holde på ham. Tobak er som bekendt Qivittoq’s værste fjende, tobak og spæk! [...] hans ben var bundet sammen. Han havde kun én fod, Den havde han bøjet, og brugte som en styreåre. Han kunne ikke gå, der var intet liv i hans ben, for de havde været sammenbundne så længe [...] Man siger at benene skal være sammenbundne for at Qivittoq kunne flyve sikkert. Hvis ikke de var bundet, blev benene spredt og tog farten af under flyvningen. Og man kunne ikke holde højde med spredte ben.” (Vebæk 2001: 122). Der er i Vebæks samlinger således stadig flere historier om flyvende qivittut, med endnu mere detaljerede måder hvorpå de kan flyve på. De er interessant at se, at mange af disse flyve metoder ser ud til at være baserede på, hvis ikke direkte kopier, af hvordan en angakkoq tager på åndeflugt, og flyver ud (Rink 1982,2: 200, 202f) . Der er dog også andre måder hvorpå en qivittoq kunne flyve: *”Kajakken (som qivittoq’en havde lånt) manglede ringen. Som bekendt skal qivittoq have kajakringen for at kunne flyve. Nar den har ringen med, flyver den hurtigt og godt, men uden kajakringen vil flyveturen gå for langsomt.” (Vebæk 2001: 124).*

Der er ligeledes uddybende historier om de dyreskrig som qivittut laver:

”Han fortalte at det allerførste man spiste når man blev qivittoq, kom man altid til at sige først når man åbnede munden. Han havde selv spist en rype som det første måltid, så hver gang han ville sige noget, kom der først en rypekaglen ud af munden på ham. Nogle havde spist en ræv, en hare eller et hvilket som helst dyr, så det blev det dyrs lyd der startede hver samtale” (Vebæk 2001: 122).

En af Mâliaraq’s informanter, Jorsias Amossen, fortæller følgende da han bliver spurgt om der er qivittut: *”I høj grad. Jeg tror bestemt på qivittut! Men jeg er ikke enig med de mennesker,*



der hævder at have set døde mennesker som spøgelser. Jeg tror på qivittut.⁸
(Vebæk/Sonne/Christensen 2006: 52).

Robert Petersen

Robert Petersen (1928-) er professor i eskimologi fra Københavns Universitet i 1975. Han var med til at etablere Grønlands Universitet Ilisimatusarfik, hvor han også var rektor fra 1987 til 1995 da han gik på pension. Robert Petersen har deltaget i arbejdet med den nye grønlandske retskrivning som blev taget i brug i 1973, og har været en af pionererne indenfor grønlandsforskningen hvor han har skrevet om Grønlands ret til undergrunden, oprindelige folks rettigheder, samt Grønlandsk kultur fra forhistoriske til moderne tider.

Petersen skriver i sin artikel "Body and soul in ancient Greenlandic religion" om hvorvidt begrebet qivittut i nyere tid, dvs. det 20. århundrede, uundgåeligt fortolker dem som spøgelser, på trods af at præ-koloniale legender indikerer at qivittut, dvs. mennesker, der forlod samfundet, kunne leve som almindelige mennesker som 'naturlige eremitter'. Her henviser han til Rinks og Rasmussens tekster. Ifølge Petersen var de qivittut, der blev spøgelser dem der slugte et overnaturligt element fra luften eller i mad. Denne form for qivittut blev transformeret og erhvervede overnaturlige kræfter, som nævnt i Rasmussens Saalik. Ifølge den nylige opfattelse blandt grønlændere så mister en qivittoq deres "dåb" eller det kristne element i deres sjæl, hvilket går hånd i hånd med Parbøls feltarbejde (Petersen, 1996: 73; Parbøl 1955: 458). Man ser således i Petersens værk en forbindelse mellem kristianiseringen af grønlændere og qivittut-historiernes nye overnaturlige elementer.

I sin artikel "Om qivittut" fra 2006 beskriver han sine oplevelser med fænomenet. "*Qivittut historier var en slags gysere, som blev fortalt som underholdning. [...] Vi vidste, at det var uhyggelige væsner.*" (Petersen 2006: 203). Han fortsætter, at man i Vestgrønland i hans barndom ville tillægge en person som går til fjelds "*evner som kun hører til hos ånde verdenen. Det blev til et levende spøgelse med telepatiske og andre evner, og det kunne*

⁸ Grønlandsk: "*Tassami. Uvanga qivittit uppereqaaka. Makuva toqungasi kisijan alijortugaatinnijarneqartarneri, taakuninnga kisija uva assortuvisarpunga. Qivitteqarnera upperivara. Aamami ataataarma unikkaarisaramijing Idjorsuvattaani arnaq qivitseq. Ukijimi.*"



til sidst ikke dø.” (ibid). Qivittut har således pludselig også telepatiske evner, en evne som man ikke havde nævnt i tidligere beretninger.

Petersen mener, at betegnelsen qivittoq, som betydningen for en person der går til fjelds for at dø, med tiden, grundet Grønlands kristning, er blevet forvandlet og blandet sammen med kristne forestillinger om djævelen (2006: 214).

Bestiarium Groenlandica

Bestiarium Groenlandica, er en illustreret håndbog over grønlandske mytevæsner, ånder og dyr som blev redigeret af Maria Bach Kreutzmann blev udgivet i 2018. Man har i forskningen indenfor de forskellige mytevæsner fokuseret på deres udseende, qivittoq’en i denne håndbog bliver derfor beskrevet som at have røde øjne, og hår og skæg er enten lyst eller hvidt, og huden i ansigtet er mørkt. En qivittoq ville være iklædt hare- eller ræveskind.

Grundet til qivinneq bliver i håndbogen beskrevet som ”*mennesker, der har forladt deres boplads, enten i skam, vrede eller sorg.*” (Kreutzmann 2018: 103). Hvorledes en qivittoq modtager sine overnaturlige evner forklares som følgende: ”*først må man bruge fem dage på at fryse ihjel. Derefter kan man aldrig dø af kulde som qivittoq.*” (ibid.).

Man kan se at Kreutzmann og hendes team i deres undersøgelser har haft basis i Vebæks indsamlinger fra Sydgrønland, og at der ikke er blevet indsamlet meget information fra resten af landet, hvor qivittut i langt højere grad beskrives som at have rensdyrskindsklæder, dog henviser Storch også til en qivittoqs ”glødende øjne” i Singnagtugaq (Storch 1914: 43).



Figur 3 Figuroversigt over den grønlandske qivittoq-opfattelse.

Grønlanderes opfattelse af qivittoq-begrebet har udviklet sig i de sidste tre århundreder, og man kan observere, at begrebet har spredt sig ud i tre kategorier:

- 1) Fænomenet qivinneq, hvor en person vil forlade fælleskabet og gå til fjelds.
- 2) Qivittoq som mytefigur, hvor en qivittoq har overnaturlige evner.
- 3) Qivittulersaarutit, hvor qivittut-historier bliver blandet med spøgelseshistorier.

Disse tre kategorier, agerer med hinanden og påvirker hinanden løbende, og er med til at forme en grønlanders forståelse af begrebet qivittoq, hvorfor at nogle vil komme med udtalelser som ”jeg tror på at mennesker går til fjelds, men ikke på qivittut”.

Ifølge Thisted har det postkoloniale forhold mellem Grønland og Danmark en betydning i forhold til samfundsudviklingen og identitetsforståelsen i Grønland. Dette skyldes bl.a. at den form for dominans, som forholdet mellem Danmark og Grønland indebærer, betyder at den forestilling og de fordomme om Grønland og grønlandere der konstrueres, gøres til ’objektiv’ viden og er med til at skabe, erobre og dominere ’de andre’ bl.a. litterært og politisk (Said 2002: 15). Dette betyder at de forestillinger der artikuleres og fremstilles i Danmark har været med til at påvirke den identitetsforståelse, der er tilgængelig for Grønland og grønlanderne. Dette kan ses i hvorledes grønlanderes forståelse af sig selv og deres syn på qivittut er blevet påvirket af danske forestillinger om disse. Her kan man bl.a. se udviklingen fra Storchs Singnagtugaq, hvor man ønsker at kaste qivinneq bort og blive mere danske, kontra Lysets Hjerter, hvor man tager qivittut til sig for at forkaste daniseringen af grønlandere, og endeligt i Qaqqaq Alanngui, kan man se hvordan unge grønlandere agerer i en flydende qivittut-



forståelse mellem det naturlige og det overnaturlige uden at diskursen vender sig til forholdet med Danmark.

Selvom den danske diskurs var overmægtig, og at man kan se udviklingen i qivittoq-opfattelsen som et resultat af dansk eksotisering af fjeldgængere, eksisterede der stadig modkonstruktioner i den grønlandske selvforståelse, hvilket man kan se i den måde man har modarbejdet missionens forbud af angakkut og andre manifestationer af Inuitisk tro, og det er denne modstand som kunne have ført til den qivittut-historiefortællingstradition vi har i dag.

Angakkut qivitsitaanerat – hvordan den moderne qivittoq blev til

Den grønlandske mundtlige historiefortællingstradition kan karakteriseres som en dyb, hemmelig og gennemgribende form for koloniseringsmodstand for hjerte, sind, krop og ånd (Archibald 2019: 171f). Da Hans Egede kom til Grønland, startede kristendommens krig mod hedenskaben i Grønland, og således blev tatoveringer, amuletter og alt som havde at gøre med angakkut og den gamle tro gjort forbudt.

Som man kan se i beretningerne fra de tidligste missionærer i Grønland, så var qivittut ikke anset som overnaturlige væsener, men rettere som mennesker som havde forladt deres samfund. I løbet af 1800-tallet og i kraft med kristianiseringen af grønlanderne, begyndte man at tage afstand fra hedenske grønlandere: tatoveringstraditionen var allerede blevet udryddet og tro på amuletter og hvad man anså for hedensk overtro blev hånet blandt grønlandere. Den eneste måde man kunne bibeholde den grønlandske viden om angakkut var ved at omdøbe dem og deres historier til qivittut-historier. Derfor kan man se en langsom transformering fra, en mand som går qivittoq, til en qivittoq med en angakkoqs færdigheder, og endda med lignende forvandlingshistorier, fra mand til overnaturlig (Rink 1982,2: 199-204). Senere begynder man at blande disse qivittut sammen med både en angakkoqs hjælpeånder og de ånder som en angakkoq skulle bekæmpe.

Den grønlandske qivittut-historietradition er således en måde at opretholde den oprindelige grønlandske stemme, perspektiv og erfaring. Fortælletraditionen har således været en suverænitetshandling, der styrker den grønlandske identitet, værdier og verdensbillede.



Litteraturliste

A/S Nordisk Films Kompagni. (1965). *Qivitoq* [DVD]. Danmark.

ASA Film Produktion ApS. (1998). *Lysets hjerte* [DVD]. Grønland.

Abelsen, I. (1918, Februar 2). ErsineK ersisârinerdlo. *Atuagagdliutit*, pp. 116-118.
Academy of Motion Picture Arts and Sciences. (2019). The 29th Academy Awards: 1957.
Hentet 11. oktober 2020, fra <https://www.oscars.org/oscars/ceremonies/1957>

Administrationen. (n.d.). *Ansatte*. Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier.
<https://tors.ku.dk/ansatte/?pure=da%2Fpersons%2F32573>

Archibald, J. (2019). *Decolonizing research: Indigenous storywork as methodology*. London: Zed Books.

Avataq Cultural Institute. (2006). *Unikkaangualaurtaa = Let's tell a story: a collection of 26 stories and songs from Nunavik, with activities for young children*.

Biblioteket, A. (2020, September 10). *Katarina Lewkovitch*. Helsingør Kommunes Bibliotek.
<https://helsbib.dk/nyheder/lokal-forfatterweb/katarina-lewkovitch>

Bryld, T. (2010). *I den bedste mening*. Kbh.: Gyldendal.

Burch, Ernest S. Jr. 2005, *Alliance and Conflict, The World System of the Iñupiaq Eskimos*, University of Nebraska Press.

Dick, L. (1995). "Pibloktoq" (Arctic Hysteria): A Construction of European-Inuit Relations? *Arctic Anthropology*, 32(2), 1-42. Hentet 5 marts 2021, fra <http://www.jstor.org/stable/40316385>

Dr. (2018, December 26). *Audiens: Ved verdens ende*. DR LYD.
<https://www.dr.dk/radio/p1/audiens/audiens-ved-verdens-ende>

Dr. (2021, April 4). *Audiens: Fra Nørrebro til Nuukfjorden - på sejltursekspedition med Hans egede*. DR LYD. <https://www.dr.dk/radio/p1/audiens/audiens-fra-noerrebro-til-nuukfjorden-pa-sejltursekspedition-med-hans-egede>

Egede, N. (1939). Tredje Continuation af Relationerne betreffende Den Grønlandske Missions Tilstand og Beskaffenhed, Forfattet i en Form af en Journal Fra Anno 1739 til 1743. I H. Ostermann (red.), *Meddelelser om Grønland - Kommissionen for Videnskabelige Undersøgelser i Grønland* (Vol. 120, pp. 125-219). København: C.A. Reitzels Forlag.

Ellingson, T. (2001). *The myth of the noble savage*. Berkeley, CA: University of California Press.



- Fabian, J., & Bunzl, M. (2002). *Time and the other how anthropology makes it object*. New York: Columbia University Press.
- Flora, J. (2019). *Wandering spirits: loneliness and longing in Greenland*. The University of Chicago Press.
- Fortescue, M. D., Jacobson, S. A., & Kaplan, L. D. (1994). *Comparative Eskimo dictionary: with Aleut cognates*. Alaska Native Language Center, University of Alaska Fairbanks.
- Frederiksen, E. (1967). Introduktion til Sønderby, K. De kolde flammer. Gyldendals Tranebøger, 1967, 3. udgave, 2. oplag.
- Geertz, Clifford (2000). *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. Basic Books.
- Grønlænderne føler sig knyttet til Danmark med ubrydelige baand. (1945, Sep. 17). *Nordsjællands Venstreblad*. Journalistforbundets Avis-udklips Bureau Bredgade 36, Central 91 25.
- Gulløv, Hans Christian (n.d.). *Niels Egede i Den Store Danske* på lex.dk. Hentet 11. januar 2021 fra https://denstoredanske.lex.dk/Niels_Egede.
- Hamilton, J. T. (1901). *A history of the missions of the Moravian church, during the eighteenth and nineteenth centuries*. Times Pub. Co.
- Harding, M., & Lidegaard, M. (2012, July 13). *Otto Steenholdt: lex.dk*. Dansk Biografisk Leksikon. https://biografiskleksikon.lex.dk/Otto_Steenholdt
- Heilmann, S. (1978). *Qanga Qivittulissuugallarmat Amalie Egede Petersen*. YouTube. KNR Radio 1978. <https://www.youtube.com/watch?v=3sbTwBNbkUE>
- Høiris, O. (2011). Eskimoen som idéhistorisk figur. I O. Høiris & O. Marquardt (red.), *Fra vild til verdensborger - grønlandsk identitet fra kolonitiden til nutidens globalitet* (pp. 97-145). Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Høiris, O., & Marquardt, O. (2011). *Fra vild til verdensborger: grønlandsk identitet fra kolonitiden til nutidens globalitet*. Aarhus Universitetsforlag.
- Højbjerg, C. K., & Floto, I. (30. januar 2009). *etnohistorie: lex.dk*. Den Store Danske. <https://denstoredanske.lex.dk/etnohistorie>
- I den bedste mening*. Tine Bryld. (n.d.). <http://www.tinebryld.dk/i-den-bedste-mening/#:~:text=Bogen%20handler%20om%202022%20gr%C3%B8nlandske,Bogen%20findes%20ogs%C3%A5%20p%C3%A5%20gr%C3%B8nlandsk>
- Ibsen, A. (1908). *Fjældgænger*. Det Schønbergske Forlag.



Iñupiaq Language: Kobuk Junior Dictionary. (n.d.).

<http://ankn.uaf.edu/ANL/mod/glossary/view.php?id=20&mode=date&hook=&sortkey=UPD&ATE&sortorder=asc&fullsearch=0&page=67>

Inuit Uqausinginnik Taiguusiliuqtiit. (n.d.). "Qivik". Uqausiit - The Inuktitut Grammar Dictionary.

https://uqausiit.ca/search/advanced?title=qivi&type=All&field_grammatical_case_value=All&field_grammatical_mood_value=All&items_per_page=50

Irimoto, T., & Yamada, T. (1994). *Circumpolar religion and ecology: An anthropology of the North*. Tokyo: University of Tokyo Press.

Jacobsen, B. (2009). Hør selv - se selv. Sproglige stereotyper i Grønland og Danmark. I B. K. Pedersen (red.), *Grønlandsk kultur- og samfundsforskning 2008-09* (pp. 155-168). Nuuk: Ilisimatusarfik/Forlaget Atuagkat.

Jacobson, S. A. (2013). *Yup'ik Eskimo dictionary*. Alaska Native Language Center.

Jørgensen, O. (2000). *Sjæl gør dig smuk: Om inuit menneskene*. Århus: Klim.

Kleeman, J., & Mondrup, I. (2012). *Jessie Kleemann: Qivittoq*. Vejby: Hurricane Publishing.

Kleivan, I. (2011). A dialogue between a shaman and a missionary in West Greenland in the 18th century: The sociology of a text. I J. Y. Pentikäinen (red.), *Shamanism and Northern ecology* (pp. 333-347). Berlin: Mouton de Gruyter.

KNRgreenland. (2018, December 16). *Ersinartulersaarutit (2:2) december KNR 2006*. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=MMGoHWNvWEM>

Kreutzmann, M. B. (2018). *Bestiarium Groenlandica: en illustreret håndbog om grønlandske mytevæsener, ånder og dyr*. Milik Publishing.

Langgaard, K. (1997). Måliaraq Vebæk: Kvininfo.dk. Dansk Kvindehistorie. Dansk kvindebiografisk leksikon.

<https://www.kvininfo.dk/side/597/bio/1388/origin/170/query/landsr%E5d/>

Larsson, M., & Stenport, A. (2015). Documentary Filmmaking as Colonialist Propaganda and Cinefeminist Intervention: Mai Zettterling's *Of Seals and Men* (1979). *Film History*, 27(4), 106-129. doi:10.2979/filmhistory.27.4.106

Lewkovich, K. (Producer). (2019, Juli 8). *Fjeldgænger*. København C: DR. Hentet d. 22. juni 2020, fra <https://www.dr.dk/radio/p1/fjeldgaenger>.



Lidegaard, M. (2011, Juli 18). *Mathias Storch: lex.dk*. Dansk Biografisk Leksikon. https://biografiskleksikon.lex.dk/Mathias_Storch?utm_source=denstoredanske.dk&utm_medium=redirect&utm_campaign=DSDredirect

Ljungdahl, B. (2020). *Qivittoq og andre noveller - Fortællinger fra Bygderne III*. Sisimiut: Panigiit.

Lyng, A. (1959). *Ukiut 300-ngornerat*. Godthåb: Det grønlandske Forlag.

Lyng, H. A. (1990). Ilaannigooq qivippoq. In *Nunanni avani: Ilaannigooq eqqaamasat ilarsui takorluukkat tamarmik taalliat* (pp. 30-32). Nuuk: Atuakkiorfik.

Lyng, H. A. (1991). Engang var der en, der var gået qivittoq*. In *I nord hvor jeg bor: Få er erindring, flere fantasi, alle digt* (pp. 30-32). Nuuk: Atuakkiorfik.

MacLean, E. A. (1981). *Inupiallu Tannillu Uqalunisa Ilaannigooq = Abridged Inupiaq and English Dictionary*. Distributed by ERIC Clearinghouse.

Madsen, L. (1994). Myter om indlandsisens onde ånder. *Det Grønlandske Selskab*, 2. <http://www.tidsskriftetgronland.dk/archive/1994-2-Artikel02.pdf#page=5>

Martin, Jeanne, et al. (4. juli 2019). *The Relationship between Law and Culture*. www.finduslawyers.org/relationship-law-culture/ Hentet 05.05.2020.

Mautner, Menachem (2011). *Three Approaches to Law and Culture*, 96 Cornell L. Rev. 839. <http://scholarship.law.cornell.edu/clr/vol96/iss4/25> Hentet 05.05.2020.

Olsen, J. P. (2012). *Tupermi misigisapiluk: Qivittulersaarutit*. Nuuk: Maanuup Atuakkiorfia.

Møller, N. (2011, August 12). Nassuttuumigooq qivittoqarpoq. Hentet 26. oktober 2020, fra https://knr.gl/kl/nutaarsiassat/nassuttuumigooq-qivittoqarpoq?fbclid=IwAR0WG4opPMpSihzae56XXnkpdkbJRprXR8Qyn8zX_dYt6KycZGlf_hgKj8s

Namminersorlutik Oqartussat. (2016, Oktober 21). *Grønland og Rigsfællesskabet har mistet en foregangsmand og ildsjæl*. Naalakkersuisut. https://naalakkersuisut.gl/da/Naalakkersuisut/Nyheder/2016/10/211016_mindeord

Nansen, F. (1891). *Eskimoliv*. H. Aschenhoug.

Nørregaard, Karen: *Hans Anthon Lyng* i *Den Store Danske* på lex.dk. Hentet 27. maj 2021 fra https://denstoredanske.lex.dk/Hans_Anthon_Lyng

Ostermann, H. (1921). Missionær i Grønland: Henric Christopher Glahns dagbøger for aarene 1763-64, 1766-67, og 1767-68. I *Tidsskriftet Grønland* (Bind 4). København: Det Grønlandske Selskab.



- Ostermann, H. B. (1940). *Nordmaend paa Grønland: 1721-1814*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Parbøl, I. (1955). Qivítut, grønlandske fjeldgangsmænd. I *Tidsskriftet Grønland* (Bind 12: 452-463). København: Det Grønlandske Selskab.
- Pedersen, B. K. (2007). Gysets anatomi - børn og unges behov for skrækkfortællinger. I J. Rygaard, K. Pedersen, A. V. Carlsen, K. Langaard, B. K. Pedersen, & A. Rydstrøm-Poulsen (red.), *Grønlandsk kultur- og samfundsforskning 2006-07* (167–185). Ilisimatusarfik/Forlaget Atuagkat.
- Petersen, H. C. (1998). *Alanngialanerit: Oqaluttualiat taalliallu*. Nuuk: Atuakkiorfik.
- Petersen, J. (1967). *OrdbogêraK: tássa kalâtdlit oKausîsa agdlangnerinik najorKutagssiaK*. Kalâtdlit-nunanut ministereKarfiup naKitertitâ.
- Petersen, R. (1996). Body and soul in ancient Greenlandic religion. I J. Y. Pentikäinen (red.), *Shamanism and Northern ecology* (pp. 67-78). Berlin: Mouton de Gruyter.
- Petersen, R. (2006). Om qivittut – fjeldgængere. I *Tidsskriftet Grønland* (Bind 5: 203-215). København: Det Grønlandske Selskab.
- Rasmussen, K. (1981). *Inuit fortæller. Grønlændernes sagn og myter: Frederikshåb, Julianehåb og Nanortalik*. Bogan.
- Rasmussen K. (1982). Knud Rasmussenip katerssugai, oKalugtuat oKalualâtdlo, Tunup kujasigsuanit, Det grønlandske Forlag.
- Rasmussen, K., & Riel, J. (2004). *Myter og sagn fra Grønland*. Aschehoug.
- Rink, P. (2019). *Grønland blev hans skæbne: Om H.J. Rink og hans tid*. København: Det Grønlandske Selskab.
- Rink, H. (1982,1). *Eskimoiske Eventyr og Sagn: oversatte efter de indfødte Fortælleres Opskrifter og Meddelelser*. Rosenkilde og Bagger.
- Rink, H. (1982,2). *Eskimoiske Eventyr og Sagn [2]: Supplement indeholdende et tillæg om eskimoerne*. Rosenkilde og Bagger.
- Rossel, S. (2012, Oktober 24). *Knud Sønderby: lex.dk*. Dansk Biografisk Leksikon. https://biografiskeleksikon.lex.dk/Knud_S%C3%B8nderby
- Said, E. W. (2002). *Orientalisme - Vestlige forestillinger om Orienten*. Roskilde Universitetsforlag, Narayana Press.
- Steenholdt, O. (2014): Et råb om hjælp. Nuuk: Atuagkat.



Steenholdt, O. (2014). *Inuillisimasup Ikiqqunera*. Nuuk: Atuagkat.

Sønderby, K. (1960). *De kolde flammer: roman fra Grønland*. Gyldendal. Nordisk Forlag A.S.

Thalbitzer, W. (1932). *KalâleK - kalâtdlit itsarnitsat ilerKuisa ilait*. Nuuk: Nûngme sinerissap kujatdliup naKiteriviane.

Thalbitzer, W. C. (1939). *Inuit sange og danse fra Grønland: grønlandsk-eskimoiske folkesange og danse: moderne og gammeldags*. Munksgaard.

Thisted, J. (2018). *Forskningsmetode i praksis: Projektorienteret videnskabsteori og forskningsmetodik*. København: Munksgaard.

Thisted, K. (2002). The Power to Represent: Intertextuality and Discourse in Smilla's Sense of Snow. I Bravo M. og Sörlin S. (red.), *Narrating the Arctic. A Cultural History of Nordic Scientific Practices*. Pp. 311-342). Canton: Watson.

Thisted, K. (2003). Danske grønlandsfiktioner: om billedet af Grønland i dansk litteratur i *Kosmorama*, Årg. 49, nr. 232 (2003, pp. 32-67).

Thisted, K. (2004). "Hvem går qivittoq?" - Kampen om et litterært symbol eller relationen Danmark – Grønland i postkolonial belysning. *Tijdschrift Voor Skandinavistiek*, 25(2), 133–159.

Thuesen, S. T. (2007). *Fremmed blandt landsmænd: Grønlandske kateketer i kolonitiden*. Nuuk: Forlaget Atuagkat.

Tumit Production. (2011). *Qaqqat Alanngui* [DVD]. Grønland.

Unknown, U. (2009, September 2). Qivittoq Saqqameersuussangatinneqarpoq. Retrieved June 29, 2020, from <https://knr.gl/kl/nutaarsiassat/qivittoq-saqqameersuussangatinneqarpoq>

Vebæk Mâliâraq. (2001). *Tusarn! : sydgrønlandske fortællinger*. Atuakkiorfik.

Vebæk M., Sonne, B., & Christensen, B. H. (2006). *The southernmost people of Greenland: dialects and memories = Qavaat: oqalunneri eqqaamassaallu*. Danish Polar Center.

YouTube. (2021, April 24). *Qanga Qivittulissuugallarmat Amalie Egede Petersen*. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=3sbTwBNbkUE>