

EN QUEERTEORETISK LÆSNING AF KØNSOPFATTELSE I GRØNLAND I ET HISTORISK PERSPEKTIV



Foto: Eigil Knuth (Knuth 2003 [1943]:151,189)

Navn: Malu Aima Rohmann Fleischer

Opgavetype: Speciale

ECTS-Point: 30

Institution: Ilisimatusarfik- Grønlands
Universitet

Afdeling: Kultur- og Samfundshistorie

Vejleder: Ebbe Volquardsen

Afleverings dato: 28. januar 2020

Antal sider: 90, uden forside,
litteraturliste og bilag

Antal tegn: 218.726 (uden mellemrum)

Abstract

The main purpose with this thesis is to examine how inuit in Greenland have perceived various gender identities, throughout time. I have chosen to examine this starting with the identity categories tikkaliaq and nuliakaaliaq, which means people who are raised to be as the “opposite gender”

In present day, there are multiple contradicting theories about gender perception of precolonial inuit in Greenland. The majority of those that work with gender perception of inuit agree that the majority of the European missionaries and Arctic explorers, whom have described a binary gender perception, both within precolonial as well as colonial inuit, have not had a focus on the inuits own perception of gender, and the importance of gender in the inuit society. The main argument is often that the binary gender perception there is present today that effects inuit in Greenland, is a result of colonization.

Some of the most dominating theories that are used in present day regarding gender in precolonial inuit, is the thesis that inuit has had a *third gender*, and the thesis of *genderlessness*. It is the idea that the social structure of precolonial inuit in reality was not based on gender. In both theses, identity categories like tikkaliaq and nuliakaaliaq are used as an argument for that gender either has had a significant importance to the inuits precolonial social structure, or that gender has not played a significant role.

By making queertheoretic readings of sources that deals with tikkaliaq and nuliakaaliaq, this thesis creates a picture of how these identity categories have been constructed through time, and how gender has played a significant role for those that where tikkaliaq and nuliakaaliaq.

As a result of this, it is argued that gender was crucial for the precolonial social structure, and that precolonial inuit themselves where influenced by a binary gender perception.

Key Words: Greenland, Inuit, Gender, Sex, Queer, Tikkaliaq, Nuliakaaliaq

Resumé - Dansk

Hovedformålet med dette speciale er, at undersøge hvorledes inuit i Grønland har opfattet forskellige kønsidentiteter igennem tiden. Jeg har valgt, at undersøge dette ved at tage udgangspunkt i identitetskategorierne tikkaliaq og nuliakaaliaq, der er folk der opdrages som det ”modsatte køn”.

I dag findes der flere modstridende teorier om kønsopfattelsen, hos prækoloniale inuit Grønland. De fleste der i dag arbejder med kønsopfattelser hos inuit, er dog enige om at majoriteten af de europæiske missionærer og polarforskere, der har beskrevet en binær kønsopfattelse både hos prækoloniale samt koloniale inuit, ikke har haft øje for inuits egen opfattelse af køn samt kønnets betydning i det inuitiske samfund. Hoved argumentet er ofte, at den binære kønsopfattelser der i dag præger inuit i Grønland, er opstået som et resultat af koloniseringen.

Nogle af de mest dominerende teorier der i dag bruges vedrørende køn hos prækoloniale inuit, er tesen om at inuit har haft et *tredje køn* samt *genderlessness*, der er ideen om at samfundsstrukturen hos prækoloniale inuit i virkeligheden ikke var kønsbaseret. I begge tilfælde bruges identitetskategorier som tikkaliaq og nuliakaaliaq som argument for, at kønnet enten har haft en væsentlig betydning i forhold til inuits prækoloniale samfundsstruktur, eller at kønnet ikke har spillet en væsentlig rolle.

Ved at foretage queerteoretiske læsninger af kilder der omhandler tikkaliaq og nuliakaaliaq, skabes der i denne opgave et billede af hvorledes disse identitetskategorier har været konstrueret igennem tiden, og hvorledes kønnet har spillet en væsentlig rolle for de der var tikkaliaq og nuliakaaliaq. Som et resultat af dette argumenteres der for, at køn var afgørende for den prækoloniale samfundsstruktur og at prækoloniale inuit selv var præget af en binær kønsopfattelse.

Indholdsfortegnelse

Kapitel 1. Indledning	3
1.1 Problemformulering	8
1.2 Begrebsafklaring	9
Kapitel 2. Teori og metode	14
2.1 Forskningsoversigt.....	14
2.2 Introduktion til opgavens empiri	18
2.3 Introduktion til opgavens metoder.....	19
2.4 Introduktion til opgavens teoretiske materiale	22
2.4.1 Kønsperformance	27
2.4.2 Seksualitetens forbindelse til køns kategorier	31
2.4.3 Den heteroseksuelle matrice.....	33
Kapitel 3. Forskellige tolkninger af køns kategorier hos inuit.....	35
3.1 Missionærernes og polarforskernes opfattelse	36
3.1.1 Hans Egede	38
3.1.2 Knud Rasmussen.....	41
3.1.3 Gustav Holm	47
3.1.4 Delkonklusion	50
3.2 Moderne teorier	51
3.2.1 Det tredje køn:.....	51
3.2.2 Genderlessness.....	53
Kapitel 4. Tikkaliaq og Nuliakaaliaq	56
4.1 Østgrønland.....	56
4.1.1 Sipineq	70
4.1.2 Akulo.....	71
4.2 Vestgrønland og Nordgrønland.....	76
4.2.1 Sipineq	81
Kapitel 5. Kønsopfattelser og sprog.....	83
5.1 Østgrønlandske begreber	85
5.2 Vestgrønlandske begreber	86
Kapitel 6. Køn og seksualiteter blandt moderne grønlandere	88
Konklusion:.....	90
Litteraturliste:.....	93
Bilag 1.....	107

Kapitel 1. Indledning

I undervisningsbogen *Silamiut – Grønlands Forhistorie* fra 2016, der bruges i de grønlandske gymnasier, står der følgende om køn hos prækoloniale inuit:

”Inuit troede på, at mennesker kunne skifte køn, og at man selv kunne vælge, hvad man ville være. En lille dreng kunne godt blive opdraget som en pige og få et pigenavn, og en lille pige kunne godt blive opdraget som en dreng og få et drengenavn. Det kunne ofte handle om, at forældrene ønskede sig en dreng eller en pige, og at de derfor var ligeglade med barnets fysiske udseende og kønsorganerne. Det kunne også handle om, at der var for mange drenge eller piger i familien, og derfor kunne kønsskifte også være nødvendigt for familiens overlevelse og trivsel. Forældrene kunne derfor være med til at påvirke, hvilket køn barnet havde i et stykke tid. Når barnet kom i puberteten, kunne det selv vælge hvordan det ville fortsætte sit liv, og nogle af de mennesker lavede derfor et socialt kønsskifte og blev til et tredje køn hos inuit...” (Engelbrechtsen et. al 2016: 145)

Bogen er skrevet af de danske historikere Mikkell Ring Jørgensen og Klaus Norman Engelbrechtsen i samarbejde med Naalakkersuisut¹ Departement for Uddannelse, og den omhandler de forskellige indvandring til Grønland. Forfatterne forsøger at give et indblik i hvordan de forskellige indvandringsgrupper har levet på forskellige tidspunkter i historien, herunder inuit der kom til Grønland omkring år 1200 (Engelbrechtsen et. al 2016).

Jeg var meget forundret første gang jeg læste påstanden om, at socialt kønsskifte var en praksis hos prækoloniale inuit, og at en person der udførte denne praksis blev opfattet som et *tredje køn*. Årsagen til min forundring bunder i at denne påstand på ingen måde stemmer overens med de fortællinger om prækoloniale inuit, jeg selv er opvokset med. Dette er fortællingerne om, at der har været en binær kønsopfattelse hos inuit i Grønland, inden de blev koloniseret. Ifølge denne opfattelse har prækoloniale inuit derfor haft en samfundsstruktur hvor *mand* og *kvinde* (for børn: *dreng* og *pige*) har været de eneste køns kategorier. Derudover har det også ofte været påpeget, at arbejdsdelingen hos inuit var opdelt efter disse køns kategorier. Dette er den fortælling jeg har fået fortalt af mine familiemedlemmer, der er af grønlandsk inuitisk afstamning, men også igennem min skolegang i Nuuk. Det vil sige, at dette har været en udbredt opfattelse igennem min opvækst i 1990’erne samt 2000’erne, i hvert fald i de Vestgrønlandske områder hvor min familie stammer fra.

¹ Naalakkersuisut er Grønlands regering

Nutidens samfundsstruktur i Grønland er også baseret på den binære kønsdeling, hvilket eksempelvis ses når et barn bliver født. Efter fødslen får barnet et CPR-nummer, der blandt andet angiver barnets køn. I nutidens Grønland baserer man barnets køn på kønsdelene, hvilket betyder at et barn der har en vulva betragtes som en pige. I et sådan tilfælde vil det sidste tal i personnummeret være lige. Hvis barnet derimod har en penis, så betragtes barnet som en dreng, og et sådan tilfælde vil det sidste tal i personnummeret være ulige. Dette har fundet sted i Grønland siden 1972, og dette er et fænomen som det grønlandske folk har taget til sig fra Danmark (CPR Det Centrale Person Register u.å.). Hvis man går en tur igennem Nuuks gader, vil man også bemærke at mange børn er klædt efter ”kønsspecifikke” farver, dette gælder især spædbørn. En pige vil ofte være klædt i lyserødt, hvorimod en dreng vil være klædt i blå. Derudover vil et nyfødt barn med stor sandsynlighed få et kønsspecifikt navn, da de fleste grønlandske navne i dag er opdelt efter køn (Oqaasileriffik u.å. a). Majoriteten af de grønlandske børn bliver døbt imens de er små, da størstedelen af den grønlandske befolkning er protestanter. I forbindelse med dåben vil familien ofte være klædt i de grønlandske nationaldragter, og disse dragter er også opdelt efter køn, alle steder i Grønland. Disse kønsfænomener virker så ”normale” i nutidens Grønland, at det kan være svært at forestille sig at prækoloniale inuit muligvis har haft en anden opfattelse af køn. Specielt fordi vores egen fortælling om vores forfædre er præget af den binære kønsopdeling.

I de seneste år har jeg dog fundet flere tekster, der har udfordret ideen om at den prækoloniale inuitiske samfundsstruktur har været baseret på de binære køn. I *Meddelelser om Grønlands tiende hæfte* fra 1889, der blev udgivet i forbindelse med konebådsekspeditionen i Østgrønland i årene 1883-85, beskriver den danske polarforsker Gustav Holm, at han så to piger og en ung kvinde der var i stand til at sejle i kajak og gå på fangst. Ifølge Holm gik kvinden og pigerne klædt som mænd, og så blev de behandlet som mænd af de andre i samfundet. Holm benævner også at der ligeledes fandtes et sted hvor der var en dreng, der både blev opdraget og betragtet som en pige (Holm 1888: 86-87; Holm 1914: 67). Holm gik ikke rigtigt i dybden med fænomenet i sine tekster, og der skabes et indtryk af at han var forvirret over det han så. Dette er højst sandsynligt fordi de piger der gik på fangst, og de drenge der lavede det huslige arbejde, ikke stemte overens med den levevis og samfundsstruktur som fleste europæiske missionærer og polarforskere tidligere havde beskrevet hos prækoloniale inuit (se f.eks. Egede 1741: 72-84; Saabye 1818: 35-36). Efter udgivelsen af Holms tekster, var der flere polarforskere der undrede sig over fænomenet, men der var fortsat ingen der alvorligt gik i dybden med det (se. F.eks. Rosing 1908: 80; Thalbitzer 1941: 602-603). De fleste fortsatte også med at formidle at prækoloniale inuits samfundsstruktur var baseret på en binær

kønsopdeling, hvor mænd var fangere og kvinder lavede alle de huslige pligter (Holm 1888: 86-88; Rasmussen 1919: 103-104; Thalbitzer 1941: 636).

Det var først i 1981 at der for alvor blev sat fokus på at der både var kvinder der gik på fangst, og mænd der lavede det huslige arbejde hos inuit i Grønland. Dette skete da de franske antropologer Joëlle Robert-Lamblin og Pierre Robbe hver især udgav artikler der påpegede at der blandt østgrønlandsk inuit, fandtes flere børn der var opdraget som ”det modsatte køn”. De havde hver især lagt mærke til dette fænomen i forbindelse med deres ophold i Ammassalik², og i de omkring liggende bygder, igennem 1960’erne, 1970’erne og i starten af 1980’erne. Ifølge Robert-Lamblin kunne forældre vælge at lade deres nyfødte barn få foretaget et ”socialt kønsskifte”, hvis barnet ikke havde det køn som forældrene ønskede. Dette betød at disse børn, både blev klædt og opdraget som ”det modsatte køn”(Robert-Lamblin 1981:1-2). Ifølge Pierre Robbe var dette fænomen tæt forbundet med prækoloniale inuits navnetraditioner. Han forklarer at mange af de prækoloniale traditioner fortsat havde en stor indflydelse på østgrønlandsk inuit levevis, på trods af at man fra dansk side havde påbegyndt koloniseringen af disse mennesker i 1894. Dog havde inuit tilpasset de prækoloniale traditioner, så de bedre kunne accepteres indenfor den kristne tro (Robbe 1981: 1-18). Ifølge Robbe og Robert-Lamblin, så blev disse børn betegnet som henholdsvis *tikkaliaq* og *nuliakaaliaq*. Robert-Lamblin oversatte dette til ”omdannet til en dreng” og ”omdannet til en pige”, og Robbe oversatte dette til ”ligesom en dreng” og ”ligesom en pige”(Robert-Lamblin 1981:1-2; Robbe 1981: 18).

Det vil sige, at Robert-Lamblin og Robbe beskrev det samme fænomen som Jørgensen og Engelbrechtsen bruger som argument for at prækoloniale inuit skulle have haft tre køns kategorier. Det er med stor sandsynlighed også Robert-Lamblins og Robbes forskning i Østgrønland, der har været med til at danne grundlaget for Jørgensens og Engelbrechtsens påstand, selvom de ikke benævner dem i bogen *Silamiut*. Dette kan man antage da deres fortælling i høj grad afspejler det som Robert-Lamblin og Robbe formidlede i 1981 (Robert-Lamblin 1981: 1-3; Robbe 1981: 1-18; Engelbrechtsen et. al 2016: 145). Men når dette er blevet påpeget, så nævner Robert-Lamblin eller Robbe på intet tidspunkt at disse børn skulle være betragtet som et *tredje køn*. Robert-Lamblin påpeger i stedet, at der både var biologiske og sociale køn hos inuit. Hun forklarer, at de sociale køn ikke var baseret på biologiske faktorer, men sociale fænomener, og derfor kunne man adskille det sociale køn og det biologiske køn (Robert-Lamblin 1981: 7). Det vil sige, at et barn eksempelvis

² I dag kaldes området *Tasiilaq*

kunne være en pige rent biologisk, men socialt ville hun blive betragtet som en dreng, hvis forældrene ønskede at hun skulle være en dreng, og derfor skulle hun både ligne en dreng og opdrages som en.

Ideen om tre køns kategorier hos prækoloniale inuit er heller ikke en påstand der er særlig udbredt i nutidens Grønland, på trods af at dette er skrevet i Jørgensens og Engelbrechtsens bog der bruges i de grønlandske gymnasier. Når jeg har nævnt fænomenet for andre af inuitisk herkomst i Nuuk, hvor jeg bor, eller andre steder i Grønland hvor jeg har været for nyligt, som Tasiilaq og Sisimiut, så bliver folk ofte meget forundrede, da de ikke i forvejen har haft kendskab til denne påstand. Bogen *Silamiut* er i øvrigt også den eneste kilde jeg har kunne finde, hvor der står at det *tredje køn* er et fænomen der har været til stede hos inuit i Grønland.

Ideen om de tre køns kategorier har dog tidligere været brugt til at beskrive andre inuit grupper, og denne tese blev første gang introduceret i 1986 af den canadiske antropolog Bernard Saladin d'Anglure i artiklen *Du fœtus au chamane: la construction d'un « troisième sexe » inuit*³. Denne artikel blev udgivet i forbindelse med d'Anglures studier af Igloodik Inuit i Canada. Han betonedede at en pige kunne blive klædt og opfattet som en dreng, hvis hun var opkaldt efter én eller flere mænd, og det samme kunne ske for en dreng der var opkaldt efter én eller flere kvinder (d'Anglure 1994:89-1). Ifølge d'Anglure betragtede inuit disse børn som et *tredje køn*, og han forklarer at de blev betragtet på denne vis fordi man hverken anså dem for at være mænd eller kvinder, men på samme tid så anså man dem også for at være både mænd og kvinder (Trott 2006: 98). Ifølge d'Anglure blev børn der var opdraget på denne vis ofte shamaner i deres voksne liv (d'Anglure 1994: 98-106; Roscoe 1998: 15).

d'Anglure har senere hen fået en del kritik for denne tese (se f.eks. Trott 2006: 97-100; Williamson 2011: 52). En af hans kritikere er grønlandske Karla Jessen Williamson, der forsker i kønsrelationer blandt inuit, eller måske snarere det hun betragter som manglen på samme. Ifølge Williamson er de identitetskategorier som d'Anglure beskriver i højere grad et udtryk for dét hun kalder for *genderlessness*⁴. Hun er nemlig af den overbevisning at de inuitiske samfund skal opfattes som kønsløse fordi køns kategorierne ikke spiller nogen væsentlig rolle, i forhold til den samfundsstruktur der er hos inuit. Williamson påpeger derfor at ideen om tre køns kategorier hos inuit er præget af en vestlig mentalitet, og at dette ikke afspejler det verdensbillede der har været hos prækoloniale inuit (Williamson 2011: 40, 52).

³ På dansk: *Fra foster til shaman: Konstruktionen af et inuitisk "tredje køn"*

⁴ På dansk: *Kønsløshed*

Det vil sige, at der i dag findes flere modstridende teorier omkring kønsopfattelsen hos prækoloniale inuit. Alligevel er der ikke tradition for, at man i Grønland taler om at der kunne have været mere end to køn, eller at køn ikke har spillet en væsentlig rolle, hos inuit inden koloniseringen. Dette kan dog have noget at gøre med, at man i dag faktisk ikke er helt klar over hvilken verdensopfattelse der har været til stede før koloniseringen, og derfor er man heller ikke helt klar over hvilken kønsopfattelse der har været. Meget viden er gået tabt i takt med koloniseringen af inuit, og af den årsag er man nødt til at læse tekster der er skrevet af europæiske missionærer og polarforskere, hvis man ønsker at få et indblik i den levevis der har været hos prækoloniale inuit i Grønland. Det vil sige, at meget af den viden der findes om prækoloniale inuit, er nedskrevet af folk der ikke selv har været del af kulturen, og derfor kan der naturligvis have været nogle misforståelser. I dag findes der også flere forskere der studerer køn hos inuit der, ligesom Williamson, mener at europæerne, samt vestlige canadier og amerikanere, tidligere har beskrevet inuits kultur og samfundsstruktur ud fra en vestlig mentalitet, og derfor har de mistolket levevisen hos prækoloniale inuit. Hvilket også resulterede i at disse forskere aldrig fik øje for inuits egen opfattelse af køn, da de gik ud fra at inuit også var præget af en binær kønsopfattelse (se f.eks. Bodenhorn 1990: 64-65; Williamson 2011: 39). Derfor kan man antage at koloniseringen er årsagen til at inuit i Grønland i dag er præget af en binærkønsopfattelse. Derudover kan man også antage at dette er årsagen til at inuit i dag er præget af en ide om at prækoloniale inuit også har haft denne kønsopfattelse, da grønlandsk inuits prækoloniale historie primært er blevet formidlet af europæere.

At koloniseringen er årsagen til tidligere koloniserede befolkningsgrupper, samt koloniserede befolkningsgrupper er påvirket af en binær kønsopfattelse, er en tese der i dag udbredt indenfor det felt der kaldes for *queer indigenous*⁵ studier. Dette er en gren indenfor det queer-teoretiske felt, der opstod i starten af det 21. århundrede, og som især beskæftiger sig med de LGBTQ+ identiteter der ses hos oprindelige befolkningsgrupper⁶ (Driskill 2010: 69). Disse kønsforskere arbejder som udgangspunkt ud fra tesen om at kolonialisme i virkeligheden, er et fænomen der er centreret om Vestens⁷ heteropatriarkalske mentalitet. Dette skal forstås som Vestens normer for køn,

⁵ På dansk: *queer oprindelige studier*

⁶ *Oprindelige befolkningsgrupper* skal i denne forbindelse forstås ud fra den definition man finder hos FN. Det vil blandt andet sige, befolkningsgrupper der har:

- En historisk kontinuitet med prækoloniale samfund.
- Et stærkt bånd til et territorialt afgrænset område, og den omkringliggende natur.
- En særskilt kultur, sprog samt tro

Ifølge FN betragtes inuit som folk der tilhører oprindelige befolkningsgrupper (United Nations Permanent Forum On Indigenous Issues u.å. : 1-2)

⁷ *Vesten* skal forstås som et begreb der dækker over landene i eller med tilknytning til Europa og deres kultur (Den danske ordbog u.å.).

kønsrelationer samt seksualiteter (Arvin et al. 2013: 13). Ifølge flere Queer indigenous forskere (se f.eks. Driskill et al. 2011: 3-24; Finley 2011: 34-35) har koloniserede befolkningsgrupper været præget af en anden opfattelse af køn og seksualiteter inden kolonisering indtraf. Derfor påpeger disse forskere, at queer-teori kan bruges som et redskab til afkolonisering, da queer studier netop er skabt med henblik på at udfordre den binære kønsopfattelse der dominerer i Vesten.

Jeg mener derfor, at det er interessant at undersøge om denne *queer indigenous* tese er relevant i forhold til inuit i Grønland, og om prækoloniale inuit i Grønland virkelig har været præget af en anden kønsopfattelse, end den binære kønsopfattelse, på trods af at denne kønsopfattelse fortsat dominerer i de fortællinger der i dag fortælles om prækoloniale inuit, både i de grønlandske familier men også i det grønlandske folkeskolevæsen. Derfor er det også interessant at undersøge om inuit i Grønland, er præget af denne tanke fordi deres prækoloniale historie primært har været formidlet af europæere.

1.1 Problemformulering

I denne opgave vil jeg undersøge om prækoloniale og koloniale inuit i Grønland, har været præget af en binær kønsopfattelse eller om de eventuelt har haft en anden kønsopfattelse, og om dette har haft indflydelse på deres arbejdsfordeling. Dette vil jeg forsøge at gøre, ved at lave en queer-teoretisk læsning af de kilder der omhandler mennesker som er opdraget til at have sociale egenskaber, der oftest har været tilegnet det modsatte køn, det vil sige tikkaliaq og nuliakaaliaq. Jeg mener at det er relevant at tage udgangspunkt i disse folk, da der er i dag både findes påstande om at nogle af disse mennesker har været betragtet som et *tredje køn*, eller at deres position i stedet har været udtryk for *genderlessness*, i tidligere tiders Grønland.

Jeg har valgt at arbejde ud fra Judiths Butlers tese om køn som et performativt fænomen, da denne teori gør det muligt at se udover ideen om de binære køn, mand og kvinde. Derudover har jeg også lade mig inspirere af *queer indigenous* studierne, der hovedsageligt beskæftiger sig med kønsidentiteter og seksualiteter hos koloniserede befolkningsgrupper. Igennem den queer-teoretiske læsning ønsker jeg at belyse hvordan tikkaliaq og nuliakaaliaq, i et historisk perspektiv, er blevet italesat og hvilken status de har haft i Grønland, i et forsøg på at skabe et billede af hvilken kønsidentitet disse mennesker har båret, og hvilken rolle de har haft i samfundet.

De fleste af de kilder der fungerer som empiri igennem opgaven er skrevet af europæiske missionere, handelsfolk og polarforskere der har været i Grønland. Derfor har jeg også valgt at foretage en kontrapunktisk læsning af disse tekster, da jeg har den formodning at de indirekte kan fortælle noget

om verdensopfattelsen hos inuit, og dermed også give et indblik i hvilke kønsdiskurser inuit selv har været præget af, selvom de ikke direkte kommer til orde i disse kilder.

Til slut ønsker jeg at diskutere hvorvidt kønsopfattelsen hos prækoloniale inuit har indflydelse på måden inuit betragter køn på i nutidens moderne Grønland.

1.2 Begrebsafklaring

I det følgende afsnit vil jeg redegøre for nogle af de begreber, der bliver brugt igennem opgaven, og som kræver en grundigere forklaring.

I denne opgave har jeg eksempelvis valgt at bruge forskellige termer til at afgrænse forskellige perioder hos inuit. Dette er henholdsvis begreberne *prækolonial*, *kolonial*, *postkolonial* samt *post-kolonial* (med bindestreg). Jeg bruger disse termer til at markere nogle af de forandringer, der opstår i inuits levevis og verdensopfattelse igennem tiden. Men disse termer kan være lidt uklare, derfor vil jeg starte med at uddybe hvordan de bliver brugt igennem opgaven.

Derudover har jeg også valgt at bruge begreberne *tikkaliaq* og *nuliakaaliaq*, som fællebetegnelser for folk der opdrages som ”modsatte køn” i Grønland.

1.2.1 Prækoloniale inuit

Begrebet *prækolonialisme*, indeholder præfikset præ-, der betegner at noget eksempelvis går forud for sin tid (Den store danske u.å. a). Det vil sige at, der er tale om et begreb der betegner noget, der går forud for kolonialismen. I forhold til denne opgave bruges begrebet i forhold til inuit i Grønland, hvilket betyder at begrebet dækker over perioden inden grønlandsk inuit blev koloniseret. Prækoloniale inuit er dog et meget bredt begreb, for inuit i Grønland har levet i mange år i landet inden de blev koloniseret af europæere, og dette begreb giver ikke udtryk for en skarp tidsbegrænsning. Men dét som begrebet dækker over i denne opgave er de få år inden inuit blev koloniseret, eller de få år efter, hvor europæiske polarforskere og missionærer var blandt inuit i Grønland, og belyste deres prækoloniale levevis. Dette er fordi de skriftlige kilder der omhandler den prækoloniale levevis hos inuit, udelukkende har været skrevet af folk der har haft en tilknytning til Vesten, da prækoloniale inuit ikke selv havde et skriftsprog.

I denne opgave vil begrebet derfor især blive brugt i forbindelse med, de kilder der er skrevet af polarforskere og missionærer, der har været hos prækoloniale inuit kort tid inden eller kort tid efter man påbegyndte koloniseringen af inuit. I forhold til Østgrønland er der tale om perioden 1883-85, det vil sige få år inden etablering af kolonien Ammassalik (Tasiilaq) i 1894 (Sørensen 1983: 17). I Nordgrønland er der derimod tale om perioden 1902-1904, det vil sige få år før man påbegyndte

koloniseringen af inuit i Thule området i 1910 (ibid.: 17). Dog har jeg ikke haft adgang til nogle kilder, der er nedskrevet i årene før vestgrønlandsk⁸ inuit blev koloniseret. Derfor bruger jeg kilder, der var nedskrevet i takt med koloniseringen af vestgrønlandsk inuit, til at få et indblik i den prækoloniale levevis hos vestgrønlandsk inuit. Her er der især tale om kilder der er nedskrevet af missionæren Hans Egede, der etablerede den første dansk-norske koloni i Grønland i 1721 (Fægteborg 2009: 42-43). Egede skrev *Det Gamle Grønlands nye Perlustration*⁹, der blev udgivet i 1741. Denne bog indeholder Egedes beskrivelser af inuits kultur, samt Grønlands naturforhold under hans missionsperiode i årene 1721-1736 (Fægteborg 2009:39, 45-47). Selvom Egede havde påbegyndt koloniseringen af Vestgrønlandsk inuit, så var det langt fra alle der blev koloniseret imens Egede var i Grønland. Af den årsag beskriver Egede ofte den prækoloniale levevis hos inuit, selvom hans holdning til denne levevis ofte var fordømmende. Dette ser man eksempelvis da han skriver om vestgrønlandsk inuits normer for seksuelle relationer. Egede betegnede prækoloniale inuits syn på seksuelle relationer som ”skammelig”, til gengæld så beskrev han detaljeret om deres seksuelle akter (Egede 1741: 78-79). Hvis man derfor vælger at se bort fra de diskurser Egede selv var præget af, så giver hans tekster derfor relevante informationer om levevisen, og samfundsstrukturen hos prækoloniale inuit.

I denne opgave har jeg valgt, at arbejde jeg ud fra *queer indigenous* tesen om at kolonialisme egentlig skal betragtes som et fænomen der er centreret omkring Vestens normer for køn, kønsrelationer samt seksualiteter (Driskill et. al. 2011: 3). Da hovedfokusset igennem opgaven er inuits opfattelse køn, har jeg derfor valgt at betragtes prækoloniale inuit, som folk der endnu ikke er præget af de vestlige kønsnormer.

1.2.2 Koloniale inuit

Koloniale inuit er også et ret bredt begreb. For det første, så blev inuit koloniseret på forskellige tidspunkter i de forskellige områder i Grønland, og for det andet, hvornår er man koloniseret og hvornår holder man op med at være det?

Kolonialisme skal i denne opgave forstås, som dét fænomen at en stat bruger en imperialistisk ideologi og teori til at retfærdiggøre overtagelsen, af et fjernt landområde (Ashcroft et al. 2007 [2000]: 40). Koloniseringen af et folk indtræffer derfor, når en stat sender folk ud for at overtager et

⁸ I denne opgave betragtes den sydvestlige del af Grønland også som Vestgrønland.

⁹ Den fulde titel er: *Det gamle Grønlands nye Perlustration, eller Naturel-Historie og Beskrivelse over det gamle Grønlands Situation, Luft, Temperatur og Beskaffenhed, de gamle Norske Coloniers Begyndelse og Undergang der Samme-Steds, de itzige Indbyggers Oprindelse, Væsen, Leve-Maade og Haandtæring, samt hvad ellers Landet yder og giver af sig, saasom Dyr, Fiske og Fugle &c. med hosføyet nyt Land-Caart og andre Kaaber-Stykker over Landets Naturalier og Indbyggernes Haandtæring.*

fjerntliggende landområde med henblik på at manipulere med den indfødte befolkning, så de transformeres og lader sig indordne efter kolonimagtens interesser (Osterhammel 2005: 4-14). Man påbegyndte koloniseringen af vestgrønlandsk inuit i 1728. I 1894 påbegyndte man koloniseringen af østgrønlandsk inuit, og i 1910 påbegyndte man koloniseringen af nordgrønlandsk inuit.

Da jeg har valgt at arbejde ud fra en *queer indigenous* opfattelse, kategoriserer jeg derfor først inuit som koloniseret, når det bliver tydeligt at de er præget af de vestlige kønsnormer.

1.2.3 Postkoloniale samt post-koloniale inuit

Begrebet *postkolonialisme*, indeholder præfikset post-, der betegner ”en tilstand efter”. Det vil sige at, der er tale om et begreb der egentlig betegner en tilstand efter kolonialismen. Men i dag kan det også opfattes som et begreb, der beskriver den fortsatte eksistens af koloniale strukturer, både hos koloniserede, og tidligere koloniserede befolkningsgrupper. I denne forbindelse kan postkolonialisme, både være en betegnelse der markerer en koloniseret befolkningsgruppes kamp for selvstændiggørelse fra kolonimagten, det vil egentlig sige afkolonisering. Men det kan dog også forstås som en neokolonial afhængighed af kolonimagten (Bachmann-Medick 2016: 131).

Postkolonialisme er dog også et begreb, der dækker over en kulturteori der fokuserer på kritikken af de dominerende eurocentriske diskurser, som koloniale imperier selv er præget af, og som de også har medbragt til de koloniserede befolkningsgrupper i takt med koloniseringen (ibid.: 131).

Igennem denne opgave vil begrebet postkolonial både blive brugt til at definere situationen for inuit i Grønland i nyere tid, men det vil også blive brugt i forbindelse med den postkoloniale læsestrategi, *kontrapunktiske læsning*, der vil blive brugt igennem opgaven.

Alle dele af Grønland skiftede officielt status i 1953, hvor landet gik fra at være en dansk koloni, til at være en såkaldt ligestillet del af Danmark (Olsen 2005: 41). På trods af dette er der flere af de forskere der i dag arbejder med Grønlandshistorie, der er af den overbevisning, at inuit i Grønland fortsat er koloniseret (se f.eks. Hansen 2017). Men dette er ikke en diskussion jeg ønsker at komme nærmere ind på i denne opgave, da jeg selv er af den overbevisning at der sker flere markante ændringer i både samfundsstrukturen, og i de diskurser der dominerer hos inuit i Grønland i perioden efter 1953, hvilket jeg mener giver inuit i Grønland en anden status.

Jeg har valgt at opdele den efterfølgende periode i henholdsvis postkolonial og post-kolonial (med mellemrum). Dog findes der mange forskellige definitioner af både postkolonial og post-kolonial (Ashcroft et. al. 2007 [2000]: 168-173). Jeg har dog valgt at følge den danske litteraturhistoriker Hans Hauges udlægning af begreberne:

"De, der mener, at kolonialismen er fortsat efter kolonitidens ophør, markerer det ved at skrive >>postcolonial<< uden bindestreg, mens de, der mener, at vi befinder os efter kolonitiden, skriver ordet med bindestreg" (Hauge 2007: 8).

I denne opgave har jeg valgt at vurdere inuits status i Grønland ud fra de diskurser, der dominerer hos de folkevalgte grønlandske politikere, da jeg er af den overbevisning at disse diskurser også afspejler de skiftende verdensopfattelser der ses den generelle befolkning i Grønland efter 1953.

Jeg betragter den første lange periode i Grønland efter 1953 som postkolonial, det vil sige at inuit i Grønland fortsat var koloniseret. På daværende tidspunkt ønskede de grønlandske politikere fortsat at indordne sig efter den danske stats interesser, og knytte sig til moderlandet Danmark i stedet for at løsrive sig (Olsen 2005: 39). Dette betød at inuit i Grønland fortsat var præget af en kolonial mentalitet, på trods af de officielt ikke længere var koloniseret. Dette fænomen havde også indflydelse på inuits opfattelse af køn samt kønsrelationer, der i høj grad kom til at afspejle de kønsnormer der var i Danmark på daværende tidspunkt. Derfor påbegyndte man i 1950'erne en modernisering af det grønlandske samfund, der afspejlede den danske samfundsstruktur, hvor mænd skulle ud på arbejdsmarkedet og kvinder skulle bestræbe sig på at være gode husmødre (Tróndheim 2010: 79).

Til gengæld så betragter jeg inuit i nutidens Grønland som post-koloniale, hvilket betyder at jeg ikke længere betragter landets befolkning som koloniseret. Jeg mener at de officielt fik denne status i 1979, i takt med Hjemmestyrets indførelse. Inden Hjemmestyrets indførelse var der en bevægelse af grønlandske politikere, der begyndte at udfordre den koloniale mentalitet, hvilket resulterede i at der opstod et ønske om selvstændighed hos grønlandsk inuit (Olsen 2005: 195-259). Det første skridt på vejen mod selvstændiggørelsen var Hjemmestyrets indførelse, og det næste skridt var indførelsen af Selvstyre i 2009. Grønland er ganske vist fortsat en del af det danske rige, men i selvstyreloven står der at *"beslutning om Grønlands selvstændighed træffes af det grønlandske folk"* (Naalakkersuisut 2009). Dette betyder at det grønlandske folk i realiteten har retten til at blive selvstændige, og løsrive sig fra det danske rige, dog har de endnu ikke valgt at gøre dette, hvilket kan være fordi, det grønlandske folk har svært ved at løsrive sig fra de koloniale magtstrukturer, der fortsat påvirker landets befolkning. Indenfor de post-koloniale studier er det en udbredt tanke, at de fleste post-koloniale stater fortsat er bundet til de tidligere koloniale administrative, juridiske og økonomiske systemer, hvilket begrænser deres mulighed for selvstændiggørelse (Ashcroft et. al. 2007 [2000]: 175). Dette er i dag også en udbredt tanke blandt nogle af de inuit fra Grønland, der har taget en videregående uddannelse (se f.eks. Markussen 2019 40-41,88; Turnowsky 2019). Det vil sige, på

trods af at det grønlandske folk har retten til at løsrive sig fra det danske rige, så er de koloniale strukturer dybt forankret i nutidens grønlandske samfund, hvilket gør denne løsrivelse vanskelig.

Dog har der været flere eksempler på, at man i Grønland har forsøgt at markere konsekvenserne af de koloniale magtstrukturer. Dette så man eksempelvis, i forbindelse med nedsættelsen af forsoningskommissionen i 2014. Denne kommission blev dannet med henblik på, at få italesat og synliggjort nogle af de negative konsekvenser, som koloniseringen har haft for det grønlandske folk, i et håb om at dette fokus ville hjælpe det grønlandske folk med at påbegynde en afkolonisering (Forsoningskommissionen 2015: 4-6; Forsoningskommissionen 2017: 8). Jeg mener derfor, at det ikke er selve koloniseringen, der præger mentaliteten i det grønlandske samfund i dag, men i højere grad forsøget på at løsrive sig fra den.

Hvis man vælger at beskue dette ud fra *queer indigenous* tesen angående køn og kolonialisme, så kan man antage at den post-koloniale mentalitet, der i dag præger det grønlandske samfund også har haft en indvirkning på måden man betragter køn på i nutidens Grønland. I opgaven vil jeg derfor undersøge om der er sket, eller er ved at ske en ændring i måden man opfatter køn på i det post-koloniale Grønland, set i forhold til den koloniale tidsperiode.

Ifølge den britiske kulturteoretiker Stuart Hall, er der hos alle koloniserede og tidligere koloniserede befolkningsgrupper et ønske om genfinde den kultur, der er gået tabt i takt med koloniseringen, fordi en hver koloniseret befolkningsgruppe betragter den prækoloniale kultur som deres kollektive ”sande selv” (Parry 1996: 76). Derfor ønsker jeg at undersøge, om opfattelse af køn i nutidens Grønland er præget af måden man forestiller sig, prækoloniale inuit opfattede køn på.

1.2.4 Tikkaliaq og nuliakaaliaq

Igennem opgaven har jeg valgt at bruge begreberne *tikkaliaq* og *nuliakaaliaq*, som fællesbetegnelser for folk der er opdraget som ”det modsatte køn”. *Tikkaliaq* og *nuliakaaliaq* er østgrønlandske betegnelser, det vil sige at disse begreber ikke har været brugt andre steder end i Østgrønland. Men jeg har alligevel valgt at bruge disse begreber, som fællesbetegnelser for disse identitetskategorier, da de fleste kilder der omhandler fænomenet stammer fra Østgrønland. *Tikkaliaq* bruges til at betegne en pige der er ”ligesom en dreng”, og *nuliakaaliaq* bruges til at beskrive en dreng der er ”ligesom en pige” (Robert-Lamblin 1981: 1; Robbe 1981: 1-2).

Den svenske historiker Jens Rydström skrev i 2010 en upubliceret forskningsartikel *Modernity and periphery: The sexual modernisation of Greenland*¹⁰, i denne artikel kom han med

¹⁰ Rydström skrev artiklen forbindelse med konferensen *Rethinking European (Homo)Sexual Modernity* der blev afholdt i Antwerp i 2010.

den påstand, at man igennem tiden har haft tilsvarende betegnelser for folk der er som ”det modsatte køn” i Vestgrønland. Disse betegnelser er henholdsvis *angutaasaq* og *arnaasaq*, som han oversætter til ”*mandhaftig kvinde*” og ”*feminin mand*” (Rydström 2010: 2-3). Disse betegnelser vil derfor blive benævnt, når jeg arbejder med disse identitetskategorier hos vestgrønlandsk inuit, men igennem opgaven vil jeg som udgangspunkt bruge begreberne tikkaliaq og nuliakaaliaq.

Kapitel 2. Teori og metode

I dette kapitel vil jeg redegøre for de teorier og metoder, der tages i brug igennem opgaven.

Derudover vil jeg også belyse den forskning, der tidligere har været foretaget omkring identitetskategorierne tikkaliaq og nuliakaaliaq, samt køn hos inuit i Grønland

2.1 Forskningsoversigt

Østgrønland er det eneste sted i Grønland, hvor man med sikkerhed har vidst, at der har været identitetskategorier som tikkaliaq og nuliakaaliaq. Dette kan være fordi inuit i dette område, først blev koloniseret i slutningen af 1800-tallet. Dette betyder dog ikke, at disse identitetskategorier ikke kunne have været til stede hos prækoloniale inuit, andre steder i Grønland. Få år inden man påbegyndte koloniseringen af østgrønlandsk inuit, var der polarforskere i området der lavede forskellige former for undersøgelser, herunder etnologiske undersøgelser af østgrønlandsk inuit (se f.eks. Holm 1889). Det vil sige, at der var tale om forskere der var i området, ikke for at påvirke inuit, men de var der for at prøve at forstå dem. Om dette i realiteten lykkedes for disse polarforskere, kan diskuteres. Men dette har i hvert fald resulteret i, at der i dag findes en del kildemateriale, der kan være med til at skabe et billede af hvilken samfunds struktur og verdensopfattelse, der har været hos prækoloniale inuit i Østgrønland. Dette fandt ikke sted i Vestgrønland, inden man påbegyndte koloniseringen af inuit i disse områder i 1700-tallet, hvilket med stor sandsynlighed er årsagen til at der findes langt mindre information om den prækoloniale levevis hos vestgrønlandsk inuit.

Nogle af de mest gennemførte undersøgelser, der tidligere har været foretaget omkring tikkaliaq og nuliakaaliaq i Østgrønland, er lavet af franske antropologer. Dog er der også forskere fra andre europæiske lande, der har haft øje for fænomenet, men de har ofte ikke gået dybden med emnet på samme måde. Årsagen til, at det er franskmænd der er førende på dette område kan være fordi, Frankrig fik tildelt Østgrønland, som forskningsområde i forbindelse med *Det Internationale Polar år* i 1932, og lige siden har der været mange franske forskere til stede i Østgrønland (Sonne 2017: 29). Af den årsag er det også franske forskere, der i høj grad har studeret køn hos østgrønlandsk inuit.

Selvom nordgrønlandsk inuit blev koloniseret efter østgrønlandsk inuit, så findes der langt færre undersøgelser, der har beskæftiget sig med køn i Nordgrønland, derfor ved man heller ikke med sikkerhed om identitetskategorier som tikkaliaq og nuliakaaliaq, har været til stede i disse områder. Hvad årsagen er til dette, ved jeg ikke. Men man kan antage at de franske forskere blot har haft en større interesse i køn hos inuit, end de skandinaviske, amerikanske og canadiske forskere, der hovedsageligt har været i de andre områder i Grønland. Men jeg har ikke undersøgt dette grundigere, og dette er derfor blot en antagelse. I nyere tid, hvor grønlandske forskere også er kommet ind i billedet, er der dog kommet et større fokus på køn i de nordlige egne.

De mest dybtgående undersøgelser, der er lavet omkring tikkaliaq og nuliakaaliaq er foretaget af de franske antropologer Pierre Robbe og Jöelle Robert-Lamblin, der blev introduceret indledningsvis. Deres undersøgelser blev udgivet i starten af 1980'erne, og disse undersøgelser var nogle af de første forsøg man havde på at åbne op for muligheden for, at der eventuelt kunne have været en anderledes kønsopfattelse hos prækoloniale inuit i Grønland, end den binære kønsopfattelse. Robert-Lamblin var derfor også den første der kom med den påstand, at der både var et socialt og et biologisk køn hos inuit i Grønland (Robert-Lamblin 1981: 7). Robbe var derimod den første til at påpege, at der var en forbindelse imellem tikkaliaq og nuliakaaliaq samt inuits tro på navnesjæle. Ifølge Robbe, betragtede prækoloniale inuit navnet som et fænomen, der specificerede den personlige identitet. Han forklarer, at inuit beskrev navnet som psykisk autoritet der blev overført fra person til person. Dette var fordi, et nyfødt barn altid ville blive opkaldt efter en afdød, og når barnet fik den afdødes navn, så ville barnet automatisk få den afdødes identitet og personlighed. Da de prækoloniale navne var kønsløse, ville dette betyde at et barn både kunne blive opkaldt efter en mand og en kvinde, hvilket dog kunne resultere i, at barnet også vil få den afdødes køn. Derudover så påpegede Robbe også, at navnet spillede en afgørende rolle i forhold til slægtskab hos inuit, hvilket blev tydeliggjort i måden inuit tiltalte hinanden på. Hvis barnet eksempelvis var opkaldt efter sin bedstemoders onkel, så ville bedstemoderen kalde barnet for ”onkel” (Robbe 1981: 2, 14-18). Robbe beskriver også fænomenet *Sipineq*, der er troen på at babyer kan skifte køn under fødslen. I forhold til østgrønlandsk inuit er der tale om drenge der bliver til piger, fordi deres penis ”sprækker”. Men Robbe mente ikke, at troen på dette fænomen havde nogen tilknytning til identitetskategorierne tikkaliaq og nuliakaaliaq (Robbe 1981:20-21).

I 1986 skrev Cunera Buijs om kønsrelationer i bygden *Tiniteqilaaq* i Østgrønland, efter hun havde været i bygden i fem måneder. Buijs beskrev en binær kønsopfattelse hos østgrønlandsk inuit, og at de havde en arbejdsdeling der var baseret på disse køn, men hun påpegede dog at der var

undtagelser. Hun forklarede at det tidligere kunne forekomme, at et barn blev opdraget som ”det modsatte køn”, hvis en familie udelukkende havde børn af det samme køn. Ifølge Buijs var fænomenet forbundet med inuits tro på navnesjæle. Hun påpegede dog, at fænomenet ikke længere eksisterede da hun selv var i Tiniteqilaaq (Buijs 1987: 48-52).

Den tidligere redaktør af *Tidsskriftet Grønland*, Keld Hansen, udgav i 1986 artiklen *Kvindelige Fangere*. I denne artikel fortæller Hansen om forskellige kvinder igennem Grønlandshistorien, der har været fangere. Han citerer både skrivelser fra polarforskere samt missionærer, der i løbet af 1800 tallet mødte unge piger og kvinder der var opdraget som ”mænd”. Derudover bruger Hansen også grønlandske sagn, grønlandske avisartikler fra hans samtid og egne erindringer fra hans besøg i Upernavik, og de omkringliggende bygder, i 1960’erne, hvor han mødte flere kvindelige fangere. Hansens tekst skaber derfor et indtryk af, at der har været kvindelige fangere til stede i Grønland i rigtigt mange år. Han fokuserer som sådan ikke på tikkaliaq, og han bruger heller ikke ordet til at beskrive disse piger og kvinder, men han påpeger at de kvindelige fangere sommetider blev betragtet som mænd (Hansen 1986: 11-14).

I nyere tid har Karla Jessen Williamson, især gjort sig bemærket indenfor den grønlandske kønsforskning. I 2006 udkom hendes Ph.d. afhandling, *Inuit post-colonial gender relations in Greenland*. I denne afhandling introducerede hun begrebet, samt teorien for *genderlessness*. Ifølge Williamson dækker dette begreb over den teori, at køn ikke har spillet en væsentlig rolle hos prækoloniale inuit. Hun forklarer i stedet hvordan inuits tro på forskellige sjæle, har været det afgørende for samfundsstrukturen. Hun påpeger derfor, at de inuitiske samfund ikke har haft kønshierarkier, hvilket også kan afspejles i det grønlandske sprog, der er kønsløst (Williamson 2011: 8-9, 54). Williamson undersøgelser tager udgangspunkt i vestgrønlandsk inuit fra Maniitsoq, og derfor nævner hun ikke identitetskategorierne tikkaliaq og nuliakaaliaq. Dog nævner hun de undersøgelser, der er blevet foretaget af canadieren Bernard Saladin d’Anglure, der påstår at inuit har haft tre køns kategorier. Williamson påpeger, at d’Anglures forskning i virkeligheden underbygger tesen om den kønsløse samfundsstruktur hos inuit, og derfor er det forkert når d’Anglure påpeger, at der har været et *tredje køn* hos inuit (Williamson 2011: 52-53).

Selvom Bernard Saladin d’Anglure ikke beskæftiger sig med inuit i Grønland, er han vigtig at bemærke, da hans teori om det *tredje køn* hos Igloodik inuit i Canada, i de seneste år har haft stor indvirkning på meget af den kønsforskning, der har været foretaget omkring grønlandsk inuit. Det vil sige, siden han udgav *Du fœtus au chamane: la construction d'un « troisième sexe » inuit*¹¹ i

¹¹ På dansk: Fra foster til shaman: Konstruktionen af et inuitisk ”tredje køn”

1986, har mange forskere enten været inspireret af teorien om det *tredje køn*, eller forsøgt at modbevise den.

Ifølge d'Anglure var der børn hos Igloodik inuit, der både blev klædt og opdraget som "det modsatte køn". Disse børn skulle leve som et *tredje køn*, indtil de var klar til at komme ind i de voksnes rækker, hvor efter de skulle være deres biologiske køn. Børn der var opdraget på denne vis blev ofte shamaner i deres voksne liv. d'Anglure brugte disse fænomener, som hovedargumenter for det *tredje køn* hos inuit. Men påpegede også, at det *tredje køn* var forbundet til fænomenet *Sipiniq*, der er den canadiske variant af *Sipineq*, det vil sige børn der skifter køn under fødslen (d'Anglure 1986: 84-87, 92-96).

Som jeg nævnte indledningsvis, så er Mikkel Ring Jørgensen og Klaus Norman Engelbrechtsen afsnit om køn i historiebogen *Silamiut* fra 2016, præget af d'Anglures tese om det *tredje køn*. De forbinder denne tese med Robbe og Robert-Lamblins forskning, hos Østgrønlandsk inuit og konkluderer, at der har været *tre køn* hos prækoloniale inuit i Grønland.

I 2010 udgav Gitte Tróndheim sin Ph.d afhandling, *Slægtskab og Køn i Grønlandske Bysamfund – følelser af forbundethed*. Tróndheim beskæftiger sig mest med køn i det moderne Grønland, men inddrager også prækoloniale elementer, der fortsat har en indvirkning på nutidens Grønland. Igennem afhandlingen fokuserer hun på inuit i Nuuk og Upernavik. Hun betragter slægtskab og køn som to socialdimensioner, der er uløseligt forbundet i Grønland, og forklarer at inuits navneskikke især spiller en vigtig rolle i denne forbindelse. Dette er fordi navnet er afgørende, både i forhold til en persons personlige- og sociale identitet. Hun kommer til den konklusion, at der er en binær kønsopfattelse hos inuit, og at arbejdsdelingen i Grønland tidligere har været kønsbaseret, men at dette er ved at ændre sig (Tróndheim 2010: 69-70).

Den danske religions sociolog Birgitte Sonne udgav i 2017 bogen, *Worldviews of The Greenlanders – An Inuit Perspective*. I denne bog er der et afsnit, hvor Sonne diskuterer muligheden for at nogle mennesker kunne have været betragtet som et *tredje køn*, hos prækolonial inuit i Grønland. Sonne tager udgangspunkt i Bernard Saladin d'Anglures tese om *det tredje køn*, og sætter det op imod sociale fænomener hos inuit i Grønland, som børn der opdrages som "det modsatte køn" og *sipineq*. Sonne kommer til den konklusion, at der var en binær kønsopfattelse hos prækoloniale inuit, og at man foretrak drenge frem for piger, hvilket var den primære årsag til at børn blev opdraget som "det modsatte køn" (Sonne 2017: 238-242, 250).

2.2 Introduktion til opgavens empiri

Opgavens empiri består af mangeartede kilder. Dog er der tale om kvalitativ data, i form af grønlandsk-dansk ordbøger, grønlandske grammatikbøger, grønlandske sagn, dagbøger fra både polarforskere, missionærer og handelsfolk samt antropologiske undersøgelser af inuit. Derudover indeholder opgaven også et enkelt interview, jeg har foretaget af en 84 årig kvinde, der bor i Tasiilaq, som er opvokset som tikkaliaq. Interviewet er lavet med hjælp fra en tolk, da jeg ikke er i stand til at tale hverken vestgrønlandsk eller østgrønlandsk.

Årsagen til at alle disse mangeartede kildeformer tages i brug, er fordi det er meget begrænset hvad der er skrevet om tikkaliaq og nuliakaaliaq. Derfor har jeg valgt at bruge alle kilder, der kan være med til at skabe et billede af hvorledes disse identitetskategorier, har været betragtet igennem tiden. Af den årsag spænder tidsperioden, for opgavens empiri ret bredt. Den ældste nedskrevne kilde, der fungerer som empiri i denne opgave er missionærens Hans Egedes *Det Gamle Grønlands nye Perlustration*¹² fra 1741. Denne bog indeholder Egedes beskrivelser af inuits kultur, samt Grønlands naturforhold under hans missionsperiode i årene 1721-1736 (Fægteborg 2009:39, 45-47). Den nyeste kilde er mit eget interview fra 2019, med kvinden der var opdraget som tikkaliaq.

Det meste af det kildemateriale der tages i brug er dog skrevet af europæere, og ikke af inuit selv. Af den årsag er der oftest tale om andenhåndskilder i forhold til det valgte emne (Busck et. al. 2008 [1978]: 19-20). Hovedformålet med opgaven er nemlig ikke at belyse europæernes opfattelse af inuits syn på køn og sociale roller, men at belyse inuits egen opfattelse af dette. Derfor vil et tekstafsnit fra eksempelvis en missionærs dagbog ikke blive betragtet som en førstehåndskilde, da en sådan tekst først og fremmest vil give et indblik i missionærens opfattelse af inuit. Dog arbejder jeg ud fra tesen om, at det er muligt at finde inuits "egne stemmer" i de tekster der er skrevet af missionærer og polarforskere, ved at bruge den kontrapunktiske læsemetode. Af den årsag vil en del af opgaven alligevel bestå i at belyse de europæiske polarforskere samt missionærers diskurser, da man er nødt til at afsløre disse, før man kan få øje på dét inuit fortæller i disse kilder (Hauge 2010 [2008]:371).

¹² Den fulde titel er: *Det gamle Grønlands nye Perlustration, eller Naturel-Historie og Beskrivelse over det gamle Grønlands Situation, Luft, Temperatur og Beskaffenhed, de gamle Norske Coloniers Begyndelse og Undergang der Samme-Steds, de itzige Indbyggers Oprindelse, Væsen, Leve-Maade og Haandtæring, samt hvad ellers Landet yder og giver af sig, saasom Dyr, Fiske og Fugle &c. med hosføyet nyt Land-Caart og andre Kaaber-Stykker over Landets Naturalier og Indbyggernes Haandtæring.*

2.3 Introduktion til opgavens metoder

Da opgavens empiri består af mange artede kilder, har jeg valgt at kombinere flere forskellige metoder. Men som udgangspunkt har jeg dog valgt, at arbejde ud fra en queerteoretisk analysestrategi, der er inspireret af *queer indigenous* studier. En analysestrategi skal her forstås som det ”blik”, der danner grundlag for den analytiske indgangsvinkel til det udvalgte empiri (Esmark et. al. 2005:10). Dette betyder, at jeg derfor har valgt at foretage queerteoretiske læsninger af de kilder der omhandler identitetskategorierne tikkaliaq og nuliakaaliaq, med henblik på at belyse hvilke kønsopfattelser, der har været knyttet til disse identitetskategorier igennem tiden, både før og efter koloniseringen.

Denne queerteoretiske læsning er inspireret af Judith Butlers teori, om kønnet som et performativt fænomen. Butler bruger diskursanalyse samt talehandlingsteori, til at belyse hvorledes køn er konstrueret i Vesten (Lykke 2012[2003]:62-63). Jeg har derfor valgt at bruge samme metoder til at belyse, hvorledes køn har været konstrueret hos inuit i Grønland igennem tiden, dog med et specielt fokus på tikkaliaq og nuliakaaliaq, da der findes teorier om, at disse identitetskategorier enten har været et udtryk for et *tredje køn* eller *genderlessness*. Det vil sige, at der er en generel forestilling om at disse identitetskategorier er et udtryk for kønsopfattelsen hos inuit. Dog er der ikke enighed om hvilken kønsopfattelse der er tale om.

Der hvor Butler har fundet inspiration hos amerikaneren John L. Austins *talehandlingsteori*, er gennem hans tese om den performative talehandling. Denne teori er baseret på ideen om, at visse ord udløser en handling når de udtales. Dette ses eksempelvis når en præst under et bryllup siger ”jeg erklærer jer hermed som rette ægtefolk at være”. Ifølge Butler er gentagende talehandlinger også med til at konstruere køn, da en enkelt sætning som ”hun er en pige”, kan kalde et individet ind i en kønsidentitet (Lykke 2012[2003]:62-63). I opgaven vil jeg derfor undersøge om begreber som tikkaliaq og nuliakaaliaq kan have indflydelse på en persons kønsidentitet. Det vil sige jeg ønsker, at finde ud af hvilket udfald det har for en person, når denne person eksempelvis kaldes for enten tikkaliaq eller nuliakaaliaq. Jeg vil blandt andet gøre dette ved at lave direkte oversættelser af begreberne, og sætte det i relation til måden disse begreber bliver brugt.

Den franske filosof og idehistoriker Michel Foucault betragtes af mange som ”stamfaderen” for det diskursanalytiske felt, fordi han udviklede teorier og begreber igennem en række empiriske undersøgelser, der efterfølgende kom til at danne inspiration for de forskellige diskursanalytiske retningslinjer. Hans forfatterskab opdeles ofte i den tidlige arkæologiske fase, og den senere genealogiske. Dog brugte han fortsat de arkæologiske redskaber, i hans genealogiske fase. Foucaults diskursteori betragtes som en del af hans arkæologiske fase (Jørgensen et al. 2013 [1999]:

21). For Foucault skal en diskurs betragtes, som et system af udsagn inden for den verden man kender (Ashcroft et. al. 2007 [2000]: 63). Udsagn skal forstås som en begivenhed, der i et hvert moment italesætter subjektpositioner, diskursobjekter, strategier samt begrebsrelationer. Det vil sige, at måden vi forstår verden på bliver til igennem udsagnet som begivenhed, og disse udsagn er altid udsagn indenfor en diskurs (Andersen 1999: 47). Dog er der visse udtalte regler for hvilke udsagn der kan bruges og hvilke der ikke kan inden for en hver diskurs, og det er disse regler der bestemmer diskursens "natur" (Ashcroft et. al. 2007 [2000]: 63). Af den årsag påpeger Foucault at sandheden er en diskursiv konstruktion, der er opstået som resultat af at forskellige videns-regimer har haft retten til at udpege hvilke udsagn der kan betragtes som "sande", og hvilke der kan betragtes som "falske" (Jørgensen et al. 2013 [1999]: 22). Foucault betragter derfor diskursanalyse, som analysen af de udsagn der danner en diskurs (Andersen 1999: 47). Af den årsag forsøger han, at afdække strukturen i de videns-regimer, der afgør hvilke udsagn der betragtes som "sandt" eller "falsk" (Jørgensen et al. 2013 [1999]: 22).

I denne opgave er det især Foucaults beskrivelse af subjektpositionen der er relevant, og det er også denne subjektoplevelse som Butler knytter til sin teori om køn som et performativt fænomen (Lykke 2012[2003]: 62-63). Foucault bruger subjekt begrebet til at forklare hvorledes identiteter skabes af italesatte diskurser (Jørgensen 2013 [1999]: 24). Nordmanden Steinar Kvale uddyber dette udsagn ved at forklare, at subjektet ikke bruger sproget til at udtrykke sig selv, men at det er sproget der taler igennem subjektet, og derfor er subjektet blot et medium for en bestemt kultur og et bestemt sprog (Kvale 1992: 36). Derfor kan et menneske ikke blive til som subjekt "uden om" eller "før" diskursen, da subjektet er kreeret igennem de udsagn, der har skabt de diskurser der dominerer i samfundet (Lykke 2012[2003]: 63). Af den årsag kan en kønsidentitet heller ikke eksistere før den er blevet italesat. I en diskursanalyse hvor man anvender en queerteoretisk analysestrategi, vil man derfor undersøge de udsagn, der skaber den kønsdiskurs der knyttes til et subjekt.

De kilder der benyttes i opgaven, der beskriver relationen imellem kønskategoriene mand og kvinde, er skrevet af europæere. Derfor har jeg valgt, at starte ud med at foretage en læsning af disse kilder, der er inspireret af *kontrapunktisk læsning*, inden jeg foretager en queerteoretisk læsning af dem. *Kontrapunktisk læsning* er en postkolonial læsestrategi, der er skabt af Edward Said. Denne metode har oprindeligt været brugt til at analysere romaner, der tager udgangspunkt i koloniale imperier, og formålet med denne analyseform har været, at synliggøre de koloniseredes stemmer i

tekster der er skrevet af forfattere der tilhører kolonimagten. Den *kontrapunktiske læsning* består først og fremmest i, at afsløre kolonimagtens diskurser om den koloniserede, fordi det efterfølgende vil være muligt, at skabe et billede af de koloniserede "egne stemmer" i disse tekster (Said 1994 [1993]: 51, 66-67; Hauge 2010 [2008]:371). Her efter vil man sætte teksten ind i en historisk kontekst, da den *kontrapunktiske læsning* skal læses i lyset af de andre historier, som den dominerende diskurs i teksten både kan agere imod og sammen med (Botofte et. al. 2006: 58).

Said er også inspireret af Foucault, da han bruger hans forståelse af diskurser til at frembringe den imperialistiske diskurs i tekster. Derudover bruger han også diskursanalysen, til at fremanalysere den koloniserede i den kolonialistiske tekst (Botofte et. al. 2006: 33-34). Men når det er sagt, så er Said også voldsomt kritisk overfor Foucault, da han mener at hans forståelse af magten afspejler hans underudviklede opmærksomhed, overfor de problemer der er knyttet til den historiske forandring (Botofte et. al. 2006: 34). I sit genealogiske arbejde påpeger Foucault, at magt og viden forudsætter hinanden, hvilket har den konsekvens, at magten bliver snævert forbundet med diskurser (Jørgensen et al. 2013 [1999]: 22-23). Michel Foucaults magtbegreb er dog kritisk overfor opfattelsen af magt, som et undertrykkende fænomen. Han er af den overbevisning, at magt ikke blot er noget bliver udført af en social klasse, staten, institutioner eller en anden instans der ønsker, at undertrykke og fremmedgøre andre. Dette er fordi magten ikke skal betragtes som noget der kan erhverves af eksempelvis en klasse eller institution, fordi det i realiteten er noget der udøves. Magten er derfor ikke noget der påtvinges "ovenfra" eller udspringer fra en ideologi, men det er et fænomen der virker direkte i alle sociale relationer (Foucault 1978 [1976]:92-93; Villadsen 2013: 341). Magten skal derfor ses som en produktiv kraft, der er til stede alle steder, som er med til at definere, og skabe menneskets sociale verden. Denne magt forsvinder aldrig, den får blot andre måder den kan få lov til at organisere sig på (Lindgren 2000: 335-336). Derudover påpeger Foucault også, at der kun har været ét enkelt videns-regime i hver epoke (Jørgensen et al. 2013 [1999]: 22). Ifølge Said, så er Foucaults magtopfattelse kritisk, da den undervurderer fænomener som magtbegær, profit og ambition. Said forklarer, at dette er fordi Foucault ignorerer, at historie ikke kun handler om et homogent fransk territorium, men at historien også inkluderer interaktioner imellem ulige samfund, økonomier og ideologier (Botofte et. al. 2006: 34-25). De fleste der i dag beskæftiger sig med diskursanalyse, er da også præget af den tanke, at der sagtens kan være flere videns-regimer til stede på samme tid, og at der derfor altid er flere dominerende diskurser i et samfund, der kæmper om retten til at definere "sandheden" (Jørgensen et al. 2013 [1999]: 22). Jeg mener, at det først og fremmest er vigtigt at have dette for øje, når man arbejder med tekster der omhandler en koloniseret befolkningsgruppe, da de

ofte fortsat er præget af prækoloniale diskurser, der mere eller mindre forsøger at kæmpe imod imperiets diskurser. Men årsagen til at postkoloniale læsestrategier, som *kontrapunktiske læsning*, også er nødvendig i forbindelse, med tekster omhandler prækoloniale inuit i Grønland, er fordi disse tekster er skrevet af europæere, og af den årsag vil teksterne med stor sandsynlighed indeholde både en prækolonial inuitisk diskurs, samt en dansk imperialistisk diskurs.

2.4 Introduktion til opgavens teoretiske materiale

I denne opgave arbejder jeg ud fra queerteorien, der har et socialkonstruktivistisk grundlag.

Queer er en engelsk betegnelse, der tidligere har været brugt om folk der ikke er heteroseksuelle. Oprindeligt var ordet negativt ladet, og har betydet noget i retning af *underlig* eller *besynderlig*. Ordet er dog blevet mere positivt ladet, da LGBTQ+¹³ gruppen har gjort ordet til deres eget, hvilket betyder at det i dag bruges som en fællesbetegnelse for seksuelle- og kønsminoriteter. I starten af 1990'erne, tog flere amerikanske og europæiske socialkonstruktivistiske kønsforskere ordet til sig, hvilket resulterede i skabelsen af det man i dag kalder for queerteorien (Clarke et. al 2010: 40-41). Queerteori skal dog ikke forstås som et begreb der betegner en enkeltstående teori, men som et begreb der beskriver en række forskellige praksisser, der forholder sig kritisk overfor ideen om, at det udelukkende er heteroseksualitet og det binære kønssystem der er normalt.

Socialkonstruktivisme er en videnskabsteoretisk retning, der er baseret på ideen om, at det er menneskeskabte kulturelle normer, der skaber dét mennesket betragter som virkeligheden, og at der derfor ikke er noget der i realiteten er naturgiven (Campion 2016: 13). Dette betyder, at man ud fra den socialkonstruktivistiske opfattelse er af den overbevisning, at dét som vi mennesker opfatter som virkeligheden, og dét der giver mening for os, er en social konstruktion der skabes i takt med det sociale sammenspil der er imellem mennesker, og derfor er virkeligheden konstant i forandring. Hvis man derfor går tilbage til kønnene, og betragter dem ud fra det socialkonstruktivistiske synspunkt, vil man være bevidst om, at måden vi mennesker opfatter kønnene på hele tiden forandrer sig (ibid.: 10-13). Inden for socialkonstruktivismen vælger man ofte at opdele en kønskategori i det man kalder for et biologisk køn og et socialt køn (på engelsk hhv. *sex* og *gender*). Det biologiske køn refererer til biologiske og fysiologiske egenskaber, mens det sociale køn refererer til menneskets adfærd og roller i det sociale sammenspil (Alsop et. al 2012: 25-27).

¹³ LGBTQ+ er en engelsk forkortelse af Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender and Queer (På dansk hhv. Lesbisk, Bøsse, Biseksuel, Transkønnet og Queer).

Den socialkonstruktivistiske kønsopfattelse sættes oftest i modsætning til det man kalder for den essentialistiske kønsopfattelse, der er baseret på ideen om at alt har en essens. Essentialister opfatter kønnet som noget der har en biologisk essens, og de er derfor også af den overbevisning, at køn udelukkende kan opdeles i to kategorier, nemlig mand og kvinde, og at disse kategorier er binære. Nogle essentialister vil endda gå så lang at de vil påstå, at mandens og kvindens biologiske egenskaber rent faktisk kan afspejles i deres opførsel, da det er biologien der bestemmer hvert køns psykiske karakteristika (Alsop et. al 2012: 18, 65).

I denne opgave bruger jeg som udgangspunkt den form for queerteori, der er skabt af den amerikanske kønsforsker Judith Butler. Dette har jeg valgt, da jeg er af den overbevisning, at hendes tese om køn som et performativt fænomen kan bruges som redskab til at finde ud af, hvilke opfattelser af køn der har været til stede hos inuit i Grønland igennem tiden.

Butler baserer sine teser på en poststrukturalistisk subjekt forståelse, der er stærkt forankret i Michel Foucaults arbejde. Derudover kombinerer hun også aspekter af feministisk teori og filosofi, studier om bøsser og lesbiske samt andre former for queerteori. Hun gør dette, i et forsøg på at skabe en indgribende kritik af måden man har produceret og fortsat reproduceret identitetskategorier på i Vesten. Butler (Butler 1999 [1990]:9-11) markerer at socialt køn, biologisk køn, seksualitet og kroppen alle er kulturelle fænomener, og derfor er det muligt at ændre måden man taler og opfatter dem på. Af den årsag, afviser hun også at femininitet og maskulinitet er kulturelle udtryk for biologiske køn, da der ikke er nogen naturlig sammenhæng mellem disse fænomener (Lykke 2012[2003]:117; Jagger 2008: 1).

Når man vælger, at betragte identitetskategorier hos inuit på denne vis, kan det blive muligt at se hvor meget inuit i Grønland ændrer deres opfattelser af køn over tid. Dette kan man gøre, ved at synliggøre de kulturelle elementer, der fremsættes som relevante for de kønsidentiteter der ses hos inuit, på forskellige tidspunkter i historien.

Som jeg skrev indledningsvis, så påstår de danske historikere Mikkel Ring Jørgensen og Klaus Norman Engelbrechtsen, at der har været tre kønskategorier hos prækoloniale inuit i Grønland, og som argument for dette bruger de identitetskategorierne der i Østgrønland kaldes for tikkaliaq og nuliakaaliaq, der beskrives som børn der er opdraget som det modsatte køn (Robert-Lamblin 1986: 43; Engelbrechtsen et. al 2016: 145). Karla Jessen Williamson påpeger dog, at disse identitetskategorier i højere grad er udtryk for et kønsløst samfund (Williamson 2011: 40, 52). Jeg undersøger derfor hvilke kulturelle elementer, der fremsættes som relevante for disse identitetskategorier, og de der minder om, i et forsøg på at få et indblik i om køn spiller en væsentlig

rolle i de prækoloniale inuitiske samfund i Grønland, og i så fald hvilken kønsidentitet man har tildelt de mennesker der blev betragtet som tikkaliaq og nuliakaaliaq.

Igennem opgaven, inddrager jeg også nogle af de indgangsvinkler til queerteori der er skabt af amerikanske *queer indigenous*¹⁴ forskere. Ifølge disse forskere (se f.eks.: Driskill 2010; Driskill et al. 2011; Finley 2011; Arvin et al. 2013), kan denne indgangsvinkel til kønsforskningen være med til at skabe kritiske teorier, der fokuserer på forholdet mellem kolonialisme, heteropatriarkatet samt heteronormativitet, hvilket de mener blandt andet kan forandre måden man betragter og omtaler de LGBTQ+ mennesker, der tilhører oprindelige befolkningsgrupper. De ønsker at gøre dette, ved at skabe et mere dynamisk billede af deres historier, og at afsløre at den heteronormative og heteropatriarkalske mentalitet, der er til stede hos mange oprindelige befolkningsgrupper, er et resultat af koloniseringen (Driskill et al. 2011: 3-24; Finley 2011: 34-35).

Ud fra en *indigenous queer* opfattelse, skal begrebet heteropatriarkatet forstås som et socialt system hvor heteroseksualitet og patriarkatet betragtes som normalt. Dette betyder, at det heteropatriarkalske system er præget af en tanke om, at køn er binært opdelt i kategorierne mand og kvinde, og at manden er stærk, kompetent og vis, mens kvinden betragtes som svag, inkompetent og naiv (Arvin et al. 2013: 13).

Heteronormativitet er et begreb, der blev introduceret af den amerikanske litteraturkritiker Michael Warner i indledning til hans antologi *Fear of a Queer Planet* fra 1993. Det er et ord der anvendes til at forklare den institutionaliseret politisering af heteroseksualitet, der ses i mange moderne samfund i dag. Det vil sige, at begrebet bruges til at beskrive de måder hvor på heteroseksualitet og de binære køn, mand og kvinde, kommer til at fremstå som naturlige og bliver gjort universelle for mennesker i et samfund (Warner 1991: 6; Campion 2016: 83).

Den amerikanske *queer indigenous* forsker Chris Finley forklarer, at den heteronormative mentalitet og den heteropatriarkalske samfundsstruktur skal betragtes som fænomener, der er uløseligt forbundet med kolonialismen (Finley 2011: 33). Finley er af den overbevisning, at heteropatriarkatet, og dermed også kolonialismen, vil falde fra hinanden hvis man fjerner den heteronormative mentalitet, der præger de fleste samfundsgrupper der er blevet koloniseret. Hun forklarer, at kolonialismen nemlig har resulteret i, at heteronormativiteten er blevet internaliseret og institutionaliseret hos de koloniserede grupper, i en sådan grad, at denne mentalitet fremstår som noget der altid har været til stede (ibid.: 34). Derfor kan *queer indigenous* indgangsvinklen til kønsforskning fungerer som en vigtig del af afkoloniseringsprocessen for befolkningsgrupper, der

¹⁴ På dansk queer oprindelig

fortsat er mærket af koloniseringen, da det primære formål med denne form for forskning er, at udfordre den heteronormative mentalitet, der er til stede hos oprindelige befolkningsgrupper. Derfor kan denne forskning fungere som starten på en dekonstruktion af de opfattelser af køn og seksualitet, der ses hos oprindelige befolkningsgrupper, så de i højere grad kommer til at afspejle de forskellige opfattelser af køn og seksualitet, der var til stede hos disse grupper inden koloniseringen. Dette mener *queer indigenous* forskere er muligt, og at dette kan gøres ved først og fremmest at synliggøre LGBTQ+ folkenes historie hos de oprindelige befolkningsgrupper, og markere hvilken rolle de har haft i samfundet inden koloniseringen fandt sted (Driskill et al. 2011:3-24).

Indenfor *queer indigenous* studies bruger man ordet *two-spirit*, der er et paraply-begreb der bruges til at referere til disse LGBTQ+ identiteter. Begrebet fik sit indtog hos oprindelige befolkningsgrupper i Amerika og Canada i 1993, og blev skabt i et forsøg på at tage de første adskillende skridt fra det *queer indigenous* forskere kalder for den eurocentriske konstruktion af køn og seksualitet, der er influeret af den heteronormative mentalitet, og som dominerer hos oprindelige befolkningsgrupper i dag. De amerikanske *queer indigenous* forskere Qwo-Li Driskill, Chris Finley, Brian Joseph Gilley samt Scott Lauria Morgensen påpeger, at det er vigtigt at bruge begreber som *two-spirit*, fordi det er et udtryk for at oprindelige befolkningsgrupper har retten til selv at definere hvordan de vil omtale identitetskategorier i deres eget samfund, og at deres opfattelser af identitetskategorier som køn, ikke nødvendigvis afspejler den vestlige kønsdiskurs (Driskill 2010: 71-73; Driskill et al. 2011: 3). Det vil sige, når *two-spirit* bruges i forbindelse med queerteorien, så skabes der ikke blot en kritik af den heteronormative mentalitet, men en kritik der også er med til at afkolonisere måden oprindelige befolkningsgrupper opfatter køn og seksualitet på (Driskill et al. 2011:3). Derudover så påpeger disse forskere at begrebet *queer* ofte bruges til at beskrive seksuelle praksisser og identiteter, men når man bruger begrebet *two-spirit*, er det derimod folks sociale kønsidentitet og deres oplevelser der er i centrum. Dette er fordi seksualitet ikke nødvendigvis spiller en væsentlig rolle i forhold til de kønsidentiteter der har været til stede i de prækoloniale samfund (Driskill 2010: 73).

Den amerikanske *queer indigenous* forsker Qwo-Li Driskill påpeger dog, at *queer indigenous* først og fremmest er et felt der har haft fokus på forholdene hos oprindelige befolkningsgrupper i USA og Canada. Han mener at disse grupper fortsat er koloniseret, og at deres afkolonisering ikke nødvendigvis vil resultere i skabelsen af klart defineret postkoloniale stater, og derfor adskiller deres afkolonisering sig fra mange af de post-koloniale bevægelser der ses rundt omkring i verden. Afkolonisering skal forstås som den modstand som oprindelige befolkningsgrupper laver mod de koloniale strukturer der hersker i deres samfund. Dette inkluderer de kampe de har for at få retten til

selvbestemmelse, forsøget på at hele deres historiske traume, kulturel fortsættelse samt forsoning (Driskill 2010: 69-70).

Jeg er af den overbevisning, at queer indigenous indgangsvinklen til queerteori er brugbar i forhold til denne opgave, selvom det er en teori der er baseret på de samfundsforhold man i dag ser hos oprindelige befolkningsgrupper i Amerika og Canada, hvilket ikke helt afspejler de forhold man ser hos inuit i Grønland i dag. Men der hvor der kan skabes en forbindelse, er gennem det faktum at inuit i Grønland har været koloniseret, og at folket fortsat er mærket af koloniseringen. Derudover er det grønlandske samfundet også præget af en heteronormativ mentalitet, og i nogen grad en heteropatriarkalsk samfundsstruktur, hvilket man kan antage er fænomener der har fået sit indtog i takt med koloniseringen.

På den anden side så mener jeg ikke, at man på forhånd kan konkludere at prækoloniale inuit ikke har været præget af en lignende mentalitet og samfundsstruktur, og dette er en af årsagerne til, at jeg ønsker at finde ud af hvilken kønsopfattelse, der har været tilstede hos prækoloniale inuit. Jeg har derfor ladet mig inspirere af ideen om, at synliggørelsen af LGBTQ+ folkenes historie hos oprindelige befolkningsgrupper, samt markeringen af deres status i de prækoloniale samfund, vil gøre det muligt at skabe et indblik i måden man tidligere har opfattet køn på i de prækoloniale samfund. I opgaven har jeg valgt at tage udgangspunkt i identitetskategorier som tikkaliaq og nuliakaaliaq. Jeg ved dog ikke på forhånd, om de kan betragtes som LGBTQ+ identiteter, det vil sige om der er tale om identiteter der udfordrer den heteronormative diskurs der præger det Grønlandske samfund i dag. Men årsagen til, at jeg alligevel har valgt at tage udgangspunkt i disse identiteter er fordi, de udfordrer tesen om at mænd og kvinder i det prækoloniale inuitiske Grønland har haft stærkt adskilte sociale roller, der har været baseret på de biologiske køn. Jeg vil derfor undersøge, om tikkaliaq og nuliakaaliaq blev betragtet som deres biologiske køn, "det modsatte køn" eller om kønnet ikke spillede en væsentlig rolle i forhold til disse identitetskategorier.

På trods af at jeg har ladet mig inspirere af queer indigenous studies, så har jeg alligevel valgt ikke at bruge begrebet *two-spirit* igennem opgaven, da jeg ikke er sikker på om det rent faktisk er et begreb der afspejler identitetskategorierne nuliakaaliaq og tikkaliaq. Derudover er *two-spirit* ikke begreb man i dag bruger i Grønland, og jeg er af den overbevisning at det vil være mere nyttigt at bruge de grønlandske termer for de identitetskategorier som jeg tager udgangspunkt i, selv hvis det viser sig at der er tale om LGBTQ+ identiteter.

Jeg mener heller ikke, at man på forhånd kan afvise at det prækoloniale inuitiske samfund har været et patriarkat. Begrebet *patriarkat* er også noget mere tvetydigt end det der beskrives hos de

amerikanske queer indigenious forskere, da det er et begreb der har skiftet betydning både over tid, men også alt efter hvem der bruger det. Hvis man eksempelvis følger den radikal feministiske mentalitet så er patriarkatet et udtryk for, at kvinder har en lavere position end mænd, og at de er undertrykt af dem (Beechey 1979: 66; Alsop et. al 2012: 69-70). Indenfor den marxistiske og socialistiske feminisme bruges begrebet dog til at beskrive kvindens position i samfundet og sætter det i relation til kapitalismens produktionsmåder (Beechey 1979: 67; Alsop et. al 2012.: 70), og selv indenfor disse feministiske retninger er der ikke en gensidig enighed om, hvordan patriarkatet skal defineres. Ifølge den marxistiske feminist og psykoanalytiker Juliet Mitchell, så er patriarkatet kendetegnet ved, at det er en struktur baseret på slægtskabssystemer hvor mænd udveksler kvinder (Mitchell 1974; Beechey 1979: 73). Den socialistiske feminist og økonom Heidi Hartmann definerer det som mandens magt over kvinden (Hartmann 1979: 5). Den socialistiske feminist og teoretiker Zillah Eisenstein betragter patriarkatet som et hierarkisk system mellem biologiske køn (Eisenstein 1999: 202). Men der findes også flere marxistiske feminister, der betragter patriarkatet som mandens kontrol over kvindens reproduktive evner (Beechey 1979: 75-80). Det vil sige, at der er mange måder man kan forstå dette begreb på, men den underliggende præmis for patriarkatet er, at kvinder som en gruppe betragtes som lavere rangerede end de der tilhører gruppen mand (Alsop et. al 2012: 74). Det vil sige, at der derfor er en mulighed for at både de prækoloniale, koloniserede og post-koloniale inuitiske samfundsstrukturer i Grønland kan fremstå som patriarkalske, eller afvigende fra det, alt efter hvilken definition af patriarkatet man vælger at følge.

Derudover er jeg også påpasselig med at påstå, at man kan opnå en komplet afkolonisering af eksempelvis inuit i Grønland, ved at ændre den opfattelse af køn og sociale roller, der præger det Grønlandske samfund i dag, igennem tilegnelsen af de opfattelser af køn og magtstrukturer der har været til stede i det prækoloniale inuitiske samfund. Jeg tror ikke, at der er én enkelt og universel metode til at opnå afkolonisering for oprindelige befolkningsgrupper. Dette er fordi vi ikke har samme historier og vi har nok heller ikke samme drømme for fremtiden, udover håbet om at opnå en komplet afkolonisering. Derfor skal opgaven heller ikke opfattes som et redskab til at opnå en fuldkommen afkolonisering, men blot betragtes som et forsøg på at skabe et indblik i hvordan inuit i Grønland muligvis har opfattet køns kategorier igennem tiden.

2.4.1 Kønsperformance

I 1990 udgav Judith Butler *Gender Trouble (kønsballade)*, og i denne bog kom hun med den påstand, at køn ikke er noget der er fast, men at det er et performativt fænomen. Dette betyder også at køn ikke

skal opfattes som noget der er iboende inde i os, da en kønsidentitet egentlig er et fænomen der er fremstillet og opretholdt af ideen om, at der er sammenhæng mellem legemlige tegn og italesatte diskurser (Butler 1999 [1990]: 173-177). Når hun taler om at køn er en performance, så er det fordi hun betragter det sociale køn som en konstrueret identitet, der skabt som et resultat af kulturelt anerkendte udtryksformer, der er blevet italesat og gentaget, om og om igen, indtil de fremstår som normen. Ifølge Butler, så er det disse italesatte og gentagne udtryksformer, der til sammen danner rammen for et køn, og det netop er dem man skal performe, hvis man ønsker at tilegne sig en socialt accepteret kønsidentitet. Det vil sige, at en kønsperformance skal forstås som en gentaget indøvelse af kønsnormer, som man italesætter og performer overfor hinanden. Men dette fænomen, skal ikke forstås som en frivillig hændelse, da et menneske er tvunget til at påtage sig de kønsnormer der gælder i det samfund som personen lever i, hvis denne ønsker at tilegne sig en socialt accepteret kønsidentitet. Det er derfor måden man opfører sig på, og måden man taler på, der tilsammen skaber et indtryk af at man tilhører en bestemt kønsidentitet. Det vil sige, at man eksempelvis fremstår som en person der har kønsidentiteten ”mand”, hvis man performer de kønsnormer der knyttet til denne kønsidentitet (Butler 1993: 8-16; Campion 2016:19).

Igennem opgaven forsøger jeg derfor, at skabe et billede af hvilke kønsidentiteter der har været tilstede hos inuit i Grønland igennem tiden, og vise hvordan de ændrer sig ved at tydeliggøre hvilke kønsnormer der knyttes til disse identiteter på forskellige tidspunkter i historien.

Butlers tese om den performative kønsidentitet er i høj grad inspireret af den franske eksistentialist Simone de Beauvoir (1908-1986), der er med sin bog *Le deuxième sexe (Det andet køn)* fra 1949 blev kendt for udtrykket ”*man fødes ikke som kvinde, man bliver det*” (Beauvoir 2010 [1949]: 330). Dette skal dog ikke forstås som at piger fødes, vokser op og bliver til kvinder. Men dette skal forstås som at kategorien kvinde er noget som, de der tilhører kategorien pige formes til og bliver, som et resultat af deres opdragelse. Det vil sige, det at tilhøre kategorien kvinde derfor ikke er naturgiven, da det er en identitetskategori man tilegner sig igennem opdragelse og socialisering (Beauvoir 2010 [1949]: 330; Alsop et. al 2012: 96,184). I bogen stiller Beauvoir derfor spørgsmålstegn til, hvad kategorien kvinde reelt er og hvordan man bliver det. Hun konkluderer at kategorien kvinden altid defineres i relation til manden, men at manden aldrig defineres i relation til kvinden. Dette betyder at manden betragtes som subjektet i samfundet, ”det absolutte”, og kvinden betragtes som objektet, det vil sige ”den anden”. Ifølge Beauvoir har dette fænomen også den konsekvens at en kvinde, der prøver at

opføre sig som et menneske, egentlig betragtes som en der imiterer manden (Beauvoir 2010 [1949]: 25-30, 482).

Dog forklarer hun, at kvindens sociale rolle som ”den anden”, ikke skal betragtes som naturlig, da denne rolle er opstået som et resultat af sociale, og til dels biologiske faktorer. Ifølge Beauvoir er kvinden nemlig begrænset af at skulle være den der føder børn og ammer, og derfor indgiver hun sig passivt til sin ”biologiske skæbne”. Manden derimod er ikke hæmmet af sine biologiske egenskaber, og kan derfor lave aktiviteter der giver ham en højere værdighed i samfundet (Beauvoir 2010 [1949]: 97-115). Det vil sige, Simone de Beauvoir er af den overbevisning at kategorien ”kvinde” er en social konstruktion, der i 1949’ernes Frankrig betragtes som ”den anden”, fordi hendes rolle egentlig er konstrueret ud fra mandens opfattelse af hvem hun skal være, da det er manden der har fået retten til at bestemme. Beauvoir betragter det franske samfund som patriarkalsk, i en feministisk Marxistisk forstand, hvilket vil sige at hun betragter det som et samfund der er præget af et hierarkisk system mellem de biologiske køn, hvor manden har en højere værdighed end kvinden.

I forhold til opgaven er Beauvoirs tese også interessant, da det skaber et billede af hvilken kønsopfattelse der har været til stede i Europa i hendes samtid. Dette er netop relevant fordi der er tale om en tidsperiode hvor Grønland fortsat var en dansk koloni, og derfor kan det have haft en indflydelse på måden inuit i Grønland har betragtet køn på i denne tidsperiode. Der kan selvfølgelig have været forskelle, i måden mænd og kvinder blev behandlet og betragtet på i Danmark og Frankrig på i denne tidsperiode. Men at der opstod kvindebevægelser i slutningen af 1800-tallet i både Frankrig og Danmark, der ville bekæmpe diskrimination overfor kvinder samt mandsdominans, skaber et indtryk af at kvinderne i begge lande har været præget af en følelse af, at de ikke har haft samme respekt og værdighed manden. Derudover opstod der i 1940’ernes og 1950’ernes Danmark, politiske kvindeorganisationer inden for de politiske partier, der kæmpede for at give kvinder politisk medindflydelse (Lund et.al 1998: 431-433). Dette skaber igen et billede af, at der fortsat har været en lighed mellem de måder man har betragtet mandens og kvindens position på i både Danmark og Frankrig i Beauvoirs samtid, da kvinderne i Danmark også på dette tidspunkt har kæmpet imod positionen som ”den anden”.

Selvom Butler finder stor inspiration hos Beauvoirs definition af det sociale køn ”kvinde”, så er hun mere kritisk overfor Beauvoirs opfattelse af det biologiske køn. Beauvoir er nemlig af den overbevisning at mennesket er født med et biologisk køn, og at dette er noget der hører til det at være menneske. Hun påpeger dog, at man skal adskille det sociale og biologiske køn, da hun ikke anser

det biologiske køn som dét der skaber det sociale køn, fordi det sociale køn netop er et fænomen der tilegnes igennem opdragelse og socialisering (Butler 1999 [1990]: 142). Men Butler er ikke enig med denne tanke fordi hun mener, at dét der betragtes som det biologisk køn, ikke skal betragtes som et fænomen der er ”normalt”. Butler forklarer, at man derimod skal betragte det biologiske køn, som noget der også er opstået som et resultat af italesatte normer, ligesom det sociale køn. Dette er fordi det biologiske køn i virkeligheden også er et reguleret og italesat ideal hvis materialisering er tvungen, og finder sted igennem regulerede handlinger. Det vil sige, det biologiske køn ikke er et faktum eller en uforanderlig tilstand af kroppen, men en proces hvor regulerede og italesatte normer har materialiseret og skabt det biologiske køn, som resultat af en tvungen gentagelse (Butler 1993: 1-10). Dette betyder, at både det biologiske køn og sociale køn er en konstruktion, og Butler forklarer at det biologiske køn derfor også skal forstås som et socialt køn. Dette betyder at kroppen på sin vis også skal betragtes som en konstruktion, eller måske nærmere som et *medium*, der bliver knyttet til kulturelle betydninger (Butler 1999 [1990]: 10-12).

Dette er interessant i forhold til opgaven, da jeg også ønsker at se på hvorvidt prækoloniale inuit også vælger at bruge kroppen som et medium der kan knyttes til kulturelle betydninger. Ifølge Mikkel Ring Jørgensen og Klaus Norman Engelbrechtsen så er dette ikke tilfældet. når der er tale om identitetskategorier som *nuliakaaliaq* og *tikkaliaq*, og de beskriver at køn udelukkende blev betragtet som et kulturelt fænomen ”*Det kunne ofte handle om, at forældrene ønskede sig en dreng eller en pige, og at de derfor var ligeglade med barnets fysiske udseende og kønsorganerne*” (Engelbrechtsen et. al 2016: 145). Men der findes også flere forskere (Se f.eks. Sonne 2017; Robbe 1981) der vil argumenterer for, at inuit i Grønland i høj grad har knyttet kulturelle betydninger til kroppen.

I *Gender Trouble* forsøger Butler også at forklare, hvordan den binære restriktion af kønnene er forbundet med opfattelse af seksualitet. Dette gør hun, ved at diskutere den franske teoretiker Monique Wittigs teser omkring køn og seksualitet. Ifølge Wittig, er det biologiske køn en kategori der politisk bliver brugt til at understøtte heteroseksualitetens økonomiske behov (Alsop et. al 2012: 97). Dette er fordi det biologiske køn, i denne henseende, skal forstås som en kategori der er produceret af italesættelser, der er sat i omløb for at understøtte samfundets obligatoriske heteroseksualitet, med det formål at begrænse produktionen af identiteter der afviger fra ideen om at heteroseksualitet er normen (Butler 1999 [1990]:34-35). Det vil sige, at der i virkeligheden er tale om kønskategorier, der er blevet politiseret med det formål at reproducere en bestemt seksualitet, nemlig heteroseksualiteten (Butler 1999 [1990]: 143). Wittig forklarer endvidere, at denne politiseringen af

heteroseksualiteten bruges til at understøtte det patriarkalske samfund, fordi ægteskabet fungerer som en kontrakt der danner grundlag for kvindens undertrykkelse, da ægteskabet giver manden lov til at producere og reproducere hans version af kategorien kvinde (Alsop et. al 2012: 72). Af den grund påstår Wittig også, at lesbiske ikke er kvinder, da kategorien kvinde er baseret på en heteroseksuel relation, og derfor er denne kategori skabt med det formål at opretholde et binært modsætningsforhold til kategorien mand. Af selv samme årsag kan den lesbiske heller ikke være en mand, da denne kategori ligeledes er baseret på en heteroseksuel relation (Butler 1999 [1990]: 143). Butler er enig med Wittig i at den binære restriktion af de biologiske køn, er med til at reproducere en obligatorisk heteroseksualitet i det vestlige samfund (Alsop et. al 2012: 97). Hun er dog ikke enig i ideen om, at de binære køn er blevet skabt med det formål at reproducere og opretholde heteroseksualitetens dominerende position i samfundet. Hun mener derimod, at det er selve den hændelse at heteroseksualiteten har opnået denne status, og dermed er endt med at blive betragtet som normen, der har resulteret i at de binære køns kategorier er blevet produceret (Butler 1999 [1990]:xii, 24). Som jeg skrev i afsnittet om queer indigenous studies, så påpeger Qwo-Li Driskill at disse forskere fjerner fokuset fra seksualiteten og i stedet sætter kønnet i centrum, fordi seksualitet ikke nødvendigvis spiller en væsentlig rolle for køns kategorierne hos oprindelige befolkningsgrupper (Driskill 2010: 73). Man kan antage, at dette derfor er årsagen til at der sommetider er flere end to køns kategorier hos oprindelige befolkningsgrupper, hvis årsagen til at de binære køn fremstår som normen i Vesten, er et resultat af at heteroseksualitet har fået en dominerende position. Derfor er det også interessant at undersøge hvorvidt seksualitet, eller måske i højere grad seksuelle akter, har spillet en væsentlig rolle hos prækoloniale inuit og om dette har haft nogen betydning for identitetskategorier som tikkaliaq og nuliakaaliaq.

2.4.2 Seksualitetens forbindelse til køns kategorier

Butlers tese om at de vestlige samfund er præget af en ide om at seksualitet og køn er forbundet, er i høj grad inspireret af Michel Foucault, der i bogen *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir* (*Seksualitetens historie 1: Viljen til at vide*) fra 1976. Heri forklarer Foucault, hvordan den vestlige verdens opfattelse af seksualiteter, egentlig er et fænomen der er opstået i takt med det moderne menneskes identitetsprojekt. Igennem værket forsøger han derfor at kortlægge seksualitetens historie, ved at se på sammenhængen imellem kulturelle strømninger og skabelsen af seksuelle kategorier (Campion 2016: 82-83). Foucault forklarer, at seksualitet som en identitetskategori, i virkeligheden skal betragtes som et historisk betinget fænomen, og derfor påpeger han at der ikke findes nogen

”sand” seksualitet (Foucault 1978[1976]: 103-106). Denne tese udspringer også af ideen om, at en identitet altid er en social konstruktion, og ifølge Foucault er identitetsskabelsen en måde, hvor på man kan udøve magt over andre, fordi det kan forhindre folk i at ”gå udover” de faste grænser som skaber en identitet. Det vil sige, der altid er knyttet visse forventninger til en identitetskategori som folk føler sig tvunget til at forholde sig til (Rosenberg 2007: 20).

Ifølge Foucault, skete der i det syttende århundrede en ændring i måden vestlige stater udøvede magt på, hvilket også havde indflydelse på måden samfund valgte at skabe identiteter på i den vestlige verden. Tidligere tiders styreformer var centreret omkring en suveræn magt, hvor man truede sine undersåtter med død og ødelæggelse. Vestlige stater fra omkring det syttende århundrede og frem, var derimod karakteriseret af at de ville sikre, forbedre og forlænge befolkningens liv (Foucault 1978[1976]: 135-141). Denne ændring i magten, er et fænomen som Foucault kalder for *bio-magt* (Ibid.: 140-141). Han forklarer at denne nye magtform opstod i takt med bourgeoisiets fremgang, hvilket betyder at denne magtform egentlig også spiller en væsentlig faktor i udviklingen af kapitalismen. Dette resulterede i at befolkningens sundhed og frugtbarhed blev vigtig, da det kunne skabe vækst i industrien. Man studerede derfor demografi og brugte det som et middel til at regulere befolkningen, hvilket resulterede i at borgernes kønsliv blev en del af den offentlige kontrol. Bourgeoisiet politiserede derfor fænomenet sex ved at italesætte offentlige diskurser om det. Det vil sige, at de både bestemte hvordan man kunne tale om sex, og hvem der havde ret til at tale om det (Foucault 1978[1976]:25-26,122-126). Denne magt blev givet til juridiske, religiøse samt medicinske fællesskaber, der italesatte diskurser der udsprang af ideen om at der fandtes en ”naturlig” forbindelse imellem seksualitet og formering. Derfor begyndte man at betragte det heteroseksuelle par som en passende og ”naturlig” enhed (Alsop et. al 2012: 82-83), hvilket resulterede i at de vestlige samfund blev præget af en ide om, at der fandtes en normal (= reproduktiv) og en afvigende (= ikke-reproduktiv) seksualitet (Lykke 2012 [2008]: 116-117). Derfor kan man sige, at ideen om at man kunne have en seksualitet opstod i det syttende århundrede, hvor datidens magthavere forsøgte at regulere diskursen om sex.

Noget der især er interessant ved denne tese, er at der også er tale om en tidsperiode hvor europæere fortsat koloniserede forskellige befolkningsgrupper verden over, med det formål at transformere disse mennesker, så de blev tilpasset kolonimagts behov og interesser. Ifølge den tyske historiker Juergen Osterhammel, så har de europæiske kolonimagter siden det 16. århundrede været kendetegnet ved, at de har koloniseret befolkningsgrupper med det formål, at ”frelse” de ”hedenske” ved at civilisere dem (Osterhammel 2005:3-16). Dette er vigtigt at have for øje, da den dansk-norske kolonimagt også

dannede deres første kolonier i Grønland i det syttende århundrede, med netop dette formål. Man kan derfor antage at civiliseringen af inuit i Grønland, blandt andet har bestået i at transformere dem, så de er blevet præget af Vestens daværende normer for køn og seksualitet.

Ifølge Chris Finley skal Foucaults teorier om *bio-magten* betragtes som en vigtig analyse af kolonimagt. Dette er fordi de identitetskategorier der er baseret på seksualitet, skal ses som et fænomen der er knyttet til kolonimagten. Derfor vil en vigtig del af afkoloniseringen bestå i at ændre de magtstrukturer der fremhæver heteroseksualitet som mest ”rigtig og normal” (Finley 2011: 31-34). Igennem denne opgave ser jeg derfor på måden prækoloniale, koloniale samt post-koloniale inuit i Grønland betragter seksuelle relationer.

Foucault forklarer at bourgeoisiet egentlig forsøgte at tabuisere fænomenet sex, men at denne regulering resulterede i at diskursen om sex, og ideen om at man havde en seksualitet, faktisk blev udbredt (Foucault 1978[1976]:103-108). Han forklarer, at lægevidenskabens udvikling i det nittende århundrede, blandt andet resulterede i at homoseksualitet opstod som en identitetskategori. Dette betød, at man blev overbevist om at man kunne tolke en persons personlighed ud fra deres seksualitet, hvilket resulterede i at homoseksualiteten blev betragtet som en slags hermafroditisme af sjælen. Han forklarer at homoseksualitet, i tiden kort inden *bio-magten* fik sit indtog i Vesten, blev betragtet som en kriminel handling. Dette betød at en person, der havde et seksuelt forhold til en person af samme køn, ikke blev betragtet som en person der var homoseksuel, men som en person der havde gjort noget ulovligt. At homoseksualitet blev en social kategori resulterede i, at man blev i stand til at kontrollere de mennesker der fik tilegnet identiteten ”homoseksuel” indenfor det bio-politiske magtregime (Foucault 1978[1976]: 42-45). Det vil sige, at Foucault betragter seksualiteter som identitetskategorier, der er blevet skabt med det formål at kontrollere befolkningen. Hans ideer om seksualitet tydeliggør også, at han betragter seksualiteten som et fænomen, der opstår som et resultat af bourgeoisiets bio-politiske magtform og videnskab.

2.4.3 Den heteroseksuelle matrice

Fordi alle fænomener, også køn og seksualitet, er produceret igennem sproget betyder det egentlig, at de er skabt af det man kalder for diskurser.

Butlers tese om køn tydeliggør, at der er i Vesten er en forbindelse mellem kategorier af køn og seksualitet. Dette er fordi de italesatte normer, der producerer kønnene, er præget af en ide om at man skal være heteroseksuel for at passe ind i samfundet. Hun forklarer, at den vestlige verden derfor er præget af en heteroseksuel diskurs hvilket betyder, at folk er tvunget til at forme og performe, en

kønsidentitet hvor socialt køn, biologisk køn, seksuel praksis samt begær spiller sammen på en måde, så personen fremstår som heteroseksuel. Dette fænomen kalder Butler for den *heteroseksuelle matrice* (Butler 1999 [1990]: 23-24). Det vil sige, at Butler knytter sine ideer om kønsidentiteter og kønsperformance til Foucaults tese om det bio-politiske magtregime, og seksualitetens væsentlige betydning i dette. Hun er af den overbevisning, at de diskursivt konstruerede forestillinger, der hersker i den vestlige verden om socialt køn, biologisk køn og seksualitet udspringer af den *bio-magt* der opstod i takt med bourgeoisiets fremgang (Lykke 2012[2003]:116-117).

Men Butler påpeger, at den obligatoriske karakter, som ses hos normerne der danner den heteroseksuelle matrice, ikke altid er virkningsfuld. Dette er fordi et menneske er i stand til at stille spørgsmålstejn til dem, især hvis personen ikke kan identificere sig med disse kønsnormer. Af den årsag, bliver der i de vestlige samfund ofte gjort en ivrig indsats for, at de heteroseksuelle kønsnormer får opretholdt og forøget sin magt til at definere normen for køn og seksualitet ved, at lade denne italesatte "norm" blive gentaget og indpodet hos mennesker, i et forsøg på at få den til at omfatte alle (Butler 1993: 237). Det vil sige, Butler synliggør den heteroseksuelle matrice, men hun er kritisk overfor den. Derfor skal hendes undersøgelser og dekonstruktion af den heteronormative forestilling, i virkeligheden ses som en kritik af Vestens forestillinger om at der findes "normale" køn og seksualiteter. Dette er fordi Butlers undersøgelse lukker op for alternative måder man kan beskue både køn og seksualitet på, da synliggørelsen af dette gør det muligt at udfordre den heteroseksuelle matrice (Campion 2016: 84).

Dette er årsagen til, at Butlers tese om køn som et performativt fænomen er relevant for denne opgave da det synliggør, at den heteroseksuelle matrice der dominerer i Vesten blot er en diskurs, og derfor fremhæver det at der er en mulighed for, at ændre måden man italesætter og tænker køn på. Ved at bruge den samme metode, som Butler bruger til at synliggøre den heteroseksuelle matrice, vil det blive muligt også at synliggøre hvilke kønsdiskurser der dominerer i de prækoloniale, koloniserede samt post-koloniale inuitiske samfund i Grønland. Det vil sige, det vil blive muligt at finde ud af hvilke diskurser der skaber rammen for de kønsnormer som inuit italesætter og performer overfor hinanden.

Derudover er den heteroseksuelle matrice også vigtig at have for øje, når man arbejder med tekster der omhandler inuit, der er skrevet af europæiske, canadiske og amerikanske polarforskere samt missionærer, da det er denne diskurs de selv er præget af, hvilket ofte har haft en medindflydelse på måden de har valgt at beskrive inuit og deres levevis på.

Kapitel 3. Forskellige tolkninger af køns kategorier hos inuit

Meget af den kønsforskning, der i dag omhandler prækoloniale inuit i Grønland, er i høj grad kritisk overfor den antropologiske forskning, der tidligere har været foretaget. Dette er fordi, at der hersker en ide om at de europæere, der tidligere har beskrevet og forsket i inuit, ikke har været i stand til at se udover deres egen verdensopfattelse, og af den årsag har de ikke kunne formidle inuits verdensopfattelse og levevis på en korrekt måde.

Ifølge den grønlandske Kultur- og Samfundshistoriker Gitte Tróndheim, er der inden for vestens klassiske antropologiske studier af jæger-samler-samfund, en misrepræsentation af kvinder, da der inden for den klassiske antropologi, oftest har været fokus på mændenes aktiviteter. Hun forklarer, at dette kom til at afspejle den antropologiske teoridannelse, der omhandler diverse jæger-samler samfunds opfattelse af køn og sociale roller. Ifølge Tróndheim er det først i takt med 1970'ernes feministiske antropologi, at kvinderne virkelig bliver inkluderet i denne antropologiske forskning. Dog påpeger hun at man i 1980'erne begyndte at se kritisk på den essentialistiske opfattelse af køn, der tidligere havde præget den antropologiske forskning, hvilket resulterede i at det pludseligt blev vigtigt for antropologerne at studere hvordan folk, der tilhørte disse jægere-samler samfund, selv opfattede kategorier af køn og sociale roller (Tróndheim 2010: 65). Det vil sige, at vestens klassiske antropologi i høj grad har været præget af en essentialistisk, og binær opfattelse af køn samt en patriarkalsk mentalitet, og at man også gik ud fra at de undersøgte samfund ligeledes måtte være patriarkalsk og kønsmæssigt binært konstrueret, men at dette er et fænomen der begyndte at ændre sig i takt med fremkomsten af antropologi med et feministisk udgangspunkt.

Karla Jessen Williamson påpeger ligeledes, at meget af den tidligere forskning der omhandler inuits opfattelse af køn og sociale roller, er blevet lavet af folk fra Vesten. Derfor er denne forskning i høj grad præget af en vestlig opfattelse af køn og sociale roller. Hun fremhæver også, at denne forskning er præget af en ide om, at der hos inuit er en social ulighed imellem kategorien mand og kvinde, hvilket hun mener er forkert (Williamson 2011: 39). Hvis denne påstand er korrekt, så vil det betyde, at de tekster der er skrevet af missionærer og polarforskere fra 1700- tallet frem til 1970'erne, med stor sandsynlighed er præget af en diskurs der læner sig op ad den heteroseksuelle matrice og den patriarkalske mentalitet, da det er disse opfattelser af køn, seksualiteter samt sociale relationer som har været dominerende i Vesten over denne tidsperiode.

Af den årsag har der siden 1970'erne været flere forsøg på, at formidle prækoloniale inuits opfattelse af køn på en måde som tager højde for inuits egne epistemologier. Men da de forskellige forskere har haft forskellige fokus, og taget udgangspunkt i forskellige fænomener har dette resulteret i, at flere af

dem har endt ud med, at forstå kategorier af køn hos prækoloniale inuit, på fuldstændigt forskellige måder (se f.eks. Robbe 1981; Robert Lamblin 1981; Tróndheim 2010; Williamson 2011).

I den første del af dette kapitel vil jeg redegøre for de vestlige missionærerne og polarforskeres opfattelse af Inuits kategorier af køn, da det er denne opfattelse som nutidens kritik tager udgangspunkt i. Derfor vil jeg starte med at udføre en *kontrapunktisk læsning*, af nogle af de tekster der er skrevet af missionærerne og polarforskere, for at se om den vestlige kønsdiskurs¹⁵ præger måden de omtaler inuit på. Derudover vil jeg også forsøge, at bruge denne metode til frembringe inuits egne ”stemmer” i disse tekster.

Herefter vil jeg redegøre for nogle af de mest markante teorier, der i dag findes om prækoloniale inuits opfattelse af køn og sociale roller. Dette er henholdsvis tesen om det *tredje køn* og *genderlessness*.

3.1 Missionærernes og polarforskernes opfattelse

Den postkoloniale teoretiker Edward Said, udgav i 1978 bogen *Orientalism*. I dette værk kom Said med den påstand, at *orientalisme* i virkeligheden er vestens videnskabelige, akademiske og litterære diskurs, om det som folk i Vesten kalder for Orienten (Østen). Af den årsag skal man derfor betragte *orientalisme*, som Vestens fantasier om Orienten. Igennem dette værk er Said kritisk overfor *orientalismen*, og forsøger at studere fænomenet i håb om, at kunne lave et opgør med det. Af den årsag foretager han diskursanalyser af de imperialistiske tekster der omhandler Orienten, for at tydeliggøre at *orientalisme* ikke er en sandhed, men en blot vestlig fantasi, hvor orientaleren gøres til objekt (Hauge 2010 [2008]:368). Ifølge den danske litteraturforsker Hans Hauge (1947), så minder *orientalismen* om eskimologien, da dette er et felt der historisk set har fokuseret på vestens videnskabelige konstruktion af Inuit. Derfor er eskimologien egentlig en vestlig diskurs, der gør inuit til objekt (Hauge 2010 [2008]: 370). Men dette betyder ikke at de eskimologiske tekster, det vil sige tekster af europæiske missionærer, handelsfolk og polarforskere, er fuldstændig nytteløse når man ønsker at studere inuit, man skal blot være bevidst om, at disse tekster er præget af en vestlig diskurs. Said skabte senere en postkolonial læsestrategi som han kalder for *kontrapunktisk læsning*. Denne metode introducerede han i bogen *Culture and Imperialism* fra 1993. *Kontrapunktisk* er et begreb

¹⁵ Begrebet *vestlig kønsdiskurs* skal ikke forstås som en bestemt og fastlåst diskurs, men som et begreb der dækker over alle de diskurser for køn, der skiftevis har domineret i de vestlige lande, det vil sige de lande der er i eller har tilknytning til Europa og deres kultur, i tidsperioden 1721-2019. Der vil dog primært være tale om de kønsdiskurser der har været i Danmark, da det er disse kønsdiskurser der har haft en indvirkning hos inuit i Grønland i takt med koloniseringen.

som han har lånt fra musikken, der er ord der bruges til at definere musikstykker der indeholder flere selvstændige melodier der spilles på samme tid, både med og mod hinanden. Ifølge Said er en hver imperialistisk roman i flerstemmig, det vil sige at de i virkeligheden er præget af flere diskurser. Stemmerne i disse romaner går kontrapunktisk imod hinanden, men ender altid med at gå op i en højere enhed. Af den årsag fungerer denne læsestrategi, ved at man veksler med at læse med og mod teksten. Formålet med den kontrapunktiske læsning er derfor, at få øje på de stemmer der ellers er blevet overhørt i de imperialistiske tekster, nemlig de koloniseredes stemmer (Hauge 2010 [2008]:371). Said bruger denne metode til at analysere romaner som Jane Austins *Mansfield Park* fra 1814. Han starter med, at sætte romanen ind i en historisk kontekst, og belyser metropolens historie som det første. Herefter formidler han kontekstuel viden om Caribiens historie, i et forsøg på at tydeliggøre de spor der findes i romanen, der peger på eksistensen af slaveplantager på Antigua. Igennem den kontrapunktiske læsning fremanalysere han derfor både imperiets diskurser, men også diskurser om kolonien. Said påpeger dog, at denne metode skal bruges til at læse Vestens "store kanoniske værker" som eksempelvis romaner, malerier eller operaer (Said 1994 [1993]: 51, 66-67; Hauge 2010 [2008]:371). I gennem denne opgave arbejder jeg dog ikke, med nogle af Vestens såkaldte kanoniske værker. Jeg arbejder derimod, med etnografiske/antropologiske tekster der er skrevet af danske missionærer og polarforskere, der har været i Grønland. Jeg har alligevel valgt at foretage en postkolonial læsning, der er inspireret af Saida *kontrapunktiske læsestrategi*, i håb om at det vil være muligt, at få et indblik i prækoloniale inuits egen verdensopfattelse. Af den årsag starter jeg med at sætte disse kilder ind i en historisk kontekst. Derefter vil jeg forsøge, at synliggøre de diskurser som missionærene og polarforskerne selv var præget af, for at se om dette stemmer overens med tesen om, at danskernes formidling af prækoloniale inuit har været præget af en vestlig diskurs. Efter afsløringen af denne diskurs vil det blive muligt, at undersøge om inuits egne stemmer også kommer frem i teksten. Hvis det viser sig, at der er store kontraster i det inuit selv fortæller, og i det som missionærene og polarforskerne fortæller så kan man konkludere, at den tidlige danske fremstilling af inuit, blot har været en vestlig fantasi.

Da opgavens analytiske indgangsvinkel er queerteoretisk, med et hovedfokus på kategorier af køn, vil jeg derfor foretage en postkolonial læsning af de tekststykker, der omhandler køn samt sociale relationer.

De kilder der er blevet udvalgt til dette afsnit omhandler alle prækoloniale inuit, da formålet med dette tekst afsnit hovedsageligt er, at få et indblik i relationerne mellem kønskategoriene "mand" og "kvinde" hos prækoloniale inuit i både Nord-, Vest- og Østgrønland. De udvalgte kilder er skrevet af

henholdsvis missionæren Hans Egede (1686-1758), polarforskeren Knud Rasmussen (1879-1933), samt søofficeren og polarforskeren Gustav Holm (1849-1940).

3.1.1 Hans Egede

De første tekststykker jeg vil gennemgå er tekstuddrag fra Hans Egedes, *Det gamle Grønlands nye perlustration*¹⁶ fra 1741, der er et af de ældste bøger der omhandler inuit i Vestgrønland. Egede var en dansk-norsk præst, der tog til Vestgrønland for at missionærer, sammen med sin familie i 1721. Da han ankom til Grønland grundlagede han først *Haabets koloni*, men denne blev nedlagt i 1728, hvorefter han i stedet grundlagde kolonien *Godthåb* (Nuuk). Dette blev den første handels og missions koloni i Grønland. Den dansk-norske konge Frederik 4. sendte i 1728, tre skibe afsted til Grønland med ca. hundrede besætningsmedlemmer, fordi han ville have et fort anlagt i den nye koloni. Men mange af disse mennesker døde undervejs, derudover viste omkostningerne sig at være for store. Af den årsag besluttede kongen i 1731, at alt mandskab skulle hjemkaldes. Men Hans Egede og hans familie fik alligevel lov til at blive, da de gerne ville gennemføre deres missionsarbejde (Fægteborg 2009: 42-43). Egede forlod dog Grønland, sammen med tre af sine fire børn, i 1736 efter konen døde (Engelbrechtsen et. al. 2013: 223).

Når man læser *Det gamle Grønlands nye perlustration* bemærker man, at teksten i høj grad er præget af Egedes ønske om at ”civilisere de vilde”, hvilket især kommer til udtryk når han omtaler inuits levevis på en misbilligende måde (Se f.eks. Egede 1741: 78-79, 108-109). Det bliver derfor tydeligt, at han skriver disse tekster fordi han har et bestemt formål. Af den årsag fremstår bogen, som en legitimation af koloniseringsforehavendet. Alligevel er denne bog enormt vigtig i forhold til den viden man har om prækoloniale inuit i Grønland, da der er tale om et af de ældste kilder, der beskriver inuits levevis i Vestgrønland. Af den årsag er kilden også vigtig i forhold til denne opgave, da den indeholder tekststykker der muligvis kan være med til at skabe et billede af måden prækoloniale inuit har opfattet kategorier af køn, seksualitet samt sociale roller.

Men som man kan forvente, så bliver det hurtigt tydeligt i bogen, at Egede er præget af en binær kønsopfattelse, da han allerede fra start opdeler inuit i kønskategoriene mand og kvinde (Egede 1741: 32-36, 62, 72-84). Derudover beskriver han en skarp arbejdsdeling mellem mænd og kvinder.

¹⁶ Den fulde titel er: Det gamle Grønlands nye Perlustration, eller Naturel-Historie og Beskrivelse over det gamle Grønlands Situation, Luft, Temperatur og Beskaffenhed, de gamle Norske Coloniers Begyndelse og Undergang der Samme-Steds, de itzige Indbyggers Oprindelse, Væsen, Leve-Maade og Haandtæring, samt hvad ellers Landet yder og giver af sig, saasom Dyr, Fiske og Fugle &c. med hosføyet nyt Land-Caart og andre Kaaber-Stykker over Landets Naturalier og Indbyggernes Haandtæring.

Ifølge Egede så beskæftigede mændene sig udelukkende med fangsten, eller forberedelsen af fangst udstyr. Derfor lavede kvinder alt andet arbejde. Dette indeholdte alt fra, at sy tøj, lave mad, passe børn samt det, at bygge og reparere huse (Egede 1741: 62).

Ifølge Egede så betragtede inuit barnløshed, som en enorm skam for en kvinde. Hvis en kvinde ikke kunne få børn, så kunne hendes mand vælge at skille sig af med sin hende og få sig en ny kone, eller vælge at få sig en medhustru. Egede forklarer endvidere, at de kvinder der ikke kunne få børn blev behandlet dårligt, blev udsat for vold. Dog påpeger han, at det var normen at ældre koner blev slået, en gang imellem, men at det til gengæld var ilde set når en ung kvinde blev slået af sin mand. Egede udtrykker dog, at det var ubehageligt når kvinderne blev slået af deres mænd, men at parterne blev gode venner igen med det samme (Egede 1741:80). Det vil sige, at der skabes et billede af, at Egede ikke betragter det som normen, at der udøves vold overfor en kvinde. Men det er interessant, at han påpeger at parterne straks blev venner igen, for dette skaber til gengæld et indtryk af, at inuit muligvis selv betragtede det som normen, at der blev udøvet vold overfor personer der tilhører køns kategorien kvinde. Men jeg mener, at det er vigtigt at have for øje, at der beskrives der var tale om kvinder der ikke var i stand til at få børn. Dette gjaldt både kvinden i den fødedygtige alder og den ældre kvinde. Det vil sige, at der her umiddelbart skabes et billede af, at kvindens vigtigste funktion egentlig var at føde børn, og at der derfor var ringe respekt overfor den kvinde, der ikke er i stand til at udføre denne rolle. Volden imod kvinder kan selvfølgelig tolkes som et udtryk for en patriarkalsk mentalitet hos inuit, hvis man beskuer dette ud fra en radikal feministisk mentalitet, hvor kvinden betragtes som lavere rangeret end manden (Beechey 1979: 66; Alsop et. al 2012: 69-70). Men når der påpeges, at det er ilde set at udføre vold overfor en fødedygtig yngre kvinde, skabes der derfor et indtryk af at det egentlig ikke er de der er kvinder der står for skud, men at det er de kvinder der ikke er i stand til at udføre deres forventede sociale rolle, nemlig at være den som føder børn, der bliver undertrykt. Derfor skaber Egedes udmelding ikke et direkte billede af et patriarkalsk samfund hos inuit, men i højere grad et samfund hvor man ser ned på folk der ikke er i stand til at udføre de forventninger, som det omkringliggende samfund har til dem.

Dog beskriver Egede ikke, at de ufertile mænd, eller de mænd der var dårlige til fangst, blev undertrykt. Man kan antage, at dette muligvis er fordi man har ment, at det ene og alene var kvindens skyld, hvis et par ikke fik børn, og at mænd der var dårlige til deres erhverv døde til havs. Dette dog er et fænomen som jeg vil se nærmere på i analysen, af de tekstafsnit der er skrevet af Knud Rasmussen i perioden 1902-1904, da han beskriver dette grundigere.

At man kan komme frem til den tese, at Egede egentlig ikke beskriver et patriarkalsk samfund hos inuit betyder ikke, at *Det gamle Grønlands nye perustration* ikke bærer præg af en patriarkalsk mentalitet. Egede var i høj grad selv præget af patriarkalsk mentalitet, hvor man regnede manden som højere rangeret end kvinden, hvilket blandt andet kommer til udtryk i måden han omtaler kønskategoriene på. I bogen bruger han eksempelvis ofte begrebet ”grønlænderen”, når der er tale om kategorien mand. Dette bliver eksempelvis tydeligt da han beskriver hvorledes ”grønlænderen” gik på jagt og fangede forskellige dyr, men at kvinderne og børnene kom med på rensdyrjagt om sommeren (Egede 1741: 32-36). Dette bærer præg af det fænomen som Simone de Beauvoir beskriver i *Le deuxième sexe*, nemlig at manden betragtes som subjektet i samfundet, ”det absolutte”, og at kvinden betragtes som objektet, ”den anden” (Beauvoir 2010 [1949]: 25-30). Men det er måske ikke så underligt, at Egede bruger ordet ”grønlænderen” til at beskrive kategorien mand, da han som sagt selv stammer fra Danmark-Norge, hvor det på denne tid var normen, at omtale manden som det absolutte.

Derfor kan man vel egentlig sige, at det bliver tydeligt at måden han beskriver de inuitiske grønlandere på i høj grad afspejler hans egen verdensopfattelse, for når Egede bruger ordet ”grønlænderen” til at beskrive kategorien mand tydeliggør det, at han ikke blot er påvirket af en binær kønsopfattelse, men at han med stor sandsynlighed også er præget af en patriarkalsk mentalitet. Dette er netop interessant, da han missionærer blandt inuit med det formål, at præge dem med hans egen verdensopfattelse. Officielt var det den kristne tro og moral han vil sprede blandt inuit, men dette verdensbillede bragte også en masse af vestens ”normer” med sig, herunder kønsnormer. Dette betyder, hvis inuit i Grønland ikke i forvejen havde haft kønsnormer der minder om dem som Egede var præget af, så ville de med stor sandsynlighed begynde, at tilegne sig disse normer i takt med koloniseringen.

Dog er der ikke noget i Egedes tekst, der tyder på at inuit har været præget af en opfattelse af at der har været *tre køn*, og han nævner derfor heller ikke nogle identitets kategorier som de østgrønlandske tikkaliaq og nuliakaaliaq. Dette kan naturligvis være fordi, der ikke har været folk i Vestgrønland der har tilhørt en sådan identitetskategori, men dette kan også være fordi Egede ikke har været opmærksom på dette fænomen, eller at han blot har ment, at det har været irrelevant. Hans tekst bærer nemlig præg af, at det er en overordnet fortælling om inuits levevis, og derfor går han sjældent i dybden med de fænomener han fortæller om. Derfor kan man antage, at han har udeladt de ting som ikke fandt sted ret ofte, og dette kan sagtens have været tilfældet med børn, der blev opdraget som

”det modsatte køn”. Årsagen til at jeg mener, at dette kan være tilfældet er at man i sønnen, Poul Egedes grønlandsk-dansk-latinske ordbog fra 1750 finder ordet *Angutaasaq* som Poul Egede oversætter til ”hermafrodit eller androgyn”(Egede 1750: 14). Dette er muligvis et tegn på at der i Hans Egede og Poul Egedes samtid har været vestgrønlandsk inuit, der ikke har passet ind i den vestens binære opdeling af køn.

Dette er noget jeg vil undersøge grundigere senere i opgaven

3.1.2 Knud Rasmussen

Den anden tekst jeg ønsker at se på i dette afsnit, er skrevet af polarforskeren Knud Rasmussen. Han rejste i alle områder af Grønland og beskrev inuits levevis i tidsperioden 1902-1933. Tekststykkerne jeg vil se på kommer fra bogen *Nye Mennesker*, der blev udgivet i 1905 i forbindelse med *Den Danske Litterære Grønlands-Ekspedition*, samt bogen *Grønland Langs Polhave* der blev udgivet i 1919, i forbindelse med den *II. Thule Ekspedition*. Dette er tekster der er udgivet kort før, og kort efter man påbegyndte koloniseringen af inuit i Thule området i 1910 (Sørensen 1983: 17). Det vil sige, at den ældste af disse tekster er udgivet 164 år efter Hans Egede udgav *Det gamle Grønlands nye perustration* i 1741.

Indenfor den europæiske forskning af inuit, er Rasmussen en ret interessant karakter, da han selv var født og vokset op blandt inuit i Jakobshavn (Ilulissat) i Vestgrønland, og havde en inuitisk bedstemor. Derudover var han også i stand til at tale vestgrønlandsk. Han betragtede derfor sig selv som en person, der både havde tilknytning til Danmark og Grønland (Thisted 2009: 241-242).

Alligevel valgte Rasmussen, at distancere sig selv fra eksempelvis inuit i thuleområdet, da han skriver om dem på hans ekspeditioner. Han definerer dem som ”nye mennesker” fjernt fra civilisationen, og sig selv som kulturmenneske (Rasmussen 1935 [1905]: 8, 50). Men dette kan selvfølgelig have noget at gøre med, at de inuit han er vokset op med var koloniseret. Kolonien Jakobshavn (Ilulissat) blev grundlagt i 1741, det vil sige 135 år før Rasmussen blev født. Derfor var de inuit han kendte til igennem sin barndom med stor sandsynlighed påvirket af de normer man så i Danmark på daværende tidspunkt.

Når man læser Rasmussen tekst bemærker man hurtigt, at hans måde at skrive om prækoloniale inuit i Nordgrønland, var markant anderledes end den måde Hans Egedes beskrev Vestgrønlandsk inuit på i 1741. Dette havde højst sandsynligt noget at gøre med, at de havde to forskellige formål med deres tekster, men dette kan selvfølgelig også have været fordi teksterne var skrevet med så mange års mellemrum. Hvor Egede ville retfærdiggøre sit missionsarbejde, ville Rasmussen i højere grad skabe en forståelse for inuit overfor folk i Danmark. Dette er i hvert fald det indtryk der skabes i de

dansksprogede tekststykker, som jeg tager udgangspunkt igennem opgaven. Dette kommer eksempelvis til udtryk når Rasmussen forsøgte, at forsvare nogle af de normer han så hos prækoloniale inuit i Nordgrønland, der ikke stemte overens med de normer der var i Danmark på daværende tidspunkt (Rasmussen 1935 [1905]: 50).

Modsat Egede, så gik Rasmussen i dybden med mange af de fænomener han beskrev. Han citerede derfor også flere steder de folk han talte med.

Men ligesom Hans Egede, beskrev Rasmussens en binær-kønsopdeling hos inuit i Grønland, og at erhvervet var opdelt efter kønskategoriene mand og kvinde. Til gengæld påpegede Rasmussen, at der blandt inuit, fandtes en gensidig respekt imellem manden og kvindens erhverv. Han uddyber dette ved at forklare, at kvinder hos polar inuit var bevidste om, at deres rolle i samfundet var vigtig, da samfundet var præget af en ide om *”at en mand som fanger er det, hans kone gør ham til”*. Dette var fordi, at manden og kvindens erhverv var uløseligt forbundet, da manden havde bedre forudsætninger for at skaffe en god fangst, hvis hans kone havde lavet gode klæder til ham (Rasmussen 1919: 103-104). Ifølge den norske socialantropolog Thomas Hylland Eriksen er dette et fænomen man kalder for komplementære kønsforhold imellem kønnene. Dette er ideen om at kønnene skal komplimentere hinanden og dermed ikke være lige. I forhold til denne tankegang er det de biologiske forskelle, der er udgangspunktet for uligheden imellem kønnene (Eriksen 2010 [1993]: 131.133).

Det vil sige, at disse tekststykker skaber et indtryk af at prækoloniale inuit, ikke var præget af en patriarkalsk mentalitet. Men når man læser videre kan man finde andre tekststykker i Rasmussens bøger, der skaber et noget anderledes billede end det man ser hos Egede, hvilket kan være fordi Rasmussen beskriver tingene grundigere. Men igen, så kan dette også være fordi, at Rasmussen levede i en anden tid, hvilket betød at der med stor sandsynlighed havde været andre normer til stede i Danmark, hvilket kunne have resulteret i, at Rasmussen havde haft et anderledes fokus da han studerede inuit. Det skal dog også påpeges, at der selvfølgelig var en chance for, at prækolonial inuit i Thuleområdet var præget af andre normer i perioden 1902-1904, end dem man så hos prækoloniale Vestgrønlandsk inuit i perioden 1728-1736, for selvfølgelig ændrede de prækoloniale inuitiske samfund sig også konstant. Dog vil jeg alligevel lede efter ligheder, i et forsøg på at skabe et overordnet billede af køn hos inuit, da det er meget begrænset kildemateriale man kan finde om prækolonial inuit i alle områder i Grønland.

I forhold til Rasmussen og hans egen verdensopfattelse, så er det også vigtigt at fremhæve, at han flyttede til Danmark i 1891, da han var 12 år gammel. Efterfølgende rejste han kun tilbage til Grønland i forbindelse med sine ekspeditioner, og det var først i 1902, 11 år efter hans ankomst til

Danmark, at han kom til Grønland igen, hvilket var i forbindelse med *Den Danske Litterære Grønlands-Ekspedition*. Dette var muligvis også endnu en årsag, til at han distancerede sig selv fra polarinuit, da han med stor sandsynlighed havde taget alle de normer til sig, der hersker i det danske samfund, på daværende tidspunkt. Dette var muligvis også årsagen, til at han havde en større interesse i kvindens position hos polar inuit, end Egede eksempelvis havde da han beskrev Vestgrønlandsk inuit i hans missionsperiode. I *Nye Mennesker* har Rasmussen eksempelvis et helt kapitel, der omhandler kvindens rolle i samfundet. Dette kapitel kalder han for *Kvinder – Et opgør* (Rasmussen 1935 [1905]: 43-53). Denne overskrift afspejler i høj grad Rasmussens samtid i Vesten. I den sidste halvdel af 1800-tallet opstod der over hele Europa kvindebevægelser, der ville bekæmpe diskrimination overfor kvinder samt mandsdominans. Disse bevægelser havde til formål, at give kvinden samme rettigheder og muligheder som mændene i de vestlige samfund, og i starten af 1900-tallet blev stemmeret et hovedkrav i de fleste kvindebevægelser. I Danmark lykkedes det kvinderne at få valgret og valgbarhed til de kommunale råd i 1908, samt valgret og valgbarhed i rigsdagen i 1915 (Lund et.al 1998: 431-433). *Nye mennesker* blev udgivet i 1905, og derfor udkom den i en periode hvor kvinder i Danmark forsøgte, at markere sig i det offentlige rum, og kæmpede for deres rettigheder, hvilket højst sandsynligt havde en indvirkning på Rasmussens egen opfattelse af kvinder samt deres rettigheder. Dette kapitel kan derfor ses som Rasmussens forsøg på at skabe en inuitisk pendant, til den kvindekamp man så i Danmark. Men på trods af dette påpegede han dog, at man ikke skulle tillægge inuit kvinden, kulturkvindens selvstændighedskrav og æresfølelse, da den inuitiske kvinde ikke følte sig undertrykt (Rasmussen 1935 [1905]: 49-50).

I kapitlet ”*Kvinder – Et opgør*”, beskriver Rasmussen dog en ret brutal vold overfor inuit kvinden, og han forklarede, at det i Thule området blev betragtet som normen, at en kvinde blev slået af sin mand. Han uddyber dette, ved at fortælle om en voldelig hændelse, som han var tilskuer til. Han fortæller, at han så en mand der slog sin kone fordi hun ikke ville slibe hans kniv. Kvinden var gravid og manden pressede sin fod ned i hendes underliv. Kvinden råbte efter ham, og sagde at han skulle dræbe det barn hun bar, hvorefter manden begynder at slå hende i ansigtet. Hun rejste sig efterfølgende op, og sagde at han skulle finde sig en anden kone at mishandle, og satte sig ned på jorden for at defækere foran ham. Ifølge Rasmussen gjorde kvinden dette, for at vise sin overlegenhed overfor sin mand. Manden forsøgte igen at slå hende, men det lykkedes hende at slå ham omkuld i stedet. Efterfølgende pryglede manden sin kone endnu en gang. I teksten forklarer Rasmussen, at folk omkring parret ikke ville blande sig i situationen, og at flere begyndte at grine da manden blev slået af sin kone. Rasmussen udtrykker sin forargelse over situationen, da han havde medlidenhed med

kvinden, men kvindens bror forklarede, at man ikke skulle blande sig i en strid imellem mand og kvinde, og at kvinder skulle bankes en gang imellem, så de kunne være medgørlige (Rasmussen 1935 [1905]: 43-47).

Når man læser, at kvinder får bank af deres mænd, kan man ved første øjekast igen få et indtryk af, at det prækoloniale inuitiske samfund har været præget af en patriarkalsk mentalitet, i hvert fald i en socialistisk feministisk forstand, hvor manden har magt over kvinden. Tesen om, at der var en udbredt respekt for kvinden der kunne få børn, holder heller ikke helt stik i denne sammenhæng, da der er tale om en gravid kvinde der bliver slået. Men nogle af Rasmussens andre samtaler, med andre folk i Thule omkring dette emne, skaber endnu en gang et mere nuanceret billede.

Rasmussen diskuterer således volden overfor kvinder, med endnu et eksempel fra thuleområdet. Han fortæller, at han talte med en mand der er plaget af smerter i kroppen. Denne mand sad ude på sin slæde dag og nat om sommeren, og levede udelukkende af andres fangst. Denne mand forklarede, at så længe en mand var i stand til at gå på fangst, så var det ham der bestemte. Dette var fordi manden var forsørger for kvinden, og derfor skulle hun adlyde ham. Den invalide mand forklarede endvidere, at da han selv var i stand til at gå på fangst, da havde han en kone. Men i det øjeblik hans krop ikke længere fungerede, forlod hun ham, for at finde en mand der kunne forsørge hende (Rasmussen 1935 [1905]: 48). Dette er en interessant udmelding, da det på sin vis skaber et billede af et patriarkalsk samfund, men igen også et samfund hvor der er en ringe hjælp, til de der ikke er i stand til at udføre den forventede sociale rolle der er til dem. Manden får ganske vist mad fra andre, men konen forlader ham og han mister den position han har haft som fanger, han mister nemlig retten til at bestemme. Det vil sige, at dette udsagn måske i højere grad skaber et billede af, at det ikke er manden der bestemmer, men fangeren.

Derudover må man også huske på at Rasmussen pointerer, at manden og kvinden udviser gensidig respekt overfor hinandens erhverv, og ”at en mand som fanger er det, hans kone gør ham til” (Rasmussen 1919: 103-104). Det er muligvis i den sammenhæng, man skal forstå volden overfor den kvinde, der ikke ville slibe sin mands kniv. For årsagen til at mænd og kvinder i det prækoloniale samfund udviste en gensidig respekt for hinandens erhverv, var højst sandsynligt fordi deres erhverv komplementerede hinanden. Derfor kan man vel sige at kvinden, i dette tilfælde, blev udsat for vold fordi hun blev betragtet, som en person der gjorde sin mand til en dårligere fanger, da hun ikke i fulde drag udførte den sociale rolle der var forventet af hende, når hun ikke ville sørge for at mandens redskaber var i orden.

I fortællingen pointeres det også at hendes mand blev hånet af andre, fordi han sejlede i en kajak, der er betrukket med skind af fremmed fangst. Men ifølge Rasmussen var dette fordi både manden og kvinden var dovne (Rasmussen 1935 [1905]: 43). Men hvis man følger ordsproget om ”*at en mand som fanger er det, hans kone gør ham til*”, vil det også betyde at det blev betragtet som kvindens skyld, når hendes mand var en dårlig fanger.

Alt dette kan selvfølgelig også tolkes som en patriarkalsk mentalitet. Men holdningen til hvorvidt det prækoloniale inuitiske samfund i Grønland har været patriarkalsk, handler i høj grad om hvem der ser og hvem der tolker situationen, og manden der er invalideret og har mistet sin kone er med til at skabe et andet billede. Han skaber nemlig et indtryk af, at der er tale om et samfund, hvor der udvises en ringe respekt overfor de folk der ikke er i stand til at udføre de forventninger, der er knyttet til deres sociale rolle, plus at det er fangeren der har den højeste position i samfundet, og ikke personen der tilhører kategorien mand. Derfor kan man vælge at betragte det på denne måde, at kvinden i fortællingen ikke blev slået fordi hun var en kvinde, men at hun blev slået fordi hun ikke i fulde drag udførte den sociale rolle der var forventet af hende, hvilket havde konsekvenser for hendes mand, fangeren. Dette var fordi deres roller komplementerede hinanden.

Rasmussen forklarer endvidere, at selvom at volden overfor kvinden kunne virke undertrykkende for en udefrakommende, så havde inuit kvinden ikke selv en opfattelse af at hun var undertrykt, da hun var bevidst om at hendes rolle var nødvendig for samfundets opretholdelse. Ifølge Rasmussen havde folk udefra haft en tendens, til at beskrive inuit kvinden som mandens træl, men at inuit kvinderne ikke selv opfattede situationen på denne måde. Derudover påpegede han også at inuits hverdagsliv, i det store hele, heller ikke var præget af at forsørgeren havde ret til at bestemme, da konen ofte var i stand til at finde en vej til at få sin vilje (Rasmussen 1935 [1905]: 49-50).

Man kan derfor undre sig over om man kan tale om et patriarkalsk samfund hos inuit, hvis de ikke selv betragter deres samfund på en sådan vis. Ud fra en kulturrelativistisk begrebsverden, vil man være bevidst om, at enhver kultur må forstås ud fra sine egne særpræg, og at det vil være videnskabeligt misvisende, hvis man vurderer alle kulturer ud fra en vestlig opfattelse (Eriksen 2010 [1993]: 25). Derfor må man konkludere, at det inuitiske samfund ikke var et patriarkat, selv hvis volden overfor kvinder kunne se ud som dette fra et vestligt synspunkt. Dette er først og fremmest fordi kvinderne hos inuit ikke betragtede sig selv som undertrykte. Men dette er også fordi, det ikke blev betragtet som vold der blev udøvet overfor en kvinde, men vold der blev udøvet overfor en person der ikke udførte de sociale normer der var forventet af dem.

Rasmussen var i nogen grad selv bevidst om dette. Selvom han gav udtryk for at han ikke forstod relationen mellem mand og kvinde hos polar inuit, og at han havde ondt af kvinden, så pointerede han netop at kvinden ikke så sig selv som en man skulle have ondt af, da hun fik respekt så længe hun udførte alle de sociale forventninger der var til hende. Det er derfor også vigtigt, at bemærke at den kvinde, der blev slået af sin mand fordi hun ikke ville slibe hans kniv, forsvarede sig selv. Hun fandt sig ikke i den måde han behandlede hende på, hun slog igen og provokerede ham, selvom hun vidste at det ville resultere i endnu mere vold. Det vil sige, hun kendte til sit værd og derfor ville hun ikke bare tage imod vold, uden at give igen.

Man kan antage, at denne kvinde følte at hun kunne gøre dette, fordi hun fortsat var i stand til at føde børn, da det bliver fortalt at hun var gravid. Rasmussen påpeger nemlig, ligesom Egede, at kvinden der ikke var i stand til at få børn blev behandlet meget dårligt, og at en mand, i et sådan tilfælde, ville vælge at få sig en kone mere. Derudover påpeger Rasmussen også at kvinden der ikke kunne få børn oftere blev slået af sin mand, men at hun fandt sig i det, og derfor slog hun ikke igen (Rasmussen 1935 [1905]: 49-56).

Rasmussens tekster om polar inuit, skaber et billede af at der var binær kønsopdeling, og en respekt overfor både manden og kvindens erhverv, men en ringe respekt overfor folk der ikke er i stand til at udføre de forventninger, det omkring liggende samfund har til dem. Hvilket var fordi manden og kvindens erhverv komplementerede hinanden.

I disse tekster nævner Rasmussen dog ingen mennesker der bærer identitetskategorier der minder om de østgrønlandske tikkaliaq og nuliakaaliaq. Man kan derfor undre sig over om dette var fordi, der ikke har været lignende identitetskategorier til stede hos polar inuit. Men det er meget svært, at konkludere dette blot fordi de ikke bliver nævnt i teksterne. Rasmussen har som sagt rejst i de fleste områder i Grønland og besøgt inuit, og han har da også været i Østgrønland hvor man ved, at disse identitetskategorier har været til stede. Men alligevel nævnte han dem ikke, da han havde været i de østgrønlandske områder. Det eneste tidspunkt han kommer ind på noget der minder om dette, er i en fortælling han får fra en østgrønlandsk kvinde han møder i Vestgrønland. Hendes fortælling er nedskrevet i bogen *Under Nordenvindens Svøbe*, der udkom i 1906. Denne fortælling omhandler Katiaja, der var en kvinde ”der havde kræfter som en mand og som gik på fangst” (Rasmussen 1935 [1906]: 276). Rasmussen går aldrig i dybden med årsagen til at Katiaja var fanger, og i fortællingen bliver hun blot fremstillet som en ”mærkelig og usædvanlig kvinde”.

At Rasmussen ikke fortæller yderligere om dette fænomen kan være et udtryk for, at han ikke helt vidste hvad der foregik, og at han derfor gik ud fra at kvinden der var fanger, blot var et enestående tilfælde. Bernard Saladin d'Anglure fortæller da også, at han i 1986 mødte en inuit kvinde i Canada, der efter hans udsagn var vokset op som et *tredje køn*. Hun fortalte, at hun havde mødt Rasmussen i 1922, og at han ikke forstod hvorfor hun nægtede, at bruge en ulu¹⁷ da hun spiste. Ifølge kvinden kunne Rasmussen ikke forstå at hun havde en maskulin identitet, og derfor ikke var en pige på daværende tidspunkt (d'Anglure 1994: 91).

Det vil sige at Rasmussen muligvis ikke har været bevidst om, at der har været flere identitetskategorier til stede hos inuit, der kunne udfordre ideen om at erhvervet hos inuit var opdelt efter køn, eller at inuit eventuelt var præget af en ide om, at der var flere kønskategorier end mand og kvinde. Selvom Rasmussen prøver at være objektiv og forstående overfor de normer, der har været hos prækoloniale inuit, så er der en mulighed for at der har været fænomener til stede som han simpelthen ikke har haft øje for, fordi de er så markant anderledes end det han selv kendte til. Det vil sige, dette kan være årsagen til at han ikke nævner nogle af de børn der opdrages som ”det modsatte køn”, og derfor er der fortsat en mulighed for, at de har været til stede hos prækoloniale polar inuit.

3.1.3 Gustav Holm

Den sidste tekst jeg vil se på i dette afsnit er skrevet af den danske søofficer og polarforsker Gustav Holm (1849-1940), der i årene 1883-1885 foretog den såkaldte konebådsekspedition i Østgrønland. Tekststykkerne der bruges i dette afsnit, er taget fra Holms tekst *Ethnologisk Skizze af Angmagsalikerne* der første gang udkom i *Meddelelser om Grønlands* tiende hæfte fra 1888.

Ligesom både Hans Egede og Knud Rasmussen, beskrev Holm en binær kønsopdeling hos inuit, hvilket også viste sig i arbejdsdelingen. Dog beskrev han, modsat Rasmussen, ikke en gensidig respekt imellem manden og kvindens erhverv, fordi han var af den overbevisning, at kvinden i højere grad blev betragtet som mandens tjener. Han forklarer, at manden derfor blev betragtet som nummer et i familien, men at det udelukkende var fangeren der fik anderkendelse af andre. Derfor blev mænd der ikke var i stand til at gå på jagt forhånet af andre i samfundet, og af den årsag så man også ældre mænd der forsøgte at blive ved med at gå på fangst (Holm 1888: 86-88).

Holm har en meget klar holdning til, at han betragtede den østgrønlandske inuit kvinde som undertrykt af manden, og uddyber dette ved at forklare, at kvinderne i det hele taget var meget lydige

¹⁷ Kvindekniv

overfor mændene, da de var bange for at de ikke behagede dem. Ifølge Holm var dette fordi kvinderne var bange for at mændene forlod dem. Dog påpeger han, at det oftest sås at det var kvinden der ikke var i stand til at få børn, der blev forladt. Derudover påpeger han også at kvinden ville behage manden, fordi hun var bange for at blive udsat for vold. Holm forklarer, at det ofte sås at en mand slog sin kone, eller ligefrem stak hende med en kniv i armen eller benet, hvis der var uenigheder mellem dem. Dog sås det også sommetider, at konen udøvede vold overfor manden (Holm 1888: 97).

Selvom Holm selv udtrykker, at det inuitiske samfund i højgrad var præget af en patriarkalsk mentalitet, er der flere passager i hans beskrivelse, der skaber et andet billede. Faktisk ligner det samfund han beskrev i høj grad det Rasmussen beskrev hos polarinuit i årene 1902-1904. Ligesom Rasmussen forklarer han eksempelvis at en mand der ikke var i stand til at gå på fangst, blev hånet af det omkringliggende samfund, og en kvinde der ikke var i stand til at få børn ikke blev respekteret. Dette skaber derfor igen et billede af at det er de personer, der ikke var i stand til at udføre de sociale normer der blev forventet af dem, der blev undertrykt af folk i det omkringliggende samfund. Derfor var det heller ikke de der tilhørte kategorien mand der bestemte, men de der tilhørte kategorien fanger. Derudover fortæller Holm også at kvinder ofte blev udsat for vold, men at det sommetider også hændte, at det var manden der stod for skud. Dette kan muligvis sammenlignes med den fortælling som man så hos Rasmussen, om kvinden der blev slået fordi hun ikke ville slibe sin mands kniv, da der skabes et indtryk af at en kvinde, der ikke hjælper sin mand med at blive en god fanger kunne straffes. Men hvis hun var i stand til at få børn, så havde hun retten til at slå igen. Kvinden der derimod ikke kunne få børn fandt sig i at få tæsk. Dette kan være årsagen til at kvinderne ofte fik bank, men at mænd sommetider også fik det.

At Holm betragter det østgrønlandske prækoloniale samfund som patriarkalsk, skal måske i højere grad ses som et resultat af, han selv var præget af de normer man så i det danske samfund på daværende tidspunkt. Holms tekst er nedskrevet omkring 1883-1885, der er en tidsperiode hvor kvinderne i Danmark var begyndt, at kæmpe for sine rettigheder og mod det mandsdominerede samfund. Dette kan være årsagen til at Holm havde et specielt fokus på kvindens rolle i det østgrønlandske prækoloniale samfund, og dette kan også være årsagen til at han betragtede kvindernes position som undertrykt. Det er også mest logisk at konkludere, når man ser at det ofte er folk der tilhøre kategorien kvinde som får bank af en der tilhører kategorien mand, at dette er fordi kvinden er undertrykt. Men jeg vil igen påstå at det hos prækoloniale inuit med stor sandsynlighed ikke blot blev betragtet som en kvinde der fik bank, men som en person der ikke kunne udføre den sociale rolle som det omkringliggende samfund forventede af hende.

Andre steder i Holms tekst, hvor det for alvor bliver interessant, er de tekststykker hvor han beskriver sin rejse til området *Imarsivik*, hvor der var 21 beboer, men kun fem af dem var mænd. Han forklarer at dette resulterede i at nogle af pigerne var blevet opdraget til at gå på fangst. Han beskriver først en ung kvinde på omkring de 20 år, som havde en kajak og var god til at tage på fangst, og at hun et par dage inden deres ankomst, havde fanget en ringsæl og to remmesæler. Holm forklarer at hun var det eneste barn af en mand, der var dværg. Han fortæller derudover også om to yngre piger der var søstre, som blev oplært i at gå på fangst, fordi deres far havde fire døtre, men ingen sønner. Ifølge Holm var disse piger klædt som mænd, og blev behandlet fuldstændigt som mandfolk. Derudover fortæller han også om et andet område ved navn *Orkua*, hvor det omvendte fandt sted, da der i dette område næsten kun fandtes drenge (Holm 1888: 86-87; Holm 1914: 67). Det vil sige, at der her er tale om drenge der ikke var opdraget til at gå på fangst, men som var opdraget til at lave de huslige pligter. Holm uddyber desværre ikke drengenes situation, og virker mere interesseret i de piger der går på fangst.

Det interessante ved Holms beskrivelse af disse unge mennesker er først og fremmest, at det modsiger hans egen tese, om at der i det prækoloniale inuitiske samfund i Østgrønland, fandtes en arbejdsfordeling der var baseret på en binær kønsopdeling, og at folket var præget af en patriarkalsk mentalitet. Han beskriver her nogle kvinder der går på fangst, og som blev betragtet og respekteret af de andre i samfundet, på lige fod med andre fangere. Derudover beskriver han også nogle drenge der laver husarbejde, og derfor betragtes som personer der er på lige fod med den "almindelige" kvinde. Af den årsag er det også med en stor forundring og forvirring, at Holm beskriver disse mennesker, og hans eneste argument for at dette finder sted, bunder i at der på disse områder ses et uligt forhold mellem kønnene.

Holms fortælling om pigerne og drenge der opdrages som "det modsatte køn", er et af de ældste eksempler man har på de identitetskategorier som man i dag kender som *tikkaliaq* og *nuliakaaliaq* i Østgrønland. Holm bruger ikke selv grønlandske termer til at beskrive disse folk, og man ved derfor ikke om disse drenge og piger er blevet kaldt dette da han skriver om dem. Men det er samme fænomen som Joëlle Robert-Lamblin og Pierre Robbe fortæller om i 1980'erne, hvor de forklarer at man brugte disse termer i Østgrønland, til at beskrive identitetskategorierne hos de der opdrages som "det modsatte køn". Men fordi Holm beskriver, at de andre beboere behandler disse drenge og piger som "det modsatte køn", kan man derfor antage at det også er de termer man har brugt, til at beskrive disse identitetskategorier på Holms tid.

3.1.4 Delkonklusion

Jeg har nu gennemgået tre tekster der er skrevet af missionærerne og polarforskerne, der omhandler prækoloniale inuit i forskellige områder, på forskellige tidspunkter i Grønland. Hensigten med dette har været, at afsløre hvilke kønsdiskurser disse missionærer og polarforskere selv har været præget af, og om det afspejler måden de omtaler inuit i teksterne. Men også at finde ud af om det er muligt, at se bort fra disse kønsdiskurser, og få inuits egne stemmer frem i teksten.

Efter denne gennemgang kan man konkludere, at missionærerne og polarforskerne i høj grad selv har været præget af det der kan betragtes som en vestlig kønsdiskurs, hvilket også afspejlede måden disse forfattere omtalte inuit på i deres tekster. Dette betød, at de var præget af en ide om at det prækoloniale inuitiske samfund, var baseret på en binær kønsopfattelse, hvilket kom til udtryk i arbejdsdelingen. Ideen om den binære kønsopdeling var den dominerende diskurs i Vesten, i hele den periode hvor missionærerne og polarforskerne berettede om prækoloniale inuit, og derfor betragtede forfatterne det som en selvfølge, at det inuitiske samfund var opdelt på samme vis. Men fordi kønsnormerne i Vesten, i nogen grad, ændrede sig igennem tiden, så blev måden missionærerne og polarforskerne omtalte og opfattede inuit på også ændret. Dette betød dog ikke at de ændrede på ideen om de binære køn hos inuit, men dette resulterede i at de ændrede på deres opfattelse af selve relationen imellem inuit manden og kvinden. I alle tre tekster fortælles der at inuit manden udøver vold overfor kvinden, og alle forfatterne udtrykker utryghed ved dette. Udover at Egede beskriver de voldelige hændelser, så udtrykker han ikke nogen direkte holdning til hvorfor dette skete. Holm havde derimod en stærk holdning, til at det var et udtryk for en patriarkalsk samfundsstruktur (Holm 1888: 97). Hvorimod Rasmussen påpegede, at kvinden ikke følte sig undertrykt (Rasmussen 1935 [1905]: 49-50). Dette afspejler både ændringen af den vestlige kønsopfattelse i deres samtid, men også udviklingen inden for det antropologiske felt. Holm er bevidst om kvindeundertrykkelse, da han levede i en tid hvor kvinderne i Vesten kæmpede for deres rettigheder. Det samme gjaldt for Rasmussen, men han var også præget af ideen om at man skulle forstå en kultur ud fra folkets egne præmisser (Eriksen 2010 [1993]: 25).

Når man ser bort fra de kønsdiskurser der præger forfatterne, så formidler teksterne egentligt et billede af, at det prækoloniale inuitiske samfund, ikke var præget af en patriarkalsk mentalitet, da inuit i højere grad havde en samfundsstruktur hvor fangeren stod i en dominerende position. Dette betød også at de mænd der ikke var i stand til at gå på fangst havde ringe indflydelse. I det hele taget, skabes der et indtryk af, at der var en ringe respekt overfor folk, der ikke var i stand til at udføre den sociale rolle der var forventet af dem. Af samme årsag så man ned på de kvinder der ikke kunne få børn, og

kvinder der ikke hjalp sine mænd med at blive gode fangere. Derfor skabes der et billede af, at den prækoloniale inuitiske samfundsstruktur muligvis ikke var baseret på en ide om at køn spillede en vigtig rolle, derfor underbygger teksterne i højere grad Karla Jessens Williamsons tese om *genderlessness*, end Klaus Norman Engelbrechtsen og Mikkel Ring Jørgensens tese om *det tredje køn* hos inuit i Grønland. Men at jeg i første omgang når til denne konklusion, kan dog handle om det fokus jeg har haft igennem analysen. Der er derfor en mulighed for, at jeg ville være kommet til en anden konklusion, hvis jeg også havde inddraget andre elementer fra det prækoloniale inuitiske samfund, dette kan eksempelvis være seksuelle relationer, ægteskab og en grundigere gennemgang af identiteterne tikkaliaq og nuliakaaliaq. Derfor vil jeg inddrage disse elementer igennem opgaven, for at se om det er en anden opfattelse af køn og sociale roller hos prækoloniale inuit der kommer til syne.

3.2 Moderne teorier

Inden jeg går i gang med analysen af mit empiri, har jeg valgt at redegøre for teorien om *det tredje køn* hos inuit og *genderlessness*. Jeg har valgt at gøre dette da jeg mener at der er vigtige elementer i disse teorier, der kan være afgørende for måden man skal forstå tikkaliaq og nuliakaaliaq.

3.2.1 Det tredje køn:

I 1986 udgav den canadiske antropolog Bernard Saladin d'Anglure artiklen *Du fœtus au chamane: la construction d'un « troisième sexe » inuit*¹⁸. I denne artikel introducerede han tesen om, at der var et *tredje køn* hos Igloodik inuit i Canada. Ifølge d'Anglure var der flere overlappende fænomener der vedrørte kønsopfattelser hos inuit, der fik ham til at konkludere, at der var et *tredje køn* til stede. Disse fænomener var henholdsvis shamanisme, transvestisme, *sipiniq*¹⁹ og navne (Trott 2006: 97).

Canadieren Rose Dufour var den første antropolog der påpegede fænomenet *sipiniq*, da hun i 1975 beskrev fænomenet blandt Igloodik inuit i Canada. Ifølge Dufour så er *sipiniq* et drenge foster, der beslutter at skifte køn under fødslen (Robert-Lamblin 1981: 6). En informant hos Igloodik inuit fortalte Dufour at en jordmoder måtte gøre hvad hun kunne, for at forhindre at et drenge barn begyndte sprækkede under fødslen. Hvis barnet allerede var begyndt at sprække, så kunne jordmoderen stoppe dette ved at holde penissen imellem to fingre og suge på den (d'Anglure 1994: 87). Ifølge d'Anglure var der mange ritualer som en jordmoder kunne udføre, hvis hun frygtede at

¹⁸ På dansk: *Fra foster til shaman: Konstruktionen af et inuitisk "tredje køn"*

¹⁹ Canadisk version af *sipineq*

barnet var ved at skifte køn under en fødsel. Et af ritualerne som fandtes i Arktisk Quebec udmundede sig i, at jordmoderen var nødt til at røre ved barnets skamben under fødslen, for at være sikker på at barnet havde en penis, og for at forhindre at barnet ”sprækkede”. Derudover var det også vigtigt, at jordmoderen blev ved med at kigge på penissen når man badede barnet, for ellers kunne penissen også forsvinde (ibid.: 86). d’Anglure forklarer dog også, at der også fandtes en tro på at piger kunne forvandle sig til drenge under fødslen. Han fortæller at han havde talt med en kvinde der havde udtrykt, at hun havde født en pige der var blevet til en dreng, da hendes barn havde en misdannet penis (ibid.: 95).

Mange af de børn man mente skiftede køn under fødslen, fik ofte et eller flere navne fra en afdød person af det modsatte køn. Dette resulterede i at disse børn både skulle gå klædt og opdrages som en person af det modsatte køn. Nogle blandede også deres tøj, så de både repræsenterede de navne, de havde fået fra både mænd og kvinder (ibid.: 96). Ifølge d’Anglure blev børn der var opdraget på denne vis, ofte shamaner i deres voksne liv (d’Anglure 1994: 98-106; Roscoe 1998: 15).

d’Anglure mener, at inuit betragtede disse børn som et *tredje køn*, fordi de hverken anså dem for at være mænd eller kvinder, men på samme tid så anså man dem også for at være både mænd og kvinder (Trott 2006: 98). De der blev opdraget som et *tredje køn*, skulle dog identificeres som deres biologiske køn, når de blev voksne. Dette skete ofte i takt med at en pige fik menstruation, eller at dreng fik sin første fangst. Drengens første fangst kunne ofte være en mindre svag fugl, som et mandligt familie medlem ville hjælpe ham med at fange (d’Anglure 1994: 94-97).

Bernard Saladin d’Anglure har inden for de seneste år, udvist en meget negativ holdning i forhold til queerteori. Han mener, at teorien har tømt køn for sit sociale indhold, og forvandlet det til et fænomen der handler om personlig lyst og seksualitet (d’Anglure 2012:I-II).

Han forklarer, at faren ved at bruge sådan en mentalitet, når man undersøger køn hos inuit, er at man kan komme til at forveksle inuits *tredje køn* med native americans berdache, som ifølge d’Angluere er blevet beskrevet som en ”perverteret homoseksuel, der er klædt som det modsatte køn” (ibid.: XIII). Han forklarer derfor, at ideen om at man har kunne finde berdache hos inuit, har resulteret i at mange etnografer har overset det *tredje køn*, da disse identitetskategorier ikke stemmer overens med identitetskategorien berdache.

De forskere der bruger begrebet berdache, anvender det dog ofte som et begreb der kan dække over forskellige elementer, hos forskellige grupper hos native americans. Dette kan eksempelvis være folk, der har et erhverv der oftest har været tilegnet det modsatte køn, transvestisme

eller folk der har seksuelle relationer ,til folk der har samme kønsidentitet som den selv (Roscoe 1998: 8). Men mange af de der tilhører oprindelige befolkningsgrupper i Amerika og Canada er dog imod brugen af ordet berdache når man arbejder med deres opfattelser af køn, da de mener at, dette fænomen i højere grad afspejler den vestlige forestilling om køn hos oprindelige befolkningsgrupper. Dette er årsagen til at man i stedet har valgt begrebet *two-spirit*, der blev introduceret i denne opgaves teorigang (Driskill 2010: 72). Nogle af de der anvender begrebet berdache påpeger da også selv, at dette ikke er et begreb der kan anvendes til at forklare opfattelser af køn hos inuit, da ideen om berdache ikke stemmer overens med inuits samfundsstruktur (Lang 1998: 33). Ifølge Jöelle Robert Lamblin kan tikkaliaq og nuliakaaliaq ikke betragtes som berdache, da folk der er berdache ofte selv vælger at påtage sig denne identitet. Hos inuit er det derimod forældrene, der beslutter om barnet skal opdrages som det ”modsatte køn” (Robert-Lamblin 1981: 6).

d’Anglure kan på sin vis have ret, når han påpeger, at queerteori fokuserer for meget på seksualitet, og at den queerteoretiske metode derfor kan betragtes som irrelevant når man forsøger at forstå kønsopfattelser hos prækoloniale inuit. Men jeg er af den overbevisning, ligesom *queer indigenous* forskerne, at der er kan være mange elementer i forhold til queerteori, der kan være relevante når man arbejder med kønsopfattelser hos oprindelige befolkningsgrupper, da denne teori netop er lavet med henblik på at udfordre den binære kønsopfattelse, der dominerer i koloni imperierne (Driskill 2010: 73; Driskill et al. 2011: 3-24; Finley 2011: 34-35).

3.2.2 Genderlessness

Karla Jessen Williamson introducerede begrebet *genderlessness*²⁰ i hendes Ph.d. afhandling *Inuit post-colonial gender relations in Greenland* fra 2006. Dette begreb dækker over hendes teori, om at køn ikke har spillet en væsentlig rolle hos inuit i det prækoloniale Grønland, da dét at være menneske har været vigtigere end at have et køn, og derfor skal man heller ikke betragte det prækoloniale inuitiske samfund som et fænomen der er baseret på kønshierarkier (Williamson 2011: 8-9; Paniula et. al. 2014: 99-100). Hun påpeger derfor, at køn skal ses som en vestlig ide, der først har fået sit indtog i Grønland i takt med koloniseringen (ibid.: 8).

Williamsons tese om *genderlessness* hos grønlandsk inuit er bygget på tre fænomener, der alle har været en del af den prækoloniale levevis hos inuit. Dette er henholdsvis *Sila* (den kønsløse intellekt), *aqqit* (kønsneutrale navne) samt *oqaatsit* (det kønsløse sprog) (Williamson 2011: 43; Paniula et. al. 2014: 100). Disse fænomener er forbundet til prækoloniale inuits opfattelse af verdens tilblivelse,

²⁰ På dansk: *Kønsløshed*

som Williamson kalder for *pinngortitaaq*, der også er selve grundlaget for livskraften hos inuit (Williamson 2011: 43- 46).

Det første fænomen som Williamson fremhæver er *silaa*, der skal forstås som det *kønsløse intellekt* (Williamson 2011: 43; Paniula et. al. 2014: 100). Et af de tidligste og mest dybtgående beskrivelser af fænomenet *silaa*, er skrevet af polarforskeren Knud Rasmussen. Ifølge Rasmussen betyder begrebet *silaa* både vejret, fornuft og klogskab, og at dette er en ”kraft” der kan tages i besiddelse af mennesker. Han forklarer, at *silaa* altid skal være i balance, og derfor er der flere taburegler som inuit skal overholde for at kunne opretholde denne balance (Rasmussen 1934 [1925]: 96). Williamson beskriver *silaa* som den ”kraft”, der giver alle de levende væsener luft til at ånde, men også deres intelligens. Men at alt, både levende og dødt, kan være fyldt med *silaa* (Williamson 2011:46-47). Dette betyder, at alt der er skabt både levende og dødt, har fået en ”kraft” fra *silaa* og derfor skal alt respekteres for sin individuelle intelligens (Paniula et. al. 2014: 100). Ifølge Williamson er det nyttesløst, at diskutere køn i forbindelse med *silaa*, da der ikke er nogen forbindelse imellem disse. Dette er fordi *silaa* giver bæreren handlefrihed, da *silaa* i sig selv både besidder selvbevidst viden og kvaliteter (Williamson 2011: 48).

Det andet fænomen som Williamson benævner er *aqait* (de kønsneutrale navne). Inden kristendomsindførelsen, var alle navne kønsneutrale hos prækoloniale inuit (Williamson 2011: 40). I 1905 skrev Knud Rasmussen, at inuit opfattede navne som en slags sjæl, der var knyttet til både livskraft og færdigheder. Dette betød, at når et nyfødt barn blev opkaldt efter en afdød, så arvede det nyfødte barn den afdødes egenskaber. Rasmussen forklarer, at den afdødes navn satte sig ind i en svanger kvinde, og at navnesjælen blev født sammen med barnet (Rasmussen 1905: 130-131). Ifølge Williamson, så var navnesjælen *aqait* særegen og uafhængig, men at den skal ses som et fænomen der var oprettet gennem *pinngortitaaq*, der var selve grundlaget for livskraften. Dette betød at *aqait* faktisk besad den ”styrke og energi”, der stammede fra den oprindelige energi, der blev indført af *pinngortitaaq* da verdenen blev til (Williamson 2011: 48-49). Derfor besad *aqait* ”et liv for sig selv”, der nærmede den person der bar den pågældende navnesjæl. Men på samme tid kunne *aqait* også slå en person ihjel, hvis denne person ikke passede ind i den pågældende navnesjæls kosmologiske orden. Derfor skiftede inuit ofte deres navn når de forsøgte at overkomme dødelige sygdomme (ibid.: 51-52). Fordi inuits *aqait* var kønsneutrale, så påpeger Williamson, at en kvinde spirituelt kunne være mand igennem sit navn, hvis denne kvinde var opkaldt efter den mand. En mand kunne ligeledes være en kvinde rent spirituelt, hvis han var opkaldt efter en kvinde (ibid.: 52).

Det tredje fænomen, som Williamson benævner er *oqaatsit* (det kønsløse sprog). Hun forklarer, at de inuitiske sprog skal betragtes som kønsløse, da de ikke har kønnede pronomener som ”han” eller ”hun” (Williamson 2011: 54; Paniula et. al. 2014: 100). Derudover påpeger hun, at begreberne *inuk* og *inuit* bruges til at beskrive et menneske (eller flere), og at disse begreber ikke fortæller noget om hverken et biologisk eller socialt køn. Dette fortæller, ifølge Williamson, at samfundsstrukturen er kønsløs hos inuit, da sproget er kernen for et folk og derfor indeholder det folkets værdier, samt den kosmiske og sociale viden (Williamson 2011: 55).

Ifølge Williamson så har prækoloniale inuit først og fremmest betragtet sig selv som mennesker, og derfor har køn været sekundært. Hun påpeger dog at køn alligevel har været en del af dét at være menneske (ibid.: 60). Det vil sige, at Williamson er af den opfattelse at køn er til stede hos inuit, men at kønnet ikke spiller en væsentlig rolle i forhold til den samfundsstruktur, man ser hos prækoloniale inuit. Derudover påpeger hun, at den hierarkiske mentalitet er absurd for prækoloniale inuit, både mennesker imellem, men også mellem mennesker og alt andet (ibid.: 48).

I forhold til dette udsagn er det dog interessant, at se tilbage på de tekster der skrevet af de polarforskere og missionærer, der har været til stede hos prækoloniale inuit Grønland. For selv når man ser bort fra de diskurser som forfatterne selv er præget af, så skabes der fortsat et billede af at grønlandsk inuit har haft en samfundsstruktur, hvor der har været ringe respekt overfor de personer der ikke var i stand til at udføre den sociale rolle, der var forventet af dem. Det vil sige, at der igennem disse tekster skabes et billede af at der har været hierarkiske relationer imellem folk, men at disse hierarkiske relationer dog ikke var baseret på køn, men på sociale roller.

Som tidligere påpeget så er Williamson generelt kritisk overfor den forskning, der er blevet udført ud fra det hun kalder for et vestligt synspunkt. En af de forskere hun kritiserer er Bernard Saladin d’Anglure, og hans tese om de tre køns kategorier hos inuit. Ifølge Williamson så prøver d’Anglure, at knytte inuits seksualitet samt den fysiske og spirituelle verden sammen, og hun påpeger at hans brug af ordet *transvestisme* indikerer, at d’Anglure ikke kan se bort fra den vestlige mentalitet, og hans tese derfor ikke giver indblik i inuits opfattelse af køn. Hun underbygger dette ved at påpege ”*Inuit do not usually divide human beings according to their sexual preference*” (ibid.: 52). Williamson påpeger endvidere, at d’Anglure forsøger at knytte homoseksualitet til det ”tredje køn” (ibid.: 167). d’Anglures tese går rigtig nok imod Williamsons egen opfattelse af køn og sociale strukturer hos inuit. Men denne udmelding viser, at Williamson muligvis har misforstået d’Anglures tese, da *transvestisme* som bekendt ikke omhandler en persons seksualitet, men at en persons adfærd og påklædning udtrykker ideen om ”det modsatte køn” (Jelstrup et. al. 2015: 65). Ligesom

Williamson er d'Anglure da også i mod brugen af seksualitet, som identitetsmarkør for kønnene hos inuit, og kritiserer folk der fokuserer på seksualitet når man studerer køn (d'Anglure 2012:I-II). Det vil sige, at de egentlig er enige på dette punkt. Men fordi deres fokusområder er så vidt forskellige så når de alligevel frem til forskellige resultater.

Jeg er enig med Williamson i at man skal have inuits spirituelle overbevisning for øje, når man prøver at få et indblik i prækoloniale inuits opfattelse af køn, men jeg mener ikke at den spirituelle verden nødvendigvis er det eneste der er af betydning. Dette er årsagen til at jeg har valgt, at tage udgangspunkt i tikkaliaq og nuliakaaliaq, da jeg mener at dette fænomen kan være med til at skabe et billede af hvorledes køn har spillet rolle i inuits sociale organisering.

Kapitel 4. Tikkaliaq og Nuliakaaliaq

I dette kapitel gennemgår jeg de kilder, der giver et indblik i hvorledes identitetskategorier som tikkaliaq og nuliakaaliaq har været opfattet hos både prækoloniale, koloniale samt postkoloniale og post-koloniale inuit i Grønland. Derudover har jeg forsøgt, at skabe et billede af hvilke kulturelle elementer der har været knyttet til disse identitetskategorier, i et forsøg på at finde ud af om kønnet har spillet en væsentlig rolle.

Jeg starter med at gennemgå de kilder der omhandler tikkaliaq og nuliakaaliaq i Østgrønland, for at se om det er muligt at få skabt et billede af hvordan fænomenet kunne være betragtet inden koloniseringen. Herefter laver jeg en historisk gennemgang af kilder der omhandler fænomenet, samt andre kulturelle elementer der kunne have haft betydning for identitetskategorierne tikkaliaq og nuliakaaliaq. Dette vil jeg gøre i et forsøg på at få skabt et billede af hvorledes disse identitetskategorier har udviklet sig over tid. Østgrønland er det eneste sted hvor man med sikkerhed ved, at disse identitetskategorier har været til stede, og derfor har jeg valgt at starte med at tage udgangspunkt i de kilder der kan fortælle om nuliakaaliaq og tikkaliaq i dette område. Herefter vil jeg fremlægge kilder der omhandler inuit i Vestgrønland og i Nordgrønland, i et forsøg på at finde ud af om disse identitetskategorier også har været til stede i de andre områder i Grønland.

4.1 Østgrønland

De ældste kilder der omhandler tikkaliaq og nuliakaaliaq er skrevet af polarforskere fra Skandinavien, der var i Østgrønland få år inden inuit blev koloniseret i dette område, samt årene kort efter man havde påbegyndt koloniseringen af inuit.

Den ældste etnografiske kilde der omhandler nuliakaaliaq og tikkaliaq i Østgrønland er *Ethnologisk Skizze af Angmagsalikerne*, der også blev introduceret i kapitel 2. Denne tekst var skrevet af den danske polarforsker Gustav Holm, der i årene 1883-85 ledede konebådsekspeditionen langs Grønlands østkyst. Teksten var nedskrevet ca. 9-11 år inden man påbegyndte koloniseringen af Østgrønlandsk inuit i 1894, og derfor er der tale om en kilde, der kan give information om den prækoloniale levevis hos østgrønlandsk inuit.

Som før omtalt, så fortæller Holm først om to piger, der ingen brødre havde, og en unge kvinde på omkring 20 år, der var et eneste barn af en mand der var dværg. Ifølge Holm så lærte pigerne og den unge kvinde, at gå på fangst fordi de ikke havde nogle brødre. De havde alle deres egne kajakker, og de var enten i stand til at gå på sælfangst, eller ved at lære det. Derudover bemærker Holm, at den unge kvinde og de to piger gik klædt som mænd, og blev behandlet som mænd af folk i det omkringliggende samfund. I teksten nævner Holm også at der var en dreng ved *Orkua*, der var klædt som en kvinde og som blev opdraget til at lave arbejde der normalt har været tilegnet kvinden (Holm 1888: 86-87; Holm 1914: 67). I en senere udgave af denne tekst, fra 1914, har Holm også inkluderet nogle af sine noter omkring hans møde med den unge kvinde og de to piger. Her fortæller han, at de alle viser ham deres evner som fangere. Han fortæller desuden, at han efterfølgende ville give dem en gave, og at de selv måtte vælge en genstand blandt de ting han havde med. Han påpeger, at de ikke valgte nogle af de ting som kvinderne normalt kunne lide, men at de derimod valgte pilespidser af metal og knive (Holm 1914: 67).

Dét denne tekst først og fremmest kan give et indblik i er tikkaliaq, det vil sige piger der er ”opdraget som det modsatte køn”. Holm nævner dog, at han også har set det samme fænomen hos drenge, men han uddyber ikke dette yderligere. Af den årsag vil jeg starte med at fokusere på de kulturelle elementer der i dette tekst stykke trækkes frem, som relevante i forhold til identitetskategorien tikkaliaq. Dette er først og fremmest evnen som sælfanger, men også at de skulle ligne mænd og agere som dem. Man ved dog ikke om dette er Holms egen tolkning af situationen, og om inuit i virkeligheden betragtede disse kvinder som nogle der lignede fangere, og at der derfor i virkeligheden var tale om kvinder der agerede som fangere, og ikke som mænd. Man skal nemlig være bevidst om at Holm selv var præget af en binær kønsopfattelse, og at han var af den overbevisning, at inuits arbejdsdeling er baseret på de binære køn, og at de var præget af en patriarkalsk mentalitet, hvor kvinder blev undertrykt (Holm 1888: 86-88). Dette kan da også være årsagen til at Holm først og fremmest bemærker pigerne og den unge kvindes køn, da måden de går klædt og måden de opfører sig på, ikke stemmer overens med hans egen forestilling om hvad en kvinde er hos inuit.

Holm mødte pigerne og den unge kvinde i august måned, derfor har de med stor sandsynlighed båret mændenes sommer dragt. Ifølge Holm så bar børn som udgangspunkt den samme type tøj som de voksne. Han påpeger dog, at de små sælskinds shorts, *natit*, udelukkende blev båret af voksne, og at det ofte blev betragtet som et overgangs ritual fra barn til voksen når et ungt menneske ikklædte sig *natit* (Holm 1888:65). Derfor kan man antage at pigerne ikke bar denne beklædningsgenstand, men at de har båret de andre beklædningsgenstande som mændene plejede at have på. Mandens sommer dragt bestod af en sælskinds *anorak*, med hårene indad samt en yderpæls af sæltarme, når de sejlede i kajak. Derudover bar de sælskindsbukser og *kamikker*, der gik til lidt under knæene, og som var lavet af vandskind (Holm 1888: 59-60). Mændenes hår var langt på daværende tidspunkt, men de satte det ofte i en grime (Holm 1888: 62). Ifølge Holm var mændene langhårede, fordi mange af dem var bange for at de ville dø hvis håret blev klippet (Holm 1888: 119).

Holm mødte også drengen i august måned, derfor kan man antage, at han var klædt i den østgrønlandske sommerdragt for kvinder, der ikke havde børn. Denne kvindedragt bestod af en *anorak*, der havde omtrent samme snit som mandens *anorak*, men den indeholdte en hætte der var mere spids, og ikke stor nok til at nå over hovedet. Derudover bar de små shorts, *natit*, i sælskind, og kamikker i vandskind der gik op til midt på knæet (Holm 1888:63). *Natit* var den beklædningsgenstand som Holm påpegede udelukkende blev båret af voksne, og derfor kan man antage at drengen ikke har båret disse (Holm 1888:65). Kvinderne satte deres lange hår op i en knold, hvilket også var et led i overgangsritualet fra barn til voksen. Derfor havde børn ikke denne knold (Holm 1888: 64). Derudover havde kvinderne ofte tatoverede sorte streger, både på kroppen og i ansigtet (Holm 1888: 59). Ifølge William Thalbitzer fik de fleste piger tatoveringerne inden de var blevet voksne (Thalbitzer 1941 [1923]: 604). Teksten giver dog ikke indblik i om drengen havde tatoveringer i ansigtet. Derudover bliver man heller ikke informeret om pigerne, og den unge kvinde havde tatoveringer. Men man kan antage, at de ikke havde dette da Holm netop påpeger, at pigerne og den unge kvinde var klædt som mænd. Hvis de også havde ansigtstatoveringer havde Holm med stor sandsynlighed beskrevet dette, da der i et sådan tilfælde ville være flere ”kønsnormer” for hvert køn, der ifølge Holms opfattelse, var blandet sammen.

I teksten påpeger Holm også, at pigerne og den unge kvinde blev behandlet som mænd af andre i samfundet. Men man kan undre sig over om dette i virkeligheden betød, at de blev behandlet på lige fod med alle andre fangere. Det vil sige, dét Holm ser er kvinder der er ”ligesom mænd”. Men teksten indikere ikke om dette også er måden inuit selv har betragtet tikkaliaq på denne tid. Der er derfor en

chance for, at inuit har betragtet tikkaliaq som en form for *tredje køn*, eller at tikkaliaq blot blev betragtet som fangere, og at kønnet derfor ikke spillede en væsentlig rolle.

Derudover gør teksten det heller ikke klart om dette har betydet at tikkaliaq, har haft en særlig status i samfundet, som mange polarforskere har antydnet at mændene havde (se f.eks. Rasmussen 1935 [1905]: 43-47; Holm 1888: 97).

Den vestgrønlandske kateket Johannes Hansen, kaldet *Hanseeraq*, deltog også i Konebådsekspeditionen i årene 1883-85, sammen med Gustav Holm. I Hanseeraqs rejsedagbog omtaler han også den unge kvinde der er tikkaliaq. Han forklarer, at han møder hende ved sommerbopladsen på øen *Singîårtivarfik*, i *Ekalungmio* fjorden. Ifølge Hanseeraq, var den unge kvinde og hendes forældre, de eneste der boede på denne sommerboplads. Han fortæller desuden, at den unge kvinde hed *Kutsukujôk*, og at hun skulle være den eneste kvinde hos østgrønlænderne, der kunne gå på fangst og sejle i kajak, selvom der tidligere havde været flere (Hansen 1933: 39).

Dette tekst afsnit kan umiddelbart ikke fortælle meget mere om fænomenet end Holms tekst. Men dette tekstafsnit indikerer umiddelbart, at fænomenet ikke er sket særlig ofte i 1880'erne, hvis det viser sig at være korrekt, at *Kutsukujôk* var den eneste kvinde der var tikkaliaq på daværende tidspunkt. Man ved dog ikke om Hanseeraq havde hørt dette fra *Kutsukujôk* og hendes familie, eller om dette er noget han selv har konkluderet, fordi han ikke havde mødt andre kvinder, der kunne gå på fangst. Men som Holms tekst antyder, så var der to piger, der var ved at blive oplært i at gå på fangst på daværende tidspunkt, hvilket indikerer, at der egentlig ikke var tale om et fænomen der var ved at forsvinde.

Den norske polarforsker Fridtjof Nansen var i Østgrønland i 1888, og i 1893 udgav han bogen *Eskimo Life* hvor han berettede om denne rejse. I denne bog nævner Nansen, at han har hørt Holm omtale de to piger og den unge kvinde på grønlandsk østkyst, der var i stand til at gå på fangst. Han pointerer, at han ikke selv lagde mærke til nogle kvinder der var fangere imens han var til stede i Østgrønland. Han påpeger dog, at disse kvinder måtte være svære at adskille fra mænd, og at han derfor ikke havde lagt mærke til dem (Nansen 1893: 124-125). Det vil sige, at der også er en chance for at der har været flere tikkaliaq og nuliakaaliaq til stede, men at polarforskerne ikke har haft øje for dem, da de har lignet folk der tilhørte det ”modsatte køn”.

Den dansk-grønlandske polarforsker Knud Rasmussen, deltog i *Den Danske Litterære Grønlands-Ekspedition* i årene 1902-1904, langs Grønlands Vestkyst. I forbindelse med denne tur udgav Rasmussen bogen *Under Nordenvindens Svøbe* i 1906, der indeholdt fortællinger fra inuit som han havde mødt på rejsen. I denne forbindelse havde han mødt flere østgrønlændere, der var taget til

Vestgrønland for at blive døbt. Disse mennesker fortalte Rasmussen om livet på østkysten. En af hans informanter var *Besuk*, der var blevet døbt Sofie Poulsen, og som ankom til vestkysten i 1890 (Rasmussen 1935 [1906]: 270). *Besuk* fortalte om en kvinde ved navn *Katiaja*, der var sin mands tredje kone. Hun var voldsomt jaloux, da han foretrak de andre koner, og en dag satte hun ild til en bunke krudt inde i deres hus, imens manden lå med en af sine andre koner. Krudtet eksploderede og manden og den anden kone døde af deres forbrændinger. Senere begik *Katiaja* endnu et mord, da hun skød en kvinde som hun mente skadede andre i samfundet med besværgelser (Rasmussen 1935 [1906]: 275-277). Ifølge *Besuk*, så var *Katiaja* en mærkelig kvinde, der havde kræfter som en mand. Hun havde sin egen kajak samt hundeslæde og gik på fangst. *Besuk* forklarer at hun var en dygtigere fanger end de fleste mænd. Men da *Katiaja* blev gift, gik hun ikke længere på fangst (ibid.: 276-277). *Besuk* fortæller, at en mand der havde slået sin kone ihjel, fordi hun ikke kunne blive gravid, havde besluttet at *Katiaja* skulle dø. Han mente først og fremmest at hun skulle slås ihjel, fordi hun havde myrdet mange. Men han mente også at hun skulle slås ihjel fordi hun havde sagt at hun var den eneste der fortjente at leve. Manden skød hende derfor, og spiste efterfølgende hendes hjerte, for at undgå at ånderne skulle hævne sig på ham. *Katijas* lille datter var nu forældreløs. Men ingen ville tage hende til sig, og det blev derfor besluttet at hun også skulle dø. En kvinde knuste pigens hoved med en sten. *Besuk* fremhævede, at den lille pige hed det samme som sin mor (ibid.: 278-280).

Ifølge religionssociologen Birgitte Sonne, så optog den grønlandske forfatter Mâliâraq Vebæk i 1950'erne og i 1960'erne nogle fortællinger fra ældre folk, der var immigreret fra Sydøstgrønland til Sydvestgrønland. I disse optagelser blev mange af de hændelser der nævnes i Rasmussen fortælling bekræftet (Sonne 2017:31).

Rasmussens kilde har flere elementer, som jeg mener kan give et indblik i østgrønlandsk inuits opfattelse af køn, og sociale roller på daværende tidspunkt. Der fortælles, at *Katiaja* holdte op med at gå på fangst, da hun var blevet gift. Det vil sige, at det muligvis var normen en tikkaliaq holdte op med at være fanger i det de blev gift. Dette kan være årsagen til at *Kutsukujôk*, kvinden som både *Hanseereq* og *Holm* mødte, var den eneste kvinde der var fanger på daværende tidspunkt. Det er derfor muligt, at der kunne have været andre kvinder på daværende tidspunkt der var opdraget som tikkaliaq, men at de ikke gik på fangst længere fordi de var blevet gift. Man ved eksempelvis også at *Kutsukujôk* ikke var gift, fordi hun boede sammen med sine forældre. Hvis dette vitterligt var normen, kan dette muligvis fortælle noget om, at det hos prækoloniale østgrønlandsk inuit var ilde set at blande dét der blev betragtet som henholdsvis mandens og kvindens sociale rolle. *Besuk* påpeger at *Katiaja* havde kræfter som en "mand", hvilket indikerer at fangsten var et fænomen der blev knyttet til

kønsategorien mand. Derfor kan man antage, at det ikke blev betragtet som en mulighed at man kunne blande de sociale normer, der blev knyttet til hver kønsategori. Man var enten mand eller kvinde, og derfor kunne man ikke bære identitetskategorierne kone og fanger på samme tid. Lignende fænomen blev også beskrevet af Bernard Saladin d'Anglure, der påpegede at de børn der blev opdraget som et *tredje køn* hos Igloodik inuit, skulle omdannes til deres biologiske køn i det de blev voksne. Der vil sige, når pigen var klar til at blive moder og drengen var klar til at blive fanger (d'Anglure 1994: 94-97).

At Besuch beskrev Katiaja som en "underlig kvinde", skaber umiddelbart et indtryk af at nogle af de østgrønlandske inuit der var kristnet, så skævt til identitetskategorier som tikkaliaq. I teksten påpeger Rasmussen da også at de nykristnet inuit fra Østgrønland, betragtede deres gamle tro som forbudt (Rasmussen 1935 [1906]: 270). Man kan derfor antage, at de betragtede deres tidligere levevis på samme måde, hvilket kan være årsagen til at Besuch beskriver Katiaja på denne vis, da man ved at Besuch havde været kristen i omkring 12-14 år, da Rasmussen talte med hende. Men Besuch kunne også have valgt at beskrive Katiaja på denne vis, da det var forholdsvis sjældent, at en pige blev opdraget som tikkaliaq, og derfor kunne Besuch have ment at dette var underligt, da det ikke var en del af samfundsnormen, selvom det sommetider hændte.

Dog er det også muligt, at dette var en kommentar fra Rasmussens side, da man eksempelvis ved at Rasmussen ikke havde øje for at nogle børn var opdraget som det "modsatte køn" hos Igloodik inuit (d'Anglure 1994: 91). Derfor kan han have ment, at det var underligt at Katiaja var fanger. Men dette er blot en antagelse, og det er svært at vide hvad han reelt har fået at vide fra Besuch, da jeg udelukkende har haft adgang til Rasmussens oversatte version.

Besuk fortæller at Katiajas datter også blev dræbt. Dette afspejler umiddelbart det fænomen at inuit sommetider slog børn i ihjel af medlidenhed (Thalbitzer 1941 [1923]: 601). Dog var det oftest spædbørn der blev slået ihjel, hvis barnet ikke havde en mor der kunne tage sig af det. Men det kunne ikke have været en god situation for Katiajas datter, når hun både var forældreløs og havde det samme navn som hendes moder. Som tidligere påpeget så havde navnet en enorm betydning for måden man blev opfattet af andre, da man mente at en navnesjælen var afgørende for de egenskaber en person havde (Rasmussen 1905: 130-131). I fortællingen om Katiaja antydes der at de andre beboere var bange for hende (Rasmussen 1935 [1906]: 277). Dette kan have haft indflydelse på drabet af datteren, da man har ment at hun igennem navnet har haft de samme egenskaber som sin mor, og derfor var der ikke nogen der var interesseret i at tage hende til sig. Dog var hun med stor sandsynlighed ikke opkaldt efter sin mor, da en person tilegnede sig en navnesjæl fra en afdød (Rasmussen 1935 [1906]:

277). Men man kan antage at pigen var opkaldt efter en afdød der derfor havde samme navn som moren, og muligvis var hun opkaldt efter den samme afdøde som hendes mor. Dog har jeg ikke stødt på tekster der indikere at dette kunne finde sted. Men jeg er fortsat af den overbevisning at Besuch påpeger at pigen var opkaldt efter sin mor, fordi dette var en af argumenterne for at ingen ville tage hende til sig.

Samme år som Rasmussen udgav *Under nordens svøbe*, var den danske sprogforsker og etnograf William Thalbitzer i Østgrønland. Dette var 12 år efter man påbegyndte koloniseringen af Østgrønlandsk inuit, det vil sige Thalbitzers tekster kan give indblik i levesien hos tidligt koloniseret inuit. I 1923 udgav Thalbitzer bogen *The Ammassalik Eskimo - Contributions To The Ethnology Of The East Greenland Natives*²¹ der indeholdte noter og erindringer fra hans tid i Østgrønland. I denne bog fortæller Thalbitzer om en ung mand som han ofte så i Ammassalik (Tasiilaq), hvis hår var kort, men som bar underligt tøj og som lavede kvindens arbejde. Denne unge mand var desuden ansat som kok hos missionen (Thalbitzer 1941 [1923]: 603). Det vil sige, at der her er tale om en mand der muligvis var nuliakaaliaq. Men man ved dog ikke hvad Thalbitzer mente med ”underligt tøj”, da han ikke uddyber dette yderligere, og man ved derfor ikke om dette betød at den unge mand gik i ”kvindetøj”. Thalbitzer mener dog, at denne unge mand kunne være dét man

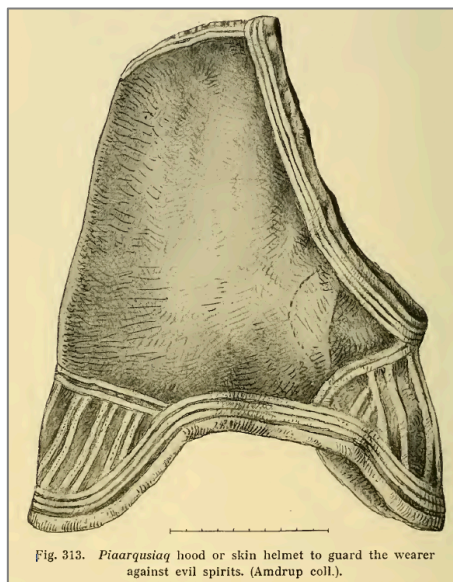


Fig. 313. *Piaarqusiaq* hood or skin helmet to guard the wearer against evil spirits. (Amdrup coll.).

Piaarqusiaq hætte (Thalbitzer 1914: 588)

kaldte for *piaarqusiaq*. Dette var et fænomen, der ofte blev udført når en familie mistede et barn. Man var af den overbevisning, at man kunne forhindre at det næste barn der blev født kunne beskyttes som *piaarqusiaq*. Dette ville man gøre ved at give barnet usædvanligt tøj på eller en amulet, der ville forhindre at onde ånder ville skade barnets sjæle. Den danske søofficer Georg Carl Amdrup, indsamlede en *piaarqusiaq* hætte i forbindelse med hans ekspedition til i Østgrønland i årene 1898-1900 (Thalbitzer 1914: 588- 590; Thalbitzer 1941 [1923]: 602-603). Det vil sige, at *piaarqusiaq* ikke nødvendigvis bar tøj fra det modsatte køn, men at de eksempelvis kunne bære en hætte, der ville beskytte dem imod ondt. Der er heller ikke noget der indikerer, at børn der voksede op som *piaarqusiaq* blev opdraget som det ”modsatte køn”, derfor hænger dette fænomen

højest sandsynligt ikke sammen med tikkaliaq og nuliakaaliaq. Der er dog fortsat mulighed for at

²¹ På dansk: *Ammassalik Eskimo - Bidrag til de østgrønlandske indfødtes etnologi*

manden som Thalbitzer omtaler var nuliakaaliaq, og ikke *piaarqusiaq*, i hvert fald når man ved at han lavede ”kvinde arbejde”. Hvis denne mand var nuliakaaliaq så fortæller denne tekst derfor hvorledes en voksen mand, der var opdraget som det ”modsatte køn”, kom til at indgå i den nye samfundsstruktur, som koloniseringen havde medført. Der fortælles blandt andet, at denne mand var korthåret, hvilket ikke var en identitetsmarkør for hverken manden eller kvinden hos østgrønlandsk inuit inden koloniseringen. Ifølge Thalbitzer var det de mænd der var blevet kristnet, der blev klippet kort håret (Thalbitzer 1941 [1923]:602). Det vil sige, at manden der omtales i dette tekststykke var blevet kristnet, og han havde klippet sit hår kort for at markere at han var en mand. Derudover fortælles der, at han blev ansat som kok. Man kan antage at dette skete fordi han ikke var i stand til at gå på fangst, da han blev oplært i at lave ”kvindens arbejde”. Det vil sige, hvis det viser sig at denne mand har været nuliakaaliaq igennem sin barndom, så er han som voksen transformeret til biologiske køn. Dog havde han med stor sandsynlighed ikke lært at gå på fangst, og derfor måtte han arbejde hos missionen. En tidligere angakkoq²², der var blevet kristnet, fortalte dog Thalbitzer at han kendte til to andre mænd der var dygtige til at lave ”kvindens arbejde”, selvom de var blevet fangere (Thalbitzer 1941 [1923]: 603). Det vil sige, at der er noget der tyder på at nogle af de mænd der var opdraget som nuliakaaliaq, lærte at gå på fangst senere i livet.

I 1967 udgav den vestgrønlandske præst Otto Sandgreen slægtssagaen *Øje for øje og tand for tand*, der var baseret på fire interviews han havde lavet med østgrønlandere i 1960, der havde været angakku²³, inden de blev kristnet (Sonne 2017: 30). Den tidligere angakkoq *Kukkujooq* fortæller at hans mor, der ligeledes var angakkoq, ville slå ham ihjel fordi hun hadede hans kone, og derfor ville hun bringe hende smerte. Moderen tænkte ikke på Kukkujooq som sin søn, men betragtede ham som manden der var gift med den forhadte kvinde. Kukkujooqs kone var gravid, og da Kukkujooq vidste at han nok ville blive slået ihjel, besluttede han at det kommende barn skulle lære at forsørge sig selv. Barnet var en pige, og han opdragede hende derfor som fanger. Da hun blev stor nok byggede han en kajak til hende, men da det var en kajak til en pige skulle den være anderledes. Derfor buede kajakken opad både foran og bag på. Inden pigen kunne sejle i den, måtte han synge nogle trylleformularer imens pigen sad i kajakken, der ville gøre kajakken sikker og sørge for at datteren ville fange forskellige fangst dyr (Sandgreen 1987: 370-375). Det interessante ved denne fortælling er, at der igennem hele teksten refereres til at Kukkujooqs datter var en pige og at hun blev opdraget som fanger, og ikke som en dreng. Det vil sige, at hun muligvis ikke har været betragtet som tikkaliaq.

²² *Shaman*

²³ Angakku er angakkoq i flertal

Men det er også vigtigt at have for øje, at disse fortællinger var blevet nedskrevet efter Kukkujuooq var blevet kristnet. Ifølge Birgitte Sonne, så ville disse folk ikke indrømme overfor præsten Sandgreen, at de havde været angakkut inden de blev kristnet, da de mente at dette var skamfuldt (Sonne 2017: 30). Man kan antage at dette også har haft indflydelse på fortællingen, og at Kukkujuooq derfor har undladt at fortælle at hans datter var tikkaliaq, da denne identitetskategori muligvis ikke har stemt overens med de kønsnormer som missionærerne havde med sig, og som koloniserede inuit gradvist begyndte at tage til sig. Derudover så er denne kilde også den eneste der antyder, at en kajak til en pige skulle være anderledes end den til en dreng. Hvis dette var normen for tikkaliaq, viser dette også at en tikkaliaq ikke blev behandlet præcis ligesom en dreng, hvilket også betyder at en tikkaliaq ikke blev behandlet som alle andre kommende fangere. Det vil sige at denne hændelse antyder, at Kukkujuooqs datter både blev betragtet og behandlet som en pige. Men denne kilde er som sagt den eneste der benævner, at en kajak til en pige skulle være anderledes, og man ved derfor ikke om der var tale om et enkelt tilfælde og om dette i virkelig handlede om at hun skulle beskyttes fra de folk der ville hendes familie ondt. Kilden nævner heller ikke hvordan denne pige var klædt og hvordan hun skulle agere ud af til. Derfor ved man ikke om hun i virkeligheden lignede en dreng og opførte sig som en dreng ligesom de andre der var tikkaliaq.

Den franske antropolog Joëlle Robert-Lamblin, der også blev nævnt indledningsvis, har lavet et af de mest dybtgående antropologiske undersøgelser om nuliakaaliaq og tikkaliaq. I perioden 1967-1987 havde hun otte ophold i Østgrønland, hvor seks af dem var i Ammassalik (Tasiilaq) (Robert-Lamblin 1988: 204). Det vil sige, at hendes tekster hovedsageligt kan give et indblik i opfattelsen af tikkaliaq og nuliakaaliaq hos koloniale inuit i Østgrønland.

I artiklen *"Changement de sexe" de certains enfants d'Ammassalik (Est Groenland): un rééquilibrage du sex ratio familial?*²⁴ fra 1981, forsøger Robert-Lamblin, at give et indblik i hvorfor nogle børn tidligere blev opdraget som det " modsatte køn", og hvorfor det fortsat blev det i 1980'ernes Ammassalik (Tasiilaq). Hun forklarer, at børn ofte blev opdraget på denne vis fordi forældrene havde et ønske om at få et barn af det " modsatte køn". Dette skete eksempelvis ofte hvis forældrene tidligere havde mistet et barn. I et sådan tilfælde ville de navnegive det nyfødte barn efter det afdøde barn, hvilket resulterede i at det nyfødte barn fik det afdødes barns identitet, herunder kønsidentitet. Men et barn kunne også opdrages som det " modsatte køn", hvis en pige eksempelvis var opkaldt efter en mand, eller hvis en dreng var opkaldt efter en kvinde (Robert-Lamblin 1981:1-2). Robert-Lamblin er dog af den overbevisning at fænomenet tikkaliaq og nuliakaaliaq kunne være

²⁴ på dansk: *"Kønsskifte mellem børn i Ammassalik eller en omlægning af de familieære kønsforhold?"*

opstået, da dette var med til at forhindre drab på uønskede børn, der var en praksis der ofte blev udført i det prækoloniale Østgrønland (ibid.:5).

Ifølge Robert-Lamblin så var det dog oftest piger der skulle opdrages som det modsatte køn. Hun er af den overbevisning, at dette var fordi det inuitiske samfund altid har foretrukket drenge frem for piger. Hun forklarer, at kun syv af de tredive personer hun har mødt, der blev opdraget som det ”modsatte køn”, var nuliakaaliaq (ibid.: 2-3). Modsat andre der tidligere havde beskrevet fænomenet, forklarer Robert-Lamblin ret detaljeret hvorledes nuliakaaliaq så ud, og hvordan de blev opdraget. De drenge der var nuliakaaliaq gik i kjoler og havde fletninger. Ifølge Robert-Lamblin lignede de ofte piger i en sådan grad at de danske folkeskolelærere ikke vidste, at disse børn rent biologisk var drenge. Disse nuliakaaliaq lærte at lave de huslige pligter, som at lave mad, sy tøj og passe børn. Pigerne der var tikkaliaq lærte derimod alle fangstteknikkerne at kende, samt at sejle i kajak og køre på hundeslæde (Ibid.:1). Robert-Lamblin påpeger dog, at det aldrig var den første fødte i en familie der blev opdraget på denne vis, men at der altid var tale om det anden, tredje eller fjerde barn. Dette var fordi, at det i virkeligheden var en fordel for en familie at have et barn af hver køn (Ibid.: 3). Det vil sige, at det her også bliver tydeliggjort at de drenge der var nuliakaaliaq skulle påtage sig alle de kulturelle elementer, der var knyttet til det at være en pige, og gøre alt for at ligne og agere som en person af det ”modsatte køn”.

Robert-Lamblin forklarer dog, ligesom Bernard Saladin d’Anglure, at disse børn skulle påtage sig deres biologiske køn da de nåede puberteten (Ibid.: 3). Hun undrer sig dog over om det altid har været sådan, eller om dette blot var et fænomen der har fået sit indtog i takt med, at den vestlige mentalitet blev mere og mere udbredt hos østgrønlandsk inuit som et resultat af koloniseringen. Hun fortæller, at der i de demografiske arkiver står, at der har været en kvinde i Østgrønland, der var født i 1918, der fortsat var tikkaliaq indtil sin død som 38 årig, hvor hun forsvandt med sin kajak. Robert-Lamblin påpeger dog, at kvinden hverken var gift eller havde fået børn (Ibid.:4). Men som Rasmussen tekst indikerede, så skulle den kvindelige fanger Katiaja holde op med at gå på fangst da hun blev gift (Rasmussen 1935 [1906]: 276-277). Det vil sige, at det muligvis ikke var et nyt fænomen, at disse mennesker oftest ikke var tikkaliaq eller nuliakaaliaq hele deres liv. Men den kvinde som Robert-Lamblin beskrev var hverken gift eller havde fået børn, og dette kunne være årsagen til at hun kunne blive ved med at gå på fangst, præcis ligesom den kvinde som Holm og Hanseeraq beskrev, der fortsat boede hos sine forældre (Holm 1888: 86-87; Hansen 1933: 39). Ifølge Robert-Lamblin var det generelt svært for en person, at transformere sig til sit biologiske køn, men at det oftest var lettere for piger end drenge. De fleste af de der var vokset op som nuliakaaliaq kom som voksne til at arbejde

på et kontor, eller blev kateketer. Mange af dem blev også gift med kvinder. Det vil sige at det i den koloniale periode i Østgrønland var muligt for en tidligere nuliakaaliaq at forsørge en familie selvom de ikke var oplært som fangere. Men Robert-Lamblin påpeger dog at nogle nuliakaaliaq endte med at begå selvmord, specielt de der aldrig rigtig slap af med deres identitet som nuliakaaliaq. Det vil sige at de hverken lærte at gå på fangst eller blev gift (Robert-Lamblin 1981: 3-4). Ifølge Robert-Lamblin var dette fordi at man i 1960'erne og 1970'ernes Østgrønland fortsat betragtede fangeren som personen der var højest rangeret. Hun konstaterer at mænd der var nuliakaaliaq muligvis begik selvmord, fordi de følte at de blev "ofre" for samfundets behov, da de igennem deres opvækst fik en socialstatus, der var lavere rangeret end fangerens. Hun forklarer, at mandens og kvindens rolle blev betragtet som komplementerende, og derfor var kvindens rolle lige så nødvendig for overlevelsen som mandens, men at man alligevel betragtede rollen som fanger som vigtigst (ibid.: 2). Det vil sige ud fra denne tanke, så betragtede de mænd, der var nuliakaaliaq, sig selv som nogle der potentielt kunne have haft en højere social status, men at de ikke fik dette fordi de blev opdraget som nuliakaaliaq. Dette kan i øvrigt også være årsagen til at man oftere så piger der blev tikkaliaq, end drenge der blev nuliakaaliaq, da det blev betragtet som en "nedgradering" når en dreng blev opdraget som nuliakaaliaq.

Somme år som Robert-Lamblin udgav sin tekst om nuliakaaliaq og tikkaliaq, udkom der endnu en tekst der beskæftigede sig med fænomenet. Dette var teksten *Les noms de personnes chez les Amassalimiut*²⁵, der var skrevet af den franske antropolog Pierre Robbe, der især beskæftigede sig med inuits navnetraditioner. Ifølge Robbe var navngivningstraditionerne afgørende tikkaliaq og nuliakaaliaq (Robbe 1981: 14-19). Han forklarer, at når et barn blev opkaldt efter en afdød, så arvede barnet den afdødes identitet og personlighed. Herunder køn, alder, familie, kvaliteter samt fejl (ibid.: 14). De prækoloniale navne var kønsløse, hvilket betød at en pige derfor kunne opkaldes efter en mand, og at en dreng kunne opkaldes efter en kvinde. Dette ville dog resultere i at disse børn blev opdraget som henholdsvis tikkaliaq og nuliakaaliaq (ibid.: 18). I Holms tekst om østgrønlandsk inuit er der også en sektion, der mere eller mindre giver udtryk for dette fænomen, men Holm virker ikke til at begribe hvad det handler om. Holm forklarer, at ammassalikkerne udviste stor glæde og forundring over at han selv og resten af ekspeditionen var kommet til Ammassalik, og om mødet skriver han følgende:

²⁵ på dansk: "Personnavne blandt Ammassalimmiut"

”De søgte at smigre os paa aale Maader; saaledes ved at fortælle, at deres Børn, lige meget om det var Dreng eller piger, vare vore Navner. En Kone fremviste med Stolthed sit barn, der, fortalte hun, var klædt ligesom vi. Det havde nemlig nogle elendige Tøjpjalter paa” (Holm 1888: 172).

Det vil sige, at de prækoloniale østgrønlandere beundrede Holm og resten af ekspeditionen. Dette var årsagen til at de havde besluttet, at opkalde deres børn efter dem, både drenge og piger. Dog var der ikke tale om navngivning efter afdøde, men mange børn fik ofte tildelt flere navne senere i livet. Derfor havde disse børn med stor sandsynlighed allerede fået tildelt navnesjæle ved fødslen, men fik blot tildelt flere fordi man havde ment at det var gavnligt også at opkalde dem efter Holm og de andre ekspeditions medlemmer. Man ved eksempelvis, at folk kunne få tildelt nye navne igennem livet, hvis de eksempelvis var alvorligt syge, da man var af den overbevisning, at et nyt navn ville heale den syge person (Williamson 2011:51-52). Dette kan derfor være en af årsagerne til at man tilføjede flere navne til disse børn.

Holms kilde indikerer dog, at prækoloniale østgrønlandsk inuit endnu ikke var bevidst om at europæernes navne var opdelt efter køn, og derfor forsøgte de muligvis at smigre Holm, ved at opkalde en pige efter ham. I kilden fortælles der dog også, at et barn blev fremvist fordi han eller hun var klædt ligesom Holm og ekspeditionsmedlemmerne. Holm virker dog ikke synderligt begejstret for dette, og udtrykker at barnets tøj var elendigt. Desværre ved man ikke om det fremviste barn var en dreng eller en pige, og hvilken type tøj barnet havde på.

Ifølge Robbe skabte de kønsspecifikke navne problemer hos østgrønlandsk inuit, i takt med kristendomsindførelsen. De kristne navne, som de døbte østgrønlandere havde fået var alle kønsspecifikke, hvilket gjorde det vanskeligt, at videregive navnene på tværs af kønnene. Dette blev løst ved, at man kunne give det nyfødte barn den afdødes prækoloniale navn, selvom dette ikke var de navn som den afdøde person var blevet døbt (Robbe 1981: 2). Dette betød, at en pige alligevel kunne opkaldes efter en mand, og en dreng kunne opkaldes efter en kvinde. Robbe giver et eksempel med en 11 årig dreng i 1962, der var klædt som en pige og udelukkende legede med piger. Drengen var opkaldt efter hans faster *Perqitsinguali*, der var døbt Rachel. Drengens far kaldte ham for ”storesøster”, og drengen kaldte sin far for ”lillebror” (Robbe 1981:18). Det vil sige, at det her bliver tydeligt at navnesjælen var en afgørende faktor, for måden man valgte at opdrage et barn på, da et barn påtager sig den identitet som personen var opkaldt efter. Stort set alle de forskere der har beskæftiget sig med navne hos inuit påpeger dog at navnene var kønsløse (se f.eks. Robbe 1981: 2; Williamson 2011:52). Men jeg mener, at dette er en problematisk tanke når man forsøger, at forstå

identitetskategorier som nuliakaaliaq og tikkaliaq. Jeg vil i stedet påstå, at navnesjæle kunne indeholde både det mandlige og kvindelige køn, og derfor kunne man eksempelvis være tikkaliaq igennem sin opvækst, men blive til en kvinde senere i livet, uden at det var nødvendigt, at ændre navnet. Hvis navnet vitterligt havde været kønsløst, så ville det ikke have været nødvendigt, at opdrage en pige som tikkaliaq, når hun var opkaldt efter en mand. Jeg mener derfor, at navnesjælen både kunne rumme den afdødes køn, og den nye navnetagers biologiske køn.

Ifølge Robbe skulle et barn der blev opdraget på denne vis, påtage sit biologiske køn i forbindelse med konfirmationen, når barnet var 14 år. Han forklarer endvidere, at det tidligere havde været pigens menstruation eller drengens første fangst, der havde været de afgørende faktorer for denne transformering (ibid.: 18). En informant fortæller også Robbe, at en kvinde ikke kunne være fanger og mor på samme tid, derfor skulle hun transformeres til sit biologiske køn, hvis hun ville have børn (Ibid.: 18). Det vil sige, at det her endnu en gang bliver tydeligt, at der er en klar ide om hvad en mand kunne og hvad en kvinde kunne, og at de sociale elementer der blev knyttet til kønnene ikke måtte blandes sammen. Derudover mener jeg også, at det her tydeliggøres, at mandens vigtigste formål var fangsten, mens kvindens vigtigste formål var at føde børn.

Men hvordan skal man så forstå identitetskategorierne tikkaliaq og nuliakaaliaq, når der var klare afgrænsede rollefordelinger mellem kvinden og manden? Jeg er af den overbevisning, at disse identitetskategorier skal ses i lyset af Karla Jessen Williamsons beskrivelse af navnetroen. Hun forklarer, at navnet besad ”et liv for sig selv”, og derfor kunne en kvinde eksempelvis spirituelt være mand igennem sit navn, hvis hun var opkaldt efter en mand (Williamson 2011:51-52). Jeg mener derfor, at en pige spirituelt kunne være en mand, selvom hun rent biologisk var en pige. Det samme gjaldt for drenge, der var opkaldt efter kvinder. Dette betød, at tikkaliaq og nuliakaaliaq både kunne rumme det kvindelige og mandlige køn. Men jeg er af den overbevisning, at det at de påtager det biologiske køn, i takt med at man blev voksen, antyder at det biologiske køn var vigtigst. Derfor skulle en tikkaliaq der fik menstruation eller en tikkaliaq der blev gift, udføre den sociale rolle der var forventet af hende som kvinde, og derfor skulle hun først og fremmest føde børn. Når hun havde transformeret til sit biologiske køn, måtte hun derfor heller ikke længere påtage sig rollen som fanger, da denne rolle blev betragtet som den vigtigste funktion for de der havde kønsidentiteten mand. Det samme ville gælde for en nuliakaaliaq, der som voksen transformerede til sit biologiske køn. I et sådan tilfælde ville en tidligere nuliakaaliaq, blive trænet i fangsten når han trådte ind i de voksnes rækker. Dette blev indikeret i Thalbitzers tekst, hvor en tidligere angakkoq påpegede, at han kendte til mænd der gik på fangst, men som havde lært at udføre kvindens arbejde, og at de eksempelvis selv kunne

ordne deres egne kamikker (Thalbitzer 1941 [1923]: 603). Disse mænd var højst sandsynligt opdraget som nuliakaaliaq igennem deres opvækst, og derfor var de i stand til at udføre nogle af de elementer der blev knyttet til kvinden. Men man kan derfor undre sig over, hvorfor disse mænd fortsatte med at udøvede nogle af de elementer der blev knyttet til køns kategorien kvinde, efter de påtog deres biologiske køn, hvis prækoloniale inuit vitterligt havde en skarp opdeling mellem mandens og kvindens rolle i samfundet. Jeg er af den overbevisning, at dette var fordi syning ikke var kvindes vigtigste funktion, det var derimod at føde børn. Jeg mener derfor, at folk der tidligere havde været tikkaliaq og nuliakaaliaq, og havde påtaget deres biologiske køn, ikke længere måtte udføre de elementer der var vigtigst for kønsidentiteten for det modsatte køn, nemlig fangsten og at føde børn. Det var naturligvis ikke muligt for en nuliakaaliaq at føde børn, og derfor afspejler denne opfattelse hovedsageligt situationen for de der havde været tikkaliaq, da de efter deres transformering til det biologiske køn ikke længere måtte gå på fangst.

Men der var også de tikkaliaq og nuliakaaliaq, der aldrig påtog deres biologiske køn, og derfor kunne de fortsætte med at udføre rollen for det ”modsatte køn”. Dette skete hovedsageligt for tikkaliaq og nuliakaaliaq, der aldrig blev gift (Robert-Lamblin 1981: 3-4).

Jeg mener, at dette afspejler et andet element der var afgørende, for at et barn blev tikkaliaq eller nuliakaaliaq, nemlig familiens overlevelse. Ifølge Holm var det nødvendigt for forældre at få sønner der kunne forsørge dem, når de blev gamle (Holm 1888: 88). Derfor kunne det være en spørgsmål om overlevelse for familien når man valgte at en pige skulle være tikkaliaq, da hun oftest blev dette når familien ikke havde nogle sønner (Robert-Lamblin 1981:3). Hvis en tikkaliaq med tiden ikke fik nogle brødre, ville dette betyde at hun skulle forsørge sine forældre. Men dette ville også betyde at hun aldrig blev gift, da hun ikke kunne være kone og fanger på samme tid. Dette var sandsynligvis tilfældet med kvinden som Holm og Hanseeraq mødte, da hun var forældrenes eneste barn. Hun boede fortsat hos dem og var ikke gift, selvom hun var voksen (Holm 1888: 86-87; Hansen 1933: 39). Derudover stemmer dette også overens med Robert-Lamblins fortælling om den ugifte kvinde der forsørgede familien indtil hun døde til havs som 38 årig (Robert-Lamblin 1981: 4). Men som tidligere påpeget så var manden og kvindens rolle komplementær, og derfor var deres funktion lige vigtige for overlevelsen. Robert-Lamblin forklarer at det derfor var mest ideelt for en familie hvis de både havde en søn og en datter, der kunne hjælpe forældrene. Dette kunne være årsagen til at nogle drenge blev nuliakaaliaq, selvom forældrene havde brug for en fanger til at forsørge sig når de blev gamle (Robert-Lamblin 1981: 1). Ligesom de tikkaliaq der bliver ved med at være fangere, og derfor ikke bliver gift, kan nogle nuliakaaliaq forblive i denne rolle, hvis forældrene har brug for hans huslige hjælp. Men i

et sådan tilfælde vil han heller ikke blive gift, da dette ville resultere i at han transformerede til sit biologiske køn.

4.1.1 Sipineq

Robbe var den første til at påpege, at *sipineq*, drenge der sprækker under fødslen, var et fænomen der også var til stede i Østgrønland. Robbe forklarer, at han ved flere lejligheder fik at vide fra folk i Tasiilaq, at alle fostre havde en penis, men at nogle sprækkede under fødslen og derfor bliver de til piger. Derfor var en kvinde en person der selv har valgt at være en kvinde (Robbe 1981: 20). Robbe mente dog ikke selv, at *sipineq* var forbundet til tikkaliaq og nuliakaaliaq.

Holm nævner dog også fænomenet i forbindelse med konebådsekspeditionen i årene 1883-85, dog uden at være helt klar over hvad dette handlede om. Han fortæller, at en angakkoq havde forudset at en kvinde ville føde en dreng. Men da hun imidlertid fødte en pige sagde angakokken, at hun ville have fået en dreng, hvis hun ikke var faldet under graviditeten, så der ikke var gået en revne i fostret (Holm 1988: 134). Thalbitzer indsamlede også en trommesang fra østgrønlandsk inuit i 1906, der nævner fænomenet. Men han vidste heller ikke rigtigt hvad det betød, og han tror først at det handler om at tøjet sprækker. Trommesangen, der var udført af en kvinde, startede med sætningen ”*sipipua*” (Thalbitzer 1923: 317). Dette kan direkte oversættes til ”jeg sprækker” (Dorais et.al. 1986: 12; Fortescue et. al. 1994: 83). Kuannia, der havde immigreret fra Sydøstgrønland til Vestgrønland, prøvede at hjælpe Thalbitzer med at forstå de kilder han havde indsamlet fra Østgrønland (Sonne 2017: 27). I Thalbitzers noter står der at Kuannia prøvede at forklare, at sangen handlede om at en mand blev til en kvinde (Thalbitzer 1923: 317). Det vil sige, at der helt sikkert er tale om fænomenet *sipineq*, og kilden skaber umiddelbart et billede af, at prækoloniale inuit i Østgrønland var præget af en ide om, at voksne også kunne sprække og dermed skifte køn. Men det jeg mener er mest interessant ved disse kilder er, at dette fortæller noget om at kønsdelene har haft en betydning i forhold til om man enten blev betragtet som en mand eller kvinde, både hos prækoloniale og koloniale inuit i Østgrønland. Derfor har kønskategoriene som udgangspunkt været baseret på kønsdelene.

Man ved dog ikke om der har været ritualer i forbindelsen ved fødslen, der kunne forhindre at et barn sprækkede, ligesom der blev beskrevet af d’Anglure og Dufour hos igloolik inuit (d’Anglure 1994: 87). Men i 1989 udgav Paul Emil Victor og Joëlle Robert Lamblin en tekst hvor de beskrev, at mange forældre blandt østgrønlanderne udtrykte glæde og begejstring for deres baby, ved at stikke næsen ned til deres kønsorganer, snusede til dem, og kom med et glædes udbrud (Robert-Lamblin et.al 1989: 110). Karla Jessen Williamson nævner et lignende fænomen hos inuit i Nunavut,

der lugter til babyens kønsdele og sommetider kyssede dem. Ifølge Williamson var dette fordi, at kønsdelen fungerede som et vigtigt element i ens personlige identitet, og derfor skulle børnene have et sundt forhold til deres kønsdele samt seksualitet, der ikke blev betragtet som noget skammeligt (Williamson 2011: 83). Dette fænomen er umiddelbart ikke knyttet til *sipineq*, men dette fortæller umiddelbart at kønsdelene har en vigtig betydning i det inuitiske samfund. Modsat Williamson mener jeg, at dette i højere grad handler om glæden ved barnets kønsidentitet.

4.1.2 Akulo

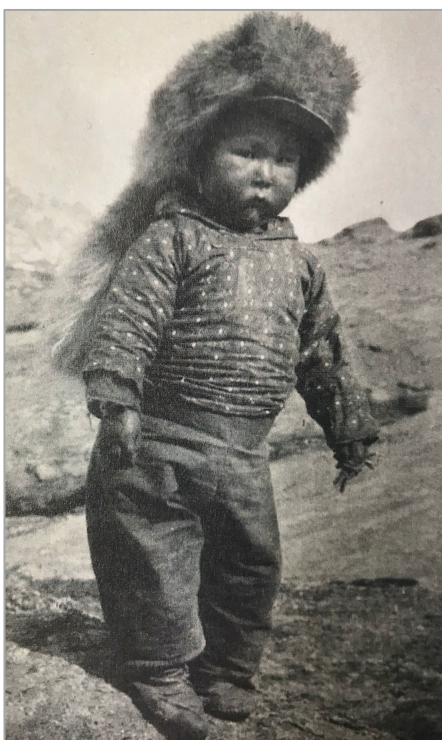
I 2019 var jeg i Tasiilaq fra den 8-15. maj. Jeg rejste derhen sammen Birte Olsen, der ligeledes er studerende ved Kultur- og Samfundshistorie på *Ilisimatusarfik*.²⁶ Vi var i Tasiilaq for at udføre noget arbejde for *Nunatta Katersugaasivia Allagaateqarfialu*.²⁷ Inden rejsen havde jeg dog fået et tip om, at der skulle være en ældre kvinde i Tasiilaq der var vokset op som tikkaliaq, og jeg havde derfor besluttet, at jeg ville finde hende imens jeg var i byen. Jeg vidste ikke hvor hun boede, og jeg havde kun hendes navn at gå efter, *Akulo Taunajik*. Jeg havde dog også den udfordring, at Akulo hverken kan tale dansk eller engelsk, og jeg selv hverken kan tale østgrønlandsk eller vestgrønlandsk. Jeg spurgte derfor min kollega Birte, om hun ville være tolk for mig, da vestgrønlandsk er hendes modersmål, og det ville hun gerne. Jeg besluttede derfor, at vi skulle foretage et semistruktureret in-depth interview (Bryman 2012: 471). Af den årsag lavede jeg en interviewguide til Birte med spørgsmål, som hun kunne stille til Akulo, der blev oversat til vestgrønlandsk.

Der var flere af de ansatte på Nunatta Katersugaasivia Allagaateqarfialu, der fortalte at Akulo havde været forbi museet for et par år forinden, da hun ville se en figur som den danske billedhugger Eigil Knuth havde lavet af hende da hun var barn. Knuth var i Tasiilaq i årene 1936-1937, og på denne rejse lavede han talrige skulpturer af østgrønlandsk inuit (Knuth 1943). Det vil sige, at det var en del år siden at Knuth havde været i Østgrønland, og derfor tvivlede jeg på om det overhoved ville være muligt at finde Akulo.

Torsdag d. 9. maj 2019 gik Birte og jeg gik rundt, efter vi havde fået fri fra arbejde. Vi spurgte folk om de kendte Akulo Taunajik, og om de vidste hvor hun boede. De fleste sagde dog, at de ikke vidste hvem vi talte om. Vi spurgte også folk om de kendte til tikkaliaq og nuliakaaliaq. Flere af de unge gav udtryk for, at de ikke rigtigt vidste hvad vi talte om, og jeg fik derfor et indtryk af at disse identitetskategorier muligvis er mere eller mindre forsvundet i Tasiilaq. Men dette kan selvfølgelig også være fordi, der var en sprogbarriere mellem os og befolkningen i Tasiilaq. De fleste

²⁶ Grønlands Universitet

²⁷ Grønlands National Museum og Arkiv



Billedet længst til venstre viser figuren som Eigil Knuth lavede af Akulo. Denne er lokaliseret på Nunatta Katersugaasivia

Allagaateqarfialu, og museets ansatte har været så venlige at udlåne dette billede.

Til højre ser man fotografiet som figuren er lavet efter. Fotografiet er blevet taget af Eigil Knuth under hans ophold i Ammassalik (Knuth 2003 [1943]:151,189)

i Tasiilaq er i stand til at forstå vestgrønlandsk, og mange af de unge kan også forstå dansk. Men Birthe og jeg havde til gengæld lidt problemer med at forstå det østgrønlandske. Vi kom dog i snak med en kvinde på omkring 65 år der nævnte, at hun tidligere havde kendt en person der blev kaldt for tikkaliaq, men at hun var død for mange år siden. Da vi spurgte om hun kendte Akulo Taunajik, svarede hun lidt eftertænksomt, at hun muligvis vidste hvem det var vi ledte efter, og gav os efterfølgende en beskrivelse af det sted, hvor hendes hus skulle ligge. Vi gik derfor videre, og kom til det område som kvinden havde beskrevet. Men der lå mange huse, og det var ikke alle huse der havde navneskilte. Derfor måtte vi igen spørge de lokale, og til sidst kom vi i snak med en kvinde der sagde at hun var nabo til Akulo. Hun gik med os hen til et lille gult hus, og vi bankede på. En lille ældre dame åbnede døren og vi spurgte om hun var Akulo. Det bekræftede hun, og inviterede os ind. Akulo havde kort hår, der var krøllet og gråt, og så var hun i klædt en t-shirt og en lang nederdel. Hendes hjem var stemningsfyldt, med en masse pynte genstande samt billeder på væggene af hendes familie. Vi spottede ret hurtigt et billede hun havde i sin stue, som man også kan finde i Eigil Knuths bog *Billedhugger i Angmagssalik* (Knuth 1943). Billedet viste et lille barn, og det var dette barn som Knuth har lavet en figur af (2003[1943]:151). Vi spurgte om det var hende som var på billedet, og det bekræftede hun. Hun forklarede at hun var to år da billedet blev taget, og at hun nu var 84 år (i 2019). Akulo var fortsat frisk, og havde en masse at fortælle, dog havde hun problemer med hørelsen, og derfor måtte vi tale meget højt. Hun forklarede, at Eigil Knuth, der også havde taget billedet, troede at hun var en dreng. Af den årsag refererede han til hende som en dreng i bogen *Billedhugger i*

Angmagssalik. Når man slår op i det første opslag af denne bog, så kalder Knuth hende ganske rigtigt for ”mandslingen med rævekasketten” (Knuth 1943). Men dette var blevet rettet i genudgivelsen af bogen fra 2003. Her står der følgende ”Figuren har tidligere været angivet som dreng...modellen er i midlertid en pige. Hun var ca. toethalvt år gammel, bar kaldenavnet ”Akuluk”, datter af Malila (Maria) og Mathane kaldet ”Taunajuk” (Knuth 2003[1943]: 288).

Der var altså meget der tydede på at vi havde fået fat i den rigtige person, på trods af at de stavede barnets navn lidt anderledes i *Billedhugger i Amassalik*. Akulo fortalte os, at den rigtige stave måde er *Akulo Taunajik*. Derudover påpege Akulo også, at hun skiftede efternavn til Larsen efter hun blev gift, hvilket kan være årsagen til at mange folk i byen ikke rigtigt vidste hvem vi talte om, da vi spurgte efter Akulo Taunajik. Men selvom vi havde fundet den rette person, vidste vi endnu ikke om hun var vokset op som tikkaliaq. Derudover var jeg også overrasket over, at hun blev ved med at påpege at Knuth havde taget fejl, da han skrev i sin bog at hun var en dreng, for dette indikerer jo at hun ikke har været betragtet som en dreng, selv hvis hun var tikkaliaq.

Vi gik lige så stille i gang med interviewet, og Akulo gav os lov til at optage hende imens hun fortalte. Derfor er interviewet transskriberet og oversat til dansk²⁸. Vi spurgte Akulo om hun var vokset op som tikkaliaq, og det bekræftede hun. Akulo forklarede at hendes mor allerede havde født en pige, da hun blev gravid med Akulo. Imens moderen var gravid, så forsvandt Akulos farbror. Han boede ellers i Tasiilaq, men gik mod *Tiilerilaaq*²⁹ under en vinter *pitera*³⁰. Akulo fortalte, at han kom til at lægge sine snesko af sælskind ude, hvilket resulterede i at hundene åd dem, og derfor vandrede han uden snesko under en *pitera*. Han forsvandt sporløs, selvom han også havde vandret med andre. Da Akulo blev født sagde forældrene ikke noget, da de var skuffet over hun var en pige, da de ellers gerne ville have haft en dreng. Derfor opdrog de hende som tikkaliaq, det vil sige som en dreng (Bilag 1: 2). Dette betød at hun igennem sin opvækst udelukkende gik i ”drengetøj”, det vil sige, at hun aldrig havde en kjole på, men i stedet gik hun i bukser og anorak. Hendes hår blev klippet kort, så hun lignede de andre drenge. Pigerne havde på daværende tidspunkt fletninger, men ikke Akulo. Hun legede også kun med drenge, og havde legetøj der lignede en hundeslæde. Hun lærte også at køre på hundeslæde, men hun lærte ikke at sejle i kajak, og hun lærte heller ikke at gå på fangst. Til gengæld fiskede hun, og fangede hellefisk fra 4-5 års alderen. Derudover fortæller Akulo, at hun som barn ikke måtte tage hendes søsters synål, fordi hun skulle være ligesom en ”mand”. Men hun var kun tikkaliaq indtil hun blev konfirmeret, og herefter var hun en kvinde (Bilag 1: 1-4).

²⁸ Vedhæftet som bilag 1

²⁹ Bygd nær Tasiilaq

³⁰ Storm i orkanstyrke.

Det vil sige, at Akulo skaber et billede af at en person der er tikkaliaq, først og fremmest skal ligne og opfører sig som en dreng. Hendes påklædning spillede derfor en vigtig rolle i skabelsen af denne identitetskategori, hvilket også viser, at der i samfundet også har været nogle faste regler for hvordan manden og kvinden har skulle se ud. Derfor indikerer hendes fortælling også, at der var en binær kønsopdeling hos østgrønlandsk inuit. Hvilket eksempelvis også bliver tydeligt da hun udtaler at Knuth tog fejl, da han beskrev at hun var dreng, og at hun ikke måtte røre hendes søsters synål fordi hun skulle være som en ”mand”. Det vil sige, at der er noget der tyder på at hun først og fremmest har været sit biologiske køn, men at hun socialt skulle agere som en dreng. Men det vides ikke om dette er noget der har først har fået sit indtog i takt med kristendommens indførelse hos østgrønlandsk inuit, hvor navne også blev kønsopdelte (Robbe 1981: 2). Noget af det mest interessante ved hendes fortælling er dog, at hun ikke blev opdraget som fanger, hvilket indikerer at det ikke har været funktionen som fanger der har været hovedformålet ved at være tikkaliaq, i hvert fald ikke i 1930’erne da Akulo var barn. Dog lærte hun nogle af de andre egenskaber der oftest tilknyttedes manden, som at køre i hundeslæde (Bilag 1: 3,5). Om påklædningen og opførelsen altid har været de vigtigste faktorer i forhold til tikkaliaq, er svært at konkludere, da der er mulighed for at kristendommen også har haft en indflydelse på opdragelsen af denne identitetskategori. Som Akulo forklarer så skulle hun holde op med at være tikkaliaq, da hun blev konfirmeret, hvilket indikerer, at dette ikke har været en identitetskategori, som man kunne have som voksen. Dette kan være en af årsagerne til at hendes forældre ikke lærte hende at gå på fangst. Ifølge Holm, så påbegyndte man oftest drengenes oplæringens af fangsterhverve da de var omkring 12 år, og i denne forbindelse ville de få deres første kajak. Nogle drenge kom først i gang senere, hvis forældrene ikke var særligt velhavende, da det krævede stort arbejde at lave en kajak (Holm 1888: 92). Dette kan være årsagen til at Akulo ikke lærte at gå på fangst, da det ville være for omkostningsrigt, at lære et barn at gå på fangst hvis barnet ikke længere måtte gøre dette efter konfirmationen i 14 års alderen. Andre tekster indikerer, at tikkaliaq tidligere holdte op med at gå på fangst når de blev gift eller fik børn (Rasmussen 1935 [1906]: 276-277) eller i forbindelse med deres første menstruation (Robbe 1981:18). Det vil sige, at der skabes et overordnet indtryk af at tikkaliaq ikke længere kunne være fangere når de blev voksne, og i takt med kristendoms indførelsen blev man i nogle tilfælde kategoriseret som voksen tidligere, da dette skete når man blev konfirmeret, og ikke når man eksempelvis blev gift.

Da vi nævnte ordet tikkaliaq, begyndte Akulo straks at fortælle om hendes farbror, der døde imens hendes mor var gravid med hende. Denne fortælling kan umiddelbart være lidt svær at forstå, hvis den ikke blive sat ind i den rette kontekst. Min første tanke var, at fortællingen måtte være

knyttet til navneskikken, og at Akulo derfor måtte være opdraget som tikkaliaq fordi hun er opkaldt efter sin afdøde farbror. Derfor spurgte vi hende om hun var opkaldt efter nogen, og til min store overraskelse svarede hun nej. Men påpegede at hendes mor kaldte hende for Mikkeli (Mikkel) helt frem til hende død (Bilag 1: 5). Vi fandt aldrig ud af om hendes farbror hed Mikkeli, og om dette var årsagen til at hendes mor kaldte hende dette. Det ville have været det mest logiske, at spørge Akulo om dette, men jeg var enormt forvirret over situationen, da vi ikke fik de svar jeg havde forventet. Desværre betød dette, at jeg ikke fik guidet min tolk godt nok hen på de vigtige spørgsmål, og derfor fik vi ikke svar på noget så simpelt som onklens navn. Men efter vores tur i Tasiilaq talte jeg om interviewet med en af de ansatte ved Nunatta Katersugaasivia Allagaateqarfialu, og hun fortalte at hun tydeligt kunne huske at Akulo havde fortalt, at hun var navngivet efter hendes farbror. Jeg valgte derfor at kigge i nogle af de gamle kirkebøger, for at se om jeg kunne finde noget information heri. Jeg havde dog udelukkende adgang til kirkebøger fra Tasiilaq og omegn i perioden 1921-1932, hvilket har betydet, at jeg ikke har kunne se hvad der skete i året hvor Akulo blev født. Men jeg fandt andre informationer i de ældre kirkebøger, der muligvis kan skabe en kontekst i forhold til Akulos fortælling. I *Ministerialbog for Angmassalik præstegæld 1890-1921*, kunne jeg se at tre brødre blev døbt d. 5. april 1915, hvoraf to af dem hed Mikkel Akuluk (f. 1910) og Sakarias Mathane (f. 1912) (Ministerialbog 1890-1921: 22). Dette er først og fremmest interessant fordi Mikkel Akuluk har de navne som er knyttet til Akulo Larsen. Selvom *Akuluk* er stavet lidt anderledes, så står der på Grønlands Sprogsekretariats hjemmeside, at Akulo og Akuluk er to varianter af det samme navn (Oqaasileriffik u.å. b). Man kan derfor antage, at Mikkel Akuluk var Akulo Larsens onkel. Dette kan underbygges af at man kan se i kirkebogen, at Mikkel Akuluks bror var Sakarias Mathane. I genudgivelsen af *Billedhugger i Ammassalik*, står der at Akulo Larsens far blev kaldt for Mathane (Knuth 2003[1943]: 288). Det vil sige, at dette blot beviser at der med meget stor sandsynlighed er tale om Akulos far og onkel, og derfor var Akulo opkaldt efter sin farbror, da hun blev døbt Akulo, men blev kaldt for Mikkel af sine nærmeste. Dette er præcis det samme fænomen som Pierre Robbe beskrev angående navneskikken efter kristendomsindførelsen. Hvis barnet skulle opkaldes efter en person af det modsatte køn, så valgte man at bruge det prækoloniale navn, i stedet for det kristne fornavn der var kønsspecifikt (Robbe 1981: 2). Jeg ved dog ikke hvorfor Akulo sagde, at hun ikke var opkaldt efter nogen. Måske var det fordi hun ikke vidste at hendes farbror også hed Akulo. Men dette kan eventuelt også være en misforståelse imellem os, der var baseret på vores sprogbarriere.

De kulturelle elementer som Akulo bruger til at markere identiteten tikkaliaq, skaber et lidt anderledes billede end de andre tekster der har været i brug. Hun var godt nok opkaldt efter en mand, og måtte gå klædt som en og opføre sig som en mand. Men hun lærte aldrig, at gå på fangst. Dette kan muligvis have været fordi hun fik en lillebror der blev oplært som fanger (Bilag 1: 3). Der skabes dog alligevel et billede af at det vigtigste egentlig var, at hun skulle fremstå som en dreng udadtil. Det vil sige, at hun skulle performe de normer der var knyttet til kønsategorien dreng, og så længe hun gjorde dette var det ikke af betydning, at hun ikke var i stand til at gå på fangst. Derfor var hun klædt som en dreng, og legede med drenge og havde legetøj der normalt var tilegnet drenge. Jeg er af den overbevisning, at dette handler om hendes navne. Som tidligere påpeget så kunne ens navnesjæl gøre en syg hvis der var nogle uoverensstemmelser. d'Anglure fortæller eksempelvis om en lille pige der var syg helt indtil hun fik sit rette navn, og blev opkaldt efter sin bedstefar, hvor efter pigen skulle gå klædt som en dreng (d'Anglure 1994: 94-95). Jeg er af den overbevisning at Akulo skulle gøre sig genkendelig overfor sin navnesjæl, fordi hun var opkaldt efter en mand.

4.2 Vestgrønland og Nordgrønland

Østgrønland er som sagt det eneste sted man med sikkerhed har vidst, at der har været identitetskategorier som tikkaliaq og nuliakaaliaq. Men der findes spor, der muligvis kan være med til at skabe et billede af, at der har været lignende identitetskategorier andre steder i Grønland. Alle disse kilder fra Vestgrønland og Nordgrønland beskriver dog koloniale inuit, men enkelte kilder har elementer der tyder på at dele fra den prækoloniale levevis fortsat har været til stede.

I 1750 udgav missionæren Poul Egedes en grønlandsk-dansk-latinsk ordbog, der tog udgangspunkt i det vestgrønlandske sprog. Han var søn af missionæren Hans Egede, og kom til Grønland som 13 årig i 1721, sammen med sin familie. Poul Egede blev uddannet præst, ligesom sin far, og missionærer langs Grønlands Vestkyst (Kleivan 2009: 97-98). I Egedes ordbog finder man ordet ”*Angutaasaq*”, som Poul Egede oversatte til ”*hermafrodit* eller *androgyn*” (Egede 1750: 14). Dette begreb vakte straks min interesse, da den direkte oversættelse af begrebet er ”en der er ligesom en mand”. Begrebet *androgyn*, som Egede bruger til at beskrive denne identitetskategori, kan beskrive en person hvis kønsidentitet ligger imellem det mandlige og kvindelige køn (Jelstrup et al. 2015: 14). Begrebet *hermafrodit* har derimod været brugt til at beskrive en person, der fysisk både har en penis og vulva (Jelstrup et al. 2015: 28). Men Ifølge Meyers fremmedordbog fra perioden 1780-1854, har *hermafrodit* været et begreb der dækkede over flere forskellige identiteter. Herunder tvetulle, der var et begreb der beskrev en ”mandekvinde” (Meyers Fremmedordbog u.å).

Jeg kontaktede Dansk Sprognævn, der bekræftede at begrebet *hermafrodit* tidligere havde været brugt til at beskrive folk der havde forskellige identiteter, der tidligere ikke blev betragtet som normen, herunder de mennesker der i dag defineres som transkønnede eller homoseksuelle. Jeg mener derfor, at begrebet *angutaasaq* muligvis kunne have været en betegnelse, der beskrev en identitetskategori på Grønlands vestkyst, der har været tilsvarende tikkaliaq på Grønlands østkyst. Dog har tikkaliaq hverken været et begreb der dækkede over transkønnede eller homoseksuelle, men oversættelsen af ordet *angutaasaq* skal forstås ud fra Poul Egedes forudsætninger for at forstå dette begreb. Han voksede op i en missionær familie, der ville overbevise inuit om at deres verdensopfattelse var bedre og mere korrekt. Derfor er det nok begrænset hvor meget han satte sig ind i de grønlandske fænomener, og derfor har han blot beskrevet tingene ud fra hans egen opfattelse.

I 2010 skrev den svenske historiker Jens Rydström forskningsartiklen *Modernity and periphery: The sexual modernisation of Greenland*³¹. I denne artikel kom han med den påstand, at det vestgrønlandske begreb *angutaasaq*, tidligere har været brugt til at betegne en kvinder der gik på fangst, og han oversætter til begrebet til en ”mandhaftig kvinde”. Derudover påpeger han også, at man har haft et begreb for manden der lavede det huslige arbejde, nemlig *arnaasaq* som han oversatte til en ”feminin mand” (Rydström 2010: 2-3). Dette underbygger blot påstanden, om at begrebet *angutaasaq* er tilsvarende det østgrønlandske begreb tikkaliaq. Dog lykkedes det mig ikke, at finde begrebet *arnaasaq* i Poul Egedes ordbog, og jeg ved derfor ikke om dette har været et begreb man brugte da han skrev ordbogen.

I 1986 udgav Keld Hansen artiklen *Kvindelige Fangere*. I denne artikel fortæller Hansen, at der i et af embedsdagbøgerne fra den Herrnhutiske brødre menighed, *Diarium Friedrichsthal*, stod skrevet d. 10. juli 1860, at en ung forældreløs pige fra Frederiksdal (Narsarmijit) på omkring 14 år, var klædt i mandstøj, havde kort hår og sejlede i kajak (Hansen 1986: 11). Denne beskrivelse ligger meget tæt op af måden man har beskrevet tikkaliaq på østkysten, og jeg mener derfor, at der her er tale om den samme identitetskategori. Der er også tale om en ung pige, det vil sige at hun med stor sandsynlighed var opdraget som det ”modsatte køn”, siden hun var i stand til at gå på fangst i en ung alder. Men det kan antages, at denne unge pige var efterkommer af østgrønlandsk inuit, da Frederiksdal (Narsarmijit) er Grønlands sydligste bygd, og som tidligere påpeget så immigrerede mange østgrønlandere mod Vestgrønland for at blive døbt

³¹ Rydström skrev artiklen forbindelse med konferensen *Rethinking European (Homo)Sexual Modernity* der blev afholdt i Antwerp i 2010.

(Rasmussen 1935 [1906]: 270; Sonne 2017:31). Derfor kan man antage, at dette var årsagen til at denne fortælling om den unge pige, i høj grad mindede om de fortællinger der findes om tikkaliaq på Grønlands østkyst.

David Crantz der også var en del af Herrnhut missionen, udgav i 1770 en historiebog der omhandlede Grønland. I denne bog fortæller Crantz, at de mænd der ikke lærte at mestre sælfangsten, måtte leve som kvinder. Han fortæller, at han havde set en ung mand i Kangeq, der aldrig lærte at sejle i kajak. Dette var fordi moderen havde besluttet, at han ikke skulle lære dette, da både hans far og bror var druknet til havs. Ifølge Crantz betjente han de andre i samfundet, som en tjener (Crantz 1820 [1770]:151). I dette tekststykke beskrives der dog ikke om de mænd Crantz omtalte, vær klædt som kvinder, og om der derfor var tale om personer der havde en identitetskategori der var tilsvarende nuliakaaliaq. Dog beskriver han at nogle af de folk, der fra spæd var bestemt til at være angakkoq i fremtiden, havde en underlig beklædning igennem sin opvækst (Crantz 1820 [1770]: 194). Der vides ikke hvad Crantz helt præcis mente med ”underlig beklædning”, men dette fænomen lyder umiddelbart ret meget, som nogle af de fænomener som d’Anglure beskrev hos Igloodik inuit. Det vil sige, børn der gik klædt som det modsatte køn indtil de blev teenager, i deres voksen liv var angakkoq (d’Anglure 1994: 98-106; Roscoe 1998: 15). Dog er det er lidt svært konkludere om der her er tale om det samme fænomen, da Crantz ikke uddyber fænomenet yderligere.

I 1965 udgav den Grønlandske kunstner og forfatter Hans Lyng bogen *Inuppaat*. Denne bog er en samling af fortællinger, som han havde indsamlet i Kullorsuaq. Ifølge Lyng havde man bevaret mange fortællinger i dette område, fordi man havde levet så isoleret (Lyng 1991 [1965]: 9). I denne bog finder man fortællingen *Arnaasaq*, der omhandler en mand der var ligesom en kvinde. Der fortælles, at manden syede tøj, og at han var så dygtig at kvinderne plejede at spørge om hjælp. Men om natten var det aldrig de unge kvinder han rørte ved, og han kunne ikke altid lade de unge mænd være i fred. Efter hans død blev det en skik, at man skulle lave samlejebevægelser imod hans grav, i håb om at de ville få en god fangst (Lyng 1991: 99-100). Titlen på denne fortælling antyder umiddelbart, at der er hold i Rydströms tese om at *arnaasaq* har været et begreb der har været brugt til at beskrive en mand, der udførte kvindens arbejde (Rydström 2010: 2-3). Kilden beskriver dog ikke om denne mand var klædt som det modsatte køn, men man kan antage at dette ville være beskrevet, hvis det var tilfældet. Derfor var der med stor sandsynlighed tale om en person der lignede en mand, men agerede som en kvinde. Hvis identitetskategorien *arnaasaq* afspejlede nuliakaaliaq ville dette med stor sandsynlighed betyde, at manden var vokset op som det ”modsatte køn”, men at han var transformeret til sit biologiske køn da han blev voksen.

Det jeg dog finder mest interessant ved kilden er nok bemærkningen om, at manden i fortællingen ikke kunne holde sig fra andre mænd. Det vil sige, da denne fortælling blev nedskrevet lavede man en sammenkobling imellem denne mands erhverv og evner, samt hans seksuelle præference. Dette er umiddelbart ikke en sammenkobling der blev lavet i forhold identitetskategorien *nuliakaaliaq* i Østgrønland, men dette kan også have været fordi de fleste der tilhørte denne identitetskategori var børn. Jeg er dog af den overbevisning, at sammenkoblingen mellem seksualitet og sociale egenskaber muligvis kunne have være et udtryk for, at de inuit der fortalte denne fortælling var koloniseret, og derfor var de præget af de opfattelser der har været i Danmark omkring køn og seksualitet på daværende tidspunkt.

Dog er der også den mulighed, at den mand der fortælles om i Lynges tekst, selv havde valgt identitetskategorien *arnaasaq* som voksen, og derfor var han ikke opdraget som det ”modsatte køn”, modsat *nuliakaaliaq*. Dette kan muligvis være årsagen til at hans seksuelle præference blev benævnt. Over det meste af Grønland findes der sagnet om ”kvinden der gerne ville være en mand”, sommetider det også kaldet ”*Ukuamaaq*” eller ”*Arnaqquaq*” (Rink 1866: 175-178; Rasmussen 1939: 43-44). I en version indsamlet af Hinrich Johannes Rink i Kangaamiut, og som blev udgivet i 1866, fortælles der at kvinden der ville være mand, kaldet *Arnaqquaq*, havde en søn der var dårlig fanger. En dag var *Arnaqquaq* forsvundet sammen med sønnens kone, *Ukuamaaq*. I en hel sommer ledte manden efter sin mor og kone. En dag, da det var blevet efterår var han kommet til indlandet hvor han fandt et hus, og her var konen, *Ukuamaaq*. Hun fortalte, at svigermoren havde truet med, at slå hende ihjel hvis hun ikke kom med. *Arnaqquaq* havde taget *Ukuamaaq* til kone og brugte en kajakspids³² som penis. Herefter var *Arnaqquaq* begyndt at gå på fangst, og hun var god til at fange rensdyr. Sønnen besluttede, at gemme sig i huset indtil moderen kom hjem fra fangst. Da *Arnaqquaq* kom hjem opdagede sønnen, at hun har iklædt som en mand og havde ladet sit lange hår hænge løst. Da *Arnaqquaq* ville ligge sig ned sammen med svigerdatteren på briksen, sprang sønnen frem og *Arnaqquaq* løb sin vej. Sønnen løb efter hende og undervejs faldt kajakspidsen ud af hendes små sælskindssshorts, *natit*, hvilket resulterede i at hun mistede sine kræfter og løb langsommere. Sønnen indhentede *Arnaqquaq* og slog hende ihjel. Sønnen tog sin kone tilbage, og levede resten af vinteren af moderens forråd (Rink 1866: 175-178). I denne fortælling knyttes *Arnaqquaqs* identitet ”ligesom en mand”, til dét at hun begærer sin svigerdatter. Dette er meget lignende, dét der fortælles om *Arnaasaq* i Lynges fortælling. Det vil sige, at der er en mulighed for at manden i Lynges fortælling beskrives som en person der har seksuelle relationer til folk af det samme køn som ham selv, fordi

³² Det vestgrønlandske ord for kajakspids er *usuusaq*, der kan oversættes til ”noget der er ligesom en penis”

han har påtaget sig identiteten *arnaasaq* som voksen, ligesom *Arnaqquaq* gjorde. I fortællingen om *Arnaqquaq* antydes der dog, at det hun gjorde var skammeligt (Rink 1866: 175). Men dette kan dog være et udtryk for normerne angående seksualitet hos koloniseret inuit i Vestgrønland, på det tidspunkt hvor denne version af sagnet blev nedskrevet. I en anden version fra Sydøstgrønland, der blev udgivet i 1939, fortælles der nemlig, at svigerdatteren ikke ville gå med sin mand, og at hun i stedet ville blive hos sin svigermor. Dette resulterede i, at sønnen både slog moderen og konen ihjel, hvorefter han opdagede at moderens kajakspids var slidt op ude i spidsen (Rasmussen 1939: 43-44). Det vil sige, at denne version af fortællingen umiddelbart indikerer, at der var en åbenhed om seksuelle relationer i mellem folk af samme køn i Sydvestgrønland på daværende tidspunkt, dog kan det at de blev slået ihjel indikere, at dette ikke var accepteret. Men trommesangen ”Jeg fandt en åbning”, der blev indsamlet af Thalbitzer, og som omhandlede en mand der sprækkede, kan indikere at der måske i virkeligheden blev sunget om en seksuel relation imellem to personer der havde en vulva, da dele af trommesangen kan oversættes til ”*vi er begge sprækket, der var en ny vulva, imens vi er oven på hinanden*” (Thalbitzer 1923: 317). Dette skaber umiddelbart et billede af, at der ikke var en skam i seksuelle relationer imellem folk af samme køn. Lynges tekst skaber da også et indtryk af, at der var en accept af at manden der fortælles om, havde seksuelle relationer til andre mænd. Årsagen til både Lynges tekst og den Sydøstgrønlandske tekst beskriver en accept af seksuelle relationer imellem folk af samme køn, kan være fordi at folk i Kullorsuaq og Sydøstgrønland blev koloniseret meget senere end de der boede i Kangaamiut. Det vil sige, at der er mulighed for at den prækoloniale opfattelse af disse seksuelle relationer fortsat prægede fortællingerne fra Kullorsuaq og Sydøstgrønland.

Det vil sige, at der muligvis har været voksne mennesker til stede hos prækoloniale og koloniale inuit, i Vestgrønland der påtog sig identiteten *arnaasaq* eller *angutaasaq*, og at man betragtede det som en norm at en bestemt seksualitet blev knyttet til denne identitetskategori. Dette skal dog ikke forstås som at en person hos prækoloniale og koloniale inuit i Grønland, blev defineret ud fra sin seksualitet, hverken prækoloniale eller koloniale inuit havde begreber som eksempelvis *homoseksuel*. Men dette skal forstås som at seksuelle relationer med folk af det samme køn, kunne være betragtet som en del af det at være *arnaasaq* og *angutaasaq*, når en person valgte, at påtage sig denne identitetskategori som voksen. Derudover er det vigtigt, at den voksne person der eventuelt blev *arnaasaq* eller *angutaasaq*, ud fra denne opfattelse adskilte sig fra den østgrønlandske *nuliakaaliaq* og *tikkaliaq*, da den voksne skabte denne identitetskategori ud fra egne behov.

Alligevel kan man antage at de folk, der som voksne blev *arnaasaq* og *angutaasaq*, har haft samme sociale status som de voksne der var tikkaliaq og nuliakaaliaq i Østgrønland, hvilket betød at de udførte det arbejde der ofte blev knyttet til en person af det modsatte køn, og så blev de ikke gift (Holm 1888: 86-87; Hansen 1933: 39). Man kan antage dette da, den voksne *arnaasaq* og *angutaasaq* skabte uorden i samfundsstrukturen, ligesom den voksne tikkaliaq og nuliakaaliaq på østkysten. Dét at være gift handlede i virkeligheden om overlevelse, og derfor giftede folk sig for at få en partner, eller flere, der kunne hjælpe med at opretholde livets gang (Crantz 1820 [1770]: 177; Holm 1880: 94). Dette var hovedsageligt også årsagen til at det, at det skulle være den biologiske mand, der skulle være fanger, da den biologiske kvindes vigtigste funktion var at føde børn, så forældrene overlevelse var forsikret i fremtiden. Dette betød også at seksuelle relationer mellem mand og kvinde blev betragtet som nødvendig for overlevelsen, og at dette var en del af den biologiske kvindes vigtigste funktion.

Dog skal det påpeges at dette blot er antagelser der er skabt ud fra meget få kilder, og af den årsag er der selvfølgelig en mulighed for at dette ikke har været realiteten. Jeg ønsker blot at markere, at dette er den konklusion man kan danne sig, når man sætter de kilder op mod hinanden der forbinder seksualitet med dét at være som ”det modsatte køn”.

4.2.1 Sipineq

Selvom at fænomenet *sipineq* aldrig har været direkte beskrevet hos hverken Vestgrønlandsk eller Nordgrønlandsk inuit, så findes der ret mange kilder der indikerer, at det er et fænomen der har været udbredt over det meste af Grønland. I dette afsnit vil jeg derfor redegøre for nogle af de kilder der kan dokumentere, at fænomenet har været til stede hos tidligt koloniale inuit i både Vestgrønland og Nordgrønland.

I 1741 udgav Poul Egede bogen *Continuation af relationerne betreffende den grønlandske missions tilstand og beskaffenhed: forfattet i form af en journal fra anno 1734 til 1740*. Der er her tale om en dagbog, der beretter om hans missionsperiode i Christianhåb (Qasigiannnguit). Den 23. marts 1738, skriver Egede om en kvinde, der spørger ham hvorfor drenge børn kunne blive til piger ved fødslen. Denne kvinde fortæller ham, at hun om sommeren havde født en dreng, men at han revnede og blev til en pige. Hun forklarer, at dette skete fordi luften var blevet vred (Egede 1741: 82). Her er der tale om en kilde hvor det er ret tydeligt, at der er tale om *sipineq*, da kvinden påpeger at barnet var sprækket. Hun nævner desuden, at luften var årsagen til at barnet revnede, hvilket utvivlsomt har været fænomenet *sila*. Som Rasmussen påpegede så var *sila* et begreb der både beskrev vejret (luften), fornuft og klogskab. Ifølge Rasmussen så skulle *sila* altid være i balance, ellers kunne ting gå galt.

Derfor havde inuit mange taburegler som de skulle overholde, for at kunne opretholde denne balance (Rasmussen 1934 [1925]: 96). Kvinden var formentlig af den overbevisning, at hun havde gjort noget der havde resulteret i at *sila* ikke have været i balance, og derfor var hendes barn sprækket.

Missionæren Henric Christopher Glahn, berettede også om en lignende hændelse i den dagbog han skrev, da han missionerede ved Holsteinborg (Sisimiut) i perioden 1763-1768. Glahn beskriver en samtale han havde haft med en kvinde, der lige havde født et barn. Han spørger hende hvilket køn barnet havde, og hun svarer at barnet var en dreng, men at han var blevet til en pige. Til dette kommenterede Glahn, at mange inuit var af den opfattelse at drengebørn kunne skifte køn under fødslen. Glahn var selv af den opfattelse, at inuit troede at fostre kunne skifte køn fordi en angakkoq sommetider spæede, at en kvinde ville føde en dreng, men når hun så fødte en pige ville angakkoq'en påpege at barnet havde skiftet køn (Glahn 1921: 216-217). Her er der med stor sandsynlig også tale om *sipineq*, også selvom der ikke beskrives at barnet sprækker. Men man kan antage dette da der er tale om et kønsskifte i forbindelse med fødslen.

I Nordgrønland er der en enkelt myte om de første mennesker, der skaber et indtryk af at *sipineq*, også var et fænomen der prægede nordgrønlænderne. Knud Rasmussen udgav i 1924 bogen *Myter og sagn bind. III*. Det er i denne bog, at man finder myten om de første mennesker, der tog udgangspunkt i to mænd. Disse mænd var begge store troldmænd, og da de en dag havde besluttet at de ville blive flere, omskabte den ene sin krop, så han var i stand til at føde børn (Rasmussen 1979 [1924]: 49). Dette skaber et billede af at nordgrønlandsk inuit, har været præget af ideen om at en kvinde er en mand der er sprækket, hvilket umiddelbart ligger ret tæt op af den østgrønlandske fortælling om at alle fostre var drenge, og at de der var piger i virkeligheden var drenge der sprækkede under fødslen (Robbe 1981: 20).

Jeg er af den overbevisning, at denne tilstedeværelsen af fænomenet *sipineq* over hele landet indikerer, at inuit i Grønland generelt var præget af en ide om at kønsdele var afgørende for en persons identitet. Selvom man har haft identitetskategorier som tikkaliaq og nuliakaaliaq samt *angutaasaq* og *arnaasaq*, der bevidner om at sociale roller kunne gå på tværs af kønnene, så mener jeg at prækoloniale inuit alligevel knyttede kulturelle betydninger til kroppen, hvilket resulterede i at kønsdelene var med til at udgøre en persons kønsidentitet. Knud Rasmussen påpegede dog, at kroppen blot fungerede som et medium for menneskets sjæle (Rasmussen 1905: 128-130). Men jeg er af den overbevisning, at dette ikke var kroppens eneste funktion. Jeg mener at kroppen havde en meget større betydning hvilket man ser i forbindelse med *sipineq*, hvor visse forventninger knyttes til et barns kønsdele. Lægen Alfred Berthelsen udgav i 1905 en kilde der påpegede, at man i Nordgrønland sang

en sang til små piger der inkluderede ”*du lille cunnus, en gang skal du bruges*” (Arnfred 1991: 88). Jeg er af den overbevisning, at dette underbygger tesen om at kvindens vigtigste funktion har været at føde børn, og at denne sang er en pendant til de magiske sange, der omhandler fangsten, der synges til små drenge, med det formål at give drenge barnet evner som en dygtig fanger (Thalbitzer 1941 [1923]: 599).

Kapitel 5. Kønsopfattelser og sprog

Judith Butlers tese om køn som en performance, er inspireret af John. L. Austins talehandlingsteori. Austin kalder ord der udløser en handling, idet dét udtales, for en performativ eller illokutionær talehandling (Austin 1975 [1962]: 6, 116-118). Dette kan eksempelvis finde sted når en præst siger ”Jeg erklærer jer hermed som rette ægtefolk”, for i takt med præsten siger denne sætning ændres parrets virkelighed. Butler forklarer, at dette kan knyttes til skabelsen af køn fordi kønnet ikke eksisterer før det er blevet italesat (Butler 1993: 224-225; Lykke 2012 [2008]: 62-63). Hun forklarer, at alene ytringerne ”det er en dreng” eller ”det er en pige”, samt de personlige stedord ”han” og ”hun” i sig selv er i stand til at skabe køn (Butler 1993: 232; Campion 2016: 20). Dette er fordi kønsnormer fungerer ved at kræve legemliggørelse af visse idealer af femininitet og maskulinitet, der også er relateret til idealiseringen af heteroseksualitet. Det er derfor en performativ talehandling der bliver udført, når nogen eksempelvis udbryder ”det er en pige”, når et barn med en vulva bliver født. Med denne udtalelse knyttes der nemlig en masse forventninger til barnet, da barnet skal agere ud fra de kønsnormer, der er knyttet til køns kategorien ”pige”. Dette barn vil desuden blive refereret til som ”hun”, hvilket i sig selv angiver at barnet tilhører køns kategorien ”pige” (Butler 1993: 232; Campion 2016: 20). Dette betyder, at de illokutionære talehandlinger skal betragtes som de sproglige fænomener, der skaber køn.

Men som det blev påpeget i det foregående afsnit om *genderlessness*, så har de inuitiske sprog ikke kønnede pronomener som ”han” eller ”hun” (Williamson 2011: 54). Det vil sige, at der ikke findes pronomener i inuits sprog der kan skabe en illokutionær talehandling. Dette fænomen kan derfor underbygge Williamsons teori om *genderlessness* hos prækoloniale inuit, da det skaber et billede af at køn ikke har haft en vigtig funktion i forhold til samfundsstrukturen.

Men når det er sagt, så findes der begreber der muligvis kan være med til at skabe et andet billede. Derfor vil jeg i det følgende afsnit kigge på begreber for køn samt begreber som *nuliakaaliaq* og *tikkaliaq*. Dette har jeg valgt at gøre, da jeg mener at en direkte oversættelse af disse begreber, muligvis kan skabe en forståelse for hvorledes disse identitetskategorier skal opfattes.

Jeg vil starte med at lave en gennemgang af det grønlandske sprogs opbygning, da det adskiller sig fra, eksempelvis det danske sprog, og derfor mener jeg, at det er nødvendigt at have en forståelse for dette inden man begynder, at prøve at forstå hvorledes begreberne har været brugt. Det grønlandske sprog er polysyntetisk. Sprogets polysyntetiske karakter skyldes dets store antal produktive affikser. Det vil sige, at der er tale om et sprog hvor ord, der er separate i mange andre sprog og tilsammen danner en sætning, i stedet sammensættes i ét langt ord på grønlandsk (Fortescue 1984: 101-102). Affikser er en fællesbetegnelse for præfikser, infikser og suffikser, der alle er dele i et ord der betegner den grammatisk bøjning (fleksion) eller det der afleder ordet fra et andet (derivation). Hvis affikset kommer foran ordets stamme kalder man det for et præfiks, hvis det tilføjes efter stammen kalder man det for et suffiks, og hvis det tilføjes inde i ordet kalder man det for et infiks (Den store danske u.å b; Bjørnum 2012: 219). På grønlandsk er der oftest tale om brugen af infikser og suffikser. Det vil sige, at en sætning oftest dannes af en stamme samt et antal infikser og en suffiks-endelse (Bjørnum 2012: 219).

I et forsøg på at skabe en bedre forståelse for opbygningen af sætninger på grønlandsk, vil jeg starte med, at give et eksempel med den vestgrønlandske sætning *sikorsuarsiorpugut* der kan oversættes til ”vi passerer gennem stor is”. Denne sætning vil man opdele på følgende måde *sikorsuar-sior-pugut*. Ordets stamme er *siku-* og betyder ”is”. Affikserne *-suaq* og *-sior* betyder ”stor” samt ”passere”, og den flekterende endelse *-pugut*, er intransitiv indikativ 1. person pluralis. Derfor oversættes sætningen til ”vi passerer gennem stor is” (Petersen 1990: 294; Bjørnum 2012: 52).

Ifølge den Canadiske antropolog Louis-Jacques Dorais, der studerer forskellige sprog hos inuit, så afspejler et sprog den kultur, der er hos den der taler det pågældende sprog (Dorais 1990: 204). Karla Jessen Williamson tolker dette som, at man kan få indsigt i en verdensopfattelse hos et folk, ved at analysere sprogets struktur. Hun bruger derfor den direkte oversættelse af grønlandske ord, til at få et indblik i inuits verdensopfattelse. Williamson fokuserer dog på begreber der kan knyttes til inuits prækoloniale tro, og disse begreber kommer derfor til at underbygge hendes tese om genderlesness hos inuit, da det bliver tydeligt at disse begreber ikke har kønnede pronomener som ”han” eller ”hun”. Hun konkluderer derfor at inuits prækoloniale verdensopfattelse og religion ikke var præget af køn (Williamson 2011: 41-46).

Men når dette er blevet påpeget, så findes der alligevel begreber for køn på Grønlandsk, samt begreber der muligvis giver udtryk for køn som *nuliakaaliaq* og *tikkaliaq*. Jeg er derfor interesseret i, at finde ud af når man laver en direkte oversættelse af begreberne og sætter det i relation til måden de har været brugt. Dog vil jeg som udgangspunkt kigge på østgrønlandske og

vestgrønlandske begreber, da der desværre findes meget lidt information om det nordgrønlandske sprog.

5.1 Østgrønlandske begreber

Det østgrønlandske begrebet for ”mand” er *tikkaq*, og begrebet for ”kvinde” er *nuliakaaq* (Rink 1914 [1887]: 219; Dorais et.al. 1986: 143). Den østgrønlandske betegnelse for ”pige” er *niviarsiaq* og betegnelsen for ”dreng” er *nugappiaq* (Dorais et. al. 1986:143).

Den ældste kilde man kan finde, der nævner de østgrønlandske betegnelser *tikkaliaq* og *nuliakaaliaq* kan findes i Jöelle Robert-Lamblin samt Pierre Robbes tekster fra 1981 (Robert-Lamblin 1981: 2; Robbe 1981: 18). Man ved derfor ikke hvor længe disse begreber har været brugt, men interviewet med Akulo indikerer, at dette begreb går længere tilbage end 1981, da de kaldte hende for *tikkaliaq* efter hun blev født i 1935. Derudover angiver hendes fortælling, at der allerede var tale om et ældre fænomen, da hun blev født, og derfor kan man antage, at begrebet går mange år tilbage.

Den franske antropolog Jöelle Robert-Lamblin oversætter ordet *tikkalia* til ”transformeret/omdannet til en dreng” (Robert-Lamblin 1981: 2). Pierre Robbe oversætter derimod ordet til ”*ligesom en dreng*” (Robbe 1981: 18). Den korrekte stavemåde af begrebet er *tikkaliaq*. Ordets stamme er substantivet *Tikkaq* der betyder ”mand” (Rink 1914 [1887]: 219; Dorais et.al. 1986: 143). Endelse er *-liaq* der betyder ”en efterligning af” (Dorais et. al. 1986:46).

Derfor kan *Tikka-liaq* direkte oversættes til ”*en efterligning af en mand*”.

Robert-Lamblin oversætter begrebet *nuliakaalia* til transformeret/omdannet til en pige (Robert-Lamblin 1981: 2). Pierre Robbe oversætter derimod ordet til ”*ligesom en pige*” (Robbe 1981: 18). Den korrekte stavemåde af ordet er *Nuliakaaliaq*. Ordets stamme er *Nuliakaaq* der betyder kvinde (Rink 1914 [1887]: 219; Dorais et.al. 1986: 143). Endelse er også i dette tilfælde *-liaq* der betyder ”en efterligning af” (Dorais et. al. 1986: 46).

Derfor kan *Nuliakaa-liaq* direkte kan oversættes til ”*en efterligning af en kvinde*”.

Både Robert-Lamblin og Robbe laver oversættelser, der kommer ret tæt op ad den direkte oversættelse af begrebet. Men noget jeg mener er værd at bemærke er, at der i den direkte oversættelse bruges, begreberne ”mand” og ”kvinde”, i stedet for ”dreng” og ”pige”. I både Robbe og Robert-Lamblins tekster tydeliggøres der dog, at det primært var børn der havde identitetskategorierne *tikkaliaq* samt *nuliakaaliaq*, i hvert fald i løbet af 1960’erne, 1970’erne og 1980’erne hvor de observerer fænomenet i Østgrønland (Robert-Lamblin 1981:1-2; Robbe 1981: 14-

19). Dette kan være årsagen, til at de begge har valgt at bruge begreberne ”dreng” og ”pige” i deres oversættelser.

Men jeg er af den overbevisning, at brugen af begreberne ”mand” og ”kvinde” er rimeligt afgørende, når man prøver at forstå identitetskategorierne tikkaliaq og nuliakaaliaq.

Disse børn er opkaldt efter afdøde voksne mennesker, hvilket resulterede i at de arvede deres identiteter og personligheder (Robbe 1981: 14). Dette var også årsagen til at en nyfødt pige kunne blive kaldt ”bedstefar” af sin egen mor, hvis hun var navngivet efter moderens bedstefar (Robbe 1981:18). Dette var også årsagen til at en pige der eksempelvis var opkaldt efter sin moders bedstefar, skulle ligne en mand og lærer at være fanger. Dette betød, at når man eksempelvis var tikkaliaq handlede dette derfor ikke om at en pige skulle være ligesom en dreng, men det handlede om en pige der skulle være ligesom en mand. Men dette betød ikke at en pige der eksempelvis var tikkaliaq fik en kønsidentitet som en mand, da navnesjæle havde et ”liv for sig selv” (Williamson 2011: 52). Det vil sige, tikkaliaq og nuliakaaliaq ikke nødvendigvis var et udtryk for barnets ”egen” identitet, men et udtryk for deres navnesjæls identitet. Dette betød også at navnesjælen ikke udgjorde hele en tikkaliaqs og nuliakaaliaqs identitet. Hvilket også tydeliggøres i den hændelse, at en tikkaliaq eksempelvis skulle påtage sit biologiske køn, i takt med at hun blev voksen. Dette indikerer også at navnesjælen ikke var et fænomen, der var dominerende igennem hele livet, men blot i barndommen. Jeg er også af den overbevisning, at dette betød at navnesjælen blot var et element af en tikkaliaqs identitet. Dette betød også at en tikkaliaq var en pige der var ligesom en mand, men hun var hverken en mand eller en dreng, hun var altid først og fremmest en pige. Det samme ville i øvrigt gælde for en dreng der var nuliakaaliaq. Bønenes kønsdele var derfor også vigtige for identiteten tikkaliaq og nuliakaaliaq, da kønsdelene var årsagen til at en pige ikke blot kunne have identiteten som fanger, da man knyttede fangererhvervet til de der havde en penis.

5.2 Vestgrønlandske begreber

Der har været flere antropologer der har forsøgt, at bruge den direkte oversættelser af vestgrønlandske begreber, som de har ment har indeholdt de vestgrønlandske begreber for ”mand” og ”kvinde”, i et forsøg på at bevise, at prækoloniale inuits samfundsstruktur har været baseret på en binær kønsopdeling. Men der har i mange tilfælde været tale om antropologer der ikke helt har sat sig ind i det grønlandske sprog. Dette har man eksempelvis set hos den canadiske antropolog Lee Guemple, der påstår at inuit mænd og kvinder i Vestgrønland, har været defineret ud fra dét arbejde de udførte.

Han forklarer, at man blandt andet ser dette i måden vestgrønlandsk inuit bruger køn til at beskrive de maskuline arbejdsroller, og han bruger det grønlandske ord *anguvoq* til at forklare dette (Guemple 1986:12). *Anguvoq* er et ord man bruger til at betegne ”sælfangst” (Berthelsen et. al. 1977: 42). Ifølge Guemple har ordet *anguvoq* det han kalder for den maskuline stamme *angu-* (Guemple 1986:12). Det er her tydeligt at Guemple er af den overbevisning, at ordets stamme *angu-* betyder mand. Men det vestgrønlandske ord for mand er *angut* og ikke *angu-*, det vil sige at der faktisk er tale om to forskellige ord. Stammen i *anguvoq* er rigtig nok *angu-* men det betyder ikke ”mand”. *Angu-* betyder derimod ”at indhente” (Fortescue et. al. 1994: 34-35). Personendelsen *-voq*, er intransitiv indikativ 3.person singularis (Bjørnum 2012: 52). Dette betyder, at *anguvoq* direkte kan oversættes til ”Han/hun/den indhenter ”. Det vil sige, at det vestgrønlandske ord for sælfangst altså ikke er et ord der er forbundet med ordet ”mand”, da det egentlig er et ord der beskriver, at man indhenter noget. Derfor holder Guemples tese ikke i denne sammenhæng.

Som tidligere påpeget, så kan finde begrebet *Angutaasaq* i Poul Egedes grønlandske-danske-latinske ordbog fra 1750, der tager udgangspunkt i det vestgrønlandske sprog (Egede 1750: 14). Ordets stamme er nominet *Angut* som betyder mand (Egede 1750: 14; Bjørnum 2012: 78). Endelsen er det trunkative affiks *-usaq*, der betyder ”noget der ligner/lignende” (Bjørnum 2012: 272). Derfor kan *angut-aasaq* direkte oversættes til ”en der ligner en mand”.

Hans Lynges bruger i sin tekst begrebet *Arnaasaq*, til at beskrive en mand der laver kvindens arbejde (Lynges 1991: 99-100). Dog har det ikke været muligt for mig, at finde dette begreb i nogle af de ældre ordbøger, men hans kilder indikerer, at dette begreb har været brugt i Vestgrønland.

Ordets stamme er nominet *Arnaq* som betyder kvinde (Berthelsen et. al. 1977: 44). Endelsen er det trunkative affiks *-usaq*, der betyder ”noget der ligner/lignende” (Bjørnum 2012: 272).

Derfor kan *arna-asaq* direkte oversættes til ”en der ligner en kvinde”

Dette betyder, at den direkte oversættelse af *arnaasaq* og *angutaasaq* viser, at der her er tale om begreber der betyder det præcis samme som de østgrønlandske ord *tikkaliaq* og *nuliakaaliaq*.

Selvom der er tale om samme begreber, så ved man dog ikke om de har været brugt til at beskrive de helt samme fænomener, og som Lynges tekst indikerede, så er der muligvis tale om identitetskategorier, der afspejler voksne, der har taget det aktive valg at de vil være som det ”modsatte køn” (Lynges 1991: 99-100).

Kapitel 6. Køn og seksualiteter blandt moderne grønlændere

Som påpeget indledningsvis, så er den post-koloniale grønlandske samfundsstruktur baseret på de binære køn, hvor børn får tildelt kønnede CPR numre ved fødslen (CPR Det Centrale Person Register u.å). Man kan derfor antage, at koloniseringen ikke har haft den store indflydelse på måden inuit i dag betragter køn og seksualiteter. Men jeg er af den overbevisning, at inuits kønsopfattelse i nutidens Grønland i højere grad afspejler den kønsopfattelse der har været i Danmark da man blev koloniseret, end den prækoloniale kønsopfattelse hos inuit. Derudover mener jeg også at flere unge følger den udvikling man ser i nutidens Europa, hvor der diskuteres muligheden for flere officielle køn, og at køn ikke nødvendigvis skal baseres på kønsdele (Heeger 2017; Johansen 2018). Dette mener jeg især afspejler sig i det fokus der er kommet på seksualiteter, og queer identiteter i nutidens Grønland. Disse er fænomener man oftere og oftere hører om i de grønlandske storbyer, men der er også kommet flere unge i de mindre byer, der er åbne omkring at de identificerer sig som homoseksuelle, eller at de ikke identificerer sig med deres biologiske køn. Men når det er påpeget, så er jeg også af den overbevisning, at mange i nutidens Grønland ikke er bevidst om, at der tidligere har været identitetskategorier som tikkaliaq og nuliakaaliaq samt arnaasaq og angutaasaaq i Grønland, da mange har svært ved at forholde sig til at en biologisk mand, kan være ikklædt tøj der bliver forbundet med kvindekønnet. Dette har man eksempelvis set med Eino Taunajik, der er en ung transkønnet kvinde fra Tasiilaq. Eino har været med til at danne en teatergruppe i Tasiilaq, og i 2019 vandt hun Naalakkersuisuts opmuntrings pris for sit arbejde. I denne forbindelse påpegede Eino i et interview, at folk i Tasiilaq sommetider kalder hende for ”ulækker” og ”skammelig” fordi hun er ”kvindeagtig” (Kristensen et. al. 2019). Dette mener jeg underbygger den fornemmelse jeg havde angående tikkaliaq og nuliakaaliaq, da jeg var i Tasiilaq i 2019. Nemlig fornemmelsen af at tikkaliaq og nuliakaaliaq var ved at forsvinde, og at mange af de unge ikke kendte til fænomenet. Dog er Einos identitetskategori som transkønnet og en nuliakaaliaq ikke det samme, da en nuliakaaliaq, som sagt altid blev betragtet som sit biologiske køn. Men jeg er af den overbevisning, at folk ikke ville have ment at det var skammeligt at Eino var ”kvindagtig”, hvis de havde en forståelse for identitetskategorien nuliakaaliaq, der også gik klædt som en kvinde. Det vil sige, at man kan antage at identitetskategorierne tikkaliaq og nuliakaaliaq, er mere eller mindre forsvundet inden for de sidste 30-40 år i Tasiilaq. Dette betyder, at det højst sandsynligt virker provokerende for mange, at en person som Eino, klæder sig som en kvinde når hun er født med en penis.

Derudover mener jeg også, at det er interessant at se på den grønlandske forening for bøsser og lesbiske der blev dannet i 2002. I den forbindelse besluttede man at finde begreber for

homoseksuelle på grønlandsk og man besluttede at bruge begreberne *arnaasaq* og *angutaasaq* (Rydström et. al. 2007: 164). Som tidligere påpeget, så betyder disse begreber ”en der ligner en kvinde” og ”en der ligner en mand”. Jeg vil som udgangspunkt mene, at det er nogle lidt misvisende begreber for seksualiteter, da disse begreber ikke omhandler en seksuelle relationer, men angiver at en person er ligesom det modsatte køn. Men man har sikkert valgt disse begreber på baggrund af fortællinger som Lynges *Arnaasaq*, der indikerer at seksuelle præferencer blev knyttet til denne identitetskategori, også selvom det tidligere ikke var en betegnelse for en seksualitet. Det vil sige, at dette muligvis fungerer som et forsøg på at skabe en kobling til identiteter i den grønlandske fortid der kan betragtes som homoseksuelle i nutidens forstand.

Et af de mest interessante forsøg man har set på dette, har dog ikke været i Grønland, men blandt Grønlandske studerende i Danmark.

Den 18. august 2018 deltog Det Grønlandske Hus i København til Gay Pride paraden under Copenhagen Pride Week, og i denne forbindelse brugte man navnet ”Gay Greenland – Sipineq”. Det Grønlandske Hus opfordrede de grønlandske deltagere i paraden til at iføre sig rødt tøj, hvilket skulle symbolisere det grønlandske flag, og male deres hænder sorte, hvilket var inspireret af sagnet Ukuamaaq, kvinden der ville være mand (Det Grønlandske Hus København 2018). De sorte hænder, som nævnes i forbindelse med ”Gay Greenland-Sipineq”, stammer sandsynligvis fra en Sydgrønlandsk version Ukuamaaq fortællingen, der blev nedskrevet i 1965, og senere udgivet i 2001 i bogen *Tusarn! Sydgrønlandske fortællinger* af Maaliaaraq Vebæk. Denne version blev fortalt af Martin Mouritzen, der på daværende tidspunkt var 47 år og boede ved *Alluitsup Paa*. Han forklarede at kvinden Ukuamaaq var åndemaner, og at hendes svigerdatter fik sorte hænder fordi hun blev smittet med det onde, efter hun var blevet narret, så hun ville stikke af sammen med sin onde svigermor. Om Ukuamaaqs evner fortælles der, at hun roede i kajak i dampen fra kogemaden og var i stand til at forsørge svigerdatteren med hendes fangst. Derudover pointeres det at hun kunne tisse som en mand. Ukuamaaqs søn ledte efter sin mor og kone, og fandt dem langt inde på en slette. Herefter slog han først sin mor ihjel, fordi hun havde stjålet hans kone, og var en bedre fanger end ham. Men han valgte også at slå sin kone ihjel, da hun havde fået sorte hænder (Vebæk 2001: 125-130). Det vil sige, at Det Grønlandske Hus i København brugte mange forskellige fænomener og symboler fra Grønlandshistorien, og knyttede dette til nutidens opfattelse af køn og seksualiteter. Sipineq, der tidligere har været betragtet som et fænomen der, hændte alle der var kvinder, fremstår her som et symbol for kønsskifte i en moderne forstand, og Ukuamaaq der i 1800-tallets Vestgrønland blev

betragtet som en skammelig fortælling (Rink 1866: 175-178), er blevet et symbol for de Grønlandske homoseksuelle og deres kamp for deres rettigheder.

Dette bevidner om at nutidens post-koloniale grønlandere ikke forsøger at tage den prækoloniale forestilling om køn og seksualiteter tilbage, men de forsøger i højere grad at få de gamle fortællinger til at afspejle de identitetskategorier man i dag mener er vigtige.

Konklusion:

I denne opgave har jeg først og fremmest ønsket, at finde ud af hvilken kønsopfattelse prækoloniale inuit i Grønland har været præget. Jeg har forsøgt, at finde ud af dette ved at foretage queerteoretiske læsninger af kilder, der omhandler identitetskategorierne tikkaliaq og nuliakaaliaq. Ved at bearbejde det udvalgte empiri på denne vis er jeg kommet til den konklusion, at prækoloniale inuit i Grønland var præget af en binær kønsopfattelse, der var baseret på kønsdelene, og som indeholder nogle klart definerede kønsnormer for både manden og kvinden. Dette kan umiddelbart virke som en lidt mærkelig konklusion, når man har taget udgangspunkt i identitetskategorier, der vidner om at de sociale roller kunne gå på tværs af kønnene. Men dette er fordi, der er tale om en binær kønsopfattelse der er baseret på den prækoloniale inuitiske verdens opfattelse, hvor både navnesjæle og kroppe skulle tages i betragtning. Men der skabes alligevel et billede af at der udelukkende var tale om to køns kategorier. Samfundsstrukturen var baseret på mandens og kvindens komplementerende arbejdsdeling, hvor mandens vigtigste funktion var at være fanger, og kvindens vigtigste funktion var at føde børn. Denne arbejdsdeling var nødvendig for overlevelsen, da kvinden var afhængig af at manden kunne skaffe mad til hende og børnene, og manden var afhængig af at kvinden kunne føde et barn, der kunne overtage rollen som forsørger, når manden ikke kunne klare dette mere. Når man sætter tikkaliaq og nuliakaaliaq ind i denne samfundsstruktur, bliver helhedsbilledet lidt mere dynamisk, men strukturen ændrer sig ikke. Tikkaliaq og nuliakaaliaq får først og fremmest tildelt disse identitetskategorier, når forældrene forventer at få et barn af det modsatte køn, og de forventede oftest dette fordi de manglede en person der kunne hjælpe dem med at opretholde deres levevis. Men dette kunne også ske hvis, en nyligt afdød havde været af det modsatte køn, og at det nyfødte barn havde fået den afdødes navn, uanset hvilket køn barnet og den afdøde havde (Robert-Lamblin 1981:1-2). I det hele taget spillede inuits tro på navnesjæle en vigtig rolle i forhold til disse identitetskategorier, da børn blev tikkaliaq og nuliakaaliaq ved at få navne fra en person af det modsatte køn. I et sådan tilfælde ville barnet få den afdødes identitet og personlighed (Robbe 1981: 14). Den sædvanlige opfattelse er at inuits

navne var kønsløse, og derfor kunne et barn arve navne fra både mænd og kvinder (Robbe 1981: 18). Men jeg mener ikke at dette er svar nok på årsagen til at børn blev tikkaliaq og nuliakaaliaq. I stedet vil jeg komme med den kontroversielle påstand, at navnesjæle kunne indeholde flere køn. Hvis navnesjælene havde været kønsløse, så ville det ikke have været nødvendigt for et barn at være enten tikkaliaq eller nuliakaaliaq. Jeg mener derfor, at navnesjælen både kunne rumme den afdødes køn, og den nye navnetagers biologiske køn.

Selvom tikkaliaq og nuliakaaliaq, udførte en socialrolle der var tilegnet det modsatte køn, så betød dette ikke at de blev betragtet som det modsatte køn eller som et *tredje køn*. Jeg mener, at dette var fordi de som sådan ikke havde en identitetskategori, der fik dem til at adskille sig fra ideen om ”manden” og ”kvinden”, for tikkaliaq og nuliakaaliaq skulle performe de præcis samme kønsnormer, som de der havde kønskategoriene ”mand” og ”kvinde”. Men det der alligevel adskilte dem fra ”manden” og ”kvinden”, var at deres biologiske køn ikke matchede kønnet på deres navnesjæl. Men dette havde dog ikke nogen betydning for deres egentlige kønsidentitet. Tikkaliaq og nuliakaaliaq var først og fremmest deres biologiske køn, ligesom både manden og kvinden var det. Dette kommer eksempelvis til udtryk når man kigger på den direkte oversættelse af begreberne tikkaliaq og nuliakaaliaq. Disse begreber fortæller, at der enten er tale om ”en person der er ligesom en mand” eller ”en person der er lige som en kvinde”. Det vil sige, at der er tale om begreber der dækker over ”en pige der er ligesom en mand” eller ”en dreng der er ligesom en kvinde”, da disse identitetskategorier blev givet til børn der fik et navn fra en person af det modsatte køn. Men dette fortæller også, at der er tale om mennesker der først og fremmest blev betragtet som sit biologiske køn, men at de opførte sig som det modsatte køn udadtil. At de først og fremmest var deres biologiske køn, bliver også tydeliggjort i forbindelse med deres overgang fra barn til voksen, da de i et sådan tilfælde skal påtage deres biologiske køn. Men dette betød ikke, at det biologiske køn ikke altid havde været der, for det havde det, da de som udgangspunkt hele tiden havde været deres biologiske køn. Dette betød blot, at de ikke længere skulle påtage sig navnesjælens kønsidentitet.

Joelle Robert-Lamblin er af den overbevisning, at inuit har ment at man både kunne have et biologisk- og socialt køn (Robert-Lamblin 1981: 7). Men jeg er af den overbevisning, at tikkaliaq og nuliakaaliaq altid først og fremmest var deres biologiske køn. Det vil sige, at en nuliakaaliaq ikke var en dreng rent biologisk, og socialt en kvinde. En nuliakaaliaq, var ”en dreng der var ligesom en kvinde”, men han var altid først og fremmest en dreng. Det vil sige tikkaliaq og nuliakaaliaq ikke var queer identiteter. De var heller ikke et *tredje køn* eller kønsløse.

Men om de østgrønlandske tikkaliaq og nuliakaaliaq har afspejlet kønsopfattelsen over hele Grønland har været lidt svært at vurdere. Begreberne *arnaasaq* og *angutaasaq* skaber et billede af, at dette muligvis har været tilfældet. Alligevel er der noget der tyder på, at vestgrønlandsk *arnaasaq* og *angutaasaq*, kunne være identiteter der var knyttet til seksuelle relationer. Hvilket ville betyde, at de ikke afspejlede tikkaliaq og nuliakaaliaq, da disse identitetskategorier ikke havde seksuelle relationer knyttet til sig. Men denne antagelse er baseret på meget få kilder, der ikke har kunne give meget information. Derfor er dette ikke noget jeg ønsker at konkludere.

Nutidens Grønland er også baseret på en binærkønsopfattelse hvilket umiddelbart kan indikere, at koloniseringen ikke har haft indflydelse på inuits opfattelser af køn. Men det mener jeg alligevel det har. Identitetskategorierne tikkaliaq og nuliakaaliaq er ved at forsvinde i Østgrønland, og folk er i højere grad ved at tage de kønsidentiteter til sig der i dag er udbredt i Vesten, hvilket betyder at grønlandsk inuit også følger den udvikling der er i Europa, hvor der flere steder arbejdes for at der kommer flere officielle køn, end de binære køn, og at kønnet ikke skal baseres på kønsdele. Dette betyder, at der derfor er flere unge grønlændere der i dag tilegner sig queer identiteter. Derfor er seksualiteter også blevet vigtige identitetsmarkører i nutidens Grønland. Der er derfor ikke noget der tyder på at post-koloniale grønlandsk inuit er ved at tage den prækoloniale opfattelse af køn tilbage. Men det ses i højere grad, at de forsøger at knytte fortidens fænomener, som *sipineq*, til nutidens opfattelse af køn og seksualiteter.

Litteraturliste:

Alsop, Rachel; Annette Fitzsimons & Kathleen Lennon (2012 [2002]). *Theorizing gender*. Cambridge: Polity Press.

Andersen, Niels Åkerstrøm (1990) *Diskursive analysestrategier – Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann*. København: Nyt fra Samfundsvidenskaberne.

Arnfred, Signe (1991) Kvinder, mænd, arbejde og seksualitet i den grønlandske moderniserings proces. I Lennert, Lise Skifte & Marianne Lykke Thomsen (ed.) (1991) *Kvinder i Grønland*.

Arvin, Maile; Eve Tuck & Angie Morrill (2013) Decolonizing Feminism: Challenging Connections between Settler Colonialism and Heteropatriarchy. In *Feminist Formations, Vol. 25 No. 1*. Pp. 8–34

Ashcroft, Bill; Gareth Griffiths & Helen Tiffin (2007[2000]) *Post-Colonial Studies the Key Concepts*, Second Edition. New York: Routledge.

Austin, John Langshaw (1975 [1962]) *How To Do Things With Words*. New York: Oxford University Press

Bachmann- Medick, Doris (2016) *Cultural Turns. New Orientations in the Study of Culture*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH

Beauvoir, Simone de (2010 [1949]). *The Second Sex*. New York: Vintage Books

Beechey, Veronica (1978) On patriarchy. *Feminist review*, 3. pp. 66-82

Berthelsen, Christian; Inge Kleivan; Frederik Nielsen; Robert Petersen & Jørgen Rischel (1977) *Ordbogi Kalaallisuunit- Qallunaatuumut*. København: Ministeriet for Grønland.

Bodenhorn, Barbara (1990). I'm Not the Great Hunter, My wife is". Inupiat and Anthropological Models of Gender. In *Études/Inuit/Studies Volume 14 (1-3). CHASSE, SEXES ET SYMBOLISME /HUNTING, SEXES AND SYMBOLISM*. Québec: Université Laval. Pp. 55-57

Botofte, John & Lars Jensen (2006) *Edward Said*. Vanløse: Mt. Hopeless Products

Broberg, Hanne (2014) Se billeder: Gay Pride for femte gang. Hentet fra *Sermitsiaq.ag* d. 29. juli 2019: <https://sermitsiaq.ag/se-billeder-gay-pride-femte-gang>

Bryman, Allan (2012). *Social Research Methods – Fourth edition*. Oxford: Oxford University Press

Buijs, Cunera (1987) Familiestrukturer i Østgrønland. I *Tidsskriftet Grønland* 1987 nr. 2. Pp. 44-56

Busck, Steen; Carsten Porskrog Rasmussen & Jan Rågård (ed.) (2008 [1978]) *Kildekritisk Tekstsamling*. Århus: Århus Universitetsforlag.

Butler, Judith (1986). Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex. In *Yale French Studies, No. 72, Simone de Beauvoir: Witness to a Century*. New Haven: Yale University Press. Pp. 35-49

Butler, Judith (1988). Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. In *Theatre Journal, Vol. 40 No. 4*. The Johnston Hopkins University Press. Pp. 519-531

Butler, Judith (1993). *Bodies That Matter – On The Discursive Limits Of “Sex”*. New York: Routledge.

Butler, Judith (1999 [1990]). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

Butler, Judith (2007[1990]) Subjekt, køn og begær. I Rex, Helle (ed.) *Feministiske tænkere*. København: Hans Reitzel Forlag.

Butler, Judith (2010[1990]) *Kønsballade*. København. Forlaget THP

Bjørnum, Stig (2012) *Grønlandsk Grammatik*. Nuuk: Atuagkat.

Campion, Ditte (2016). *Blik for køn - kønsdiskurser, hate speech, queerteori*. København: Dansklæreforeningens Forlag.

Clarke, Victoria; Sonja J. Ellis; Elizabeth Peel & Damien W. Riggs (2010). *Lesbian, Gay, Bisexual & Queer Psychology – An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

CPR Det Centrale Person Register (u.å) Hvad og hvem er registreret i CPR, og hvem opdaterer oplysninger om dig i CPR. Hentet fra *cpr.dk* d. 1 januar 2020: <https://cpr.dk/borgere/hvad-staar-der-om-mig-i-cpr-registerindsigt/hvad-og-hvem-er-registreret-i-cpr-og-hvem-opdaterer-oplysninger-om-dig-i-cpr/>

Crantz, David (1820 [1770]) *The History Of Greenland – Including An Account Of The Mission Carried On By The United Brethren In That Country. Vol. I*. London: Longman, Hurst, Rees, Orme And Brown.

d'Anglure, Bernard Saladin (1994) From foetus to Shaman: The Construction of an Inuit Third Sex. In Mills, Antonia & Richard Slobodin (ed.) *American rebirth: reincarnation belief among North American Indians and Inuit*. Toronto: University of Toronto Press. Pp. 82-106

Den danske ordbog (u.å). Vesten. Hentet fra *Den Danske Ordbog – Moderne Dansk Sprog* d. 19. december 2019: <https://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=vesten>

Den store danske (u.å a) Præ-. Hentet fra *Den Store Danske* d. 10. januar 2020. http://denstoredanske.dk/Sprog,_religion_og_filosofi/Sprog/Fremmedord/Sammens%C3%A6ttningsled/pr%C3%A6-

Den store danske (u.å b) Affiks. Hentet fra *Den Store Danske* d. 10. januar 2020. http://denstoredanske.dk/Sprog,_religion_og_filosofi/Sprog/Morfologi_og_syntaks/affiks

Det Grønlandske Hus København (2018). Første deltagelse i Copenhagen Pride. Hentet fra *sumut.dk* d. 28 juli 2019: <https://mailchi.mp/3ecde7a14e07/nyheder-fra-det-grnlandske-hus>

Dorais, Louis-Jacques & Pierre Robbe (1986) Tunumiit Oraasiat. In *Collection Nordicana No. 49*. Université Laval

Dorais (1990) The Canadian Inuit and their Language. In Collis, Dirmid R. F (ed.) (1990) *Artic Languages An Awakening*. Paris: Unesco.

Driskill, Qwo-li (2010) Doubleweaving Two-Spirit Critiques: Building Alliances between Native and Queer Studies. *A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Volume 16, Number 1-2. Pp. 69-92

Driskill, Qwo-li; Chris Finley, Brian Joseph Gilley, Scott Lauria Morgensen (2011). Introduction. In *Queer Indigeneous Studies*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press

Dufour, Rose (1975) Le phénomène du sipiniq chez les Inuit d'Iglulik. In *Recherches amérindiennes au Québec* 5. Pp. 67-68.

Egede, Hans (1741) *Det gamle Grønlands nye Perlustration, eller Naturel-Historie og Beskrivelse over det gamle Grønlands Situation, Luft, Temperatur og Beskaffenhed, de gamle Norske Coloniers Begyndelse og Undergang der Samme-Steds, de itzige Indbygges Oprindelse, Væsen, Leve-Maade og Haandtæring, samt hvad ellers Landet yder og giver af sig, saasom Dyr, Fiske og Fugle &c. med hosføyet nyt Land-Caart og andre Kaaber-Stykker over Landets Naturalier og Indbyggernes Haandtæring*. København: Johan Christoph Groth, boende paa Ulfelds-Platz

Egede, Poul (1741) *Continuation af relationerne betreffende den grønlandske missions tilstand og beskaffenhed: forfattet i form af en journal fra anno 1734 til 1740*. København: Johann Christoph. Groth.

Egede, Poul (1750) *Dictionarium Grönlandico-Danico-Latinum: Complectens Primitiva Cum Suis Derivatis, Quibus Interjectæ Sunt Voces Primariæ È Kirendo Angekkutorum*. Hafniæ: Gottm. Frid. Kisel,

Eisenstein, Zillah (1999) Constructing a Theory of Capitalist Patriarchy and Socialist Feminism. In *Critical Sociology* vol. 25 issue 2/3. Pp. 196–217

Engelbrechtsen, Klaus Norman & Jørgen Thomsen (2013) *Inuitisk religion og mytologi*. Nuuk: Ilinniusiorfik Undervisningsmiddelforlag.

Engelbrechtsen, Klaus Norman & Mikkel Ring Jørgensen (2016) *Silamiut – Grønlands forhistorie*. Nuuk: Departementet for Uddannelse, Gymnasieafdelingen.

Eriksen, Thomas Hylland (2010 [1993]) *Små Steder – Store Spørgsmål*. Oslo: Universitetsforlaget.
Esmark, Anders; Carsten Bagge Lausten & Niels Åkerstrøm Andersen (ed.) (2005)
Poststrukturalistiske analysestrategier - en introduction. Roskilde: Roskilde Universitetsforlag

Finley, Chris (2011) Decolonizing the Queer Native Body (and Recovering the Native Bull-Dyke) – Bringing “Sexy Back” and Out of Native Studies’ Closet. In *Driskill, Qwo-li; Chris Finley, Brian Joseph Gilley, Scott Lauria Morgensen (2011). Introduction. In Queer Indigeneous Studies. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press*

Fortescue, Michael (1984) Learning To Speak Greenlandic: a case study of a two-year-old’s morphology in a polysynthetic language. In *First Language* Volume: 5 no. 14. Pp. 101-114

Fortescue, Michael; Steven Jakobson & Lawrence Kaplan (1994). *Comparative Dictionary With Aleut Cognats*. Fairbanks: Alaska Native language Center

Forsoningskommissionen (2015) *Forsoningskommissionen – Årsrapport Juli 2015*. Nuuk: Naalakkersuisut

Forsoningskommissionen (2017) Vi forstår fortiden. Vi tager ansvar for nutiden. Vi arbejder for en bedre fremtid - Betænkning udgivet af Grønlands Forsoningskommission. Nuuk: Naalakkersuisut

Foucault, Michel (1978). *The History of Sexuality. Volume I: An introduction*. New York: Pantheon Books.

Fægteborg, Mads (2009) Hans Egede. I Høiris, Ole (ed.) (2009) *Grønland - en refleksivudfordring*. Århus: Århus Universitetsforlag.

Gad, Ulrik Pram (2004). Grønlandsk identitet: sprog, demokrati, velfærd og selvstændighed. *Politica*, 36 (3). Århus: Institut for Statskundskab. Pp. 271-288

Garde, Thomas Vilhelm & Gustav Holm (1888). Beretning om Konebaads-Ekspeditionen til Grønlands Østkyst 1883-85. I *Meddelelser om Grønland. Niende Hæfte*. København: C. A Reitzel. Pp. 52-144

Gilberg, Rolf (2001) Tupilakken – den usynlige dræber. I *Tidsskriftet Grønland* 49, (2). Charlottenlund: Det Grønlandske Selskab. Pp. 67-79

Glahn, Henric Christopher (1921) *Missionær i Grønland - Henric Christopher Glahns dagbøger for årene 1763-64, 1766-67 og 1767-68*. København: Det Grønlandske Selskabs Skrifter

Gulløv, Hans Christian (ed.) (2007). *Grønlands forhistorie*. København: Nordisk Forlag A/S

Guemple, Lee (1986) Men and Women, Husbands and Wives: The Role of Gender in Traditional Inuit Society. In *Études/Inuit/Studies* volume 10 1-2. Quebec: Inuksiutiit Katimajit Association, inc. Pp. 9-24

Hansen, Johannes (1933) Den grønlandske kateket Hansêraks dagbog : om den danske Konebådsekspedition til Ammassalik i Østgrønland 1884-85. København: G.E.C Gads forlag

Hansen, Keld (1986) Kvindelige fangere. I Forskning i Grønland/Ilisimatuut misissuinerinik Kalaallit Nunaanni tusaat 2/86. Pp. 11-14

Hansen, Klaus Georg (2017). *Grønland er fortsat en dansk koloni*. Hentet på *videnskab.dk* d. 23. juli 2019. Fra: <https://videnskab.dk/kultur-samfund/forsker-groenland-er-fortsat-en-dansk-koloni>

Hartmann, Heidi I. (1979) The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union. In *Capital & Class*. no. 8. Pp. 1-33

Hauge, Hans (ed.) (2007): *Postkolonialisme*. Århus: Århus Universitetsforlag

Hauge, Hans (2010[2008]). Postkolonialisme. I Fibiger, Johannes; Gerd von Buchwald Lütken & Niels Mølgaard (eds.) *Litteraturens tilgange*. København: Academica. Pp. 359-386

Heeger, Troels (2017) Nu kan tyskerne vælge et tredje køn. Hentet d. 19 januar 2020 fra *Berlingske.dk* : <https://www.berlingske.dk/internationalt/nu-kan-tyskerne-vaelge-et-tredje-koen>

Holm, Gustav (1888) Meddelelser om Grønland bind. 10. København: C.A Reitzel. Pp. 1-361

Holm, Gustav (1914) The Ammassalik Eskimo Contributions To The Ethnology Of The East Greenland Natives. In Thalbitzer, William (ed.) *Meddelelser om Grønland bind. 39*. København: C.A Reitzel. Pp. 1-147

Jagger, Gill (2008) Judith Butler - Sexual politics, social change and the power of the performative. New York: Routledge

Jelstrup, Vivi & Martin Spangsbro-Pedersen (ed.) (2015). *LGBT Ordbog*. København: LGBT Danmark.

Joensen, Erland Viberg; Ole Marquard & Jón Th. Thór (2012) Erhvervs- og næringsliv I tiden ca. 1550-1850. I Thór, Jón Th.; Daniel Thorleifsen, Andreas Mortensen & Ole Marquard (ed.) (2012)

Naboerne i Nordatlanten- Færøerne, Island og Grønland – Hovedlinjer i Vestnordens historie gennem 1000 år. Tórshavn: Faroe University Press.

Johansen, Tobias Stern (2018) Stadig flere lande indfører et tredje køn. Hentet den 20. januar 2020 fra kristeligt-dagblad.dk: <https://www.kristeligt-dagblad.dk/udland/stadig-flere-lande-indfoerer-et-tredje-koen>

Jørgensen, Marianna Winther; Louise Phillips (2013[1999]). *Diskursanalyse som teori og metode.* Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag.

Kleinschmidt, Samuel (1871) *Den Grønlandske Ordbog.* København: Ministeriet for kirke- og undervisningsvæsenet

Kleivan, Inge (2009) Poul Egede. I Høiris, Ole (ed.) (2009) *Grønland - en refleksivudfordring.* Århus: Århus Universitetsforlag.

Knuth, Eigil (1943) *Billedhugger i Angmagssalik.* København: C.A. Reizels Forlag.

Knuth, Eigil (2003 [1943])) *Billedhugger i Ammassalik.* København: Høst og Søn

Kristensen, Ivik & Virna Kromann (2019) Eino Taunajik fik opmuntringspris: - Jeg blev kaldt ulækker og skammelig. Hentet fra *sermitsiaq.ag* den 20. januar 2020: <https://knr.gl/da/nyheder/eino-taunajik-fik-opmuntringspris-jeg-blev-kaldt-ul%C3%A6kker-og-skammelig>

Kvale, Steinar (1992). Postmodern Psychology: A Contradiction in Terms?. In Steinar Kvale (ed.), *Psychology and Postmodernism.* London: Sage.

Kvindemuset I Danmark (u.å) Oplysning og frihed. Hentet fra *Kvindemuseet.dk* d. 12. januar 2020: <http://kvindemuseet.dk/udstillinger/tidligere/oplysning-og-frihed/>

Laclau, Ernesto & Chantal Mouffe (2001[1985]). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.

Lang, Sabine (1998) *Men as Women, Women as men. Changing gender in Native American Cultures*. Austin: University of Texas press

Lindgreen, Sven-Åke (2000). Michel Foucault. I Anders, Hein & Kasper, Lars Bo (ed.) *Klassisk og Moderne samfundsteori*. København: Hans Reitzels forlag. Pp. 326-341.

Lindsey, Linda L. (2016 [2005]). *Gender Roles - A Sociological Perspective. Sixth Edition*. New York. Routledge

Lund, Jørn (ed.) (1998). Kvindebevægelsen. I *Den Store Danske Encyklopædi*. København: Nordisk Forlag. Pp.431-433

Lykke, Nina (2012 [2008]). *Kønforskning – en guide til feministisk teori, metodologi og skrift*. Frederiksberg: Samfundslitteratur.

Lynge, Hans (1991 [1965]). *Inuppaat*. Nuuk: Atuakkiorfik

Manniche, Jens Chr. (2003) Den store og den lille kolonialisme – Grønlands kolonihistorie i internationalt lys? *Arktisk forsknings journal* (2). Pp. 117-124

Markussen, Ulunnguaq (2019) “Vores fremtidige ønske” - “Siunissaq kissaaterput” - *Hvorfor ønsker flertallet af befolkningen i Grønland selvstændighed?*. Nuuk: Ilisimatusarfik

Meyers Fremmedordbog (u.å) Hermaphrodit. Hentet fra *Meyersfremmedordbog.dk* d. 2. januar 2020: <https://meyersfremmedordbog.dk/ordbog?query=hermaphrodit>

Ministerialbog (1890-1921) Ministerialbog for Angmassalik præstegæld.

Mitchell, Juliet (1974) *Psychoanalysis and Feminism*. Hamondsworth: Pinguin

Naalakkersuisut (2009) *Lov om Grønlands Selvstyre*. Hentet d. 20. december 2019 fra <https://www.retsinformation.dk/Forms/r0710.aspx?id=125052>

Nansen, Fridtjof (1893) *Eskimo Life*. London: Longmans, Green and Co.

Njåstad, Magne & Tor Ragnar Weilding (2019). Norge under dansk styre - 1537-1814. Hentet fra snl.no d. 23. juli 2019: https://snl.no/Norge_under_dansk_styre_-_1537-1814

Nuttall, Mark (1992) *Arctic homeland: Kinship, community and development in Northwest Greenland*. Toronto: University of Toronto Press.

Olsen, Lise Lennert & Birgitte Hertling (2011) *Grønlandsk tilhængsliste*. Nuuk: Ilinnisiofik.

Olsen, Tupaarnaq Rosing (2005) *I Skyggen af kajakkerne - Grønlands politiske historie 1939-79*. Nuuk: Atuagkat.

Oqaasileriffik (u.å a) Personnavne. Hentet fra *Oqaasileriffik.gl* den 18 januar 2019: <https://oqaasileriffik.gl/personnavne/sog-i-navne/>

Oqaasileriffik (u.å b) Akulo. Hentet fra *Oqaasileriffik.gl* den 18 januar 2019: [https://oqaasileriffik.gl/personnavne/soeg/?n=&f\[e\]=on#result](https://oqaasileriffik.gl/personnavne/soeg/?n=&f[e]=on#result)

Osterhammel, Jürgen (2005). *Colonialism: A Theoretical Overview*. Princeton, NJ: Markus Wiener

Paniula, Najaaraq & Kirsten Bransholm Pedersen (2024) De grønlandske kvindeorganisationers rolle i den politiske udviklingsproces – set i et postkolonialt perspektiv. I *Dansk Sociologi* nr. 4/25. pp. 95-117

- Parry, Benita (1996) Modstandsteori/teoretiserende modstand: Eller to gange hurra for nativismen. I Hauge, Hans (ed.) (2007) *Postkolonialisme*. Århus: Århus Universitetsforlag. Pp. 69-106
- Petersen, Robert (1990) The Greenlandic Language: Its Nature and Situation. In Collis, Dirmid R. F. (ed.) *Arctic Languages An Awakening*. Paris: UNESCO. Pp. 293-308
- Rasmussen, Knud (1905) *Nye mennesker*. København: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag
- Rasmussen, Knud (1919) *Grønland Langs Polhavet. Udforskningen af Grønland fra Melvillebugten til Kap Morris Jesup: Skildring af den II. Thule-ekspedition 1916-18*. København: Nordisk Forlag.
- Rasmussen, Knud (1934 [1925]). Fra Grønland til Stillehavet. I *Knud Rasmussen Mindeudgave, II bind*. København: Gyldendal. pp. 1–416.
- Rasmussen, Knud (1935 [1905]) *Nye Mennesker*. I *Mindeudgave 3*. København: Nordisk forlag
- Rasmussen, Knud (1935 [1906]) Under Nordenvindens Svøbe. I *Mindeudgave 3*. København: Nordisk forlag.
- Rasmussen, Knud (1939) Ukuamâq. I H. Ostermann (ed.) *Meddelelser om Grønland* 109(3). pp. 43-44
- Rasmussen 1979 [1924]: 49) *Myter og Sagn I-3*. København: Gyldendal
- Rink, Hinrich Johannes (1866) Kvinden der ville være mand. I Kirsten Thisted (ed.) (1997) *Fortællinger og Akvareller*. Nuuk: Atuakkiorfik.
- Rink, Hinrich (1888) Den østgrønlandske Dialekt. In *Meddelelser om Grønland* 9. København: C.A Reitzel. Pp. 207-235

Rink, Hinrich (1914 [1887]) The East Greenland Dialect – According to The Annotations Made By The Danish East Coast Expedition To Kleinschmidt's Greenland Dictionary. In *Meddelelser om Grønland* 39. København: C.A Reitzel. Pp. 203-223

Robbe, Pierre (1981) Les noms de personne chez les Ammassalimiut. (Engelsk udgave: Personal names among the Amassalimiut. Oversat af: Claude Beauchamp). In *Études/Inuit/Studies Vol. 5, No. 1*, pp. 45-82.

Robert-Lamblin, Joëlle (1981) Sex Change Among Ammassalik Children (East Greenland) or the re-equilibration of the family sex ratio? In *Etudes/Inuit/Studies vol. 5 no. 1*. Québec: Inuit and Circumpolar Study Group and Inuksiutiit Katimajiit inc.

Robert-Lamblin, Joëlle (1986) Ammassalik, East Greenland – end or persistence of an isolate? Anthropological and demographical study on change. In *Meddelelser om Grønland, Man & Society* 1986. No. 10. Pp. 1-146

Robert-Lamblin, Joëlle (1988) Ammassalik 1967-1987 - studier over ændringerne. *Tidsskriftet Grønland* 1988 nr. 7-8. år. 36. pp. 203-213

Robert-Lamblin, Joëlle & Paul-Emile Victor (1989) *La civilisation du phoque. Jeux, Gestes et techniques des eskimo d'ammassalik*. Paris: Colin

Roscoe, Will (1998) *Changing Ones: Third And Fourth Genders In Native North America*. St. : New York: Martin's Griffin

Rosenberg (2007): Queerfeminisme. I Rex, Helle (ed.) *Feministiske tænkere*. København: Hans Reitzel Forlag.

Rosing, Christian (1906) Østgrønlænderne – Tunuamiut. *Det Grønlandske Selskabs skrifter nr. 15*.

Rydström, Jens & Kati Mustola (2007) Criminally Queer – Homosexuality and Criminal Law in Scandinavia, 1842-1999

Rydström, Jens (2010) *Modernity and periphery: The sexual modernization of Greenland*. Unpublicized.

Saabye, Hans Egede (1818) *Greenland: Being Extracts From a Journal Kept In That Country In the Years 1770 to 1778*. London: Boosey and Sons.

Said, Edward W. (1994[1993]). *Culture And Imperialism*. New York: Vintage Books

Sandgreen, Otto (1987) >>Øje for øje og tand for tand...<<. Nuuk: Otto Sandgreens Forlag

Schultz-Lorentzen, Christian Wilhelm (1927) *Dictionary Of The West Greenland Eskimo Language*. I *Meddelelser Om Grønland Bind: LXIX*. København: C. A. Reitzels Forlag

Sonne, Birgitte (1996). *Genuine Humans and "Others" – Criteria of "otherness" at the beginning of colonization in Greenland*, I *Cultural and Social Research in Greenland 95/96*, Nuuk. Pp. 241-252

Sonne, Birgitte (2017). *Worldviews of the Greenlanders: An Inuit Arctic Perspective*. College, Alaska: University of Alaska Press

Sørensen, Axel Kjær (1983) *Danmark-Grønland i det 20. århundrede – en historisk oversigt*. København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck

Thalbitzer, William (1914) *Meddelelser om Grønland bind. 39*. København: C.A Reitzel.

Thalbitzer, William (1923) *Language and Folklore*. In *Meddelelser om Grønland Bind 40. Second Part*. København: C.A Reitzels Forlag.

Thalbitzer, William (1941 [1923]) *Social Customs and Mutual Aid* .In *Meddelelser om Grønland Bind 40. Second Part*. København: C.A Reitzels Forlag. Pp. 569-717

Thisted, Kirsten (2009) Knud Rasmussen. I Høiris, Ole (ed.) (2009) *Grønland - en refleksivudfordring*. Århus: Århus Universitetsforlag.

Tróndheim, Gitte (2010). *Slægtskab og Køn i Grønlandske Bysamfund – Følelser af Forbundethed*. Nuuk: Ilisimatusarfik, Ilimmarfik-Instituttet, Afdeling for Kultur- og Samfundshistorie.

Trott, Christopher G. (2006) The gender of the bear. In *Problématiques des sexes* Vol. 30, No. 1. Pp. 89-109

Turnowsky, Walter (2019) Studerende: Administrationen passer ikke til Grønland. Hentet fra *Sermitsiaq.ag* d. 2. januar 2020 <https://sermitsiaq.ag/node/213057>

United Nations Permanent Forum On Indigenous Issues (u.å) Who Are indigenous people? In *Indigenous Peoples, Indigenous Voices – Factsheet*.

Villadsen, Kaspar (2013). Michel Foucault. I Heine Andersen & Lars Bo Kaspersen (ed.). *Klassik og Moderne Samfundsteori*. 5. udgave. København: Hans Reitzels Forlag. Pp. 339-364

Væbæk, Maliaaraq (2001). *Tusarn! Sydgrønlandske fortællinger*. Nuuk: Atuakkiorfik.

Warner, Michael (1991). "Introduction: Fear of a Queer Planet". In *Social Text*; 9 (4 [29]). Durham, NC: Duke University Press. Pp. 3–17

Williamson, Karla Jessen (2011): Inherit My Heaven: Kalaallit Gender Relations. In *Inussuk – Arctic Research Journal 1*. Nuuk: Department of Education, Church, Culture and Gender Equality

Bilag 1

Interview med Akulo Larsen foretaget d. 19 maj 2019

Interviewguiden var skrevet af Malu Fleischer, men spørgsmålene blev stillet af Birte Olsen, da Malu ikke selv var i stand til at tale med Akulo, der talte Østgrønlandsk men forstod Vestgrønlandsk. Birte stillede spørgsmålene på Vestgrønlandsk, og Akulo svarede på Østgrønlandsk. Interviewet blev optaget undervej.

Interviewet er efterfølgende blevet oversat fra vestgrønlandsk og østgrønlandsk til dansk af Naja-Vivi Mikaelson

B: Hvor gammel var du da du begyndte som fanger?

A: Jeg var nok omkring 4-5 år da jeg begyndte at fiske hellefisk.

B: Du var meget lille da du begyndte?

A: Vi fiskede på isen.

B: Kan du huske om det var anstrengende?

A: Jeg var rigtig glad for det. Vi plejede at fiske på isen med træpind med langlinje. Når træpinden bevæger trækker vi linjen ud på skulderen. Når vi tager den første fisk op skraber vi skrællet af og lægger det på isen så det vender mod solen hvor det tørrer af ellers lægger vi dem på vandpytterne på isen, når fiskene bliver tørre så spiser vi dem og drikker af vandpytterne på isen nogle gange. Når vi synes det er nok med fisk, vender vi hjemad. Når der er lavvande, er det hårdt at kravle op på land fra isen.

B: Hvem har lært dig at være fanger?

A: Min morbror har lært mig op. Min afdøde morbror er min mors lillebror. Jeg plejede at gå med ham når han skal ud og fiske.

B: Var din far fanger?

A: Min far er selvfølgelig en fanger. Han fanger sæler imens vi andre er fiskere.

B: Hvad synes din far at du er fanger?

A: Han synes det var godt. Min mor plejer at være rigtig glad når jeg vender tilbage fra fangst. Vi havde en meget kærlig mor.

B: Ej, hvor kært! Plejede du at ro kajak?

A: Nej.

B: Hvornår stoppede du med at være fanger?

A: Det var først efter jeg blev konfirmeret.

B: Du har haft en mand?

A: Ja, vi har også fire børn. Men nu er der kun tre. Den ældste arbejder i Tele, Nuuk. Hendes lillebror har læst som ingeniør men er tømrer. Den næste bor her, han er forfalden for han har skudt sin lillebror. Han troede geværet ikke var ladet på, så han kom til at skyde sin lillebror. Men nu har lillebroren det godt, og han er tolk i Sana, han hedder Vittus.

B: Din afdøde mand, var han også en fanger?

A: Min afdøde mand var en tømrer. Han har studeret 4 år i Danmark. Det er ham her (hun viser et billede).

B: Så han plejede ikke at være fanger?

A: Nej, vi sejler sammen og går på fangst, selvfølgelig. Dengang havde vi ikke motorbåd, så vi roede ud. Det var først til sidst vi har motorbåd.

B: Hvad plejede I så at bruge?

A: Vi sejlede med robåd, som vi så senere installerede en påhængsmotor på. Så vi sejler ud til Amitsuarsuk. Vi hejser telt som gammeldags grønlændere. Så vi tørrer kød af sæl, ligesom gammeldags grønlændere.

B: Savner du dit liv som fanger?

A: Det betyder ikke så meget mere, da vi sejler tit. Men jeg skyder ikke sæl.

B: En fransk forsker har skrevet om piger der bliver opdraget som drenge, dikkalia.

A: Dikkaliat. Min mor var gravid med mig, da hun havde min (nu afdøde) storesøster, så forsvandt min fars storebror der gik mod Tiilerilaaq under vinter piteraq (storm i orkanstyrke), som ellers boede her. Han kom til at lægge sine snesko lavet af sælskind udenfor, som hundene åd, så det endte med at han gik sammen med de andre uden snesko under piteraq, hvor han så forsvandt sporløs. Min mor fødte så en pige, så de sagde til min far ”I fik en pige”, de sagde ikke noget da de var skuffet over mig, fordi de ellers gerne vil have en dreng. Så opdrog de mig som en dreng.

B: Så de hedder tikkaaliaq?

A: Dikkaliaq. Ja.

B: Hvordan staver man det?

A: D-i-k-k-a-l-i-a-q (:D)

Du kan skrive det som dikkaliaq.

Min storesøster syr skindbroderi, men jeg må ikke tage nålen, fordi jeg er en ”mand”. Jeg må slet ikke sy noget, selv om min storesøster syr skindbroderi. Men den og den har jeg syet.

B: Så du har senere lært at sy?

A: Ja, det kan jeg godt.

B: Kender du andre der er dikkaliaq?

A: Der er nogle der ender som dikkaliaq, men det er sjældent.

B: Så du er en af dem?

A: Ja. Jeg var en dreng under min skoletid. Vi går i skole i 7 år. Men jeg har arbejdet i børnehaven i to generationer, som køkkenassistent. Jeg er ikke uddannet som sådan, men jeg ved godt hvordan man laver mad til grønlænderne.

B: Hvad har folk sagt om dig, en pige som en fanger?

A: De synes simpelthen at jeg er dygtig. De siger til mine forældre at de har opdraget mig godt. De ældste i søskendeflokken er kun kvinder og de alleryngste er drenge. Jeg har haft tre lillebrødre, nu er der kun én. Den eneste tilbage er Gâba Taunâjik.

B: Var dine lillebrødre fangere på det tidspunkt hvor du blev konfirmeret?

A: Nej, jeg stoppede som fanger da jeg blev konfirmeret.

B: Så dine lillebrødre var fangere?

A: Ja.

B: Gik du med kjole da du var yngre?

A: Jeg gik kun med drengetøj, jeg gik aldrig med kjoler. Det var først lige før jeg blev konfirmeret at jeg startede med at gå med kjole. Jeg begyndte også at føle mig som en kvinde på det tidspunkt. Vi plejer at ro i båd, så man får flot krop fx når man går med bukser er der for løst på nogen områder og for stramme i nogle områder når man ror i båd.

B: Hvad med dit hår?

A: Jeg blev altid klippet kort som en dreng, så jeg lignede en dreng. Her på billedet kan I ikke se mit hår fordi jeg havde hue på.

B: Var der mange piger med kort hår dengang?

A: Nej, pigerne gik med flettede langt hår. Men jeg gik med kort hår som en dreng. Jeg legede også kun med drenge hvor jeg ikke legede med pigerne. Jeg har kammerater som er drenge. Jeg lavede også mit egent trælegetøj dengang.

B: Har du noget at tilføje fx du kan huske?

A: Hvad for eksempel? Ja vi spiller fodbold og går ture på fjeldene, kun os drenge.

B: Fx, gik du så sammen med piger efter du blev konfirmeret?

A: Ja, jeg opgav at tilbringe tid sammen med drenge.

B: Det var godt. Og tusind tak!

A: Tak i lige måde.

Vi holdt en lille pause, og slukkede for optageren. Efter nogle minutter begyndte Akulo at tale om hundeslæder, og derfor tændte vi for optageren igen.

Hundeslæde

B: Da du var barn i 30-40-erne, er hundeslæden det samme som i dag, lettere bygget. Hvorfor er det sådan?

A: Der plejede at være så meget sne.

B: Vi så i museet at der var en anden slags hundeslæde, nemlig tættere bygget. Og de (museet?) sagde at de plejede at bruge sådan en slæde?

A: Det må være i gamle dage man brugte sådan en slæde. Men jeg voksede op med at man er begyndt at bruge den nyere version af hundeslæde.

B: Plejede du at køre hundeslæde?

A: Ja, selvfølgelig.

B: I har selv haft hunde?

A: Ja, vi havde hunde.

B: Da du var barn, plejede du at køre hundeslæde alene?

A: Ja, jeg var jo en dreng.

B: Hvem lærte dig at køre hundeslæde?

A: Min far, han kører jo selv hundeslæde.

B: Hvornår stoppede du med at køre hundeslæde?

A: Da jeg blev teenager, så stoppede jeg med det hele.

B: Jeg kender selv til at køre hundeslæde, da vi har hunde i Sisimiut.

A: Ja, jeg kender også de store hunde i Sisimiut, da jeg har selv været i Sisimiut 6 gange. Vores svigersøn kommer selv fra Sisimiut, og før de flyttede til Nuuk boede de i Sisimiut.

B: Hvis vi lige snakker om hvad I plejede at lege med da I var børn.

A: Vi plejede at lege med sæl ben hvor vi laver en konkurrence ud af det (ajagaq). Og det kan man også se i "Paulus' brudfærd" film, hvor en dreng legede, det plejer vi også at gøre.

B: I stedet for at lege iPad.

A: Ja. Så vi leger med fugleskind som er aflagt, hvor vi skyder efter med pil. Vi har kun hjemmelavede legetøj, da vi ikke kunne købe færdiglavede legetøj.

B: Og der var ingen sukker dengang?

A: Nej, der var kun strøsukker og knaldsukker. Det var først senere da soldater fra anden verdenskrig kom med slik vi smagte det først. Det var i Ikkatseq da soldaterne kom med bolcher og andet vi først så slik.

B: Hvad kan du huske?

A: Amerikanerne havde også hundeslæde, så når de kom kørende med hundeslæde hertil, gav de børnene slik. Man var meget op og køre.

B: Det må være spændende?

A: Ja, al slik havde indpakning. Vi smid det aldrig ud, for det var værdifuld.

B: For at vise I har smagt slik.

A: Vi havde heller ikke skoletasker dengang. Vi puttede vores bøger i anorakken om vinteren, især under storm.

B: Plejede I at bruge kirken som skolen?

A: Der var en bygning/hus vi brugte som skole dengang. Den er væk nu. Det var senere vi fik kirke.

Vi holdte endnu en lille pause, og slukkede for optageren. Efter lidt tid spørger vi ind til hendes navn, og hun svarer at hun skulle have heddet Mikkel hvis hun var en dreng.

Om sit navn

B: Er du navngivet efter nogen?

A: Nej.

B: Så du er kaldt dikkaliaq? Hvordan var det nu?

A: Jeg er opfostret som en dreng.

B: Hvis du blev dreng, ville du hedde Mikkel?

A: Ja.

B: Blev du kaldt Mikkel da du var barn?

A: Ja. Nogen kalder mig Mikkel, og min mor kaldte mig Mikkel.

B: Til hvornår?

A: Indtil de døde.

I: Også din mor?

A: Ja.

B: Var det ved din fødsel at man besluttede at kalde dig for tikkaliaq?

A: Min opdragelse som tikkaliaq, som en dreng, fyldte meget for mig. For eksempel min storesøster syr skindbroderier, men det kan jeg ikke finde ud af.

B: Hvornår begyndte man at kalde dig tikkaliaq?

A: Da jeg var barn, kaldte alle mig for tikkaliaq. Så alle introducerede mig ”det er den families tikkaliaq”. Men det sluttede da jeg blev teenager.

B: Så det sluttede da du blev teenager?

A: Ja.