



At bidrage til et grønlandsk fællesskab

Et studie i kulturelle værdier i Sisimiut, med særlig fokus på deling og kaffesamvær

Susanne Fomsgaard Madsen

Hovedfagsopgave skrevet som del af cand. polit. graden taget ved Institut for Sosialantropologi, Universitetet i Tromsø



Med støtte fra forskningsprojektet "The Challenge of Indigenesness: Politics of Rights, Resources and Knowledge", Senter for Samiske studier og Institut for Sosialantropologi, Universitetet i Tromsø

Forord

Det var lidt af en rejse ... men nu er jeg i mål...
Jeg håber, at mit bidrag bliver set på, af mine relevante andre,
Som en troværdig og respektfuld præsentation af de øjeblikke
jeg blev en del af.
Og at de generaliseringer jeg udledte af disse øjeblikke, fortjener at være dette.

Jeg vil gerne takke min vejleder Jorun Bræck Ramstad for grundig og inspirerende vejledning hele vejen igennem. Og jeg vil takke forskningsprojektet "The Challenge of Indigenusness: Politics of Rights, Resources and Knowledge" ved Senter for samiske studier for økonomisk støtte, hjælp med forside-design og interessante diskussioner i forkant af feltarbejdet. Flere har læst min opgave, og til Hogne Øian, Torben Madsen, Marianne Børke og Klaus Georg Hansen, vil jeg gerne sige *tak* for jeres tid og kommentarer. Men frem for alt, vil jeg takke mine informanter og venner i Sisimiut. Også dem, som ikke direkte forekommer her i opgaven.

Opgaven er skrevet på *dorsk*, ikke i betydningen "lat" eller "slapp", men som en særegen og sjældne sprogvariant, talt og skrevet af danskere i Norge¹

Beskrivelse af forsidefoto: Feltarbejderen får endelig være lidt til nytte. *Ammassat* bæres i spande fra båden og længere op på den bare klippe, udenfor tidevandet. Hvorefter den lægges til tørring. En stang med et hvidt stykke stof vil straks blive bundet fast til stenen, som er rejst for formålet. Fiskene skal bruges til hundemad og vil blive gemt til vinter. Billedet er taget af Ole-Jakob How

¹ Høltedahl (1976) kommenterer på, at hun forvalter både en dansk og norsk sprogbrug og forståelse. Fordi hun har været meget samme med nordmænd relaterer hun godt til den mening nordmænd lægger i ord og situationer. Men hun er dansk og skriver på dansk, (måske fordi det er det hun kan), men for at blive forstået af nordmænd og på grund af ovenforstående, vil hendes sprog være lidt en blanding (1976:16). Jeg ser mig enig.

Indholdsfortegnelse

1 Introduktion	side 1
Velkommen til Sisimiut	side 1
Et efterlyst engagement	side 3
Kapiteloversigt	side 7
Billeder fra Sisimiut	side 9-12
1.2 Et velkommen til Grønland	side 13
Med fokus på Grønlands politiske og sociale afkolonisering	side 14
Forskning og identitet i Grønland og om Inuit	side 21
1.3 Metodiske og teoretiske overvejelser	side 27
Min status set i kontekst	side 29
Bænken	side 31
Hvordan takle etniske stereotyper (mine og andres) og allerede faste statusser	side 36
Sprogets udvikling og betydning	side 37
Mine arenaer under feltarbejdet	side 40
Nøgleinformanter og kommunikation	side 41
2 At bidrage igennem invitationer og besøg	side 50
Det <i>rette</i>	side 53
Videre om invitationer...	side 53
Med fokus på selve besøget	side 60
Kaffebesøg	side 60
<i>Kaffimik</i>	side 63
Afsluttende om <i>kaffesamvær</i>	side 67
3 <i>At bidrage igennem ”deling”</i>	side 71
Sagnet som ligner idealet for virkeligheden	side 73
At være <i>piniartorsuaq</i>	side 75

<i>Ammassatfangst</i> og det at distribuere fangsten bagefter	side 76
Deling som begreb og praksis, en kort diskussion	side 78
a) Et verdensbillede	side 79
b) Ejerskab og fangstpart	side 81
”Deling” i dagens Sisimiut	side 83
Grønlandsk proviant	side 85
Hændelser omkring grønlandsk proviant denne dag	side 87
At være <i>bidrager</i> igennem ”deling”	side 89
At være generøs	side 94
Tilbagebetaling og belønning	side 97
Hvad opnår man anerkendelse for?	Side 101
”Deling” som et emblem	side 102
4 At være en <i>bidrager</i>	side 104
a) At være noget for andre; vigtigheden af at være (blive opfattet som) en <i>bidrager</i>	side 105
Karens fortælling	side 106
b) Grænser for social differentiering	side 108
Medborgerhuset	side 109
Værdien af at være en <i>bidrager</i>	side 110
c) At være noget <i>andet</i> end andre	side 116
Os og de andre	side 117
5 Et grønlandsk fællesskab	side 122
<i>Fællesskab</i> som analytisk begreb	side 122
At <i>bidrage</i> som handlinger	side 123
Hvor går grænsen for et fællesskab?	side 124
Med fokus på <i>modtagerkontrolleret</i> og <i>donorkontrolleret respons</i>	side 126
Inkludering eller ekskludering	side 128
Litteraturliste	side 130

1 Introduktion

Velkommen til Sisimiut

Sisimiut blev en handelsstation i 1700 tallet. Hvalfangst og missionsvirksomhed var det som i første omgang fik europæere til at flytte til Sisimiut. I den største vækstperiode fra 1948-1976 voksede befolkningen fra 1663-3950. Torskefiskeriet, rejefabrikken og skibsværftet har været de store industrier, som har skabt overflod og vækst til byen. Væksten i byen har spredt sig fra havnen og indover og ud til begge sider af havnen. Sisimiut er i dag en grønlandsk storby. Med sine lidt over 5000 indbyggere er den Grønlands næststørste by.

Hvis du tager en tur rundt i byen, bør du starte ved havnen. Det er, som sagt, her det hele i sin tid startede. Havet var handels- og missionsvejen, samt madkammeret for dem som boede i landet. I dag er havnen fuld af små joller med påhængsmotorer, mindre fiske- og hvalfangstbåde, samt større trawlere. Det åbne hav er lige ude på den anden side af den ø som beskytter havnen. Der er altid masser af aktivitet ved havnen. Både som kommer og går og gamle mænd, som lige skal ned og se hvordan det står til på deres gamle ”arbejdsplads”. Fredag eftermiddag, er der kø ved den bådebro, hvor tanken er, da skal mange af dem med arbejde i byen ud på tur. Går du opad bakken mod byen, kommer du forbi museet (den gamle kolonibestyrerbolig, handelshus og kirke som er næsten 250 år gamle) og længere oppe støder du på en af de få boghandlere i Grønland. På toppen af bakken, er der et centrum for byen. Posten, politiet, den store butik (isenkram, mad og bager), hallen, et værtshus, biblioteket, den ene skole og et par butikker mere. Både ved havnen og her er der en grill. Og folk samles udenfor på bænkene, når det er fint vejr. Fortsætter du af vejen, går du forbi forsamlingshuset, hvor der er bingo, næsten hver aften. Her mødes mange, især ældre folk. På den anden side af gaden, er en af de mange børnehaver i byen og går du videre kommer du til den del af byen som blev bygget i 60`erne. Store hvidmalede betonblokke som findes i alle større grønlandske byer. De er et levn fra kolonitiden, hvor befolkningsflytningen fra bygderne gik så hurtigt, at man ville bygge effektivt, uden hensyntagen til trivsel. Andre huse er lavet af træ og malet i kulørte farver. Den kommunale systue ligger herude, den anden skole, svømmebad og fritidshjemmet. Højskolen udgør enden på byen ind mod landet. *Brættet*, som er det sted fangere og fiskere sælger deres fangst, ligger også oppe i denne del af byen, lige ved side af den anden store dagligvarebutik. Brættet er bare et tag med ben på, hvor der er et stort rum bagerst til partering af fangsten. Det er kun heltidsfangerne, som får lov til at sælge herfra. Fortsætter du sydover, i retning af havet igen,

kommer du forbi fritidsklubben, døveskolen, børnehjemmet og kommunekontoret. Flere uddannelsesinstitutioner ligger i denne del af byen.

Mange steder i byen, finder du grønlandske slædehunde i kæder lænket fast til fjeldet. Hele hundespand står sammen, sådan at to hunde står ved siden af hinanden, langt nok fra de andre hunde til at de ikke kan nå dem. Nogen har deres hunde stående udenfor deres hus, og andre har dem stående på nogen af de friarealer, der er omkring og i byen. På fredage bliver luftalarmen prøvet af og hvis du er ude, vil du opleve, at alle hundene samstemmer i hylekor til luftalarmens hyletone. Der er ca. 12 hunde i et hundespand, og jeg vil tro, at der ca. er 120 hundespand i byen. Af offentlige arenaer, hvor folk mødes er grillbarerne, *brættet*, den gamle vandsø og *tøsebakken* som om vinteren har en mini alpinbakke, butikkerne, bingoaftener, foreningerne, på gaden, i forsamlingshuset, medborgerhuset og hallen til arrangementer er de mulige mødepladser for folk i byen. På vej tilbage til museet og havnen kommer du forbi to af byens værtshuse. De er proppet med mennesker i weekenden og nogen gange også i hverdagene. Af foreninger, er der blandt andet en kajakklub, blå kors (anti alkohol), håndarbejdsforening og flere sangkor.

De fleste ressourcer kommer fra havet. Men der jages også i indlandet. Jagt og fangst opfattes stadig som et af de vigtigste erhverv i Grønland, og som et af de vigtigste symboler for at være grønlænder. Men de fleste har i dag erstattet fangerlivet med et lønarbejde, det vil sige fast arbejde fra 8-16 og lignende, og i stedet bruger mange derfor ofte fridage og weekender på havet eller i fjeldet. Om sommeren er mange ude på havet i båd, og om vinteren er mange ude på hundeslædeture eller snescooterture. Familien er vigtig for de fleste og tid sammen med familien noget de fleste prioriterer meget højt. Man spiser ofte sammen og tager på weekendture sammen. Nogen har en hytte, som man sejler ud til med jævne mellemrum. Mange familier tager på fangst og fisketure i weekenden. Man fanger fisk, hvalros, sæler og forskellige søfugle. Og på land; moskus, rensdyr, harer, ræv og ryper. Og man laver mad i en stor gryde over et bål i fjeldet. *Suaasat* hedder denne ret. Den består af en eller anden slags kød, gerne sæl, løg, grødris, kartofler, salt og evt. peber samt masser af vand. Om sommeren, ser man ofte små bål i fjeldet rundt om byen. Så er folk gået ud i fjeldet for at hygge sig med *suaasat* og eventuelt plukke blåbær og sortebær (krøkebær). Lørdage og søndage eftermiddage ses familier og venner på gåtur rundt i byen. Og man tager på besøg.

Et efterlyst engagement

En dag, jeg var ovre og grille hvalbøffer hos Aviaja og Minik, blev vi inviteret over til noget familie som boede i et af nabohusene. Mens vi sad og spiste, kom barnebarnet til en af Miniks brødre over og inviterede os alle til at komme over til dem. Minik svarede, at vi ville kikke forbi, når vi havde spist færdig. Tidligere da jeg var kommet hen af vejen, havde jeg set mange udenfor deres hus sidde og grille og snakke. Og jeg havde kommenteret til dem at det så hyggeligt ud. Og vi havde leet til hinanden.

Da vi var færdige med at spise, gik vi derover. Vi blev mødt af en stue fuld af folk. Der sad to unge i sofaen foran tv'et. Det var Miniks brors yngste barnebarn og hans kæreste. De holdte i hånd og sad meget tæt. I en stol ved siden af, sad der en mand og læste avis. Og en ældre mand sad og så ud af vinduet. Der var lavet et forlænget spisebord i stuen og rundt om det sad der mindst 8 personer. Værten var nevø til Minik og da vi stak hovedet ind af døren, bød han os indenfor. Han spurgte, om vi ville have noget at drikke, men vi takkede alle sammen nej. Vi havde lige spist og drukket en masse, så vi var veltilpasse, sagde vi. Aviaja satte sig ved siden af værten og hans kone, og Minik og jeg satte os på den anden side af bordet. I den anden ende af bordet, sad et ældre ægtepar som jeg har set mange gange på medborgerhuset om mandagen. Først nu forstod jeg, at han var en af Miniks brødre. Det var deres søn, som var vores vært. Nogen snakkede lavmælt videre efter vi var kommet, men rundt om bordet bemærkede jeg at opmærksomheden var rettet imod mig, den nye. Vores vært viste interesse for at høre om Tromsø. Og vi snakkede om hans børn og at den ældste havde været på skigymnasium i Norge. Samtalen foregik imellem mig og Minik og vores vært. Resten af huset sad enten stille eller talte lavmælt sammen. Jeg følte mig næsten pinlig berørt over al den opmærksomhed jeg fik.

Nevøen talte meget om sine børn og beklagede sig over at de var flyttet hjemmefra næsten alle sammen. Det var tydeligt at han var stolt af sine børn og at han nød at have dem i nærheden. Nu boede bare det yngste barn i huset sammen med hans kæreste, og det var alt for lidt. Der var så stille i huset, når de ikke var der. For mig med min kulturelle baggrund, føltes det som om, at nevøen delte af sig selv. Han fortalte om sig og sit liv.

Inden vi gik, begyndte vores vært at tale om den todeling der er i det grønlandske samfund, imellem danskere og grønlændere (men han nævnede hverken ordet ”danskere” eller ”grønlændere”). Vores

vært sagde, at han syntes det var synd, at folk isolerede sig. Han syntes meget bedre om folk, som engagerede sig i samfundet. Desuden mente han at det var derfor ”folk” (han sagde stadig ikke danskere, selvom at det var det han mente) blev så kort tid i Grønland. Han afsluttede med at sige, at han havde stor respekt for folk, som involverede sig i folk og i byen. Inden vi gik, sagde han, at jeg bare skulle kikke forbi igen, når jeg havde lyst.

Hvad er det han mener? Er det relevant for hvem som helst, det han siger? Hvad er det for et engagement han efterlyser? I denne opgave, vil jeg prøve at nærme mig disse spørgsmål. Opgaven handler om det engagement Miniks nevø efterlyser. Det handler om et bestemt aspekt ved et grønlandsk fællesskab. Det, som først slog mig, som ny i byen, var en ualmindelig (for mig) imødekommehed og interesse for mig som person. Folk syntes at forstå og tage hensyn til at dette var en ny person i byen, som ikke havde noget netværk. Denne inkludering fangede min opmærksomhed og fulgte mig igennem hele feltarbejdet. Opgaven er et produkt af denne allerførste fornemmelse, da jeg kom til byen. Og ovenfor beskrivelse, er et typisk eksempel på, hvordan man bliver inkluderet i fællesskabet. Man bliver inviteret til at kikke forbi.

Min problemstilling cirkler rundt en antagelse jeg skrev i mine feltnotater under feltarbejdet. Jeg skrev til mig selv: ”Findes der en kulturel praksis, om at tage sig af hinanden, at man skal gøre det uden at gøre opmærksom på sig selv, og at man derved opnår en form for anerkendelse for det?” Dette spørgsmål slægter på en debat, som har foregået i arktisk forskning meget længe. Nemlig debatten om delepraksissen, som de fleste jægere og samlere har til fælles. Det som fascinerer diverse forskere er spørgsmålet om *hvorfor og hvordan* jægere og samlere deler (Woodburn 1998, Hawkes 1993, Hovelsrud-Broda 2000). I mange situationer ser det ud som om, at der ikke knytter sig nogen personlig gevinst til den ofte belastende og farlige jagt. Og oven i købet er udbyttet af fangsten minimal, idet fangere, til slut deler sit bytte med et uvist antal mennesker. Problemstillingen i min opgave er knyttet til dette spørgsmål, om hvorfor en af mine informanter deler af sin fangst. Men min problemstilling er også knyttet til et andet og mere centralt spørgsmål. Nemlig, hvad er et grønlandsk fællesskab? Jeg er nysgerrig efter at finde ud af hvilke værdier, grønlænderne orienterer fællesskab efter og rundt.

Innu er en befolkningsgruppe i Nordamerika, som Georg Henriksen har kendt igennem mange år. Han har fulgt deres udvikling og gradvise integrering (eller assimilering) ind i det ”moderne

verdensbillede". Fra at være et nomadefolk er de blevet bofaste i landsbyer. I en æresforelæsning til NAFs årskonference i Tromsø 2003 ønskede han, at fortælle om, hvad fællesskab var for Innu. Han gav forelæsningen titlen "Om å finne fotfeste i en større verden". Fodfæste! Henriksen mener, at det er vigtigt for et folk, at finde et sprog til at beskrive de grundlæggende kollektive ideer, værdier, værdikonflikter, dilemmaer og ambivalenser, samt betingelser for det gode samfund og gode mennesker (2003:183). Og han siger, jo flinkere et folk er til at beskrive dette, jo stærkere vil samfundet (forstået som fællesskab) være (2003:183). Det giver resonans for mig. For hvis man forestiller sig, at man finder et sprog for noget, så betyder det, at man har taget stilling til det, man har placeret det og fundet en måde at ordne det på. Og det **kan** til dels betyde, at man har placeret sig selv i forhold til det, og måske endda forstået det og fundet det meningsfuldt. Men det, som er en af pointerne til Henriksen, er at Innu ikke har et sprog for deres livssituation i dag. Eller rettere den udtryksmåde Innu havde til at beskrive fællesskab før, findes ikke i den nye måde at udtrykke sig på. Den måde fællesskab blev udtrykt på, som Henriksen som antropolog forstod den på, og som han mener Innu udtrykte den på er igennem *kognitive skemaer* (som han tager fra Brad Shore 1996) som kan læses i myter, ritualer, historier og erfaringsmaterialer. Centrale værdier for dette fællesskab var "...reciprocitet, omsorg og raushet" (2003:186). Fællesskab handlede om at være *inde* eller *ude*. Hvor *inde* handler om liv, deling og gensidig afhængighed, og *ude* handler om død, autonomi, og det at beholde selv (2003:188). Henriksen mener, at Innu i dag føler sig *ude*.

Henriksens overvejelser er meget interessante i forhold til min opgave. Er grønlænderne *ude* i dag? Eller har de fundet et sprog for det, som er sket med dem? Har grønlænderne fodfæste? Jeg syntes alt tyder på at grønlænderne har fundet fodfæste på nogle punkter. Til trods for at alkohol, incest, vold og selvmord også er en del af den grønlandske hverdag, så vil jeg sige at de har fodfæste. Men hvordan kommer det grønlandske fællesskab til udtryk i dag?

Det tog lang tid, før jeg fandt et ord for denne, indtil videre; *mulige værdi*. Men til slut valgte jeg ordet; *at bidrage*. Forinden da, havde jeg været indenom flere alternativer. *At hjælpe*, *imødekommenhed* og *generøsitet*, men disse syntes bare at beskrive et lille aspekt ved denne værdi, og jeg måtte finde et ord, som var mere generelt end disse. Problemet med at kalde det *generøsitet*, er at *generøsitet* taler til noget som er mere end normalen, på en måde. Og det jeg vil beskrive, er noget som er normalen, idealet for normalen faktisk. Og det tager også form af at være selvfølgelig. *Generøsitet* er ikke selvfølgelig, i mine øjne. Men generøsitet spiller en vigtig rolle

på andre måder, som vil komme frem i opgaven. Valget faldt altså på *at bidrage*. Og det passede godt, fordi det på den ene side er meget beskrivende og på den anden, er generel nok til at favne det jeg ønsker at sige i opgaven. Det *at bidrage* er en *etisk* term. Og *at bidrage* handler blandt andet om, at *byde på sig selv*, i en eller anden form. Det handler også om at *give, dele, modtage* og *hjælpe*. Mit fokus er på relationsaspektet ved denne værdi. Desuden vil jeg undersøge, hvor vidt grønlænderne snakker om denne værdi, som et emblem for egen identitet. Det *at bidrage* ser jeg på som en værdi ved forskellige kulturelle praksisser. Og et par af disse vil jeg se på her i opgaven.

Med denne opgave, ønsker jeg, at give læseren et indblik i et grønlandsk fællesskab. De fællesskaber jeg taler om, er af flere typer. På det overordnede plan, vil jeg vise til fællesskaber, som forener og sætter en grænse for grønlænderne, til andre etniske grupper. Man kan sige, at det er på det ideologiske plan, dette fællesskab forplanter sig. Og på et andet plan, vil jeg vise til fællesskaber, som handler om dem, som bor det samme sted, som stedsfællesskaber. Og for det tredje, vil jeg vise til fællesskaber til *bestemte andre*, altså relationelle fællesskaber. De, som er en del af et socialt fællesskab. Her taler jeg om venner og familie. I opgaven ser jeg på nogle bestemte socialitetsformer. Jeg ser på samvær rundt om kaffe og jeg ser på delepraksissen, samt jeg ser på den grønlandske konstruktion af den *sociale person*. Det *at bidrage* handler om mere, end at dele grønlandsk proviant, og ved at se på kaffesamvær, viser jeg hvordan sociale relationer også bekræftes. Fokus i arktiske egne, har primært været på delingspraksisser, men kaffesamvær har også meget at fortælle om fællesskaber. Jeg har valgt at se på kaffesamvær, fordi det er en praksis, som er så hyppig en hverdagsaktivitet, at det er umuligt ikke at mærke den, når man kommer som ny og fremmed til byen. På grund af sit omfang og den betydning jeg lægger i den, er kaffesamvær central for at forstå hvordan det *at bidrage*, blandt andet kommer til udtryk i Sisimiut. I opgaven har jeg ikke taget et kønnet perspektiv, men hvis jeg havde gjort det, kunne jeg sige, at kaffesamvær primært er kvindernes udtryk for fællesskab. Men det betyder ikke, at mænd ikke tager initiativ til invitation, eller at mænd ikke tager på besøg. På samme måde kunne jeg sige, at fangst og deling primært er en mandeting, men det vil heller ikke betyde, at kvinder ikke spiller en central rolle i forhold til fordeling af fangsten. Mit valg har været ikke at trække et kønnet aspekt frem i opgaven. Jeg har haft andre fokuser. Både fordi jeg er dansk feltarbejder og fordi Grønland er en postkoloni, står begrebet *etniske stereotyper* centralt i forståelsen af grønlænderne i denne opgave.

Kapitelloversigt

Kapitel 1.2 er en præsentation af Grønland, hvor jeg har prioriteret at se på bestemte aspekter ved den grønlandske fortid og nutid, som har med Grønlands status som postkoloni at gøre. Dette er blandt andet relevant for min opgave, fordi jeg er dansk. Men det viser sig også at være relevant for hvordan grønlænderne vælger at præsentere sig som *sociale personer* overfor danskere og omverdenen generelt, noget jeg tager et blik på i kapitel 4.

Det næste indledningskapitel 1.3 har til hensigt at præsentere mig som feltarbejder i forhold til mine informanter. I kapitel 1.2 blev *etniske stereotyper* gjort relevant for min opgave og i dette kapitel træder denne relevans endnu tydeligere frem i forhold til opgaven. Det har blandt andet påvirket den information jeg har fået fra mine informanter og er derved vigtige metodiske overvejelser.

Kapitel 2 handler om en socialitetsform. Mere specifikt kaffesamvær. Og i dette kapitel kobles det at *bidrage* til det at tage vare på og vedligeholde en institution. Jeg mener, at der eksisterer en forventning om at vedligeholde denne institution og jeg overvejer om ønsket om at gøre *det rette* er det styrende element i denne institution. Et par gange oplevede jeg invitationer til at komme forbi, som høflighedsinvitationer. Jeg har beskrevet en af dem i kapitlet. Det kunne virke som om, at ved ikke at imødekomme den nye med en invitation, så gør man ikke det rette. Og derfor inviterer man nogle gange, selvom man ikke har lyst. Og at det rette blandt andet er at *bidrage*. Og at invitere, er *at byde på sig selv*. Dette kommer blandt andet til udtryk med det, som Miniks nevø siger til mig, før vi går, at det værdsættes, når man engagerer sig i samfundet.

I kapitel 3 nærmer jeg mig et andet udtryk for det at *bidrage*, nemlig det at dele. Med udgangspunkt i en bestemt situation, undersøger jeg hvad denne deling kan forstås som, i dagens Sisimiut.

Videre i kapitel 4 beskriver jeg aspekter ved konstruktionen af den grønlandske *sociale person*. Og jeg ser på hvordan det at *bidrage*, er inkluderet i konstruktionen af den grønlandske *sociale person*. I kapitel 3 havde jeg primært et fokus på giver af et bidrag. Og i dette kapitel vil jeg se på modtageren af bidraget. Jeg vil vise, at det at fremhæve sig selv overfor den som modtager (eller andre), ikke er velanset socialt set, og modtager kan (have magt til at) sanktionere giver. I et fællesskab, hvor det at *bidrage* syntes meget vigtigt, kan man spørge sig, om det at *modtage* er en modsætning til det? Som *bidrager* er man også en *giver*.

Kapitel 5 er en opsummering af mine vigtigste generelle pointer.





Billede af Sisimiut taget fra toppen på *Kællingehætten*. *



Kællingehætten i baggrunden, moderne lejlighedskompleks i mellemgrunden og i forgrunden et gammelt køddepot

Typisk hus bygget under torskefiskeriets storhedstid



De hvide blokke bygget i 60'erne. **



Sisimiut er en meget smuk grønlandsk by. Som alle andre grønlandske byer er Sisimiut dekoreret med træhuse i alverdens farver. Dette er et lille udsnit af byen. ***

De grønlandske slædehunde står lænket parvist for at undgå for store slåskampe og for at have bedre kontrol med parring. Hundespændene står i og omkring byen. Vinterbillede ** sommerbillede ***



Slædetur til *kællingehætten*. Skaglerne skal løsnes mange gange på en tur. *Kællingehætten* ret frem. ***



Havnen er fuld af aktivitet både sommer og vinter. Store billede **



Mandage på Medborgerhuset mødes nogle af de ældre i byen. De spiser, gør gymnastik, synger og spiller kort



Brættet hvor heltidsfangerne sælger alt godt fra naturen. Sæl, hvalros, havkat [stenbider], hval diverse fugle, og andre fisk Billede til venstre og under **, øverst til højre ****



Folk har sat sig til rette ved den gamle vandsø, for at se det lokale hundeslædevæddeløb **

Sådanne opslagstavler findes overalt i byen. De bliver brugt til at give beskeder om arrangementer så som bingo og meget mere



Foto taget af: * Ole-jakob How, ** Klaus Georg Hansen, *** Carla Rosing Olsen **** Pierre Henry, og undertegnede hvor ikke andet er skrevet

1.2 Et velkommen til Grønland

Grønland er en stor ø, som bare er beboelig ved kysten eller inde i fjordene. Grønlands kerne er en stor ismasse og det er blandt andet denne ismasse som trækker turister til Grønland hvert år. Store isfjelde sejler majestætisk langs kysten over havet. Grønland er arktisk og permafrosten ligger ret under jordskorpen. Dette betyder blandt andet, at der er meget få træer i Grønland. Desuden forhindrer de korte somre dyrkning af jorden. Enkelte steder i Sydgrønland har man dog startet mindre produktioner af kartofler og majroer (nerver). Også i Sydgrønland findes der fåreholder stationer, hvor fårene går frit i fjeldet om sommeren. Den grønlandske slædehund findes kun nord for Polarcirklen. Så Sisimiut, hvor jeg gjorde feltarbejde, er den første storby som har hunde. Nuuk er den grønlandske hovedstad. Det er en moderne storby med ca. 16.000 indbyggere. Grønland favner en befolkning på ca. 55.000 indbyggere hvoraf ca. 5500 er danskere. Folket er grønlændere, men de er også *Inuit*. I daglig tale bliver betegnelsen ”grønlænder” oftest brugt. Betegnelsen ”inuit” bruges ofte i politiske sammenhænge. I opgaven har jeg valgt at bruge ”grønlændere”. Betegnelsen ”Eskimo” blev med den politiske vækkelse i 70’erne erstattet med ”inuit” fordi det gamle udtryk, som betyder ”de som spiser rå kød” havde fået en nedladende klang over sig (se blandt andet Fienup-Riordan 1994:5).

De grønlandske byer ligger ved havet, enten inde i fjorde eller ude ved kysten. Mange af byerne er gamle handels- og missions stationer. Gode havne og let tilgængelighed til gode fangstpladser har været hensigten med placeringen. Husene er bygget i træ og malet i alle regnbuernes farver. De smyer sig op og ned af fjeldene med havnen, som det naturlige udgangspunkt. Byerne har et internt vejnet, men afstanden imellem byerne er for stort til at der kan være vejnet imellem dem. Derfor er skibs og fly eller helikoptertransport den eneste måde at komme fra en by til en anden.

Grønland får det meste af sine varer fra Danmark. Ferskvarer bliver sendt med fly og alle andre ting bliver sendt med skib over Atlanten. Grønlandsk proviant i form af fisk, rensdyr, moskus, hval, sæl, diverse fugle og hvalros kan købes eller fås i alle byer (og bygder). Økonomisk set ernærer Grønland sig ved fiskeri. Men der er fire erhvervsøjler, som er satsningsområder. Fiskeri, turisme, råstoffer og øvrige landbaserede erhverv²(se eventuelt:

² Bygge og anlæg, handel, hotel, produktion, rådgivning, service

http://www.nanoq.gl/Leksikon/Erhverv/De_fire_erhvervssoejler.aspx). Grønland er den dag i dag stadig afhængig af bloktilskud (økonomisk tilskud) fra Danmark.

I det følgende vil jeg se på Grønlands afkoloniseringsproces. Som en post-koloni bærer grønlænderne nogle træk som er fælles for alle post-kolonier. Det er temaer som, at genetablere en relation til fortiden, til sine rødder, en stærk og hurtig moderniseringsproces som blandt andet har givet nye statusser og rolle og nye værdier, hvor nogle kan have været i konflikt med de gamle, og derved at have oplevet en trussel imod kulturen og eventuelt også den sociale organisering samt meget mere. Dette er aspekter ved grønlænderne som, stærkt, påvirker det de opfatter sig selv som værende. Som feltarbejder kan jeg ikke komme udenom dette aspekt, og da slet ikke, fordi jeg er dansk, noget jeg vil komme tilbage til lidt senere.

Med fokus på Grønlands politiske og sociale afkolonisering

Fra 1721-1953 var Grønland en dansk Koloni. I 1953 fik Grønland, igennem FNs afkoloniseringspolitik, status som en ligeværdig del af det danske rige. Grønland skulle fra da af opfattes som et dansk amt (fylke). Og det var også efter krigen, at den egentlige transformation af Grønland, begyndte. Det som blev kaldt *den store grønlandskommission* bestående af 100 eksperter, hvoraf 15 var grønlandske, kortlagde i perioden 1948-1950 Grønlands fremtidige placering i en global kontekst. Kommissionen fremlagde en udviklingsplan for Grønland, som kom til at hedde *G-50*. Hensigten med udviklingsplanen, var at sætte Grønland i gang med en udvikling, som først skulle slutte, når den grønlandske levestandard, var på højde med den danske. Dette var begyndelsen på en plan om afkolonisering. ”Målet for enhver grønlandspolitik må være at højne den grønlandske befolknings politiske, sociale og kulturelle status og at forøge levestandarden...” (Dahl 1986; 43-44), stod der i *G-60*, som var den næste udviklingsplan som blev udarbejdet i 1964, fordi den første ikke satte hurtigt nok gang i udviklingen. Afkolonisering i Grønland kan groft set, deles ind i to faser, ifølge Jens Dahl (1986). Den første kalder han en ”Dansk offensiv”. Fase to kalder han en ”Grønlandsk offensiv”. Jeg tilføjer to faser mere. Fase tre, er det som sker efter hjemmestyrets indførelse i 1979 og frem til *anorakudvalgets* betænkning i 1999. Og *selvstyrekommissionen* repræsenterer den fjerde fase fra 1999 og frem til i dag. I det følgende vil jeg i meget store træk gennemgå de fire fasers udvikling.

Fase 1 *Dansk offensiv* 1948-1970:

Hovedtrækket ved perioden er at Grønland skifter økonomisk og demografisk karakter. Man gik fra et fanger- og fiskersamfund til et industri- og industrifiskerisamfund (Dahl 1986; 42). *G-50* og især *G-60* var planer for at motivere for økonomiske initiativer, forbedre hjem og skoler, samle befolkningen, fokusere på fiskeriet, hæve levestandarden, blandt andet med at bygge huse med varme til folk og sørge for sygehuse. Meningen var også at styrke indre grønlandske politiske organer, men det modsatte skete³. Det var hensigten, at tage hensyn til den grønlandske egenart, så som sproget, kulturen og historien. Men det som i praksis skete, var at en stærk dansk/vestlig moderniseringsmodel blev brugt på Grønland. Man fik gang i torskefiskeriet, hvilket resulterede i stærk økonomisk vækst i 60'erne. Desuden kørte man en kraftig befolkningsflytnings plan, som i mange situationer var tvangsflytninger. Mange bygder blev vurderet som urentable og skulle nedlægges. Allerede mens det stod på, var der politisk engagerede grønlændere, som så og forstod skaderne ved at flytte folk, men ingenting blev gjort ved det. Det, som skete med Grønland var ret og slet en *fordanskning*. Man prøvede at gøre Grønland og grønlænderne danske⁴.

Fase 2 grønlandsk offensiv 1971-1979:

Hovedtræk ved denne periode er en grønlandsk politisk vækkelse, samt en videreudvikling af Grønland fra et fangersamfund til et moderne konsumsamfund. *Fordanskningen* fortsatte, men en bevidsthed og stolthed omkring egenart, skabte grobund for oprør imod politikken. Som et resultat af moderniseringen, behøvede man uddannet arbejdskraft. En masse stillinger blev nødvendige i det nye Grønland. Det var især håndværkere og højt uddannede, som man manglede. Og en betydelig mængde af danskere blev sendt til Grønland for at besidde de nye stillinger. Man sendte også mange unge grønlændere til Danmark for at uddanne sig, for at de kunne komme hjem og være med til at bygge Grønland op. Den danske arbejdskraft lærte ikke grønlandsk og dansk blev det talte sprog i mange bedrifter og ikke mindst i bureaukrati og ledelse.

En del af denne ungdom, som rejste til Danmark på uddannelse, blev den politiske grønlandske elite som for alvor vækkede et grønlandsk engagement *imod* den form udviklingen havde. Dahl siger, at denne ungdom havde gode forudsætninger til at se og forstå konsekvenserne af udviklingen (1986; 49). Og derfor udgjorde denne gruppe også den største radikaliserings i forhold til

³ Man kan spørge sig selv hvorfor det skete, men forklaringen er nok meget kompleks. En af grundene er at danskerne allerede havde en formel på hvordan udviklingen skulle ske. De var et helt andet sted end de engagerede grønlændere. "engager jer, men på vores præmisser". Man gjorde grønlænderne til klienter i udviklingen

⁴ En systematisk statslig politik, for at gøre minoriteter lig majoriteten. Dette fandtes også i Norge (fornorskning) og mange andre steder

fordanskningspolitikken. Den selv samme ungdom, var også en del af drivkraften bag det, som til slut, blev det grønlandske hjemmestyre i 1979. Og i perioden 1975-1978 blev de tre største partier, som også er de største partier i dagens Grønland, dannet. Der var flere ting, som blandt andet startede modstanden imod udviklingen. Nedlæggelse af Qullissat, en bygd med ca. 1200 indbyggere blev et symbol på koncentrationspolitikken. Og hvordan mennesker blev omgjort til penge. (ibid.; 49). En politik, hvor tilkaldt arbejdskraft fik mere i løn end de fastboende, kaldt *fødestedskriteriet*, havde til hensigt at imødekomme den manglende arbejdskraft og at gøre det attraktivt for dansk arbejdskraft at komme til Grønland. Dette gjorde man blandt andet ved højere lønninger og mindre skat (ingen skat før 1975) samt diverse fordele, som gratis hus og telefon. Men det skabte stor harme i den grønlandske del af befolkningen. Og var noget som engagerede mange.

Det er også i 1970'erne, at spørgsmål om identitet bliver et tema i offentlig debat. Folk begynder at tale om at de føler at de har mistet deres identitet. Hvad er en grønlænder? Skillet imellem en dansker og en grønlænder står på samme tid skarpt og uklart i det kulturelle landskab. Sproget dukker op som en problemstilling. For en af konsekvenserne af moderniseringen, er at grønlandsk ikke er nok, eller *godt nok* hvis man vil gøre noget for sit land, eller hvis man vil blive til noget. Man bliver nødt til at lære sig dansk, så man kan uddanne sig og så man kan tale med de danske ledere som sidder overalt i samfundet, netop fordi grønlænderne ikke er uddannet til disse stillinger. Så fra efterkrigstidens optimisme oplevede man en vrede, identitetsforvirring og opgivethed danne sig i 70'erne. Dette kom blandt andet til udtryk i kunsten, som i dette digt:

Ode til danaiderne
(dansk imperialisme i Grønland)

Arqaluk Lynge 1973

Forbandede bæster
Nu ved jeg det med sikkerhed
-- fortidens fejl
 effektiv eksportproduktion
 moderne samfund i Grønland
alle disse officielle grønlandsoptimister
som privat er kyniske
og ikke tror en drøjt på det hele
 statstilskud
 realisme realisme
sådan et mummiespil

Nu ved jeg det.
Jeg ved at dansk kolonialisme skjuler sig i
Ministerier (hverken under krigs eller justits)
Men under Grønlands-
Inhumane humanistiske imperialisme

Kold krig mod kulden

-- når man erhverver områder i et land
 Med fremmed sprog, sæder og forfatning
 Så begynder vanskelighederne
 Og der skal stor lykke og store evner til at bevare dem.
 Det bedste og virksomste middel vil være at erobreren
 Personlig bosætter sig i det nye land—
 Apostel Hans Egede sagde: BIBLEN er mit våben
 Kongen af Danmark sagde: PENGE er mit våben
 -- Enten må man vinde menneskene for sig
 Eller også må man udrydde dem—

Grønland

-- danaidernes kar
 Ganske umættelig af
 Udsendt svin
 Udsendt kræ
 Udsendt kloakrør
 Udsendt kolonialisme
 -- udsendtisme
 Grønland
 -- vi er afladskræmmernes krise
 -- når pengene i Grønland klinger
 Langsomt min sjæl ud af Grønland pungen –

Jeg ved det

Thulefolket * forjaget
 Stratetisk

Qutdligssat ** kasseret
 Uøkonomisk

Den grønlandske torsk
 Kasseret
 Urentabel

Det grønlandske folk
 Kasseret
 Ukvalificeret

Grønlands kultur
 Kasseret
 Urbaniseret

Grønland du er bundløs
 Grønlænder du falder bundløst
 -- skader man nogen
 Skal man gøre det så grundigt
 At man ikke behøver at frygte hævn –

Kalaallit Nunaat
 Du med dit forjættede, usande øgenavn – Grønland
 Får i ulveklæder
 Foroven bundfrossen
 Forneden bundløs
 Afladshandlerens Klondyke
 -- danaidernes hobby

De har den fornøjelse
 At besidde
 Magten og æren
 I al evighed

(med tak til Macchiavelli)

* 1953 blev Thules befolkning forflyttet til Qaanaaq 100 km nordligere, fordi amerikanske forsvarsanlæg, som var etableret i Thuleområdet medførte forringede fangstmuligheder

**1972 blev Qutdligssat nedlagt, fordi kulminen, som de fleste i byen levede af, blev betragtet som urentabel

(Nørregaard og Teglbærg 1985; 136-137)

Arqaluk Lyngé er i dag grønlandsk politiker. Grunden til at jeg har valgt dette digt er ikke bare på grund af, at han opremser forskellige urette handlinger danskere, efter hans mening har gjort imod grønlændere. Han afspejler en opgivethed og en vrede, som man sikkert kun kan sætte sig ind i, hvis man har oplevet det eller noget der ligner. Det, som på dette tidspunkt ofte træder tydeligt frem i debatten og i folk er, en følelse af at være andenrangs i eget samfund. For at man lykkes, må man beherske danske kulturelle koder og sprog. Man må blive en slags dansker for at være god nok.

I 1972 trådte Grønland ind i EF sammen med Danmark, til trods for at 70,2 % af befolkningen i Grønland stemte imod. Dette var den første *grønlandske* mobilisering af hele befolkningen (Dahl 1986; 62) som endelig i 1985 resulterede i, at Grønland blev meldt ud af EF. Det er også i slutningen af dette årti, at grønlænderne for alvor begynder at tage den politiske styring i deres eget land og kampen for selvstyre tager for alvor form. Et af de politiske partier IA, begynder i 1975 at arrangere *Aasiviit*, med grønlandske lege, politisk mobilisering og fester. *Aasiviit* var i gamle dage træf om sommeren, hvor varer blev udvekslet og nye bånd skabt.

Det, som skiller denne fase fra den første er altså i stor grad den politiske mobilisering som sker i dette årti. Mange af konsekvenserne af moderniseringen begynder at dukke op. Og man forstår at de gode danske hensigter ikke er så gode alligevel. Men politikken fortsætter alligevel. Nogle af disse problemstillinger er sprogets og kulturens placering og den danske ekspertise i landet, som satte dagsordenen på mange arbejdspladser.

Fase 3 *Grønlandsk hjemmestyre 1979-*;

Hovedtræk ved perioden er at administrationen af Grønland overføres fra Danmark til Grønland. Og grønlænderne får politisk ansvar for Grønlands fremtid. Hjemmestyrets indførelse var en begyndelse på en vej imod et grønlandsk Grønland igen. Det var en slags *grønlandisering*. Der var flere punkter

som stod øverst på arbejdsplanen for det nye hjemmestyre. Sproget skulle prioriteres igen, ungdommen skulle uddannes i Grønland, den danske arbejdskraft skulle erstattes af grønlandske og grønlænderne skulle opnå kompetence i at styre sit eget land (Tobiassen 1998; 166). Efterhånden som kompetencen udvikles skulle grønlænderne overtage de forskellige sektorer som til da administreres i og fra Danmark. Man lavede en overtagelsesplan (se eventuelt Tobiassen 1998:172).

Hjemmestyret er et politisk organ, som deler grundlov med den danske stat. Hjemmestyre betyder delvist selvstyre, hvilket betyder at Grønland med hjemmestyret, har delvist selvbestemmelse (www.selvstyre.gl/dk/dk_pr_hvad betyder ord.htm). Hensigten med hjemmestyret var at ændre fjernstyringen fra Danmark og føre den tilbage til Grønland. Og dette skulle foregå over en længere periode. Hjemmestyret består af 31 folkevalgte *landstingsmedlemmer*, som mødes to gange om året. Disse vælger et *landsstyre* (regering). *Landsstyremedlemmerne* vælger en *landsstyreformand* (statsminister). *Landsstyret* styrer de enkelte styringsområder (ministre) (www.napa.gl). Grønland er den dag i dag, underlagt den danske grundlov og Danmark styrer stadig Grønlands udenrigs- og sikkerhedspolitik, retssystemet, statsborgerskab, kongehus og valutaforhold. Desuden er ejerskabet til undergrunden et fællesanliggende (Breinholt Larsen 1992; 201).

I 1996 fik grønlænderne anerkendt sin status som ”et oprindeligt folk”. Det, og det at Grønland samarbejder med andre arktiske folk igennem ICC⁵ har på en måde, sat fokus på en anden type politik, end den som blev ført indtil da. Urfolk status giver rettigheder, som ses ud af sin kontekst og ikke i sin kontekst. Med det mener jeg blandt andet, at man ser på menneskerettigheder hellere end typiske problemstillinger, man har til sin relevante modpart. Som et eksempel kan nævnes retten til undergrunden, til at have et modersmål og til at være anderledes end vesten. Disse rettigheder bliver ofte selvfølgelige rettigheder, som man stadig må forhandle med majoriteten om, men i stedet for at man stiller urimelige krav (set med Danmarks øjne), bliver det en naturlig rettighed (set med menneskerettigheds øjne). Status som urfolk giver på en måde magt tilbage til et folk. Og det på flere måder, blandt andet fordi urfolk verdenen over står i mange lignede problemstillinger, kan de alliere sig og udjævne nogle af konsekvenserne ved at være en minoritet. Dybbroe prøver at beskrive danskeres syn på grønlænderne. Det interessante i denne sammenhæng, er det hun siger i forbindelse med at grønlænderne ikke følger resten af vestens syn på udnyttelse og forvaltning af naturressourcerne. Hun skriver: ”Vi føler at de sakker bagefter os i henseende til

⁵ Inuit Circumpolar Conference, et samarbejde som forener alle arktiske folk oprettet i 1977

udvikling. Vores rolle har altid været læremesterens, pædagogernes. De er ikke ”nået op på vores stade” endnu – derop hvor man handler som nation. Og hvis de insisterer på, at de er nået derop, kan de ikke længere føre hævde på deres oprindelige rettigheder” (1989; 272). Retten som Urfolk som, kom 7 år efter denne udtalelse, er ifølge Dybbroe ikke nogen ligeværdig position. Grønlændernes syn på sig selv og ikke mindst verdens syn på Grønland er stærkt påvirket af danskernes syn på Grønland. Grønlands indflydelse i internationale sammenhænge har til nu næsten bare været begrænset til et engagement i ICC, hvor deres status som urfolk er relevant. Men deres status som folk i egen nation (kommende) er ikke blevet anerkendt af danskerne eller for så vidt af det internationale samfund.

Fase 4 *selvstyrekommisionen* 1999 - :

Den politiske udvikling i Grønland er med hjemmestyret gået i stå, mener mange grønlandske politikere. Anorakudvalget var et udvalg, der blev nedsat i 1998. Man undersøgte hvilke udenrigs- og sikkerhedsområder Grønland havde interesse i. ”Anorakken er blevet for lille” som det i folkelig tale er blevet kaldt. Med det menes der, at hjemmestyret har opnået sine udviklingsmuligheder og i dagens Grønland arbejder man nu for *selvstyre* som er en videreudvikling af hjemmestyret. Blandt andet med sikkerheds og udenrigspolitisk ansvar. Det er næste skridt på vejen imod en egen grønlandsk nation (www.nanok.gl og søg efter selvstyre). Og dette arbejde blev grundlaget for *Selvstyrekommisionens* arbejde. *Selvstyrekommisionen* var en arbejdsgruppe, startet af hjemmestyret, som i udgangspunktet arbejdede for en handlingsplan og kompetenceudvikling for et *selvstyre* til Grønland, indenfor rigsfællesskabet (Thorleifsen 2000; 13-14). Et *Selvstyre* kan have fuld eller delvis selvbestemmelse og arbejdsgruppen arbejder imod fuld selvbestemmelse. *Selvstyrekommisionen* arbejder blandt andet med at undersøge om det er muligt at afvikle bloktilskuddet fra Danmark. Forholdet til Danmark ønskes også ændret. Man taler om et partnerskab med gensidig respekt⁶.

Internt i Grønland slider man stadig med eftervirkninger af afkoloniseringen. Sprogets betydning og beherskelse af både grønlandsk, dansk og engelsk, samt problemer med at uddanne nok grønlandere til at overtage de ledende stillinger, som danskere stadig besidder, er nogle af udfordringerne de grønlandske politikere stadig står overfor. Men problemstillingerne er anderledes i dag, end ved hjemmestyrets indførelse. Brug og læring af sprog, er endnu en udfordring for

⁶ Se blandt andet Lyng (2002), Thorleifsen (2000:14)

politikkerne at finde gode løsninger på. Men fra primært at tale dansk, i mange sammenhænge i 70'erne, på bekostning af det grønlandske, slider man i dag med at lære de unge godt nok dansk til at kunne tage en højere uddannelse (hvor dansk er et krav på grund af lærere og skolebøger). Men på den positive side er antallet af ansatte grønlændere i hjemmestyret, kommunerne og staten steget fra 56 % i 1978 til 75 % i 1994 (Tobiassen 1998, 174-175).

Grønland og dets folk har gennemgået en afkoloniseringsproces, som meget groft set kan siges at starte med en stærk fordanskning, til en etnisk vækkelse, til en statusændring i form af Hjemmestyre og urfolkstatus som kan sammenlignes med det Eidheim (1971) taler om, når han skiller imellem dikotomisering og komplementarisering. Dikotomisering og komplementarisering er analytiske begreber, som beskriver nogle politiske handlemåder, som måske kan siges, at have ført til hjemmestyret og urfolkstatusen. Det handler om rettigheder, ethvert folk har, som ligeværdige partnere. Og det er denne rettighed, grønlænderne vil, at danskerne skal give dem. Eller som de selv skal tage.

Forskning og identitet i Grønland og om Inuit

Forestillinger om grønlændere (og inuit i resten af arktisk) har gennemgået en proces som startede med en paternalistisk indstilling til disse primitive fremmede, til en idealisering af disse ikke mere så primitive, men stadig ikke på vores niveau, til en forestilling om de ødelagte naturlige folk og frem til i dag. Dette er vigtigt for forståelsen af hvordan grønlænderne ser på sig selv og andre i dag. Statusen som urfolk og især oprettelsen af hjemmestyret, har medført en stærk påvirkning, ikke bare på det billede grønlænderne har af sig selv, men også af det billede andre har af dem (og her tænker jeg især på danskere). Hvordan andre tænker om dig og hvordan du tænker om dig selv og andre spiller en stor rolle i forhold til selvopfattelse. I det følgende vil jeg se lidt på hvilket generelt fokus, der har været på kultur og identitet indenfor forskningen, særlig den som er gjort om Grønland. Og jeg vil se på det i forhold til afkoloniseringen. Dette er interessant i forhold til opfattelser om kultur og etnicitet og identitet i Grønland. Blandt andet omkring hvilket syn der hersker om andre. Dybbroe siger, at danskernes opfattelse af grønlænderne bliver påvirket af ydre omstændigheder og at grønlændernes syn på sig selv påvirker hvilket syn andre har om dem (1989; 262). Dette er et aspekt ved sagen. Et andet er, at det billede man har af et folk, kan farve den forskning og det syn man tror, er objektiv.

It is especially important to reconsider our ideas about Eskimos because of the immense impact these ideas have on the indigenous peoples of Alaska today. Our ideas about Eskimos help create the

framework they are forced to reside in. To the extent that non-natives continue to have an ideal image of Eskimos, however complimentary, real comprehension of essential differences between the western and Yup'ik views of the world cannot take place (Fienup-Riordan 1994:124)

Tamps-Lyche skriver det samme, men på en anden måde, han siger, om etniske stereotyper, at de bliver til i et kompromis (Goffman siger forhandling). A's stereotypi af B, refererer til A's stereotypiserede selvbillede og til den placering B har i forhold til resten af verdenen, i tillæg til de tegn B giver til A (1991:141). I tillæg kan man sige at B's stereotypiserede selvbillede kan blive præget af A's billede af B. Det vil med andre ord sige at Danmarks syn på Grønland, er påvirket af den forestilling Danmark har om sin rolle (som postkoloni/opdrager), men også Grønlands rolle som postkoloni spiller en rolle, samt de tegn Grønland giver Danmark, som igen er påvirket af de tegn Danmark giver af Grønland. Midt oppe i alt dette findes der i tillæg et ulige tempo af redefinering og brug af sociale samt kulturelle værdier og normer.

I det følgende vil jeg komme med et eksempel på hvordan danskernes syn på grønlænderen har påvirket hans syn på sig selv.

Kale Rosing (som er grønlænder) skrev i 1964 en artikel under navnet "Den sorgløse grønlænder. Et forsøg på en beskrivelse af nogle grønlandske karaktertræk". Denne artikel er meget interessant. Rosing beskriver grønlænderen i forhold eller i relation til danske vurderinger og det gør det også til en artikel, som indirekte tager fat på et emne, som er alvorligt og sørgeligt. Nemlig relationen imellem de "primitive" grønlændere og de "civiliserede" danskere. Han siger, at en grønlandsk psykolog skulle have æren af at karakterisere grønlænderen, men i mangel på en sådan, giver han det et forsøg. Det som bliver trukket frem, er det som også bliver aktuelt i mødet med de betydningsfulde andre (danskere). Følgende er nogle af de karaktertræk som Rosing trækker frem: *Sorgløshed*-----som civiliserede andre oplever hos primitive----man måtte være lidt sorgløs når livet var så hårdt. Den må dog ofres for civilisationen for at skabe ansvarsfølelse på arbejde (1964; 62).

Generthed----- som er et charmerende karaktertræk----- gør at man ser situationen an og at man er civiliseret (han kommer med et eksempel på hvor velopdraget grønlænderne var da de mødte kongen i 1921, hvilket skabte overraskelse fra følget) samt at man høfligt overser den som træder ved siden af, men på den negative side; at uoverensstemmelser kan bygge sig op og at man ikke får

udtalt sin mening ved møder. Han afslutter med at sige at alkohol fjerner denne generthed og får ting til overfladen (ibid.; 64).

Fatalisme-----at man erkender sin situation uden at ændre på den----- på grund af uforudsete hændelser som dødsfald og lignende, har man måttet tilpasse sig en ny situation. Dette gør blandt andet at grønlænderen tålmodigt accepterer danskere som ledere (ibid.).

Rosing sætter på en måde grønlænderen op imod det danske ideal og faktisk mener han at visse karaktertræk ved grønlænderen må ofres for at de kan leve i dagens (1964) samfund⁷. Rosing er fra en tid før den grønlandske politiske opvågning virkelig tog form. Forholdet til danskerne havde karakter af *internalization* hvor danskernes forestillinger og syn på grønlænderne blev til grønlændernes eget syn. Derved denne *internalization*. Men den handler, som sagt, ikke bare om negative stereotyper. I bogen ”Ungdomsselv mord og moderniseringsproblemer blandt Inuit i Grønland” skriver Thorslund (1992) blandt andet om, hvordan danskernes idealisering af den grønlandske opdragelse af børn, er blevet til grønlændernes egen forestilling, og at man mener, at moderniseringen har knust denne naturlige pædagogiske opdragelsesmetode (143 f.f.). Men Thorslund understreger, at den grønlandske opdragelse har været mere nuanceret end mange ville have den til. Og at opdragelsesmetoden har været udsat for grov idealisering. Det, han har observeret som en idealisering af grønlandske opdragelsesmetoder, afspejler en generel tendens i samfundet, som også er observeret i andre arktiske egne. Traditionelle handlemåder (varme og oprindelige og sunde) sættes i kontrast til moderne handlemåder (kolde og kyniske og ødelagte). Fienup-Riordan har studeret Yup’ik i det arktiske Alaska, og om dem siger hun:

”At the same time that they increased their comprehension of the ”reality” of arctic life, however, nineteenth-century Euro-Americans began to clothe Eskimos in a new, romantic image that they wear to this day” (1994:15).

Fokus i forskningen frem til hjemmestyrets indførelse, men også efter, har været præget af denne søgen efter det oprindelige og uspolerede grønlandske, men sådan har det altid været, siger Niels Højlund i 1972 (citeret af Dybbroe; 267). Billedet af den primitive grønlænder, var ikke bare et negativt billede, men også et idealiserende billede. De to forskellige syn på grønlænderen 1) som en som skal civiliseres, som det træder frem af Kale Rosings beskrivelser, eller 2) som en oprindelig uspoleret grønlænder, som det blandt andet kommer frem i forestillinger om en ideel

⁷ Se blandt andet Eidheim hvor enkelte samer ikke ønskede at deres børn skulle lære sig samisk (1971:72). Dette er et resultat af assimilationspolitik også kaldt; *internalization* (Jenkins 1994).

opdragelsesmetode, har det tilfælles, at de holder fast i et syn på grønlænderen, som noget mindre end danskeren. Grønlænderen som den *oprindelige*, er stadig primitiv, han er bare den *ædle primitive* [noble savage]. Dette tvedelte syn på inuit er ikke unikt. Urfolk alle vegne er blevet kategoriseret og kategoriserer sig således. Og som Tord Larsen siger, så er ingen af disse umiddelbart tilgængelige for kommunikation eller dialog (1998:376).

What is evident from the above brief survey of the encounter between *qallunaat* and Inuit through time is the persistence of the *qallunaat* perception of the Inuit. From the outset till recently (and perhaps even till the present day), Inuit have been viewed by *qallunaat* as “savages”. And although the image of the “brutal savage” of the early days of the explorers may have made way for an image of a “usable savage” and that of a “savage with a human face in need of civilized care”, the persistent element in the definition is “savage” as opposed to “civilized” (Remie og Oosten 1999:20)

Igennem kunsten og igennem medierne tegner der sig et billede af grønlænderen. Men også i diverse teaterforestillinger præsenterer grønlænderne sig som ofre for en katastrofe, hvor noget naturligt og oprindeligt er blevet ødelagt. I Alaska blev der i 1985 oprettet en teatergruppe, som rejste verdenen rundt med sine forestillinger om de ødelagte Eskimoer:

“From beginning to end the dramatic force of production relied on juxtaposition of the best of the yup’ik past with the worst of the yup’ik present – the powerful beat of a skin drum compared with the jarring blare of a gettoblaster;...” (Fienup-Riordan 1994:225)

I medierne i 50’ernes blev Grønland fremstillet som bestående af tuberkuloseramte, uvidende og fattige grønlændere (Dybbroe 1989; 265). I 60’erne tegner der sig to billeder som er gensidige modstridende. På den ene side de primitive og uberørte, og på den anden den begyndende modernisering med rodløshed og nedlæggelse af bygder (ibid.). I 70’erne kom der nogle nye kategorier af grønlændere blandt andet *den sociale taber*, som var grønlænderen der var kommet til Danmark, men som gik til grunde der. I Grønland blev dikotomien imellem de uspolerede og de spolerede og utilpassede endnu mere udtalt (ibid.; 266). Fokus på konsekvenserne af den hurtige modernisering prægede både videnskaben samt medie billedet. Sociale problemer stod for op til 44 % af mediedækningen i Danmark om Grønland frem til Hjemmestyrets indførsel (Lars Toft Rasmussen 1979, citeret af Dybbroe (1989:266)) Det var altså ikke bare grønlænderne selv, som fokuserer på de negative ringvirkninger af moderniseringen. Danskere havde også det fokus.

Dybbroe mener, at hjemmestyrets indførsel har været med til at ændre fokus på de sociale problemer over imod et fokus på et mere officielt Grønland (ibid.; 264). Med ”officiel” mener

Dybbroe nok, blandt andet, et andet fokus fra mediernes side, som f.eks. mere fokus på det politiske Grønland frem for det sociale (forfalds-) Grønland. Men også fordi det måske med hjemmestyrets indførelse bliver lettere at få udtalelser fra et entydigt Grønland. Dybbroe nævner tre effekter af hjemmestyrets indførelse i forhold til forestillinger om grønlænderne. Det ene er at Grønland i højere grad kom til selv at bestemme hvilken information der kom ind og ud af Grønland. Det andet er det med det officielle Grønland og det tredje er, at flere veluddannede og dansktalende grønlændere udtalte sig til og blev omtalt i den danske presse. Dette ændrede et syn fra fokus på den grønlandske fanger over på et syn på den veltilpassede grønlænder (ibid.; 264). Dybbroe siger, at det danske billede af grønlænderen er ændret og grønlænderen for danskeren, er blevet mindre grønlandsk med hjemmestyrets indførelse. Hun mener blandt andet, at danskerne gerne ville beholde det billede af grønlænderne, som de primitive danskerne har reddet fra den rene elendighed, med moderniseringen. Hjemmestyrets indførelse fjernede noget af den uskyld, som danskerne mente, grønlænderne besad som uspolerede af det moderne samfund. I dag vil Grønland forholde sig til mere end bare Danmark og det er blandt andet derfor selvstyrekommissionen blev indsat. Grønland ønsker at forholde sig til resten af verden udenrigspolitisk og de ønsker, som sagt, at finde en vej ud af bloktilskuddet. Det betyder også at Danmark er ved at miste sin rolle som læremester for Grønland. Grønland ønsker at blive en ligeværdig partner med Danmark og andre lande.

Danmark og danskere har været med til at bibeholde billedet af grønlænderen, som den primitive der bliver spoleret af det moderne samfund. Men denne rolle har sine udvidelsesbegrænsninger. Hvis man skal være en primitiv og uspoleret grønlænder, kan man ikke bo i byen og købe sin sæl på *brættet*. Og man kan heller ikke være velfungerende og selvstændig. Billedet af den primitive grønlænder og den ødelagte grønlænder, er ikke tilstrækkelige rollebeskrivelser af dagens grønlændere. Men kampen for at bryde med stereotyperne som danskere, den danske regering og grønlænderne selv har haft om grønlænderne har været lang og hård. Som Jens Dahl siger, så giver ingen kolonimagt frivilligt magten over sin koloni fra sig (Dahl 1986:71). Grønlændernes status som urfolk har givet magt til grønlændernes ønsker om at blive taget alvorligt af det internationale samfund. Igennem deres status har de opnået selvfølgelig rettigheder som f.eks. rettighederne til modersmål. Men urfolkstatusen er også stigmatiserende og begrænsende. I statussen som urfolk og som postkoloni i Grønland ligger der som en selvfølgelig, en relevant magtfuld anden, som man forholder sig til. Med det, mener jeg, at man kan have vanskeligt ved at bryde gamle rollemønstre som kolonimagt og koloni. Dahl skiller imellem to former for magtforflyttelse imellem

koloni og koloniserede. Han kalder det den *erobrede selvstændighed* og den *tildelte selvstændighed* (1986:71). Hvor den *tildelte* sker i situationer hvor kolonien af en eller anden grund bevarer magten over de koloniserede. Sådan har det primært været i Grønland (ibid.).

Grønlænderen, som mindre grønlandsk for danskeren, vil gøre det lettere for grønlænderne at blive opfattet som et folk som stiller krav til sin omverden (fordi de bryder med gamle rollesæt over for deres relevante anden). For i den grønlandske grønlænder, ligger der for danskeren, en allerede forudbestemt bevægelsesfrihed. I rollen som urfolk kan der også ligge en bevægelsesbegrænsning.

Der syntes at være mindre fokus på *elendighed* i nyere forskning og mediedækning af Grønland, men også i Grønland⁸. Denne opgave er skrevet i samme ånd. Hvilke muligheder har grønlænderne i dag? Hvordan handler en moderne grønlænder i dag? Det handler blandt andet om at udfordre stereotyper om, hvad en grønlænder burde være eller ikke være og fokusere mere på nuet, hvad er det han gør. Det handler om at se på muligheder i stedet for begrænsninger. Og ikke mindst, handler det om at se på kultur som noget, som tåler forandring. Kultur er noget dynamisk. Og det er en udfordring antropologen skal forholde sig til. For at forstå grønlænderen, må man også forstå den foranderlige verden grønlænderen er en del af.

⁸ Hvis grønlænderne er "ødelagt" af moderniseringen, hvordan skal de da blive "repareret"? Denne måde at se på et folk kan være problematisk i visse situationer. Ødelagt i forhold til hvad? Det skal ikke forstås således at der ikke er udfordringer i Grønland som bør løses og ses på, men hellere at fokus på elendighed bør være løsningsorienteret, konstruktiv og fleksibel. En del elendighedsforskning har haft tendens til at holde grønlænderne fast i elendighed (stereotyper og kategoriseringer) hellere end at finde veje ud af det. Hvad på et tidspunkt bliver set på som en kulturs undergang kan an en anden eller på et andet tidspunkt ses på som nye muligheder.

1.3 Metodiske og teoretiske overvejelser

I det følgende vil jeg fordybe mig i to af de metodiske udfordringer jeg havde under feltarbejdet. Jeg vil kort berøre tematikken om "feltarbejde hjemme". Og jeg vil berøre problematikken ved at være *dansk* feltarbejder. Som dansk, bliver jeg forbundet med kolonitiden og jeg er på mange måder den "anden", som grønlænderne identificerer sig *imod* (men også *med*). Igennem dette, vil jeg reflektere lidt over, hvordan man kan udfordre og måske endda bryde med etniske stereotyper og hvordan man undgår at blive "fejlinformeret" som resultat af disse.

Min interesse for Grønland stammer fra min barndom i Grønland. Jeg har boet 7 år i Grønland fra jeg var 9 til jeg blev 16 år. Jeg boede 5 år i Sydgrønland i Qaqortoq og to år i hovedstaden Nuuk. Da jeg flyttede tilbage til Danmark, havde jeg i en overgang problemer med at tilpasse mig. I eftertid forstår jeg, at jeg var blevet grønlandiseret i løbet af de 7 år, og tilbageflytningen til Danmark var ikke at komme hjem, men hellere at komme til et nyt sted. Siden har jeg bevaret kontakten med Grønland ved at have arbejdet 6 somre som vandrerrhjemsvært og guide i Ilulissat. Og i 1999-2000 tog jeg et år ved universitetet i København på *Eskimologi*, hvor jeg studerede grønlandsk sprog og kultur. Denne opgave baserer sig på et feltarbejde på 6 måneder.

Problemstillingen om feltarbejde hjemme og ude er ikke enkel. For det første kan man med rette spørge sig selv om, hvad som er "hjemme" og hvornår man er "hjemme" (Strathern 1987:16, Paulsgaard 1997:75). Derefter kan man med rette spørge, hvilke konsekvenser det kan have at man kalder stedet for sit feltarbejde "hjemme". For mig er det ikke fordi at Sisimiut var "hjemme" i den forstand Tromsø f.eks. er det. Men det er "hjemme" i den forstand, at jeg har boet i Grønland (men ikke i Sisimiut) og at jeg har forestillinger og ideer om dette samfund, som jeg tager med mig på feltarbejdet, i min "rygsæk". Mine forældre var danskere, som drog til Grønland på grund af eventyrlyst og økonomisk vinding. De tilhørte den, allerede da, udsældte gruppe af tilflyttere, som jeg netop har beskrevet. Mine erfaringer fra dengang har været med til at danne et billede af Grønland som jeg tog med mig på feltarbejde. Men dette billede af Grønland har ikke været statisk. Mine somre i Grønland som guide, min uddannelse og ikke mindst at jeg er blevet voksen har været med til at forandre på det billede og de forestillinger jeg havde om Grønland. Jeg er over 30 i dag og har ikke boet i Grønland siden 1991, at vende tilbage til Grønland på feltarbejde, var som at komme et nyt og fremmed sted hen. Jeg valgte Sisimiut af to årsager. Den ene grund er, at det er en

meget moderne grønlandsk by, og den anden er, at byen var ukendt for mig. Jeg ville gøre feltarbejde i det moderne Grønland og jeg ville gerne komme til et sted, hvor jeg ikke havde nogen tilknytninger til folk. Det har sine fordele i forhold til rolle- og statusdefinering (se bl.a. Paulsgaard 1997:80-81). Paulsgaard taler om at bruge sig selv som informant, med den erfaring man har fra *før* og hun fortæller hvordan denne erfaring fra *før* kan ændre sig, når ny kundskab opstår (1997:82, 87). Dette kan ske selvom man er ”hjemme”.

De mest kendte konsekvenser ved at gøre feltarbejde ”hjemme” (en bedre beskrivelse er; ”et kendt sted”) er kulturblindhed og at være forudindtaget. Med hensyn til kulturblindhed er jeg, for mit vedkommende, ikke så meget ”hjemme” i hverken Sisimiut eller Grønland, at jeg føler mig så kendt med kulturen, at ting virkede selvindlysende for mig. Chancerne for at overse vigtige processer i samfundet, fordi jeg kendte dem så godt, føltes ikke større end hvis jeg var rejst til Canada og studere inuit, et sted hvor jeg aldrig før har været. Det vigtige i denne forbindelse er, ikke at overse det som er vigtigt for forståelsen af netop *det* som forskeren prøver at begribe.

Med hensyn til at være forudindtaget så rejste jeg, som sagt, til Grønland med en masse forestillinger. Men gør alle ikke det? Har alle ikke forestillinger med i deres ”rygsæk”? Paulsgaard er enig og siger videre, at det kan være en fordel, at du har kulturkendskab med den kultur du studerer, for forståelse handler om oversættelse, og oversættelsen er lettere hvis du kender ”sproget” i kulturen (1997:73). En diskussion blandt andet Strathern nuancerer i ”The limits of Auto-Anthropology” (1987). Forskellen ligger for mig i at *tro* at man kender noget og at *vide* at man ikke gør. Paulsgaard citerer Gullestad (1991) for at mene at feltarbejderen, som gør feltarbejde på et kendt sted udfordres i at opnå *afstand* til sit felt, og feltarbejderen som kommer til et nyt sted udfordres i om vedkommende kan komme *tæt* nok på til at forstå. I stedet for at tale om at man kommer med ”egentlig indsigt”, mener Paulsgaard, at man hellere skal tale om en positionering (74-75). Dette bygger på en erkendelse af, at feltarbejderen som værktøj, altid vil være begrænset på en eller anden måde. Men indsigt i denne begrænsning hjælper med at eliminere fejlmarginerne. Jeg vil dog ikke påstå, at jeg helt har forstået den grønlandske kultur eller min egen position i den. ”Det er ikke alltid like lett å se de begrensninger ens egen posisjon har for forståelse. Mye av den kunnskap vi orienterer oss etter i dagliglivet, er ikke alltid like synlig for oss selv” (Paulsgaard 1997;81).

Til nu har jeg bare talt om min egen tilgang til den grønlandske kulturelle forståelse. I det følgende vil jeg fordybe mig mere i mine informanternes position i forhold til mig. Som dansk og post-kolonist.

Min status set i kontekst

Som en dansker, der kommer til Grønland, bliver jeg placeret i en kendt kategori. Danskere har rejst til Grønland i umindelige tider. Og som forskellige ting. Handelsmand og præst i det attende århundrede og starten af det nittende. Og senere som ledere for forskellige projekter og bestyrer af stort set alle institutioner i landet, for ikke at glemme håndværkere⁹. Grønlændere er vant til at forholde sig til danskere, som kommer til landet for at arbejde, og lære grønlænderne hvordan det skal gøres. Selvom hjemmestyret blev indført i 1979 og Grønland formelt set er selvstyre område, er problemerne ikke løst i forhold til at der er stillinger, men ikke uddannede folk til at besidde disse stillinger. Derved fortsætter indflytningen af danskere til ledende stillinger. Men det er ikke bare fordi danskere har været i ledende stillinger, at de har rygte for at være bedrevidende. Også på grund af danskeres måde at være på, giver det anledning til misforståelser og uoverensstemmelser. Danskere går for at være højtråbende, bedrevidende og dominerende. Desuden er danskere ofte nogen som kommer og rejser igen. De bor 3-6 år i Grønland. Tendensen har været, at samfundet har været todelt imellem danskere og grønlændere, hvor de som behersker begge verdener også kan færdes frit på begge sider. Jeg ved dette, blandt andet fordi jeg har følt det på kroppen med min egen oplevelse af at være en dansk familie, som rejser til Grønland. Men jeg så også tendensen endnu, på mit eget feltarbejde. Blandt andet på mødretræffene, så man denne opdeling, hvor danske mødre sad et sted og de grønlandske et andet. Og den eneste mor som talte med alle var halvt dansk/grønlandsk. Dette er ting jeg som dansk og feltarbejder må forholde mig til. Det påvirker hvilke forventninger der er til mig og hvilke muligheder jeg har, til at søge kontakt med andre. Igennem forskellige oplevelser under feltarbejdet fik jeg indtryk af hvilke forestillinger grønlændere har om mig som dansker. Jeg vil fokusere på nogle enkelte situationer og belyse hvordan det har påvirket min relation med mine informanter. Men også hvordan disse etniske stereotyper har givet mig en tilgang til grønlændernes værdireferencer, socialitetsformer og konstruktion af *social person* (hvilket jeg vil komme ind på i kapitel 4).

⁹ Historier om danske håndværkere handler om danske mænd som tager smukke grønlandske piger med sig til Danmark, det handler om vold og druk og det handler om udnyttelse, blandt andet. "Barakkerne" er en skønlitterær bog skrevet af Jørgen Liljensøe i 1977 er en meget troværdigt beskriver nogle aspekterne ved forholdet imellem de grønlandske piger og de danske håndværkere.

På fritidshjemmet er der en som har køkkenpligterne hver uge. Og denne uge var det Juliane. Jeg syntes det var hyggeligt at stå i køkkenet og hjælpe til, og fik også indtryk af at det var værdsat. De fleste syntes *køkkenugen* var kedelig. Dagen før havde Aviaja opdaget, ved at se i kalenderen, at hjemmet faktisk blev ti år næste dag. Og Juliane skulle bage en masse kager til at fejre dagen sammen med børnene og forældrene, når de hentede børnene. Jeg hjalp hende. På et tidspunkt stod de fleste ansatte i køkkenet og overværede Julianes (og mine) kreationer med kagerne. Juliane var ved at lægge jordbær ovenpå en lagkage. Hun kikker op på mig og spørger om det er godt nok, og jeg ved ikke helt hvad jeg skal svare. Hun spørger, sådan forstår jeg det, som om at hun vil have at jeg skal tilføje noget. Jeg tænkte, at hun måske spurgte mig for at inkludere mig i dekorationen. Så jeg svarer hende, at måske kunne hun sætte et jordbær ”der” og så peger jeg et sted på kagen. ”Der?”, spørger hun i et tonefald, som jeg ikke helt kan placere, men som virker irriteret. ”Ja det er fint”, svarer jeg. Og føler mig forvirret.

Hvad var det der skete i denne situation? Jeg syntes, at jeg reagerede, som hun bad mig om, men hun virkede sur eller irriteret. Som med flere andre situationer, som har brændt sig som et spørgsmål i mit hoved, har jeg fundet en mulig forklaring, *efter* jeg er kommet hjem fra feltarbejdet. Hun havde en handlemåde, som viste en holdning til etniske værdier og forskelle. Etniske, fordi jeg kun observerede denne handlemåde overfor danskere. Hun havde en tendens til at gøre sig selv uvidende og den anden meget klogere end hende. Det skete, når hun spurgte om noget eller snakkede om noget. På en måde virkede det som om, at hun følte sig mindreværdig overfor danskere, men på samme tid var hun også sarkastisk og virkede også ukomfortabel, ikke overfor den anden, men overfor situationen, på en måde. Som med kagen, ”er det godt nok, din bedrevidende idiot?”, kunne hun næsten have sagt. Det kunne næsten opfattes som et slags oprør imod en ”kendt sandhed”, som hun satte tvivl ved. Den ”kendte sandhed” at danskere skal fortælle grønlændere, hvad de skal gøre (eller plejer at blande sig og fortælle). Hun forventede det hos mig, og jeg gav hende det, fordi jeg følte at det var det hun ville have. Hendes rolleforventninger kom frem igennem sådanne episoder, og jeg forstod at det hang sammen med danske og grønlandske statussæt.

Inuk er en af de andre ansatte på hjemmet. En dag vi stod ude på terrassen foran hjemmet, kom han med en kommentar, som i og for sig var meget uskyldig, men som jeg alligevel lagde meget mening i. For som Jenkins skriver, er en etnisk joke aldrig bare er en joke (1994:211). Inuk pegede på en

andrik [han and], som vraltede rundt og rappede efter (kommanderede med, hvis en and gør det?!) andemødrene, nede på græsset under hjemmet, og han sagde: ”Se, en dansker!”. Anita, Juliane og jeg stod sammen med Inuk og en dansk pædagogelev stod lidt længere væk, men indenfor hørevidde. Vi lo højlydt, mens Inuk stod der og så alvorlig ud, hvilket bare gjorde det endnu mere morsomt. Inuk havde en måde at svøbe alvor ind i humor, og jeg holdte meget af ham, selvom jeg forstod at han havde sin mening om danskere. På denne måde er stereotyper, og især etniske stereotyper, noget jeg måtte forholde mig til hver dag. Inuk havde også en anden måde at udtrykke sig overfor danskere på. Han talte konsekvent bare grønlandsk til danskere. Det er der ikke så mange der gør.

Det jeg taler om, er hvilke spilleregler folk spiller under. Hvad som er normalen imellem danskere og grønlændere. Normalen er at grønlændere taler dansk til danskere, og ikke omvendt. Dette kan blandt andet ses i forhold til kolonitiden. Som Julianes udtalelse, vælger jeg også at forstå Inuks udtalelse om andrikken som en etnisk udtalelse. Den viser en grænse og den viser en kategori. Under feltarbejdet måtte jeg forholde mig til andres fordomme om, hvem de mente, jeg var. Og jeg måtte forholde mig til mine egne fordomme. Disse fordomme har jeg lært som barn i Grønland, som et barn af Danmark og barn af vesten¹⁰. Men som feltarbejder, prøvede jeg at håndtere mine egne fordomme på en anden måde end den konventionelle. Jeg prøvede at følge nogle andre spilleregler, og målet med det var at opnå bedre kontakt med folk og den anden gruppe grønlændere, som danskere sjældent har kontakt med. Dette gjorde jeg f.eks. ved at sætte mig på en bænk, som ikke var beregnet for mig.

Bænken

Den gamle grillbar har været der siden Nivi var barn. På hendes rundvisning, da jeg lige var kommet til byen, fortalte hun mig om stedet. Udenfor grillen, som bare var et lille skur, var der et overdækket halvtag med en bænk langs væggen. Og hver dag når jeg passerede, sad der mænd i blå arbejdstøj og gummistøvler og drak kaffe (nogen gange øl). Engang i blandt sad der også en kvinde der. De fulgte med i trafikken på gaden og folk som kom fra havnen skulle altid der forbi med fangsten de skulle sælge på brættet. Jeg passerede dem hver dag, og næsten hver gang fik jeg følelsen af, at mange øjne fulgte mig med blikket. En dag besluttede jeg mig for at sætte mig ned der. Det var en søndag, og om søndagen var der ikke så mange mænd udenfor som i hverdagene.

¹⁰ Her tænker jeg især på tankegangen om den primitive grønlænder og den civiliserede dansker som syntes at have præget en stor del af kolonitiden (og efter) se forrige kapitel.

Jeg købte mig en kop kaffe i et papbæger til 7 kr. og satte mig udenfor. Der sad to andre der i forvejen. En ældre mand og en dame. En yngre kvinde, hendes mand og deres to børn kommer forbi og stopper op der. Og et øjeblik efter kommer en tynd, ubarberet ældre mand og sætter sig ved siden af mig. Familien går videre uden at have talt med nogen, og der kommer en anden ældre mand. Han sidder lidt og ser på mine støvler og spørger om de er finske, på dansk. Jeg fortæller ham at de er norske og samisk inspirerede. I mellemtiden er der kommet en anden familie og manden spørger mig om støvlerne er varme. Jeg fortæller, at jeg var på slædetur med dem i går og at de holdte mig godt varme. Manden spørger mig herefter hvad jeg laver her; om jeg er turist eller om jeg arbejder her. Jeg fortæller ham, at jeg er studerende og at jeg er her for at lære om det gode grønlandske liv. Han spørger om det er første gang jeg er i Grønland, og jeg fortæller ham at jeg har boet her engang. Under hele samtalen går han lidt rundt og står lidt stille på et lille område indenfor halvtaget. Konen sidder på bænken længst væk fra mig og han står foran hende. De to ældre mænd sidder imellem os, for jeg sidder yderst på den anden side. Deres datter kommer, hun er vel en 14 år. Han siger; ”dette er vores datter”. Jeg smiler og ved ikke hvad jeg skal sige til det. Vi snakker lidt om vejret og at der ikke er så meget sne og at denne dag er ret fantastisk. Den gamle ved siden af mig, kommenterer at det er godt at der ikke er så meget sne, for så slipper vi for snescooterne i byen. Jeg spørger om der er mange af dem, og han svarer at det er der. Jeg spørger ham om han har hundslæde og han svarer; ”ikke mere”. Han siger ikke så meget. Den anden ældre som endnu ikke har sagt noget, spørger mig, om jeg har købt kød. Han kunne huske mig fra dagen før, hvor jeg også havde ”udfordret sociale normer” ved at sætte mig på bænken. Og jeg havde haft en kort samtale med en anden mand om hvilket kød han havde i posen. Dette kunne denne mand huske. Det havde været hvidfisk (hvalkød) og vi begyndte nu at tale om hvalfangst. Jeg spurgte om det var en god sæson for hvalfangst og vi fortsatte samtalen om fiskeri og han fortalte mig at han havde været fisker i Ilulissat i sine unge dage. Konen til den unge mand deltog i samtalen om Ilulissat og hun sagde at byen var flot om sommeren, altså udsigten og ikke selve byen. Den ældre stille mand, syntes byen var en god by. Familien snakkede om at gå, på grønlandsk og den gamle besluttede sig også for at gå. Da familien gik ned af veje vendte manden sig om og sagde ”baaj”[farvel] til mig. Ikke længe efter rejser jeg mig også for at gå. Og jeg havde en følelse af triumf i maven.

Triumfen kom ikke af at jeg havde knyttet en kontakt med nogen, for jeg forventede ikke at mødet med nogen af dem skulle udvikle sig, men triumfen kom af at jeg havde gjort entre på en arena som jeg havde troet var utilgængelig for mig. Bænken foran grillen virkede så anderledes og

skræmmende for mig. Både i forhold til sprog, etnicitet, køn, uddannelse og interesser. Jeg var sikker på, at jeg ikke ville være velkommen der, ud over for seksuelle tilnærmelser. Jeg følte ikke umiddelbart at jeg havde noget til fælles med dem på bænken, men det blev ikke en forhindring for samtale. Ved at sætte mig på bænken, viste jeg, at jeg var indstillet på at tale med dem som kom forbi. Og dagen før, da jeg med mindre held havde prøvet at indlede en samtale med en ældre mand om det kød han havde i posen, blev jeg ikke imødekommet. Jeg havde fået et meget kort svar, og intet mere. Men i dag bar både gårsdagens og dagens bænkebesøg frugt. Hvis jeg ville, kunne jeg helt sikkert lære disse mænd på bænken at kende. Hvis vi kunne finde noget at tale sammen om, var der ingen forhindringer. Det blev mit indtryk og deraf kom triumfen.

Den ældre som spurgte mig om mine støvler byggede *bro* for en samtale og de andre stemte i. Og da han først havde indledt samtalen var det bare et spørgsmål om at finde emner at samtale om. For det var alt der skulle til for at smelte isen. Alle talte meget godt dansk, det fjernede en stor forhindring. Men ikke at sprogforskelle altid var en ulempe. Min meget gode relation til en af mine informanter Sofie, giver jeg sproget en stor del af skylden for. Mine forsøg på at snakke med hendes børn, kun på grønlandsk, vakte både megen latter og velvilje hos hende. Og siden Sofie selv syntes, hun var dårlig til dansk, kunne hun jo bare le af, hvor fantastisk morsomt det var, at høre mit dårlige grønlandske. Og så var det ikke så slemt at prøve og fejle selv. Humor i form af selvironi blev på en måde brobyggende og relationsetablerede.

Baggrunden for min begejstring kan forstås ved at se på *stereotypier*, *grænser* og *gruppe/kategori* dynamikken. Ved at fokusere på det som skiller mig fra mine informanter, vendes mit blik imod netop disse begreber. Måden de handler overfor mig på, fortæller mig meget om hvordan de opfatter mig. Som vist, findes der forestillinger om danskere, som blandt andet kommer til udtryk i joken som Inuk kom med, eller mere fordækt igennem Julianes handlinger overfor mig. Og mange af disse forestillinger forstod jeg, såvel som jeg også havde mine egne forestillinger om grønlændere, og specielt om en bestemt type grønlændere. Dem jeg ikke kendte særlig meget til, dem som sad på bænken. Disse forestillinger er *stereotypier*. ”Stereotypier er forenklede beskrivelser av konvensjonelt antatte kulturtrekk ved kategorier av mennesker” (Hylland-Eriksen 1997:314). Og disse stereotypier hjælper os til at finde ud af hvordan vi skal forholde os til den anden igennem kategoriseringer og rolle- og statusset. Jeg forventede afvisning fra bænken og de roller, som jeg forventede vi skulle spille, var roller om den *forurettede* grønlænder og den

angerfulde og ydmyge dansker¹¹. Det er vigtigt at skelne imellem gruppe og kategori. For som Jenkins påpeger, er magtaspektet vigtigt, for at forstå relationen imellem to grupper¹². Og han skiller imellem *intern* og *ekstern* definerings (1994; 200). En gruppe definerer sig selv *internt* og en kategori bliver defineret *eksternt*. Hvilket verdensbillede som bliver det gældende når f.eks. den interne ikke stemmer med den eksterne definerings af en gruppe, bestemmes primært ud fra magt. Jenkins indfører et begreb som hedder *internalization* (ibid.; 216). Med dette begreb, forklarer han den proces, som sker, når ydre kategorisering bliver din egen. Derved beskrives også den egenskab stereotyper har, nemlig at fastholde et billede af en gruppe. Som f.eks. det at grønlændere er ødelagte af moderniseringen. Hvilket igen betyder at de, i stedet for at tage skeen i den anden hånd, har brugt deres energi på at bebrejde danskerne for deres elendighed og derved også bevaret et billede af dem selv som elendige stakler. Dette kan høres voldsomt ud, og er i høj grad moralistisk. Men som Henriksen siger (1991) så er et sådan standpunkt med til at skabe en ydre grænse til danskere, i en gruppe som er meget forskelligartet.

Jeg er helt sikker på at de på bænken havde fordomme om mig, som jeg også havde fordomme om dem. Og jeg var bange for at træde ind på deres arena, fordi jeg ikke vidste, om jeg var velkommen der. Stereotyper har det ved sig, at de hjælper til at bevare grænser. Og man hjælper også med at bevare stereotyper ved at forvente dem. Men som feltarbejder, udlever jeg bestemte roller. Jeg nærmer mig ting på en anden måde end ved de andre statusser i mit statusrepertoire. Det føltes ikke helt så slemt, hvis jeg bliver afvist som feltarbejder, som hvis jeg blev afvist som Susanne. Derfor var det også lettere at bryde grænser. Jeg troede, at jeg ville blive placeret i de kategoriseringer og stereotyper, som jeg mener, at vide at grønlændere sætter danskere ind i. Det er stereotyper som; Danskere er dominerende og vil styre det hele. Danskere tror de er bedre end grønlændere. Danskere udnytter grønlænderne. Jeg var forberedt på, at når de sad og drak på bænken, hvilket ikke skete så ofte, så ville de råbe ”dumme dansker efter mig”, eller pifte efter mig, hvilket ville gøre at jeg måtte ignorere dem og forholde mig til diskriminering. Dette skete ikke mere end et par gange, og var ikke så slemt. Især fordi jeg forholdte mig til det som feltarbejder.

¹¹ Henriksens artikel “The experience of social worth as a force in inter-ethnic relations” fra 1991 er et meget godt eksempel på den problematik.

¹² Et kritikpunkt til Barths tidlige teorier om transaktion og den generative model var at han ikke tilgodeså magtaspektet som en relevant faktor i begrænsninger til aktøren.

Manden som spurgte mig om støvlerne var sikkert enig i, at jeg var et fremmed element på bænken, men jeg blev accepteret der, måske fordi jeg viste at jeg respekterede bænken og det den stod for, ved at sætte mig der, og med alle de tegn jeg kunne komme på, prøvede jeg at virke åben for samtale. Jeg smilede og så på folk når de kom og jeg nikkede eller løftede på øjenbrynene som en hilsen (en grønlandsk hilsen). Men jeg overlod det til de andre at tage det næste skridt. Derved respekterede jeg også deres eventuelle valg om ikke at acceptere mig på deres arena. Det er en kulturel værdi ikke at være frembrusende (se bl.a. Langgaard 1986). Måden jeg prøvede at træde ind på deres arena på, var ved at efterligne deres måde at træde ind på en ny arena. Man kan sige, at jeg prøvede at assimilere mig. Jeg prøvede på, ikke at spille på de kategoriseringer jeg vidste de ikke syntes så godt om ved danskere.

Dem som sad på bænken, var netop den type grønlandere, som danskere normalt ikke har så meget med at gøre. De taler ikke dansk, mange har ingen særlig uddannelse, de er enten fiskere, fangere, arbejdere på fabrik eller arbejdsløse, og har ikke haft særlig megen kontakt med danskere tidligere. De var nok, for mig, de virkelige fremmede (eksotiske), fordi jeg i min barndom og tid som guide ikke har haft nogen særlig kontakt med dem. Jeg vidste ikke, hvad jeg kunne forvente af dem, eller hvordan de ville modtage mig, på deres bænk. Det, jeg troede om dem, hvis jeg satte mig på bænken, var at de ville blive sure på mig og at de ville skælde mig ud, fordi jeg er dansk. De er en egen kategori af grønlandere. Det var dem der gik i de grønlandske klasser da jeg var barn¹³. De har ikke fulgt lige så godt med i udviklingen. Den største alkoholisme findes i denne gruppe. De er de mest lavtlønnede og også den gruppe hvor den største arbejdsløshed findes. Om dem har danskere nok de største fordomme. Og denne gruppe har fordomme om danskere. De kommer ofte til udtryk under alkoholpåvirkning. Men der er en anden gruppe som også syntes at have mange fordomme imod danskere. Det er eliten, eller dem som er ressourcer stærke (økonomisk og familiært), politisk og lokalt engagerede. Johannes er et eksempel på en sådan person. Han er leder for en gruppe af unge drenge som har haft en del problemer. De bliver sat til at lave forskellige arbejder så som at male huse, flytte ting og lignende. Desuden har han lavet et teaterstykke med drengene som omhandler den første rejekutter, som en grønlander på eget initiativ, sparede sammen til og fik sat i drift i 1927. Drengene og Johannes og en kollega som arbejder i gruppen, spillede rollerne. Teaterstykket var på grønlandsk. Johannes spillede en dansk kolonibestyrer som var fint klædt, briller på næsen og som havde en arrogant holdning overfor grønlanderne. Igennem hans måde at

¹³ Frem til starten af 90'erne skilte man imellem grønlandsk og dansk sproget klasser i skolerne. Der gik grønlandere i de danske klasser, men det var dem som kunne tale godt dansk.

spille denne rolle på fik jeg et godt indtryk af hans indtryk og fortolkning af danskere og fortiden. De politisk engagerede bruger en anden stemme til at udtrykke sig end den anden gruppe. Det skal dog siges, at det etniske aspekt ikke altid er det mest relevante aspekt i en relation imellem en dansker og en grønlander. Jeg oplevede mange situationer og så mange relationer imellem mennesker, hvor det etniske overhovedet ikke var en relevant faktor for forholdet. Det, jeg oplevede på bænken anden gang jeg kom der, svarede ikke til mine forventninger. Og deraf kom triumfen. Jeg trodsede egne stereotyper ved at sætte mig på bænken og blev også mødt helt anderledes end forventet.

Hvordan takle etniske stereotyper (mine og andres) og allerede faste statusser

Bænken kan ses på som en arena, som var ”hjemme” for dem som var mest fremmed for mig. Jeg kom også et andet sted, som var fremmed for mig, men på en lidt anden måde. For medborgerhuset var samtidig også et sted, som var karakteriseret ved, at der var offentlig tilgang for alle. Jeg mærkede forundring over min tilstedeværelse fra de ansatte i starten, men efterhånden blev min tilstedeværelse vel en vane. Der kom ingen danskere på huset, bare når der blev serveret mad. Derfor var medborgerhuset på en måde også et godt sted at udfordre kendte konventioner. Igennem medborgerhuset, fik jeg mulighed for at lære folk at kende, som jeg ellers ikke følte jeg havde mulighed for, fordi jeg var dansk. Jeg kom fast på huset 4-5 gange om ugen, under hele feltarbejdet.

Sofie arbejdede på huset og hun og jeg lærte langsomt hinanden at kende. I starten oplevede jeg nysgerrighed fra hendes side. Hun var altid meget hyggelig at være samme med, men det var faktisk først da hun inviterede mig hjem til sig på besøg, at jeg virkelig følte at vi havde etableret en relation, hvor etnicitet ikke skabte barrierer. En stor del af grunden til at vi blev gode venner, og måske brød nogle grænser ned, skyldtes blandt andet at jeg talte lidt grønlandsk. Det blev generelt meget positivt modtaget af folk. Og Sofie, som jeg vidste, følte det som en forhindring for samvær at hun var så dårlig til dansk (det havde hun sagt til mig flere gange), blev meget mere afslappet, da hun hørte mig tale grønlandsk en dag. Jeg snakkede med et af Sofies børn og hun begyndte at le af mig. Jeg er nemlig ikke så dygtig til grønlandsk, og mine fejl var meget morsomme. Denne hændelse brød en *kommunikations is* imellem os (som sagt på side 33). Jeg kom også meget godt ud af det med hendes børn af den grund. I mange situationer blev det, at jeg talte lidt grønlandsk, en *bro* for at åbne samtale imellem mig og andre. Dette skete ved flere anledninger. Derved kunne vi

tale om andet end ting som; ”Er det første gang du er i Grønland?” ”Hvad syntes du så om det?” ”Hvor længe skal du blive?” Der er ikke noget galt med disse spørgsmål, de fungerede også godt som *bro* for samtale, men de brød på en måde ikke grænser ned, de bevarede dem hellere. Samtale med udgangspunkt i sproget, var i flere tilfælde grænsenedbrydende. Jeg tror, at det hænger sammen med forventninger til den anden. Ved at tale grønlandsk, gjorde jeg, som dansk mere end forventet. Og det blev en positiv overraskelse blandt nogen. Sprogkompetence er derfor mere end bare et middel til kommunikation. Her er det også et udtryk for anerkendelse af, at jeg anerkender, at jeg kommer til kort på noget jeg burde beherske.

En dag, da jeg var på vej ind i butikken, blev jeg stoppet af en ældre mand. Han tog fat i min arm, og spurgte mig på grønlandsk, hvad jeg gjorde her. Tre unge teenagedrenge stoppede op og kikkede på os. Jeg svarede den ældre mand meget roligt på grønlandsk, at jeg boede her. Og han slap mig og blev åbenbart tilfreds med mit svar. Eller det vil sige, han ville vel skræmme mig lidt. Men da han opdagede, at jeg forstod ham, mistede det hele hensigten. Jeg tror ikke, han syntes, en dansker som talte grønlandsk, var helt så slem, som en dansker, som ikke talte grønlandsk. Det kan ses i relation til Inuks valg om bare at tale grønlandsk med danskere. Det handler om at udfordre etniske stereotyper og kategoriseringer af sig selv og andre.

Sprogets udvikling og betydning

For at forstå, hvorfor sprog har evnen til at udfordre grænser i en grønlandsk sammenhæng, må vi se lidt på sprogets brug i Grønland. Jeg vil tage udgangspunkt i en arbejdsgruppe for sprogpolitisk redegørelse i Grønland, som blev nedsat i 2000 og som havde samling i 2001. Arbejdsgruppen bestod af diverse sprogkyndige, en retskyndig og Robert Petersen (en grønlandsk antropolog). Gruppen skulle komme med en handlingsplan til hjemmestyret, efteråret 2001. Gruppen fandt ud af at det grønlandske sprog havde fulgt både en kronologisk historisk udvikling, når man fokuserer på landet som helhed, samt at det havde gennemgået forskellige problemstillinger i de forskellige generationer. Gruppen skitserer sprogets historiske udvikling, således, og jeg kommer med enkelte tilføjelser:

1940- Grønland er grønlandsk, for grønlændere om grønlandske emner

1955- Et fælles folkeligt ønske om to sprog, blandt andet igennem radio og kulturel påvirkning fra Danmark, men allerede her var der frygt for det grønlandske sprogs overlevelse, stor tilflytning af dansk arbejdskraft gør brugen af dansk mere nødvendig

1970- Grønland bliver mere fokuseret på sig selv, men stadig stor import af dansk arbejdskraft. Børn bliver opdraget til at tale dansk, mange blandede ægteskaber. Begyndende politisk engagement for at gøre Grønland grønlandsk

1985- Dansk meget brugt i samfundet generelt, folkeskolen er primært dansk. Men politisk engagement for at trække Grønland ud af afhængigheden til Danmark er i kraftig opgang

2000- færre danskere kommer til Grønland, Grønland har lykket sig i at gøre Grønland mere grønlandsk, den danske påvirkning er mindre end tidligere. Der bliver talt betydelig mere grønlandsk (se blandt andet www.Oqaasileriffik.gl)

Derefter konkluderer arbejdsgruppen med at der er flere forskellige problemstillinger for de forskellige generationer. Dem som er midaldrende i dag, oplever det grønlandske sprog som truet. De er opvokset med at tale dansk, og de forholder sig til danskere på deres arbejdspladser hver dag. Dem som er unge i dag, taler til gengæld meget dårligt dansk. Det grønlandske sprog lever i allerhøjste grad for dem. I dagens Grønland findes der derfor forskellige generationer med forskellige sproglige udfordringer¹⁴.

Arbejdsgruppen kalder dansk magtens sprog. De ledende stillinger er besat af danskere, som ikke taler grønlandsk. Og dansk er en forudsætning for at få en uddannelse. Sådan har det i endnu højere grad været under fordanskningen, som startede efter krigen (se 1.2). Dansk var det sprog som alle skulle lære. Det var fremtidens sprog. Og hvis man ville have en uddannelse, var det nødvendigt at kunne tale dansk. Mange uddannelser skulle tages i Danmark og senere efter at man har flyttet en del uddannelser til Grønland har lærerne og eller skolebøgerne været danske. Selv den dag i dag, er det et problem, at dansk i de fleste tilfælde, er uddannelsessproget. De danske arbejdere i Grønland har haft en rigtig stor indflydelse på sproget i Grønland. Den danske arbejdskraft optog ofte ledende stillinger i samfundet. Det var ikke en betingelse, at kunne tale grønlandsk, for at få arbejde i Grønland. Danskere lærte ofte heller ikke grønlandsk i Grønland, for de relevante andre som de ville og skulle tale med, kunne tale dansk. Derved har sprogfærdigheder været med til at skabe en segregering i befolkningen, imellem dem som kan tale dansk og dem som ikke kan. Dem som kan tale dansk har haft arbejde sammen med danskerne. Og de som har ledende positioner i samfundet i dag, er i de allerfleste tilfælde folk som behersker begge verdner (sprog og kultur). Der har været store udfordringer i at lære at beherske begge sprog. Og fra at dansk har været det primære sprog, kan man i dag sige at det er grønlandsk som er det primære sprog. Under feltarbejdet hørte jeg flere sige, at ”Sisimiut, er den egentlige grønlandske hovedstad, fordi de fleste taler grønlandsk her. I

¹⁴ 33,6 % af befolkningen taler kun Grønlandsk, de som taler både grønlandsk og dansk udgør 56,3 % og 10,1 % taler bare dansk (AG Grønlandsposten nr. 46 19.juni 2003) (ca. 10 % af befolkningen er danskere)

Nuuk taler alle dansk”. Den problemstilling ungdommen står overfor, fordi de er så dårlige til dansk, kan man læse i aviserne (se f.eks. AG nr. 43, 05. juni 2003, side 8). De unge har svært ved at følge med i undervisningen på de videregående skoler blandt andet fordi de taler og læser for dårligt dansk.

Der er to store problemstillinger i sprogdebatten. Det ene er sprogets betydning for et folk, og den anden problemstilling er mulighederne for at komme sig frem og op i livet, mulighederne for at kommunikere med omverdenen og mulighederne for at uddanne sig. Den ene problemstilling er i høj grad af emotionel karakter og den anden, er en praktisk rationel problemstilling. Konflikter imellem fornuft og følelser præger i høj grad debatten om sprog i Grønland. Og danskernes manglende engagement i at lære grønlandsk, har været og er stadig en torn i øjet på mange grønlændere (se bl.a. Tobiassen 1998; 178). At blive opfattet som ubrugelig, fordi du ikke kunne tale dansk, er efter hjemmestyrets indførelse, vendt lidt om, ved at nogle grønlændere giver danskere mindre agtelse, når de ikke lærer sig grønlandsk.

Men kommunikation kræver bestemt ikke, at vi taler samme sprog. Det, at vise interesse for at tale grønlandsk, er en af flere måder at vise respekt på. Jeg blev en dag inviteret hjem til en af de ældre, som kom på mandagstræffene. Hun fortalte om alt muligt og viste mig billeder. Og ind imellem spurgte hun mig ”Passiviuk?” [forstår du mig?] ”Suu Immannnguq” [ja lidt] svarede jeg og det var godt nok. Der er andre former for kommunikation end sprog og manglende sprog kan også være en *bro* og en måde at skabe kontakt på.

Min fortid i Grønland har hjulpet mig til at forstå, og imødekomme problemstillinger, forbundet med det at være dansk i Grønland. Denne forståelse, har blandt andet hjulpet mig til at tyde tegn, skabe tillid og undgå konfrontationer. Siden jeg kender nogen af brandpunkterne imellem danskere og grønlændere, og siden jeg også, til dels forstår hvordan de er vigtige, har jeg kunnet bruge dem som et værktøj til opnå positive møder. At tale grønlandsk og at spise grønlandsk mad er nogle af de måder, jeg har kunnet vise, at jeg respekterede grønlænderne. Som jeg vil komme ind på i opgaven, er det at du spiser grønlandsk mad også et tegn på respekt. Lugten af grønlandsk mad kan forekomme meget fremmedartet, og det at grønlændere spiser uforarbejdet kød har skabt anledning for danskere til at kalde grønlandsk mad frastødende. Og når maden lugter, er der ikke langt til at

sige at folk også lugter og er frastødende fordi de spiser råt kød og spiser mad som lugter. En problemstilling som blandt andet Levi-Strauss (1969) tager op.

Det at udfordre almindelige stereotyper, var en handling som ikke er særlig svært for mig, blandt andet fordi jeg gjorde min feltarbejderstatus primær under feltarbejdet. Det har bragt en positiv respons hos den jeg var sammen med. Men der er folk som til trods for mine forsøg, har taget afstand fra mig, enten fordi jeg er dansk eller forsker eller af andre grunde. Og der er folk som jeg har oprettet en relation til uafhængigt af og ikke mindst ubemærket af etnicitet. I det følgende, vil jeg præsentere nogle af mine informanter og igennem dem vise, hvordan de har været påvirket af min status. Men først kort om mine arenaer.

Mine arenaer under feltarbejdet

Jeg tog udgangspunkt i bestemte arenaer i starten. Inden jeg rejste til Grønland læste jeg på nettet om et medborgerhus for borgerne i byen. Og jeg tænkte, at det ville være en sikker (for en fremmed og lidt usikker studerende) og også interessant arena at komme på i starten. Ud over medborgerhuset (mere om det i kapitel 4) kom jeg på et fritidshjem en gang i ugen. Dette var mine faste arenaer igennem alle 6 måneder. Men efterhånden fulgte jeg mine informanter ud på andre arenaer. Og blev introduceret til deres hjem, familier og i flere tilfælde fritidssysler. Alle mine informanter kan knyttes enten til medborgerhuset eller fritidshjemmet, men ikke alle kommer på disse arenaer selv. Jeg har lært nogle informanter at kende igennem andre informanter og så videre.

Fritidshjemmet gav mig et godt indblik i samspil imellem børn, og det ”gav” mig nogle af mine nøgleinformanter. Medborgerhuset gav mig meget mere end jeg skriver om i denne opgave. Denne arena var et meget godt *vindue* ind i det grønlandske samfund, men på måder jeg først ikke lagde mærke til. Samspil imellem kollegaer, forestillinger om ressourcer personer og dem som man mener ikke er det og meget mere. Desuden blev det, som jeg også regnede med, et godt sted at lære folk at kende.

Min strategi var at følge mine informanter på deres arenaer. Det er en strategi som Barth og Bateson kalder at ”følge kredsløbene” (Barth 1996; 24). Jeg var i udgangspunktet ikke optaget af at opdage et ”samfund”, men hellere at følge aktører. Disse aktører introducerede mig for deres netværk og

deres daglige arenaer. Jeg så på handlinger og hændelser og dette stemmer også godt overens med Barths metode (ibid.; 29-30).

Nøgleinformanter og kommunikation

Tidligt under feltarbejdet forstod jeg, at hvis jeg ville have svar på spørgsmål og ting som jeg ikke forstod, var det ikke altid det bedste at spørge efter det. Mine forsøg på at ”interviewe” mine informanter gik aldrig helt som jeg ville. Den eneste gang jeg virkelig guidede mine informanter i hvad vi skulle tale om, som et middel til at få mere information om grønlænderne, var på min ”det gode liv” dag som jeg holdte for de ældre på medborgerhuset. Der havde jeg forberedt nogle spørgsmål som de besvarede i grupper og diskuterede i plenum. Det fungerede meget godt, også fordi ”det gode liv og de gode værdier” var noget som optog de ældre. Ud fra deres engagement virkede det som om at de mente at det var relevante spørgsmål.

Men ellers foregik min grønlandske kulturelle oplæring igennem daglig samvær og samtale. Og specielt en måde at formidle værdier og information på, vil jeg beskrive her. Fortællinger har en speciel plads i den grønlandske kulturelle arv. Grønlænderne har fortalt historier til hinanden så længe nogen kan huske, og det har været anledning til mange antropologiske undersøgelser. Generelt siger man, at der fandtes to typer af fortællinger. Den ene type var fortællinger til underholdning og som fra hver gang de blev fortalt fik et personligt præg som fortælleren lagde i dem. Og så den anden type som var overføringer fra gamle dage. Det var historier om hvordan verden blev til og om relationerne til åndeverdenen og disse historier skulle fortælles på nøjagtig samme måde hver gang. Begge disse fortællinger er ved at dø ud og Thisted skriver:

Der er i dag få personer tilbage i Grønland, som virkelig kan fortælle de gamle oqaluttuat. Det kommer sig af, at fortællertraditionen gradvist har mistet sin betydning som formidler af samfundets erfaringer og visdom. Og også sin funktion som kilde til underholdning og adspredelse har fortællingen gradvist mistet (Thisted 2002; 50)

Jeg vil gerne rette lyset imod en anden type af fortællinger som jeg oplevede meget i Sisimiut. Det er en type af fortællinger som handler om virkeligheden og hvor målet er at fortælle modtageren noget om værdier eller ønsker eller forventninger, men uden at fornærme ham. Thisted skriver i afsnittet hun så rammende har kaldt; ”At udsige det usagte” (2002; 37) om den forsigtige balance, der ofte bliver brugt i fortællinger, til at omgå ømtålelige emner. Hun siger, at fortælleren tager bestik af sit publikum og bare fortæller ting som knytter kontakt og skaber venskaber, for det var

den oprindelige mening med fortællinger (Thisted 2002; 37). Hun bruger den betændte relation imellem Danmark som kolonimagt og ”overstyrer” og Grønland som koloni, som et eksempel på en relation som kun indirekte og sjældent bliver nævnt, men hun understreger også hvordan kommunikation med andre ikke nødvendigvis bare bliver gjort med ord (ibid.).

I afskedskommentaren fra Miniks nevø (indledningen), lå der et vigtigt budskab. Men i stedet for at fortælle mig om det manglende engagement fra danskere, fortæller han til mig hvordan han gerne vil have det, på en mere indirekte måde. På denne måde undgår han, at fornærme mig, og jeg må lytte godt efter for at få budskabet med mig. Dette var jeg ikke vant til, men under feltarbejdet lærte jeg at lytte til hvad folk *mente* med det de sagde. Meninger kan komme som en hvisken. Men man hører også en hvisken, hvis man lytter efter den. Hellere end at sige; ”det og det skal du gøre eller ikke gøre”, vil man opleve at grønlandere af andre veje, prøver at vise dig vejen. Og en af disse veje er ved at fortælle om en lignende situation med en anden person og hvordan det gik galt der, f.eks.. Eller som i Miniks nevøs tilfælde, forsigtigt og næsten ubemærket at formidle et budskab, hvor døren efterlades åben for ikke at forstå.

De historier Thisted beskriver, er ved at forsvinde, men flere aspekter ved dem lever endnu i dagens samfund. Omstændighederne for disse historier er ændret, men den specielle måde at formidle på igennem fortællinger, er ikke helt borte. Det viser mine data mig. Og det har været en meget god kilde til værdier under feltarbejdet.

I præsentationen af mine informanter vælger jeg bare at præsentere nogle af dem. Mit ønske er at beskrive nogen udvalgte typer af relationer, jeg havde under feltarbejdet. Specielt igennem udtalelser fra mine informanter, fik jeg til tider indsigt i, hvordan de opfattede mig. Som dansker kan etniske kategoriseringer være relevante, at tage højde for i kommunikation, men også det at jeg er forsker er en relevant faktor i kommunikationen imellem os, og derved relevant i min tilgang til information fra dem.

Sofie var en af mine jævnaldrende informanter. Hun arbejdede på medborgerhuset og det var der jeg mødte hende, og lærte hende at kende. Hun havde 5 børn og ingen uddannelse. Hun havde ikke særligt godt råd, men sammen med sin mand, fik de det til at gå rundt. Vi diskuterede aldrig mit projekt og selvom jeg havde fortalt hende og de andre på huset, at jeg var i Sisimiut for at studere

det gode liv, og på huset for at se hvad der skete der, tænkte jeg, at hun ikke vidste, at hun var en informant. Denne tanke havde jeg indtil en dag, hvor en af Sofies veninder sad ved bordet sammen med os. Veninden ville vide, hvad jeg lavede i byen, og Sofie svarede for mig: ”Susanne er her for at studere mig”. Sådan! Og jeg forstod, at selvom det var usagt, så var det ikke ukendt. Hun var en af dem jeg talte allermest med på medborgerhuset. Og vi havde ofte lange samtaler om hendes familie, om værdier, om kærlighed og om livet generelt. Hun var meget åben og på et meget tidligt tidspunkt følte jeg, at jeg vidste ganske meget om hendes liv og tanker. Efterhånden udviklede vores relation sig til noget, jeg vil kalde venskab, og jeg mærkede det for alvor, da jeg blev inviteret hjem til hende. Vi havde fortrolighed meget tidligt, men den virkelige anerkendelse kom med invitationen, for da vidste jeg, at hun anerkendte mig som en ligeværdig. Ofte bliver man hurtigt inviteret hjem på besøg til folk, men jeg havde mærket at Sofie havde været lidt tilbageholdende med det. Og jeg er meget sikker på at det var min status som dansker som var problemet.

Ligeværdighed og respekt er kulturelle såvel som sociale aspekter ved relationer. Ligeværdighed og respekt hænger sammen med roller og status, rettigheder og pligter. Og det er statussen som dansker og grønlænder jeg kort vil sige noget om her. Mange danske kolonister har nok haft tendens til at opfatte grønlænderne som nogle som, med danskernes hjælp, efterhånden nok skulle komme op på de civiliseredes niveau (ad 1.2). Dette perspektiv på grønlænderne har gennemgået en forandring, specielt fordi grønlænderne har kæmpet for denne forandring og fordi mange danskere i Grønland tænker ikke sådan mere (billedet er ret og slet blevet mere nuanceret). Og jeg tror, det er i den ånd, Sofies overvejelser om mig lå. Var jeg værdig hendes respekt? Det var sådan, jeg forstod hendes tilbageholdenhed. Hun kunne give mig respekt og ligeværdighed, fordi jeg gav hende det. Som informant blev hun betydelig bedre, efterhånden som vi udviklede en fortrolighed. Blandt andet af den simple grund, at jeg efterhånden fik bedre indsigt i motiverne til hendes handlinger og valg. Og at hun viste flere sider af sig selv, efterhånden (en mere nuanceret selvrepræsentation).

Anja var en anden jævnaldrende informant. Hun var alene forsørger med en søn. Hun arbejdede på museet og havde kendskab til forskning. Flere forskere havde boet på museet før mig, og hun havde hjulpet dem med forskellige ting og derigennem dannet sig en mening om forskning. Jeg havde daglig kontakt med hende og tænkte, at hun kunne blive en insider for mig. En som kunne hjælpe mig med at forstå, idet hun både beherskede den grønlandske kultur, og forskerkulturen. Men måske netop fordi hun kendte til forskerkulturen, var hun også min mest tilbageholdne informant.

Hun var meget forsigtig med hvad hun sagde til mig, og ville helst ikke udtale sig om ting. I og med at vi så hinanden i 6 måneder, næsten hver dag, fik vi efterhånden en afslappet relation. Men hun var altid forsigtig med hvilket indtryk hun gav mig. Hun var en god informant til trods for hendes forbehold overfor mig som forsker. Den hun var og de værdier hun havde, skinnede igennem hendes forbehold. Og blandt andet igennem hende, mærkede jeg nogle af konsekvenserne ved at Grønland har været en dansk koloni. Anja udviste en, for mig, helt ubegrundet mindreværd, i forhold til emblemer, som jeg ved har været vigtige symboler på danskhed i kolonitiden. Det at kunne tale ordentlig dansk, at have et rent hjem, at være boglig klog m.m.. Ting som jeg tror hun så i mig, og som hun måske følte at hun blev målt op imod. Hun var meget skeptisk til forskning gjort på grønlændere, og måske især til det gjort af danskere.

Ud over flere jævnaldrende informanter, havde jeg også et par ældre informanter. Jeg lærte Karen at kende til et arrangement på medborgerhuset. Hun satte sig ned ved siden af mig i sofaen og spurgte ret ud hvem jeg var, om jeg var i familie med nogen. Hun var anderledes end mange andre jeg kendte. Hun havde stærke meninger om ting, og til forskel fra andre jeg kendte, sagde hun sine meninger ret ud. Karens far havde været præst i Østgrønland. Og Karens bedstefar var dansk. Karen og hendes familie hørte til en af flere familier, som havde haft stor indflydelse i Sisimiut i årene hvor byen var under stærk udvikling. Karen og familien beherskede både grønlandske og danske kulturelle normer og værdier. Og man kan sige, at Karen udnyttede danske værdier og normer til at fremme grønlandske interesser. Karen gav mig også et godt indtryk af hvordan forskeren blev opfattet af hende. For både Nivi (Karens datter) og Karen var præsentationen af grønlænderen vigtig. De var begge samfundsengagerede. Første gang jeg var hos Karen blev alt meget underligt. Nivi havde fortalt mig, at jeg var velkommen til at besøge Karen og en dag havde jeg ringet til hende og spurgt om jeg kunne kikke forbi. Samtalen gik meget langsomt og jeg stillede Karen forskellige spørgsmål, som jeg fandt meget interessante og forsigtige, som hvordan byen så ud da hun kom hertil og hvordan den havde udviklet sig, men de syntes at gøre hende mere og mere stum. For hvert spørgsmål blev svarene kortere og kortere. Til slut forstod jeg, eller troede jeg for stod, at jeg måtte slutte med at ”interviewe” hende. Og jeg lænede mig tilbage i stolen og bare smilede og sagde lige så lidt som hende. Dette fik munden på gлед på Karen og hun fik sagt det hun havde på hjertet. Hun fortalte mig om Karen Littauer som havde været rundt i Grønland, for at indsamle fortællinger fra gamle mennesker. Dette var der ikke noget galt med, men denne Littauer havde udtalt til en af de nationale aviser, i et interview, at grønlænderne havde en meget aktiv seksualdrift.

Karen var rasende over det og havde skrevet et indlæg til avisen, hvilket havde resulteret i at Littauer havde ringet til Karen for at forklare, men Karen havde ikke ladet Littauer komme til orde. Jeg sad og sagde ”neeej og ihhh og åhhh” til fortællingen og forstod at nu blev jeg advaret og sat på plads. Jeg blev placeret i samme kategori som Littauer. Og denne kategori hedder: ”Danskere som tror de ved så meget om grønlandere, men som bare taler negativt om dem”. Det, det hele handlede om, var at Karen ikke havde lyst til at fortælle mig ting, som hun ikke ville have kontrol med hvordan jeg ville bruge. Hvordan skalerede jeg verdenen og de værdier som var vigtige grønlandske værdier? Det vidste hun ikke. Karen var ikke nogen racist. Hun havde en mening om det meste. Hun havde nogle stærke værdier og holdte sig ikke tilbage, fra at kritisere dem som ikke levede op til dem. I løbet af mit bekendtskab med hende, blev både alkoholiserede politikere og bedrevidende danskere sat på plads med en skarp kommentar. Hun kunne ikke fordrage folk som talte nedladende om grønlandere, men hun var også stolt af sin danske herkomst og at hendes børn beherskede begge verdener.

Efterhånden fandt jeg tonen med Karen. Og jeg besøgte hende en del gange i løbet af feltarbejdet. Det var aldrig mere et problem at samtale. Jeg sluttede med at stille hende ledende spørgsmål. Vores samvær bar præg af at hun ville vise mig de positive sider ved deres familie. Karen, og hele familien, var meget stolte folk. Og de var meget optaget af det indtryk jeg skulle få af dem. De vedligeholdte et indtryk, som var vigtigt for dem og også vigtig for dem, at andre skulle bekræfte. Jeg vil sige, at de overkommunicerede visse aspekter ved deres selvopfattelse overfor mig, for at overbevise mig om, at dette var en egenskab ved familien. Min status som dansker og forsker var begge aspekter, som var vigtige i vores relation.

Det var ikke noget problem, at forstå og forholde sig til skepticisme, når man som Karen, var så tydelig i sin mening. Jeg forstod, hvorfor hun handlede som hun gjorde overfor mig, og hvor hun havde placeret mig. Jeg var en som havde tænkt at tale negativt om grønlandere, og det ville hun gøre hvad hun kunne for at undgå og derfor brugte hun meget energi på at vise mig de stolte og positive sider og træk ved det *hun* kaldte grønlandere. Dette var god information for mig. Idet jeg forstod begrænsningen i hendes information, vidste jeg, hvad jeg kunne bruge det til.

Nivi var Karens datter. Hun var kommet tilbage til Sisimiut, fordi hendes far, Karens mand, var kommet på plejehjem. Og Nivi flyttede ind til sin mor, blandt andet for at holde hende med selskab.

Dette var en midlertidig løsning. Men Nivi havde også lyst til at vende tilbage til Sisimiut. Hun havde boet over hele kysten og det sidste sted hun flyttede fra var Nuuk. Nivi var helt anderledes end sin mor i starten. I stedet for skepticisme, udviste hun stor ivrighed over at vise mig rundt og tage mig med på ting. Jeg var meget taknemmelig for Nivi i starten, fordi hun var så imødekommende og hjælpsom. Men det virkede som om at hun, ligesom sin mor, havde nogle ideer om hvordan Sisimiut skulle præsenteres. Flere gange, når jeg udviste begejstring for en ide jeg havde, for jeg diskuterede lidt med hende om hvordan jeg bedst fik lært noget om Sisimiut, sagde hun; ”nej det må du vente med” eller ”Det kan du gøre senere” eller hun, på en anden måde gjorde tegn til at det ikke var den rette måde at gå frem på. Jeg oplevede, at hun havde en ide om hvordan jeg burde arbejde. Som med en af mine andre informanter Minik (se nedenfor), tror jeg, Nivi til tider følte at hun havde et forældreansvar over mig. Jeg var bare lidt ældre end hendes datter som boede i Nuuk. Jeg satte stor pris på hende som informant, men som sin mor, følte jeg nogle gange at hun handlede bevidst med mål om at påvirke mit indtryk af Grønland og hendes familie. Hun ville måske gerne have sit billede af Sisimiut frem igennem mig. Både Nivi og Karen var gode informanter for mig. Men de var informanter på andre ting end det de fortalte og viste mig. Igennem dem fik jeg blandt andet indblik i værdier og idealer. Og igennem dem fik jeg også en større forståelse af hvor komplekst et forhold der er imellem den danske kultur og den grønlandske kultur som bor i ulige mængde i enhver, som bor i Grønland.

Aviaja og Minik var et voksent ægtepar. Jeg lærte Aviaja at kende på Fritidshjemmet, hvor hun arbejdede. Aviaja introducerede mig for hendes mand, min eneste mandlige informant, til et *kaffimik* hos Karen og Nivi. Jeg var på vej ud af døren og de var på vej ind. Aviaja sagde til Minik, på dansk at ”det er hende du skal tage med ud og køre slæde en dag”. ”Ajj ja du slider mig op” svarede Minik, henvendt til Aviaja med et smil. Og han fortsatte på grønlandsk og spurgte hvor længe jeg skulle blive. Jeg forstod ikke helt og svarede på grønlandsk, at jeg ikke helt forstod. Og han gentog spørgsmålet, hvorefter Aviaja oversatte for mig. ”seks måneder”, svarede jeg. ”Nååhh, så har vi masser af tid, så kan vi vente lidt til det bliver lidt varmere i vejret”, svarede han smilende tilbage på dansk. Dette blev starten på et venskab med især Minik. Aviaja og Minik havde to døtre. Den ene var flyttet til Sydgrønland og den anden var et år på efterskole i Danmark. De savnede hende meget. Og jeg har mistanke om, at det ikke var en ulempe for mig, at de savnede at have datteren hjemme. Aviaja og Minik var så utrolig inkluderende overfor mig under hele feltarbejdet. Jeg var meget på tur med Minik. Han arbejdede som skraldemand (søppeltømmer) fra meget tidligt

om morgenen til op af formiddagen. Om eftermiddagen tog han ofte på tur. Om sommeren ud og fiske og om vinteren ud med slæden. I weekenderne om sommeren, var Aviaja og Minik ofte ude i deres hytte som lå på den anden side af fjorden. Og jeg var med dem et par gange. Min status som forsker var ikke særlig relevant for Minik, i vores samvær, men min status som dansk, tror jeg spillede en rolle, men jeg har aldrig helt forstået hvordan. Det føltes næsten som om at etnicitet ikke var relevant, men at respekt for forskellighed var mere vigtigt. Han var min mest tålmodige læremester i grønlandske samværsformer. Han var også den eneste som virkelig opdragede mig. Han opdragede på mig på en typisk grønlandsk måde ved at rose mig, når jeg gjorde noget rigtigt, og et par gange irettesatte han mig. Han opførte sig overfor mig som om jeg var hans datter, og jeg var også på alder med deres ældste. Igennem Minik, som det kommer frem i opgaven, lærte jeg utrolig meget om værdier og normer i samfundet.

Ved at prøve at sætte mig ind i de forskellige roller mine informanter spillede overfor mig og hvilke af mine roller som var relevante for dem, har jeg prøvet at imødekomme eventuelle misforståelser jeg kunne skabe, i mine forsøg på at forstå dem. Desuden, når jeg følte, at jeg forstod i hvilken status vi havde udfordringer, prøvede jeg at komme den i møde ved f.eks., når der var tale om min status som dansker, at gøre ting som jeg vidste, ville vise min informant at jeg viste vedkommende respekt, fordi respekt er en problematik imellem danskere og grønlændere. Dette krævede kulturel kompetence fra min side. Og det var langt fra i alle situationer, at jeg klarede at imødekomme situationen. Den største forståelse, er kommet her i Tromsø i eftertid, mens jeg har arbejdet med materialet. Men min opmærksomhed på de ting jeg har skrevet om her, har hjulpet mig i mange situationer. Et fokus på, ikke bare hvad der bliver sagt, men også og nogle gange primært, hvorfor ting bliver sagt, har givet mig forståelse, som i eftertid har været meget vigtig i mine analyser. Dette gælder især overfor Nivi, Karen og Anja. Det jeg får forståelse af ved at se på nogle af de faktorer, der er relevante for dem i mødet med mig, er blandt andet en større mulighed for at forstå, hvorfor de fortæller og viser mig de ting som de gør. Altså en større forståelse af det indtryk de ønsker at formidle til mig. Men de signaler, som ikke er bevidste var også værdifuld information.

Jeg siger at jeg har haft 10 informanter, men med det siger jeg ikke at jeg kendte alle lige godt eller at de var de eneste som lærte mig om den grønlandske kultur. Det er ret og slet en måde at sætte en ydre grænse for de personer som har været mest brugte under feltarbejdet og under skriveprocessen. Men egentlig er det umuligt at sætte en grænse. Indflydelse og forståelse skete hver dag og hver dag

ikke, hvis man kan sige det sådan. Hvem som var gode informanter og hvem som ikke betød noget er umuligt at sige. Alle har hjulpet mig på vejen til forståelse. Nogen mere end andre og to af mine informanter har jeg rettet mit blik på i opgaven. Det er ikke de samme som dem jeg mente var mine nøgle informanter under feltarbejdet. Sådan forandrer ting sig, undervejs. Flere af dem som ikke forekommer i (resten) af opgaven har været vigtige støttespillere i min kulturelle uddannelse. Informanterne forekommer under falsk navn i opgaven.

Jeg har været fremmed i Sisimiut og jeg har været en betragter, en forsker som ser på det hele i et objektiviseret og analytisk perspektiv. Men jeg er også en person, som andre forholder sig til. Jeg påvirker virkeligheden omkring mig. Om den fremmede som person, siger Simmel det således, citeret af Everett M. Rogers: "He is not radically committed to the unique ingredients and peculiar tendencies of the group, and therefore approaches them with the specific attitude of "objectivity". ... It is a particular structure composed of distance and nearness, indifference and involvement" (1999; 62). Simmels *fremmede*, er med andre ord, den som ser det hele med andre øjne, fordi han er en fremmed. Men andre ser også på ham med skepticisme (men også nysgerrighed), fordi de ikke kan forudsige hans reaktioner og handlinger (ibid.). Den distance, som den fremmede har, giver ham en fordel i at se hvordan systemet fungerer, men han bliver også mødt anderledes end andre som ikke er fremmede. Og dette er en af de metodiske udfordringer man møder som fremmed og feltarbejder. Netop fordi du er fremmed møder folk dig anderledes end overfor hinanden, men som feltarbejder ønsker du at se ting som de "virkelig er", du ønsker at være en flue på væggen. Din udfordring er at se hvordan de fungerer overfor hinanden, eller som jeg har gjort her: se hvordan mødet med den fremmede (mig) åbner en dør ind til en forståelse af dette samfund. Jeg kunne ikke blive en flue på væggen, blandt andet fordi min status som dansker og som forsker var meget aktive i samvær med andre. Jeg var nok nærmere en *elefant i et blomsterbed*. Min metodiske udfordring har været at prøve at omsætte deres reaktioner og handlinger overfor mig, til en forståelse som lå bag vores møde og som derved ikke bare handlede om *vores* møde, men også kunne sige noget generelt om grønlændere og deres valg og værdier.

Som feltarbejder, har jeg prøvet at bevæge mig udenfor de kendte kategoriseringer og handlemåder som mange danskere besidder, i mødet med Grønland. Men jeg har ikke helt kunnet frigøre mig fra stereotyper om relationen imellem danskere og grønlændere på et generelt plan. Kategorisering af mig som dansk, har været med til at give mig begrænsninger i udfoldelse. Der er mennesker, som

aldrig gav mig en chance, fordi jeg er dansk. Men min status har også givet mig muligheder. Netop fordi jeg har været opmærksom på problematikken rundt om etniske stereotyper, føler jeg, at jeg også har fået tilgang til værdifuld information af denne vej. Det har jeg prøvet at vise lidt af i kapitlet.

2 At bidrage igennem invitationer og besøg

Under mit feltarbejde, oplevede jeg både den ovenfor beskrevne distinktion imellem dem og mig, som i visse tilfælde var ekskluderende. Men jeg oplevede også en inklusion *i* eller *imod* noget som var delt imellem folk i Sisimiut. *Kaffesamvær* som en socialitetsform, er interessant at se på, fordi den er omfangsrig og hverdagsagtig, og ikke mindst fordi den syntes at favne flere af de værdier som jeg ser som vigtige i Sisimiut. Den afspejler *handlinger* imod noget. Jeg vil sige, at den afspejler værdier og ideer om et godt liv og gode mennesker i Sisimiut. Som Miniks nevø siger (se indledningen), så er det vigtigt at engagere sig, for så trives man. Ved at se på *kaffesamvær*, mener jeg, det er muligt at sige noget om grønlandske væremåder og kulturelle praksisser. Og ved at observere handlingstendenser i Sisimiut, kan jeg lære noget om institutioner. Jeg vil påstå at kaffesamvær virker som et slags *socialt lim* i Sisimiut. To perspektiver som hænger sammen, er mit teoretiske fundament i dette kapitel. Det ene er at mennesker som et udgangspunkt er optaget af at gøre det *rette*. Og det andet er at det *at bidrage* og *at byde på sig selv* er vigtige værdier i Sisimiut.

Det jeg gerne vil se på i dette kapitel er aspekter ved fællesskab og socialitet. Noget jeg oplevede meget og som blev tydeligt for mig i mødet med grønlænderne er latter og humor. Grønlændere ler meget, eller sagt på en anden måde: jeg oplevede meget latter på feltarbejdet. Man ler af hinanden, som f.eks. en dag på medborgerhuset. Det var lige før de første to skulle gå hjem og de næste to skulle forberede aftensmaden. Det var onsdag og kl. fire var der vagtskift på huset, og kl. 18 var der god grønlandsk middag til billige penge. De to som skulle arbejde sent kom en halv time før de andre skulle gå og alle sad rundt om bordet og snakkede. Sofies lillebror sad der også. Magga havde lidt udslæt på kroppen og hun havde de sidste par dage kløet sig meget i albuer og på ryggen og alle vegne. Samtalen gik lystigt rundt om bordet (på grønlandsk) og der blev snakket om folk og mad. Pludselig rejste Sofie sig op og fulgte efter Magga som var på vej hen for at hente noget. Hun efterlignede Magga ved at klø sig alle vegne og ved at le som Magga gør og snakke som hende og alle begyndte at grine så tårerne trillede, det samme gjorde Magga. Jeg forstod ikke helt situationen og fik den oversat af Marie som næste ikke kunne tale så meget lo hun.

Humor er en vigtig del af samvær imellem folk, og ved næsten alle offentlige sociale sammenkomster var der et humoristisk indslag. Som f.eks. på kvindernes dag, enkelte stillede sig op og fortalte en historie som de andre lo af. Der var en som fortalte en historie om engang hun var

på besøg i en bygd og skulle gå fra et hus til et andet og hvor det var helt mørkt ude. Da hun gik forbi et hus, så hun en forfølge sig, og hun blev meget bange, indtil hun opdagede at det var hendes egen skygge som forfulgte hende. Dette lo folk meget af. Den samme dag havde nogle af de ældre klædt sig ud og gik rundt og hilste på folk. Dette skabte også megen morskab for man vidste ikke hvem man talte med, fordi de var så godt klædt ud. Det er okay at grine af folk og det at gøre sig selv lidt til grin, er en måde at skabe latter på, som jeg oplevede flere gange under feltarbejdet. De andre på medborgerhuset lo af Magga, men det var ikke mobning. Det ved jeg, blandt andet, fordi jeg igennem 6 måneder oplevede de ansattes gensidige relationer. Inger var utrolig vellidt blandt sine kollegaer. Derfor er jeg også sikker på, at det at le af en person i Grønland, ikke nødvendigvis er ondt ment. Humor er en måde at bygge bro til andre på. Og det, at ikke tage sig selv så højtidelig, et middel til at udøve humor. Og selv ved de officielle arrangementer hvor folk ofte var meget stille til at begynde med, lo folk højlydt og daskede med arme og ben, når der var noget at le af. Humor og latter syntes så klart at have en samlende effekt. Det er et socialt lim som *bygger bro* imellem mennesker. Kaffe er noget helt andet end humor, naturligvis. Men de har en ting til fælles, og det er evnen til at samle folk om noget. Kaffesamvær giver en anledning (en undskyldning) til at være social med folk du måske ellers ikke ville være social med. Derfor anser jeg kaffesamvær for at være en *bro* i Sisimiut.

Barth er grundlæggende tilhænger af det perspektiv, at alle handlinger er motiveret af; "... hvor parterne igennem interaktion systematisk prøver at forsikre sig værdien af det som opnås er større eller lig værdien af det som ydes (Barth 1996:37, kapitel 3). Barth forudsætter, at alle mennesker handler strategisk, med sigte på at efterstræbe værdier (ibid.:38). Dog indrømmer han, at ikke alle aspekter ved adfærd kan forklares ud fra denne model. Menneskets psyke påvirker også måden det reagerer på (ibid.:38) Et andet problem med modellen og tankegangen, er at der ikke altid er tale om definerbare værdier (ibid.:41). Hvis man ikke konkret ved hvad man udveksler, er det svært at finde den rette tilbagebetaling og ikke mindst, at vurdere om man har fået det, man gav ud. Barth giver aktøren stor dominerende position i sin teori, noget han er blevet kritiseret for og siden har forholdt sig til. Men hans evne til, igennem handlinger, at forstå hvordan de generer *social form*, var og stadig er et vigtigt bidrag til antropologisk forskning. Barth siger, at *form* opdages ved at observere enkelte aktørers handlinger, som genererer *form* (se bl.a. 1996:32). Desuden forudsætter han, at al handling styres af transaktionelle relationer imellem forskellige statusser (ibid.:36). "...: en kan kalle de samhandlingssekvenene som systematisk styres av resiprositet for ”transaksjoner””

(ibid.:37). Barth baserer sin generative model på Goffmans dramaturgiske model. Hvor aktører fører indtrykskontrol og handler indenfor situationsbestemte roller og statusser. Med Barth og Goffman som min teoretiske baggrund, vil jeg i det følgende vise hvordan *kaffe* er en institutionaliseret form for samvær i Sisimiut i dag. Der er et nært forhold imellem en *social form*, som er et resultat af handlinger, og så det at *gøre det rette*, som et aktørvalg. Og ved at se på kaffesamvær, mener jeg, at kunne sige lidt om, hvad som blandt andet anses som det *rette* i Sisimiut.

Som ny og fremmed i Sisimiut, vil man hurtigt opleve at blive inviteret til at komme på besøg hos folk man har mødt før, men også af folk man aldrig har mødt før. Det starter med en invitation. Og det er denne del af processen jeg, i første halvdel af kapitlet, primært vil fokusere på. Jeg mener at man kan se på invitationer som et *gode* man forvalter. Og som noget som bliver brugt til social kontrol, men samtidig, mener jeg, at invitationer er et resultat af et ønske om at gøre det rette. Ifølge Barth, handler integration om, at man efterhånden deler meningen med handlingen. Man læres op til at gøre det rette igennem handlinger. Med andre ord, ved at give invitationer gør du det rette, men du belønner også andre med din invitation eller ved at tage imod en invitation (komme på besøg).

En typisk invitation, er at man møder en person på gaden, som man har set før (men ikke nødvendigvis, som sagt). Man har tidligere været til det samme arrangement eller lignende. Man stopper og snakker lidt, og inden man skilles, siger den ene: ”Du skal bare komme forbi en dag”. Det er det hele. Invitationen bærer præg af at være tilfældig. Man møder vedkommende på gaden, butikken eller er til det samme arrangement. Man kender ikke hinanden endnu. Under samtalen vil der ofte være en deling af livshistorier, hvor en placering i det sociale landskab vil blive afdækket. Dette omfatter blandt andet familieforhold og tilhørighed. Desuden vil der i mange tilfælde være en deling af noget jeg vil kalde ”personlige oplysninger”. Det kan være ting som skilsmisse, utroskab, ensomhed, fødsler eller årsager til flytning, antal børn og umiddelbare udfordringer p.t.. Dette aspekt ved samtalen kan kaldes en *intimitetsåbning*. Det kan forstås som en måde at byde på sig selv. At dele af sig selv. Sådan er det let, at forstå det i min kulturelle ramme, hvor personlige oplysninger ofte er det som forsegler nære venskaber og skiller dem fra mindre nære. Til slut kommer en invitation til at gentage mødet. Og det var på den måde første møde med den nye mor på mødretreffet forløb, første møde med Miniks brors søn forløb (se indledningen), og første møde med flere af mine andre informanter. Delingen af information er en måde at byde på sig selv på. Det

første møde er en vigtig situation i en ny relation. Og ved at dele af sig selv, viser man måske også gode intentioner. Eller måske at man gør det rette?

Det rette

Det *rette* for Goffman, er det man gør for ikke at falde udenfor som attraktiv aktør overfor andre aktører eller for at andre skal falde udenfor, fordi han handler anderledes end de forventer. Når en regel for opførsel bliver brudt, er der fare for ydmygelse både for ”giver” og ”modtager”. På den ene side, at man ikke opfylder pligten, som giver og på den anden, at man ikke får indfriet forventningen som modtager (1967:51). Goffman skriver videre:

Most importantly, perhaps, good demeanor is what is required of an actor if he is to be transformed into someone who can be relied upon to maintain himself as an interactant, poised for communication, and to act so that others do not endanger themselves by presenting themselves as interactants to him (1967:77)

Dette er blandt andet, hvad som kræves af en ret opførsel. Goffman knytter både sanktionering og belønning til ret opførsel. Konsekvenser af ret eller fejl opførsel, kan enten være inklusion eller eksklusion. Men han siger også, at ret opførsel både kan være en behagelig og en ubehagelig pligt (ibid.:50). Det er interessant i forhold til det *at bidrage* overfor andre. Hvis ret opførsel er *at bidrage* og byde på sig selv, kan dette både opfattes som en behagelig og ubehagelig pligt.

Videre om invitationer...

På min første dag på fritidshjemmet¹⁵, efter at Aviaja (leder for hjemmet) havde vist mig rundt, satte jeg mig ind på systuen¹⁶ for at hilse på nogle af børnene. Der sad to ansatte derinde i forvejen. Jeg talte lidt med dem begge og den ene af dem satte sig ned ved siden af mig. Hun fortalte mig om sin familie. Og afsluttede beretningen om sin søn med at invitere mig til fødselsdag hos dem den påfølgende søndag. Sønnen blev to. Jeg spurgte, hvor hun boede og hun fortalte mig at hun boede i de hvide blokke, og forklarede mig hvilket nummer. Et øjeblik efter rejste hun sig igen fordi et af børnene krævede hendes opmærksomhed.

¹⁵ Som var en af mine faste arenaer

¹⁶ i tillæg er der en tømrerstue, en malerstue og en spillestue, en ”pude-boltre-sig” stue, og et køkken

¹⁶ Ingen situationer er egentlig ordentlig repræsentative for de har alle noget unikt over sig. Og denne er speciel på visse punkter som med god grund kunne gøres relevant, men som jeg ikke fordyber mig i her. Det er en relevant faktor at hun er alene og fremmed både i Sisimiut og på medborgerhuset. Men jeg vælger ikke at fordybe mig i det aspekt her.

En anden situation jeg kan trække frem, som en repræsentativ situation¹⁷, var en dag jeg var på medborgerhuset og fulgte med i hvad der skete imellem de nybagte mødre, som havde samling om torsdagen. En ny mor kom denne dag og hun skilte sig lidt ud fra de andre mødre ved at være dårligere klædt og mindre smart end de andre mødre. Desuden kendte hun ingen der. Hun sad sammen med mig og de andre ansatte ved stambordet. Da dagen var omme, havde vi talt en del sammen og hun havde fortalt mig dele af sin livshistorie. Inden vi skiltes inviterede hun mig hjem til sig ”en dag”. Med andre ord, jeg blev inviteret til at kikke forbi en dag. Jeg spurgte hende, hvor hun boede og hun viste mig huset ved at pege igennem vinduet.

En tredje var en dag Karen Marie kom ned på museet for at hilse på en af de ansatte. Hun kom op i køkkenet hvor jeg stod og vaskede op og vi snakkede lidt sammen om vind og vejr. Jeg havde mødt hende en gang før, og talte lidt med hende. Inden hun gik, sagde hun til mig, at jeg ikke skulle holde mig tilbage fra at kikke forbi hende og hendes mand. Og hun forklarede hvor de boede. Jeg takkede for invitationen.

Jeg oplevede mange sådanne invitationer. Enten var det invitationer om at komme på besøg eller også var det invitationer om at komme og fejre fødselsdage. Og det var især invitationer fra folk, som jeg ikke kendte så godt, som vakte min nysgerrighed. Det er svært, at finde andre grunde til invitationen, end at det var en måde at komme i kontakt med nye på. Men hvorfor invitere helt fremmede hjem til dig? Det skete i så omfattende grad at jeg ikke kunne overse det. Så invitationerne hjalp mig til at forstå vigtigheden af *kaffesamvær*. Men hvad betød det egentlig? Min gisning er at det hænger sammen det at gøre det *rette* (det som er forventet af dig fra dig selv og andre). Det rette er mange ting og det jeg her trækker frem er bare et aspekt ved mange rette handlinger. Men jeg forbinder det med at byde på sig selv. Fordi det ser ud til at være en vigtig værdi i Sisimiut.

Tilfældige møder kan blive begyndelsen på nye bekendtskaber. Og hjemmet spiller en væsentlig rolle i den forbindelse. Det samme gør kaffe. Ikke kaffe i sig selv, men *kaffe* som en fællesbetegnelse på drikke og noget spiseligt. *Kaffesamvær* er en meget brugt døråbner imellem folk som ikke kender hinanden, og det er det i bogstavelig forstand. Kaffe invitationer er en måde at vise

¹⁶ Ingen situationer er egentlig ordentlig repræsentative for de har alle noget unikt over sig. Og denne er speciel på visse punkter som med god grund kunne gøres relevant, men som jeg ikke fordyber mig i her. Det er en relevant faktor at hun er alene og fremmed både i Sisimiut og på medborgerhuset. Men jeg vælger ikke at fordybe mig i det aspekt her.

andre at de er velkomne i ens hjem. Men efterhånden, som jeg har fordybet mig mere i praksissen, har jeg forstået, at disse besøg ikke bare handler om at inkludere nye, men faktisk i mindst lige så stor grad, er en almindelig dagligdagspraksis, som foregår imellem folk, som kender hinanden. Desuden er det vigtigt at skille imellem invitationer og besøg. Et point, som jeg efterhånden vil vise, er at nogle invitationer ikke er ment til, at skulle føres ud i livet. Og et andet jeg vil komme til, er at en invitation ikke altid er en nødvendig forudsætning for at få besøg. Det kan virke som om at det bare er folk, som man ikke har en etableret relation med, som kræver en invitation.

Men er invitationer bare en måde at lære folk at kende på? Er en invitation en frivillig handling og kan du selv bestemme om du vil modtage den eller ikke? Dette er spørgsmål jeg vil prøve at besvare i dette kapitel. Jeg vil argumentere for at invitationer kan ses på som et *gode*, som bliver delt imellem *bestemte andre*. Invitationerne er åbne. Det vil sige, den der inviterer, forventer ikke et svar fra den inviterede. ”Du kan bare kikke forbi en dag”. Ingen aftaler om tid og sted bliver lagt ind i invitationen. Det gør det muligt, at give en invitation til folk, som man måske ikke regner med, vil komme uanset. At sige ”nej tak” er nemlig også næsten umuligt at sige i Sisimiut. Og derfor er det at sige ”nej” til en invitation forbundet med *tabu*.

Måden jeg lærte dette på var på den ”hårde måde”. I min uvidenhed, havde jeg flere gange inviteret en bestemt informant til at komme til middag hos mig på en bestemt dag. ”Vil du komme og spise hos mig i morgen kl. seks?” For mig var det vigtigt, at jeg vidste hvornår folk kom, for så kunne jeg forberede deres ankomst (gøre det hyggeligt til de kom), gerne med en middag. Det var min måde at lære nye at kende på, men som jeg efterhånden erfarede, var det ikke den grønlandske måde. Med invitationen tvang jeg hende til at sige ja eller nej til invitationen. Og siden man helst ikke siger nej i Grønland, gav jeg hende ingen valgmuligheder (i hendes øjne, for hvis hun skulle gøre det rette, kunne hun ikke sige nej). Jeg forstod ikke hvorfor jeg ikke kunne få et svar ud af hende. Og helt fejlagtigt, troede jeg, at det var fordi hun ikke troede, at jeg mente invitationen, så jeg præciserede endnu mere, at jeg virkelig gerne ville have at hun kom og spiste. Og til slut, svarede hun mig med et ”måske”. ”Måske” er en anden måde at sige nej på, men for at gøre forvirringen total, kan måske også betyde netop det: ”måske”. At sige ”ja tak” var åbenbart ikke en mulighed for hende, for det gjorde hun ikke. At invitere til at komme forbi ”ved lejlighed”, er en høflig måde at vise interesse på, uden at mase sig på, og hvor den inviterede ikke bliver sat i det dilemma jeg åbenbart satte hende i. I eftertid kan jeg bare le af mig selv, og hvad hun mon har tænkt om mig, men det kan tilføjes at hun endte med at komme og spise middag hos mig, men ikke ved denne lejlighed.

Hvorfor kan man ikke sige nej? Det hænger muligvis sammen med, at det er vigtigt at byde på sig selv, at være tilgængelig. At sige nej, kan opfattes som en afvisning. Igen mener jeg det handler om to ting, nemlig at gøre det rette og at byde på sig selv. Hvis du afviser en person, gør du det ved ikke at sige det. Grønlændere er kendt (her tænker jeg både på selvbillede, folkeligt billede og akademisk litteratur, se blandt andet Briggs 2000, Langgaard 1986, Henriksen 2003) for at ville undgå konflikt og dette bør også ses i forhold til det.

Anja arbejdede på museet, hvor jeg boede. Og vi snakkede sammen og drak en kop te sammen, næsten hver dag. En dag lå der en seddel til mig. Det var tre uger inde i feltarbejdet. Hun skrev: "... på et tidspunkt skal jeg **nok** invitere dig hjem, men først når Bjørn er kommet hjem, så jeg kan tage en fridag eller to til at ordne noget. Ses Anja". Jeg har markeret "nok" for at understrege et point. Jeg havde ikke bedt om lov til at komme på besøg. "Nok" referede til noget hun forholdte sig til. Hun følte måske at hun måtte invitere mig. Men hvad er det man viser ved at invitere? Handler det om moral? At det er din moralske pligt til at inkludere andre i dit liv? Eller handler det om det budskab som det at invitere, giver. At man viser, at man kan lide den anden med invitationen. At det er en norm? Igen syntes jeg at kunne se situationen ud fra de flere gange omtalte motiver: 1) at gøre det *rette* (rolleforventninger) og 2) *at bidrage* (rolleudøvelse) (Goffman). I så fald havde Anja måske besluttet sig for at invitere mig tidligere, men siden Bjørn ikke var kommet hjem, kunne hun ikke ordne det hun ville ordne først. Derved blev "nok" til en påmindelse om noget hun havde planlagt, men som måtte vente lidt endnu, selvom hun gerne ville gøre det nu. Det hun skulle ordne, viste sig at være at gøre rent. Dette fortalte hun mig senere. Jeg sagde, at det ikke gjorde mig noget, at der ikke var rent, men hun insisterede. Dette så jeg som en del af hendes *indtrykskontrol* (fra Goffman bl.a. 1992), som hun, fordi hun var lidt skeptisk til min feltarbejderrolle, var meget optaget af, og som jeg mærkede ved hende i alle 6 måneder jeg var der, meget mindre mod slutningen end i starten vel at mærke.

Invitationerne er både ment som I) en *bro* til nye bekendtskaber, en II) fortsættelse af et allerede etableret bekendtskab, altså en hverdagsaktivitet. Men jeg fornemmer at invitationerne også kan have en tredje mere utydelig betydning. Nemlig som III) en symbolsk gestus for imødekommenhed. Hanne er et eksempel på dette.

Hanne arbejdede som afløser på medborgerhuset. Hun var en ældre lidt forsigtig dame. En af de allerførste gange vi mødte hinanden, spurgte hun mig om jeg havde været på blomsterudstillingen

på museet. For hun vidste at jeg boede dernede. Jeg svarede hende, at nej, det havde jeg ikke. Den var lagt væk før jeg kom. Hun fortalte mig videre, at hun arbejdede med den grønlandske natur. Og at hun havde en udstilling dernede. Hendes farfar var en kendt skulptør. Hendes mand maler. Hun siger, at jeg skal komme og få kaffe en dag, og jeg svarer at, det vil jeg meget gerne. Og hun fortalte mig ca. hvor hun boede, men først efter at jeg havde spurgt om det. Og hun svarede, at hun lige skulle finde ud af hvornår det passede. Jeg følte at jeg fik tvetydige signaler. På den ene side, sagde hun, at jeg bare skulle kikke forbi, og på den anden side, at hun ville finde ud af, hvornår jeg skulle komme. Så jeg blev lidt forvirret. Konkretiserede jeg hendes invitation for meget, ved at spørge hvor hun boede? Eller udførte hun rolledistance? (Goffman)

Det virkede næsten som om at hun inviterede mig uden at mene det, eller uden at være sikker på om hun egentlig ønskede, at jeg skulle komme. Som sagt ovenfor, havde jeg lært at invitationen var åben og til fri afbenyttelse, men hvorfor ville hun da finde en dag? Det som forvirrede mig, var at hun på en måde, trak invitationen tilbage ved at sige, at hun skulle finde ud af hvornår jeg skulle komme. Specielt ved den første invitation, er det vigtigt at invitationen er helt uden forpligtelser. Var det jeg som overtrådte reglerne ved at konkretisere? Skal invitationen måske være uden forpligtelser for begge parter? Ved at sige, at hun skulle finde ud af, hvornår jeg skulle kikke forbi, ændrende hun præmisserne for det eventuelle besøg. Det endte faktisk med, at jeg aldrig kom på besøg hos hende. Og jeg tænkte, at hendes invitation kunne have været en symbolsk gestus, på velvillighed og imødekommenhed. Hun viste mig, i det øjeblik hun inviterede mig, at hun anerkendte mig. Men fortrød i eftertid. Det gav mig indtryk af at en invitation ikke er noget, som man giver til hvem som helst, det er noget man forvalter. Anjas *nok* kan også tolkes som en invitation med forbehold. Men forbehold imod hvad? Og er der en forbindelse imellem de to forbehold? Har det noget at gøre med hvilke statusser jeg har? Eller har det noget at gøre med hvordan jeg handler (udspiller mine roller)? Det er ikke godt at vide. Men i de fleste tilfælde er en invitation netop det. Du bliver inviteret til at kikke forbi en dag. Hannes "tilbagetrækning" kan også være et resultat af hendes personlige historie, som gør hende lidt anderledes end andre. "Certain criteria dictate the inclusion or exclusion on the "guest list"", siger Hovelsrud-Broda (2000:201). Men hun beskriver ikke hvilke. Og det kan jeg heller ikke. Hvem som bliver inviteret til kaffebesøg og kaffemik virker nogen gange velovervejet og nogen gange tilfældig, men jeg vil ikke påstå at jeg hverken fik fuld oversigt eller stor indsigt i hvem og hvorfor folk blev inviteret. Men der hersker

ingen tvivl om at invitationerne var en af flere måde at bekræfte sin egen position i et sociale landskab.

Invitationen til at kikke forbi, er en indbydelse til kontakt fra den ene parts side. Denne invitation er ikke betingelsesløs. I invitationen ligger der en forventning om, at den anden part modtager invitationen og kommer på besøg en dag (eller på en bestemt dag, hvis det er invitation til *kaffimik*). Jeg kom i unåde hos Sofie en dag, fordi jeg ikke havde taget imod hendes invitation. Jeg troede, det var en uformel invitation, som jeg kunne benytte mig af ved lejlighed. Vi havde ikke lavet en direkte aftale, men hun havde fortalt mig, at hun altid var hjemme tirsdage formiddage. Invitationen kom under påskud af, at jeg skulle komme og hente en opskrift på en kage, hun havde lavet til et *kaffimik* jeg havde været til, for en uge eller to siden. Da jeg ikke kom påfølgende tirsdag, opfattede hun det åbenbart som en afvisning af invitationen. Næste gang vi mødtes på hendes arbejdsplads på medborgerhuset, slog hun opskriften i bordet og sagde: ”Siden du ikke vil komme forbi, her er den” og så vendte hun rundt på hælene og talte ikke med mig i flere timer. Vi havde kendt hinanden i 4 måneder på dette tidspunkt og vi var begyndt at blive gode venner. Jeg troede, på dette tidspunkt at jeg havde forstået principperne bag invitationer i Grønland, men blandt andet denne episode, lærte mig, at der findes mange typer af invitationer. Og ikke mindst flere typer af frivillighed. At man bare skal kikke forbi ved lejlighed, kan betyde flere ting. I dette kapitel vil jeg dog bare beskæftige mig med to typer besøg, og selvom de kan opfattes som en forenkling fordi grænserne til de andre nuancer ikke er så markante på alle punkter, er det et metodisk og analytisk greb for at tydeliggøre tendenser i det grønlandske fællesskab.

Det vil sige, at gæsten faktisk besidder en magt, ved at bestemme om vedkommende vil komme eller ikke. Hun bestemmer, om hun vil benytte sig af invitationen. Det at give invitation ønskes tilbagebetalt med at modtage et besøg, og derved får den som skal komme på besøg en slags magtposition (især taget i betragtning at det er okay ikke at komme). Som en reciprocitetsform, hvor anerkendelse er den egentlige tilbagebetaling, som kommer til udtryk i, at den inviterede vælger at komme. Det at få besøg, syntes dog at være en større anerkendelse end at besøge. Man kan tage på besøg hos folk som ikke besøger en, som i tilfældet med Niqi:

The treatment simply consisted in letting all initiative for interaction come from Niqi. Pala's womenfolk almost never visited her unless there was no one else in the camp to visit, or unless Nilak's household happened to have something particularly delectable in the larder that day, such as caribou or dried fish, which could only be tasted by visiting there (Briggs 2000; 214-215)

Det denne historie fortæller os er at besøge og ikke besøge kan bruges som et middel til social kontrol. Men det historien også fortæller os, er at der er forskel på at besøge og blive besøgt. Niqi ville ikke blive afvist, hvis hun kom på besøg hos folk, men de viser deres mening om hende ved ikke at gengælde besøget.

Nu har Briggs sine erfaringer fra Canada og jeg mine fra Grønland, så det er ikke selvfølgeligt at jeg kan overføre sociale praksisser fra det ene samfund til det andet. Men ud fra egne erfaringer på mit feltarbejde, tror jeg at det i dette tilfælde kan være forklarede at gøre det

En anden episode hørte jeg om igennem en informant. Hun havde arrangeret den årlige påskefrokost (kaffimik), hvor hele familien mødes og hygger. Dette år var ingen kommet. Og min informant havde selv en teori om hvorfor. Hun og en faster havde anklaget en onkel for incest og resten af familien var gået imod dem. Desuden havde hun, i den vanskelige periode, begyndt at gå i et missionshus. Dette var familien også imod. De viste deres mening ved fravær af tilstedeværelse. Så ved ikke at komme, udtrykte de en holdning til hvad de mente om værtens opførsel. Men hvad risikerer man ved ikke at gå på besøg? I mit perspektiv risikerer man at gøre det forkerte (samfunds unorm) som det modsatte til at gøre det rette, nemlig *at bidrage*, ved at byde på sig selv.

Lad os opsummere lidt: Opfordringen til at komme på besøg, er noget man oplever i betydelige mængder, når man kommer som ny til Sisimiut (og andre grønlandske byer og bygder). Invitationer kan forstås som en måde at vise interesse på, men det kan også ses på som en måde at forvalte sin plads i det sociale landskab. Besøg kan måske bruges til sanktionering og derved også belønning. Besøg kan være en anerkendelse. Og at besøge andre, kan være et tegn på engagement. (som Miniks nevø efterlyste, se indledningen). Når fraværet af besøg bliver brugt til sanktionering, siger det noget om betydningen af besøg generelt. Besøg er noget man forvalter. Ved at komme eller ikke at komme, kan man give eller undlade at give, social accept til den anden. Min informant, som blev sanktioneret af sin familie, havde ingen problemer med at forstå, hvad de ville sige med dette. Så det, at ikke sige noget og det at ikke komme, kan have en mindst lige så stor styrke, som det at skælde ud eller sige fra. Det at give invitationer kan også ses på som noget man forvalter.

Med fokus på selve besøget

Jeg vil vise, at der findes mindst to typer af besøg. Den ene, hvor man bliver inviteret til at kikke forbi en dag ved lejlighed kalder jeg *Kaffebesøg* og den anden kalder jeg *Kaffimik*. *Kaffimik* skiller sig blandt andet fra *Kaffebesøg*, ved at man bliver inviteret til en bestemt dag, og ved en del mere formelle normer og regler knyttet til både værten og gæstens optræden. *Kaffimik* er et ord som indgår i daglig ordbrug blandt danskere i Grønland. *Kaffimik* betyder ikke noget på grønlandsk, men det er en måde at gøre et dansk ord grønlandskagtigt. Jeg har været i tvivl om hvor vidt jeg skulle bruge ordet for jeg kender grønlænder som syntes, der er noget nedladende ved ordet. På samme måde som *eskimo* er et kontroversielt ord at bruge i Grønland (men ikke i f.eks. Alaska), har jeg været i tvivl om *kaffimik* måske kunne være i samme kategori. Men mit indtryk er at *kaffimik* er alment accepteret i befolkningen. Hoveslud-Broda (2000) bruger også udtrykket i sine analyser. Begge besøgsformer giver indsigt i samspilsregler og socialitetsformer i Sisimiut. Og jeg vil belyse dette. Først et kikk på *kaffebesøg*.

Kaffebesøg

Miniks nevø siger, (se indledningen) at når folk isolerer sig, så trives de ikke og så rejser de. Man skal med andre ord ikke isolere sig og tro, at andre tror, at man trives. Besøg er en modsætning til at isolere sig. Som jeg også fortalte i introduktionen, er relationen imellem danskere og grønlændere stadig præget af kolonitiden. Og her taler han direkte til danskernes engagement i samfundet. Men han taler også om et samfundsideal. Man skal og bør engagere sig i hinanden.

Når man bare kikker forbi, kan man ikke forvente at værtinden har forberedt din ankomst, idet kaffebesøg, som en generel regel, er uanmeldte. Da jeg kom forbi Minik og Aviaja en dag, var de i gang med at pudse vinduer. Jeg havde stået udenfor og banket på og da ingen kom og åbnede tog jeg i døren og den var åben. Da jeg kom ind stod begge i døren til stuen. ”Suusaaannee... er det dig?!”. Og så fik jeg et stort smil og besked om at jeg ikke skulle banke på næste gang jeg kom forbi. ”Hvis døren er låst er vi ikke hjemme og hvis den er åben skal du bare gå ind”, fik jeg forklaret. De var i lange underbukser og gamle T-shirts og stod med en klud i hånden: ”Vi er lige ved at pudse vinduer, men snart skal vi have boller og te. Sæt dig ned”. Jeg satte mig ned og efter en 15 minutters tid stillede Aviaja tekanden på bordet sammen med en kurv med lune boller. Vi snakkede og hyggede lidt og et par timer senere gik jeg igen.

Det føltes så uhøjtideligt at komme på besøg på denne måde. Men også indtrængende, for mig med min kulturelle referenceramme. Da jeg stod udenfor deres dør, var jeg bekymret over om jeg måske ville komme ubelejligt. Men da jeg kom ind, følte jeg det ikke sådan i det hele taget. Jeg følte mig meget velkommen. Det stemte meget godt overens med de indtryk jeg havde fået fra invitationerne. Men jeg havde svært ved at slippe min egen kulturelle forståelsesramme. Jeg er opdraget til at tro at man kan komme på et ubelejligt tidspunkt, hvis man ikke annoncerer sin ankomst på forhånd. Dette gælder især overfor folk, jeg ikke kender så godt. Mine forestillinger kolliderede med de indtryk jeg fik af invitationer og besøg og faktisk kæmpede jeg med det under hele feltarbejdet. Det blev ikke lettere af at ikke alle reagerede med så stor begejstring som Aviaja og Minik gjorde, når jeg kom på besøg.

Jeg stak indenom Nivi en dag. Hun var ikke hjemme, men Karen var der. Hun sad ude på trappen ved et campingbord med mange stole omkring. Det bar tegn efter at hele familien havde siddet der for ikke alt for længe siden. Karen fortalte, at den yngste datter var i byen et par dage. Og at jeg måtte sætte mig ned og vente på hende. Jeg satte mig ved siden af Karen som straks rejste sig og gik indenfor. Så sad jeg der alene på trappen, tappert ventende på at Nivi skulle dukke op.

Efter et stykke tid, kom Nivi og en af hendes veninder. De satte sig ned og snakkede. På et tidspunkt, vender Nivi sig imod mig og spørger, om jeg er blevet budt noget. Og jeg siger smilende nej. ”Vil du have te?” ”Jaahh hvis det ikke er for meget besvær”, svarer jeg. Hun henter en kop te og siger ”det gør vel ikke noget at den er lidt kold?” ”nej selvfølgelig ikke”, svarer jeg. Men det gjorde mig noget. Jeg følte mig ikke velkommen. At servere kold te, var ikke en imødekommende ting for mig. Desuden udviste Nivi mig ikke opmærksomhed. Hun talte mest med sin veninde og virkede lidt ligegyldig overfor mig. Efter en halv time eller mindre beslutter jeg mig for at gå.” Jamen skal du ikke møde min søster, hun kommer snart”, spørger Nivi. Og jeg svarer noget i retningen af, ”jeg må desværre videre. Jeg kan møde hende en anden dag”. I dette eksempel opfordrede de mig ikke til at deltage og måske heller ikke til at *byde på mig selv*.

Jeg havde kendt Nivi en god stund på dette tidspunkt. Men denne ”manglende” opmærksomhed havde jeg ikke oplevet hos hende før. Jeg begyndte at tænke over, om Nivi prøvede at fortælle mig noget med sin, for mig, uhøflige væremåde. Var jeg i virkeligheden ikke velkommen? Var det bare denne dag eller var det generelt? Jeg talte aldrig med Nivi om det. Og mærkede heller ingen

forandringer i vores relation ellers (tror jeg), bare på dette punkt. Gullestad taler om et begreb *symbolske gærder* i forbindelse med afstandsskabningsstrategien (1992 kap 7, 1995 kap 6). *Symbolske gærder* er f.eks. en høflig afvisning (1995:118) og den hjælper, blandt andet, folk til at finde ud af hvem den anden er, før man indleder nogen nær form for kontakt (f.eks. forpligtende). Symbolske gærder bliver primært brugt til at tage vare på social identitet, indenfor en referencegruppe (ibid.:119). Kunne der være tale om en måde, Nivi prøvede, at formidle en grænse i vores relation? Jeg forstod det ikke helt.

Jeg forstod efterhånden, at sætte pris på denne samværsform hos en af mine informanter, men absolut ikke alle, desværre. Blandt andet i selskab med Lene, en ældre dame, jeg besøgte jævnligt, føltes det naturligt bare at være sammen. Men først efter jeg kom hjem fra feltarbejdet, forstod jeg at jeg måtte have misforstået signalerne. Hvad jeg opfattede som en *mulig*¹⁸ uhøflighed og afvisning, var i virkeligheden slet ikke det. Og det var da, jeg begyndte at tænke at det måske var en kulturel praksis. Og at det var en del af en almindelig handlemåde blandt grønlandere. Briggs havde en lignende erfaring fra et af sine feltarbejder:

I was still burdened by the illusion that it was necessary to “entertain” visitors, in the kapluna tradition, and to stay with them as long as they chose to remain. It was some days before I made the happy discovery that the Eskimos themselves rarely adapted their activities to the presence of a visitor. They exchanged smiles with a visitor when he appeared, and talked a bit now and again if there was something to talk about. Eventually, if the visitor stayed long enough, as he usually did, the hostess would probably serve a kettle of tea. But for the most part the visitor either spontaneously joined the family’s activities or sat quietly on the periphery, ignored, to my foreign eye (Briggs 2000; 26)

Som Briggs erfarede på sit feltarbejde, så *så* hendes uvante øjne at gæsten blev ignoreret, men hun hentyder til at det ikke nødvendigvis er et tegn på uhøflighed. Jeg var ikke udstyret til at takle og forstå situationen. Den manglende opmærksomhed kunne lige så godt være en anerkendelse. Måske tænkte Nivis familie, at ”Susanne er praktisk talt en del af familien, så hun behøver ikke at få særbehandling”. Der kan være tale om forskellige *situationsdefinitioner*. De var på en måde kommet forbi det formelle bekendtskab, men det var jeg ikke. Denne form for samvær kan være tegn på, at relationen har en vis form for nærhed. Når gæst og vært ved at de har en ”nær” relation eller når de har fået bekræftet og defineret deres gensidige relation bliver forholdet mere ”afslappet”. Og det er den anden form for opmærksomhed, som jeg fejlagtigt opfattede som

¹⁸ *Mulig* fordi jeg i flere tilfælde forstod, at det simpelthen ikke kunne være uhøflighed de udviste. Jeg var selvsikker nok i vores relation til at vide at vi var gode venner

afvisning. Eller en anden mulighed er også, at det slet ikke handler om stadier i en relation, men hellere at det handler om kulturelle forskelle. Det er måske netop en værdsat grønlandsk måde at besøge folk på den beskrevne måde, som for en ignorant dansker, kan beskrives som næsten at ignorere gæsten. Den måde Nivi til nu havde mødt mig på var på den danske måde. En måde hun var velkendt med, fordi hun beherskede begge verdner. Hvis vi nu laver en hypotese, som hedder: at grønlændere opfører sig anderledes overfor danskere end grønlændere, når de inviterer på besøg. Hvorfor, i så fald, skulle de gøre det? Måske fordi danskere, i deres erfaring, skal behandles på en anden måde. Nivi besluttede sig måske for ikke at tage ”hensyn” mere. Det er en anden mulighed. En tredje skal ses i forhold til, at det var første gang jeg mødte Nivis veninde. Hun talte kun grønlandsk og var i kategori af grønlændere, som jeg beskrev tidligere. Måske var Nivi i et rolledilemma (jfr. Barths beskrivelse af far-søn dominans i midtøsten, 1996 kapitel 5) fordi vi begge var der samtidig. Nivi havde både en grønlandsk og en dansk side i sig. Og samvær med disse forskellige sider, var måske i nogle situationer en rollekonflikt for Nivi, fordi hun spillede forskellige roller i de forskellige situationer.

Til nu har jeg primært beskæftiget mig med invitationer og noget om kaffebesøg. I det følgende vil jeg primært beskæftige mig med *kaffimik*. På grønlandsk ville man sige *kaffiqarpugut*; hvilket betyder; ”vi har kaffe”. Eller man ville sige; *kaffisoriartorit*; hvilket er en bydende form henvendt til en person ”kom til kaffe”. Ofte vil man sige; ”Vi har kaffe på onsdag. Aqqaluk bliver 2 år”. Institutionen minder om ”åbent hus” arrangementer i Norge og Danmark.

Kaffimik

På samme måde som med kaffebesøg, kan man også blive inviteret til *kaffimik* af folk, man ikke kender så godt. *Kaffimik* er fejringer af fødselsdage, barnedåb, bryllupper, begravelser og konfirmationer. De skiller sig fra *kaffebesøg* ved deres øjensynlige mere formelle omgangstone. Noget jeg vil uddybe i det følgende. Og ved at man bliver inviteret til at komme på en bestemt dag.

Kaffimik udspringer af en tradition kolonibestyrelserne havde for 100 år siden. De inviterede alle til ned til kolonibestyrelserens hus for at få to kopper kaffe, mændene fik sikkert en dram og alle fik en klump tobak. Det er denne tradition grønlænderne overtog. Grønlænderne elskede *kaffeslabaras* og tog tit på besøg hos hinanden, men *kaffimik* kommer direkte fra disse besøg. Og det formelle rundt *kaffimik* i dag stammer også fra dengang. Man får stadig bare to kopper kaffe. Men *kaffimik* har forandret sig. Alene i de sidste 30 år har *kaffimik* forandre sig. I 70'erne da jeg kom på mine første *kaffimik*, var det

obligatorisk at servere tobak til *kaffimik*. Og i de sidst år har jeg set endnu en ændring. Man er begyndt at servere grønlandsk proviant til selskaberne. (citater efter samtale med Klaus Georg Hansen)

Fremmede kan blive inviteret til *kaffimik*. F.eks. blev en schweizisk fotograf Peter, jeg boede sammen med på museet, inviteret til en *kaffimik*, som blev holdt i anledningen af barnedåb og bryllup. Vi havde været i kirken og hørt gudstjeneste, og da vi kom ud, fik han Anja til at spørge de nyligtede, om han kunne få lov til at tage billeder af dem. Det endte med, at de inviterede ham til *kaffimik*. Anja var med som tolk og inden de gik, sagde hun til mig at jeg skulle sige til Peter, at han skulle købe en gave og tage med. Dette var vigtigt, man kom ikke til *kaffimik* uden en gave. Men den behøvede ikke at være særlig stor.

Jeg var blevet inviteret til *kaffimik* af Sofie. Et af hendes børn havde fødselsdag. Jeg var blevet inviteret et par dage i forvejen. Jeg spurgte de andre på huset om, hvor hun boede. Da jeg kom derover stod den yngste datter i den åbne dør. Det var et held, for jeg var ved at fare vild i blokken. Datteren råbte ind til moderen, at der var en dame her. Og Sofie mødte mig i døren til stuen. Der hvor spisebordet normalt stod, var der lavet en betydelig forlængelse af bordet. Rundt om bordet sad der flere og spiste kage og drak kaffe. Der var mange børn i huset, men de opholdte sig mest på et af værelserne. Og der fandt jeg Anna som var fødselaren. Hun fik sin gave. Folk var stille rundt om bordet. Jeg satte mig ned der, hvor der var plads. Samtale foregik primært imellem, det jeg regnede med var forældre og børn. Børn kom til bordet og ville have en bid kage eller ville hilse på de voksne. Der sad en syv kvinder og to mænd rundt om bordet. Hverken Sofie eller hendes mand Kunuk sad der. Kunuk holdte sig i baggrunden, men på et tidspunkt vaskede han lidt service op. Sofie stod i køkkenafdelingen og piskede flødeskum [krem], lavede kaffe og te og anrettede flere kager. Der blev snakket lidt imellem de voksne, men ikke meget. Anna kom hen til mig for at vise mig de andre gaver hun havde fået, og jeg snakkede lidt med hende på grønlandsk. Dette skabte en stor forandring rundt om bordet. To af de andre rundt om bordet begyndte at tale med mig, på dansk, vel at mærke. De talte begge meget godt dansk. Min samtale med Anna byggede *bro* for samtale med de andre rundt om bordet. Vi talte om hvem vi var (placering i socialt landskab) og hvorfor jeg var her. Vi spiste kage og drak kaffe og Sofie gik rundt og serverede. På et tidspunkt kom tre af de andre fra medborgerhuset og flere gjorde anledning til at rejse sig og gøre plads til de nye. Det samme, gjorde jeg.

Til Nivis selskab var der i tillæg til kager og kaffe, masser af lækre grønlandske specialiteter. Som Hansen sagde, så er grønlandske specialiteter ved *kaffimik* en ny tendens. Hun havde fortalt mig, flere dage forinden, om al den lækre mad hun havde lyst til at servere. Jeg var selvfølgelig inviteret og jeg kunne komme engang efter to, svarede hun da jeg spurgte hvornår det startede.

Jeg bankede på og gik ret ind i gangen. Ud fra mængden af sko i gangen kunne jeg se at der endnu ikke var kommet så mange. Klokken var halv tre. Inde ved spisebordet sad der fem kvinder. Alle familiemedlemmer og den ene har sin datter med på ti år. Bordet er pænt pyntet med dug og service og blomster. Og på køkkenbordet står der en masse lækker mad anrettet i skåle og fader. Rejer, rensdyrkølle (-lår), kartofler, mattaq (hvalhud, en meget stor delikatesse), flere slags salater, oste og meget mere. På bordet står der fire forskellige kager, te, kaffe og vand med kvan i. Desuden stod der skåle med tre typer af sukker; kandis, almindelig hvidt og sukkerknalder. Desuden en delikatesse jeg aldrig her hørt om før; rensdyr talg beregnet til at putte i kaffen, som en bedre erstatning for fløde. Jeg blev opfordret til at smage på det og det smagte underligt. Det smagte af kaffe med rensdyrsmag. Men de andre var meget begejstret for det.

Jeg præsenterede mig for folk, men opdagede at andre ikke gjorde det når de kom ind. De hilste på kendte med et løftet øjenbryn (som er en typisk grønlandsk hilsemåde) eller et smil. Jeg blev bedt om at forsyne mig, men forinden det overleverede jeg min gave. Nivi åbnede den og stillede gaven ved siden af de andre gaver hun havde fået på kommoden i stueafdelingen. Tallerkner stod ved maden på køkkenbordet og jeg forsynede mig af lidt af hvert. Samtalen rundt om bordet foregik både på grønlandsk og dansk. Det danske var af hensyn til mig. Jeg snakkede lidt med Nivis søster og hun fortalte mig lidt om sig selv og hvorfor hun var her i byen nu. Karen sad lidt ved bordet og snakkede med en af de andre ældre damer, men efterhånden flyttede hun sig over i sin gode stol ved sofabordet. Da folk begyndte at komme for alvor rejste Nivi sig og bad folk om at sætte sig, bød på te og kaffe og ordnede lidt her og der. Folk spiste lidt og mange rejste sig og stillede tallerkner over til vasken, nogen vaskede den op efter sig og stillede den rene tilbage i bunken med de andre rene. Flere af dem som kom, talte ikke med de andre i selskabet. Man talte med dem man kendte. Nivi satte sig ned lidt og talte med *Kammalaat* da hun kom, men ellers blev der ikke talt så meget. Nogle fra familien satte sig over i sofahjørnet til Karen, men da der begyndte at komme mange nye ind af døren rejste flere sig og takkede for sig og gik. Det samme, gjorde jeg.

Ved *kaffimik* står værtinden ofte i køkkenet og laver kaffe eller anretter mere kage eller lignende. Som beskrevet, kommer og går folk hele tiden og det hænder ikke sjældent, at gæsten bare får talt meget kort med værtinden. Ved flere af de *kaffimik* jeg var til, sad mange af gæsterne stille med deres kaffe og kage. Hvis de snakkede med nogen, var det kun lidt. Ved *kaffimik* er mennesker samlet, som ikke kender hinanden så godt. Siden folk bare dukker op, ved man ikke med sikkerhed, hvem som er der, når man kommer. Det er tydeligt at se, hvem som kender nogen og hvem som ikke gør. Og i nogle tilfælde kan man også se, hvem som er familie og hvem som ikke er. F.eks. til et af de *kaffimik* jeg var til hos Sofie, kom der en voksen kvinde og hendes søn forbi. De satte sig over i sofaen med det samme, og da Sofie tilbød dem kage og kaffe takkede moderen nej, mens hun kikkede over på bordet. Sofie fortsatte med at insistere på at de skulle have noget. Og det endte med at sønnen fik et glas saft.

Grunden til at disse familiemedlemmer satte sig i sofaen, var fordi de ikke hørte til de almindelige gæster. Pladsen ved bordet er reserveret til nyankomne gæster, som skal til at spise kage og drikke kaffe. Men dette familiemedlem ville ikke spise noget. Og årsagen til det, er at familie altid undersøger om der er nok mad og drikke, før de tager noget. Der kommer mange på besøg en sådan dag og nær familie tager hensyn til det, men samtidig respekterer de værtinden ved at sige; ”nej jeg har lige drukket kaffe” eller ”nej tak jeg har lige spist”. Derved får hun lov til at udvise generøsitet. Sofie og hendes mand havde ikke særlig godt råd, og jeg tror det var det dette familiemedlem tog hensyn til. Rokeringen imellem spisebord og sofabord er ellers knyttet til faste regler. Dette familiemedlem er den eneste undtagelse til regelen, jeg har oplevet. Man starter ved spisebordet, der drikker man kaffe og spiser lidt kage. Når nye gæster kommer ind og der ikke er plads til dem rundt om bordet, flytter nogen sig over i sofaen eller går, så der bliver plads til de nye. De to inddelinger er med til at skabe plads til alle. Man flytter sig fra spisebordet for at skabe plads til de nye som kommer, men ikke alle flytter sig over i sofahjørnet. Ved Karens fødselsdagsselskab var det bare nært familie som satte sig der. Det kan tyde på at det har noget at gøre med, hvilken relation man har til værten.

Mange er inviteret til disse selskaber og ikke alle kender nogen af dem som er der, og måske kender de knapt værtinden. En måde at forholde sig til fremmede på er altså ved at være stille. Et vigtigt element ved danske og norske selskaber er ”small-talk”. Dette fænomen er fraværende ved de grønlandske selskaber. Og derfor føler værtinden ingen pligt til at gå rundt og underholde sine

gæster. Stilhed er ikke *pinlig* stilhed som det kan opfattes i både Danmark og Norge. Værtindens ”pligter” er at udvise stor generøsitet med kage og kaffe. Og det er ikke uvanligt at gå fra et selskab uden at have talt med så mange af de tilstedeværende.

Afsluttende om *kaffesamvær*

Jeg har prøvet at få nogle forskelle frem imellem *kaffimik* og *kaffebesøg*. Ved *kaffimik* bliver man ikke bare inviteret til at komme på en bestemt dag, kulisserne (a la Goffman) er også mere formelle. Hvad syntes at være en af pointerne med *kaffebesøg*, nemlig at værten ikke behøver at forberede gæstens ankomst, pynte og gøre det anderledes end i hverdagen, er det netop det som kendetegner *kaffimik*. Pænt dækkede borde, masser af kage, kaffe og andre lækkerier og en vært som opvarter. Faktisk opvarter værten så meget, at hun ikke altid sætter sig ned ved siden af gæsterne. Mit ønske har været at kunne gribe, ikke bare de fysiske forskelle imellem disse to typer af samvær, men også at kunne være i stand til at gribe, om der er forskellige sociale behov som folk får udtrykt og tilfredsstillet igennem disse to forskellige samværsformer. Men det har ikke været så enkelt at gøre. Det er utrolig let at bedrive en eller anden form for funktionalisme. Men Langgaard har en hypotese, som tiltaler mig.

Han skriver, om den bygd han har gjort feltarbejde i, at det er obligatorisk, at invitere alle til børnefødselsdage. Også dem som man ikke kan lide. Det, mener han, er en god måde at forebygge eller nedbryde konflikter på, idet du derved bliver tvunget til at blive konfronteret med dine fjender. Siden samværet foregår under formelle forhold, ved begge parter, hvordan de skal opføre sig, for at opføre sig korrekt (1986; 304). Flere gange har jeg hørt tale fra informanter om, at de ikke havde lyst til at tage på *kaffimik*, men at de følte at de måtte. Og i et par tilfælde har jeg også hørt informanter sige, at de ikke har lyst til at invitere en bestemt person, fordi de ikke kunne lide denne person så godt. Men de har inviteret vedkommende alligevel, fordi det ret og slet har større konsekvenser ikke at invitere, end at invitere en som man ikke kan lide. Dette giver mig indtryk af at der kan være kontrol med, hvem som inviterer og hvem som ikke inviterer til selskaber. Til det at være et accepteret medlem af samfundet, hører måske forpligtelsen af *at bidrage* med at vedligeholde det *sociale lim*, som blandt andet består i at invitere folk på besøg.

Hvis Langgaard har ret i at *kaffimik* har været en konfliktforebyggende institution, så kan den sige noget om hvad som netop er konfliktdæmpende i dette samfund, eller rettere, hvad var

konfliktforebyggende. Samvær, fastlagte rolle og statusset, deling af mad er blandt andet det som karakteriserer *kaffimik*. Det er tiltalende at forestille sig at deling af mad har en konfliktdæmpende effekt. Sådan som jeg ser det kan deling af mad virke som *socialt lim*? Det at bruge tid på hinanden ved socialt samvær kan også virke som *socialt lim*. Men jeg ser, at det også handler om hvordan samvær kan bruges til anerkendelse og sanktionering, som *social kontrol*. Først og fremmest fordi gæstestatusen i ekstreme tilfælde, kan give mulighed for at vælge at komme eller ikke at komme. Og den der inviterer har denne mulighed, at vælge enten at invitere eller ikke invitere.

Ved *kaffebesøgene* bliver gæsten bedt om *ikke* at banke på. Som den dag jeg kom forbi hos Aviaja og Minik. Desuden bliver man bedt om, endelig at komme forbi, når man har lyst. Dette er to grænser, som er fjernet, i mødet imellem to parter. For man kan se på en invitation, som en dør der bliver åbnet, på samme måde som døren til huset, er en dør, som bliver åbnet, når man banker på. I Sisimiut, ønsker man ikke disse forhindringer eller grænser imellem folk, og man opfordrer nye til at ignorere dem. ”du behøver ingen invitation for at komme” og ”du skal ikke banke på når du kommer”. Men invitationen om bare at komme forbi, når man har lyst, er også en invitation. Det som gør den speciel, er at forhindringer som døre og invitationer bliver udtrykt som *ikkeeksisterende* forhindringer. Men de blev udtrykt til mig, i hvert fald. Det kan skyldes min manglende kulturelle kompetence, samt grønlændernes erfaringer med danskere generelt. Jeg ved ikke om det er nødvendigt, at sige til andre grønlændere, at man ikke skal banke på f.eks.. Men det er et vigtigt point om de får det at vide, for hvis det er noget som bliver sagt både til folk som har og de som ikke har, den grønlandske kulturelle kompetence, så er det fordi, det at ikke skulle banke på døren, er en måde at skabe et skille imellem *bestemte andre*. Hvis døren ikke var en relevant forhindring for nogen, ville det ikke være interessant at sige det, overhovedet. Med hensyn til invitationer til besøg, har jeg indtryk af, at nogen ikke behøver en invitation for at kikke forbi. Folk som kender hinanden godt kikker bare forbi.

Ved de fleste *kaffimik* jeg var til, talte jeg meget lidt med værten. Og værten talte ikke nødvendigvis med alle. Det syntes som om at det at vise sin tilstedeværelse er nok til at udfylde de roller som forventes af gæsten. Og at værten heller ikke behøver at anerkende gæstens tilstedeværelse med lange samtaler. I enkelte tilfælde var øjeblikket, hvor gæsten gav værten gaven, det eneste øjeblik, hvor der var kontakt imellem de to. Desuden oplevede jeg også flere gange, at gæsterne ikke talte med hinanden overhovedet. *Kaffimik* kan derfor virke mere som en forestilling eller udstilling af

sociale relationelle landskaber end som en reel samværssituation. Men det er nok lidt af begge dele, faktisk. Der er ingen tvivl om, at der er forskel imellem de to kaffesamværsformer, men hvori den *emiske* forskel ligger blev jeg, på mit feltarbejde, ikke helt sikker. Ved besøg kan man også opleve denne manglende opmærksomhed imellem vært og gæst, men fordi tilskuerne er væk, er det lettere at tro at den reelle grund til samværet, er selve samværet. Jeg forbinder argumenter for/grunde til samvær med *samtale*. Man inviterer folk, fordi man er social og vil socialisere med dem. Og det gør man igennem samtale og ved at handle sammen. Dette sætter fokus på begrebet *small-talk*, som kan forstås som at snakke om små eller ubetydelige ting. Min undring (også Briggs undring) over den manglende samtale imellem gæster og vært kan skyldes vores (Briggs og min) kulturelle opdragelse af hvad et samvær er. Danskere taler ofte om amerikanere i stereotyper, i forhold til deres *small-talk* evner. De taler og taler, men siger ingenting, siges der. De er gode til at *small-talk*. Hvad en samtale er og hvornår det er nødvendigt (på grund af pinlig tavshed f.eks.) at samtale, er kulturelt betinget. Noget jeg kunne fordybe mig meget mere i, men som jeg vælger at forlade her. Det andet aspekt ved samvær er at være og gøre sammen. Hvad betyder det bare at være i hinandens selskab, f.eks.? I analytisk forstand er både samtale, brevudveksling og fysisk tilstedeværelse samværsformer.

Ifølge Barth, vil vi med aktørperspektivet blive i stand til at, igennem handlinger, at generere social form. *Kaffesamvær* i Sisimiut er en social form. Det er en institution i Sisimiut, hvor bestemte værdier kommer til udtryk igennem disse handlinger, som udgør kaffesamværet. Jeg ser på invitationerne og besøgene som handlinger, der blandt andet springer ud af et ønske om, at gøre det *rette*. Barth siger, som sagt, at integration kommer af at handlinger efterhånden skaber en fælles mening. Det at gøre det rette, handler ikke bare om at lære at gøre det rette, men det handler også om fællesskab. Men ikke mindst handler det, at gøre det rette, om hvem man gør det rette *i forhold til*.

Det *at bidrage*, ser jeg som en måde at gøre det *rette*. Og mere specifikt det at byde på sig selv i form af en invitation og et besøg, med andre ord et engagement (se indledningen). Så det man bidrager med er altså på en måde sig selv, ens tid og ens energi.

Ved *kaffimik* bliver man serveret kage og kaffe, men i enkelte tilfælde (under mit feltarbejde) var der også grønlandsk proviant. De som serverede det var folk fra den grønlandske elite og jeg antog

måske fejlagtigt, at de efterlignede den vestlige ”koldtbord” tradition. Men Hovelsrud-Broda (2000) siger, at i Østgrønland sker det, at man serverer grønlandsk proviant i køkkenet, hvor gæsten står alene og spiser. Bagefter kommer han ind til selskabet i stuen, hvor der er serveret kage. Måske er serveringen af grønlandsk proviant faktisk det som er mere ”oprindeligt” end ikke at gøre det. Og ikke som både Georg Hansen og jeg antog et nyt bidrag (se side). Hovelsrud-Broda ser på *kaffimik* som distribution af proviant imellem hushold (ibid.:201,208). I dette lys kan *kaffimik* også kan være en form for *deling*. Altså at det at servere mad ikke bare gøres for at være social, men at det er en del af distributionssystemet. Og dette lyder sandsynligt.

3 At bidrage igennem "deling"

I have sat down many times and thought over the differences or the distinctions between my people's way of life and your way of life.... We are people who are free to go hunting every day [Brody 1987: frontispiece] (Stairs 1992:125)

Jagt og fangst er meget vigtige aspekter ved det at være grønlandere, også i dag. Men i dag er grønlanderne ikke i samme grad afhængige af fangsten for at overleve. Kun en meget lille del af befolkningen ernærer sig på fangst. Og de som gør, sælger dele af fangsten for at købe andre ting, fødevarer og udstyr til de næste fangst ture. Men til trods for så få bedriver det på heltid, er grønlandsk proviant i dag stadig et vigtigt supplement til befolkningens kosthold. Og selve fangsten er et vigtigt aspekt ved det at opfatte sig selv og andre som grønlandere. Som citatet ovenfor hentyder, er det at være en fangernation nok den vigtigste forskel på *os og de andre*. Det kommer til udtryk på mange måder i hverdagen, blandt andet igennem folks prioriteringer, i folks udtryk for værdier og igennem poesi og medier.

Det aspekt ved jagt og fangst, jeg vil behandle i dette kapitel, omhandler distribution af fangsten bagefter. "Et fremtredende trekk ved jegerkulturen er delingsøkonomien: Ethvert jaktutbytte skal deles med alle i leiren, uansett slektskap eller andre relasjonelle forhold", siger Georg Henriksen (1996:212). Ifølge Henriksen er det, blandt andet, respekten for dyret og religionen, som gør at folk deler med hinanden. Deler man, vil man få god fangst næste gang, fordi man gør det som behager ånderne, man gør det *rette* (ibid.:213). Desuden skriver han:

I kontrast til individualismen i den vestlige kulturen (Ingold 1986, s 239), bygger den individuelle autonomien i jegerkulturene på at hver person oplever seg som en del av fellesskapet, ikke bare slik dette kommer til uttrykk i flyten av materielle og immaterielle goder, men også fordi individet oppfatter den enkeltes personlige rom som i stor grad definert av fellesskapet (ibid.:217)

Derfor menes *deling* også at handle om en ideologisk indstilling om individets plads i helheden, ifølge Henriksen. Det handler om et ønske om at videreføre en social struktur. Individet er en brik i helheden og kan ikke ses uafhængig af den.

Deling er en institutionaliseret socialitetsform som producerer fællesskab, såvel som kaffesamvær, første skoledag, konfirmation og andre fejringar også gør det. Jeg ser på forskning gjort om deling i blandt jægere og samlere, generelt, og blandt folk i arktiske egne konkret, for derigennem at placere

deling i en moderne kontekst blandt Folk i Sisimiut. Det at *dele*, handler blandt andet om *at bidrage* overfor hinanden. Som jeg vil vise handler deling, i Sisimiut, om bekræftelse og videreførelse af sociale bånd. I kapitlet, ser jeg på deling traditionelt set og i dag. I faget antropologi er *deling* er et problematisk begreb at bruge, fordi det ofte i empirisk forstand, inkluderer det vi betegner som udveksling i en eller anden forstand, i det som foregår i dagens deling. I kapitlet vil jeg undersøge hvordan deling, i det traditionelle fællesskab, banede vej for lederskab. Og jeg vil se på, hvordan det foregår i dagens fællesskab. I Opgaven skiller jeg imellem deling (som kulturel praksis), *deling* (som analytisk begreb) og ”deling” (som samlebegreb for mange typer distribution, herunder deling)

Marcel Mauss berømte artikelsamling *Gaven* er nok den mest centrale teori rundt gavebytte. Kort sagt, sagde Mauss, at *pligten* til at give, til at modtage og til at give tilbage er forbundet med modeller for *sociale kontrakter*. At ikke give tilbage, eller ikke tage imod, er det samme som en krigserklæring (1995; 30). Og en forestilling om, at gaven ikke er andet end en gave, er en illusion. Den er bare tilsyneladende frivillig og den er forpligtende. Det handler altid om pligt og økonomisk interesser (1995; 12). Mauss satte fokus på gavens iboende kraft, som gør at *sociale kontrakter* bliver vedligeholdt. I *On the Sociology of Primitive Exchange* satte Sahlins (1965) fokus på flere typer af reciprocitet. Om *generaliseret reciprocitet*, siger Sahlins: ”... refers to transactions that are putatively altruistic, transactions on the line of assistance given and, if possible and necessary, assistance returned (1965:193-194). Derudover beskrev Sahlins to andre reciprocitetsformer, nemlig *balanceret* og *negativ reciprocitet*. *Balanceret* er: ”... refers to direct exchange. In precise balance, the reciprocation is the customary equivalence of the thing received and is without delay” (1965:194). *Negativ reciprocitet* ”... is the attempt to get something for nothing” (1965:195). Disse begreber er relevante i en beskrivelse af den grønlandske delingspraksis.

I kapitel 1.3, fortalte jeg om en fortællermåde, som grønlænderne praktiserede i ”gamle dage”, en måde som er ved at forsvinde. Følgende er en af de historier som det menes, er blevet genfortalt fra ”gamle dage”. Den afspejler det, som jeg mener, at have set tegn på, er det ideelle grønlandske fællesskab.

Sagnet¹⁹ som ligner idealet for virkeligheden

Historien om Kaassassuk er en fortælling om en dreng, som i en hjælpeløs situation bliver hånet og forsømt af sine bofæller, men som tager sin velfortjente hævn efter at ånderne har hjulpet ham til at blive stærk. Det er et sagn og som mange andre sagn, har den både en underholdende værdi og et moralsk budskab. Jeg vil gennemgå sagnet og analysere hvad budskabet, blandt andet, kan være. Følgende er korte resumeer af handlingen:

Kaassassuk bliver forældreløs, fordi hans mor og far dør mens han er lille. Alle syntes, at han er sød og mange familier vil gerne overtage ham, men han kan ikke holde maden i sig og skider for meget. Derfor bliver han sendt fra hus til hus.

Det er en gammel dame, som til slut forbarmer sig over ham og lader ham vokse op hos hende. Men som forældreløs er han den sidste, som får lov til at komme ind i fællesteltet, når der var mad. Og folk trækker ham op igennem hus indgangen, ved næsen. Derved blev hans næsebor kæmpestore, de er det eneste som voksede på ham. For han får bare et lille stykke kød til måltiderne. Hvis han spiser det for hurtigt, vil den opmærksomme sige, at han måske har fået en tand og de vil se ham i munden og trække den eventuelle tand ud. En gammel mand giver ham en kniv, så han kan skære i kødet.

En anden gammel mand giver Kaassassuk et råd om at søge tilflugt hos ånderne oppe på et fjeld, langt derfra. Kaassassuk følger hans råd, og selvom det er skræmmende gør han som ånden siger. Ånden siger at han skal holde fast i halen, hvorefter han bliver slynget rundt og rundt mange gange, indtil ikke flere ting falder ud af ham. Dette gør ham stærk.

Ånden fortæller ham, at han skal vente med at vise sin kraft, indtil en træstamme kommer til bopladsen og indtil tre isbjørne viser sig for bopladsens befolkning. Han holder sit løfte og først da isbjørnene kommer, finder bopladsens folk ud af, at ham de driller faktisk er stærk Han dræber isbjørnene og skaffer derved mad til bopladsen.

Når kødet er kogt, kommer alle ind i huset. Kaassassuk spørger, om nogen vil trække ham op ved næsen og de gør det. Alle tilbyder ham deres kniv, så han kan spise, og når han har spist op er folk ivrige efter, at han skal tage et stykke til. Han bliver tørstig og beder om vand. Forældrene til en ung pige beder hende om at hente vand til ham. Og idet hun overbringer det, knuser han hende. Og han knuser næsten alle. Men til de gamle, siger han, at han ikke vil gøre dem noget, for de har været gode ved ham

Kaassassuk hører om en mand, fra en anden boplads, som er rigtig stærk, og han får lyst til at prøve kræfter med ham. Han taber kampen og bliver leet af (Rosing Olsen 1999)

En anden lignende historie handler om to søskende. Den hedder *De forældreløse som tog hævn*. Den har den samme morale. Hjælpeløse som ikke bliver hjulpet og som bliver ydmyget og drillet,

¹⁹ Om forskellen på myte og sagn se Sonne (1999:21).

tager hævn over sine bopladsfæller ved hjælp af ånderne (Kreutzmann 1997). Og der findes helt sikkert flere lignende sagn. Ifølge Henriksen handler sådanne sagn om fællesskab og det at være ude eller inde af fællesskabet. I æresforelæsningen fra 2003 siger han, at også ved at se på det materiale Briggs præsenterer om børneopdragelse, ser man, at det at tilhøre fællesskabet, er noget som er utrolig vigtigt, men at det også er noget, man ikke kan opfatte som en selvfølge (2003:187).

Fire ting sker med Kaassassuk. Han bliver forældreløs, han bliver mishandlet og ydmyget, han bliver stærk og han bliver banket. Den eneste handling, som han selv har skyld i, er at han bliver banket. Det bliver han fordi han, overlegen over sin egen styrke og tro på at han er uovervindelig, beslutter sig for at bryste sig med den i kamp med en anden stærk mand. Dette bliver han straffet for, for det er ikke acceptabelt, at hovere med sine fortrin. De eneste som hjælper ham, er gamle mennesker (for de er kloge nok til at gøre det rette). Derfor er det også bare dem, han skåner, når han giver de andre (med hjælp fra ånderne som sørger for en retfærdig verden) det de fortjener. Du kan ikke efterlade et stakkels barn (en hjælpeløs) bare fordi han ikke er renlig (hvilket ikke er hans fejl). At ikke tage sig af andre, give husly, omsorg og mad, er en stor forbrydelse som med rette kan ligestilles med mord. Så kort sagt er fortællingen en fortælling om det ideelle samfund, men det siger også noget om relationen imellem mennesker. Det er de gamle, som ved, hvordan verdenen bør hænge sammen. Og man skal tage sig af de hjælpeløse. Men hvorfor?

Hvad er det dette sagn fortæller os, om i dag? Kan der knyttes bånd imellem denne fortælling til dagens Grønland? Brugen af sagnet, i denne forbindelse, er for at belyse nogen institutioner ved den sociale organisering af samfundet, som blev fremhævet i denne fortælling og som, vil jeg påstå, endnu er et aspekt ved det grønlandske fællesskab i dag. Sagnet bliver og er et billede af det ideelle fællesskab og de ideelle relationer imellem mennesker. Og sagnet påpeger hvordan rigtige og gale handlinger, skaber relationer og fællesskaber. Sagnet om Kaassassuk er et eksempel på hvordan det får konsekvenser, at folk ikke deler. Sagnet er interessant i opgaven, fordi det på mange måder, taler til min empiri. Idealer for et fællesskab og ikke mindst udfordringer i et fællesskab. Både i dette og næste kapitel, vil jeg referere til sagnet. Men sagnet bliver hverken brugt til opdragelse eller integration i dag. Derimod oplevede jeg en anden måde man prøvede at videregive værdier og idealer om deling fra generation til generation.

At være *piniartorsuaq*

Det at dele er noget børn lærer allerede fra barnsben af. Når et barn fanger sin første fugl, sæl, fisk er det en tradition at servere fangsten, uanset størrelse, til alle i det nærmeste netværk. Alle får en lille bid af fangsten. Og ikke nok med det, barnet bliver rost for sin fangst igen og igen. Og det bliver kaldt *piniartorsuaq* [storfanger]. Dahl skriver om *piniartorsuaq* "... requires a combination of personal qualities, like generosity and personal integrity, and hunting skills accumulated over years – generated and reproduces in practice" (2000:91-92). Og videre siger han: "To be recognized as a *piniartorsuaq* you give more meat than you receive" (ibid.:176). Så at blive *piniartorsuaq* taler til nogle menneskelige kvaliteter som er værdifulde i dette fællesskab. Ved at blive kaldt dette, bliver man på den ene side rost for at gøre det *rette* og på den anden side, mindet om at *piniartorsuaq* er en anerkendelse, der er værd at blive anerkendt for. Man opnår social accept. Man bliver rost for at beherske en vigtig del af en grønlandsk social praksis, nemlig at dele. Når du fanger noget, så deler du det med dem omkring dig, og derved gør du det *rette*. Idet du er den som *giver* noget bort, og bliver rost for det, vil også det aspekt af din person, at du er en *giver*, blive fremhævet i større grad, end det, at du er en *modtager*. Du opdrages til at blive en *giver*, en *bidrager*. At være en som kan give af sit overskud, er også tegn på, at man er en *bidrager*. Minik var stolt af at være en *bidrager*, han tog på havet så ofte han kunne for at fiske. Havet var hans element, men han gik også på jagt efter rensdyr. Han fortalte mig altid, at de havde masser af mad, så jeg skulle bare komme forbi og spise, når jeg ville. Og da de tog til Danmark på ferie, skulle vi bare spise af det, der var i fryseren. Der var masser af fisk og kød. De havde desuden også i anledningen af rejsen, fanget en masse fisk og rensdyr og moskus, som de skulle tilberede til familie og venner i Danmark.

Betydningen af at dele er stærkest i forbindelse med store havpattedyr, men også i forbindelse med mindre dyr og fisk, kan man få et indtryk af betydningen af deling. Eller som Hovelsrud-Broda (2000) understreger, så findes der mange former for transaktioner. Hun nævner 6 former, som hun har opdaget i Østgrønland²⁰. Men både på grund af længde på mit feltarbejde (den indsigt jeg nåede at få), længden på min opgave (min mulige fordybning) og mit fokus i opgaven, har jeg ikke haft anledning til at gå dybere ind i de forskellige former for *deling*. I det følgende, vil jeg fordybe mig i

²⁰ 1) deling indenfor husholdet og imellem hushold, hvor der igen er 2) reciprocitet 3) envejs flyd 4) kaffimik og fester. 5) og 6) er mindst forekommende, men de er 5) isbjørnedeling imellem jagtpartnere 6) hval og *mattaq* til hele fællesskabet (2000:206)

en situation, hvor Minik giver mig *ammassat*²¹ [lodde]. Under mit feltarbejde var Minik den eneste mandlige informant jeg havde nær kontakt med. Og igennem ham fik jeg lært meget om, hvordan det mandlige aspekt ved deling fungerer. Det er primært mændene, som tager på jagt og fangst. Kvinder er ofte også med, men det er fordi turen også er en udflugt. Det er oftest mændene som skyder. Men selvom det er mændene som skyder og bringer byttet hjem, oplevede jeg kvinder som distribuerede fangst fra brødre, fædre eller ægtefæller til *bestemte andre*. Et perspektiv som Dahl blandt andet støtter (2000:178). Men hvad gør han? Deler han?

Ammassatfangst og det at distribuere fangsten bagefter

Minik ringer til mig en formiddag og spørger om jeg vil med ud og fiske efter *ammassat*. ”Ja det vil jeg meget gerne”, og vi aftaler at mødes på vejen ned til båden. På vejen derned, siger Minik, at han har tænkt, at vi kunne fiske til medborgerhuset i dag. Han havde været inde og fiske til hundene i går. Jeg havde egentlig tænkt, at jeg kunne arbejde lidt for ham i dag. Han havde, ved flere anledninger, fortalt mig, at de tørrede *ammassat* var perfekte som hundemad hele vinteren, når man var på slædetur, så han skulle fange mange til hundene og tørre dem. De er gode, fordi de ikke vejer ret meget når de er tørre, men indeholder masser af energi og er lette at transportere. Sæsonen for *ammassat* er meget kort, ikke meget mere end 3 uger. Hvis han havde så stor brug for *ammassat* hvorfor ville han så at jeg skulle fange nogen til medborgerhuset? Vi fangede ca. 35 kg *ammassat*. Nogle af dem tog vi med os hen til Aviaja og Miniks hytte, hvor vi kogte dem og hældte fisken ud over klipperne nede ved vandkanten. Vi sad og plukkede møre fisk op fra klippen og puttede det hele i munden. Jeg spyttede hovedet ud. Indvolde og ben og skind gik ned. Det smagte meget af fisk. Jeg kan faktisk ikke så godt lide den kogte variant. Men jeg klemte dem ned fordi jeg forstod vigtigheden af at spise den mad Minik bød mig. Hvorfor, vender jeg tilbage til nedenfor. Tørre *ammassat* smager lidt som tørfisk, bare med mere smag. Da spiser man også det hele. Andre måder at tilberede fisken på er at sylte den med tomat (som sild) eller panere og stege den på panden. *Ammassat* norske navn er lodde. De yngler helt inde ved klipperne i ekstremt store stimer i starten af juni. Man fanger dem med spand, net og hænderne. Og det er en euforisk oplevelse. Hvis man finder et godt sted, kan man fylde en jolle i løbet af ingen tid. Hvis det skal bruges til hundemad om vinteren, er det bedste at tørre fisken på klipperne. Og da lægges fisken ud en og en på klippen, hvis de ligger ovenpå hinanden kan den rådne. Efter et par dage eller lignede, tager man tilbage for at vende fisken. Til hundemad er man ikke helt så nøje, som hvis man tørrer dem til sig selv.

²¹ Jeg bruger det grønlandske navn i teksten fordi det også er det navn alle bruger i Grønland, inklusiv danskere

Da vi kom tilbage fra fisketur, sagde Minik at han kunne sætte mig af ved tanken, for der ville jeg få lettere ved at få fat i en taxi, så jeg kunne køre fiskene op til medborgerhuset. Desuden måtte jeg gerne tage et par poser med op til hundene (det var små poser, som de skulle have nu). Jeg skulle bare stille dem på trappen til skuret. Oppe ved medborgerhuset bankede jeg på døren til køkkenet og trådte ind. Marie, Ulla og Magga sad ved stambordet. De kom mig i møde og jeg fortalte, at jeg havde været ude og fiske med Minik og at han havde foreslået at jeg skulle komme op med nogen til dem, og jeg havde syntes det var en rigtig god ide. Marie gav mig en klem og Magga lavede ”hyggelyde”. Jeg vidste ikke hvad jeg skulle gøre af mig selv, lidt stolt og lidt flov over opmærksomheden, så jeg vendte mig om og gik igen.

Da jeg kom ned på museet igen, spurgte jeg Anja, om hun ville have en pose. Jeg havde to små poser igen. ”Ja” det ville hun gerne, men senere viste det sig at hun faktisk ikke kunne lide *ammassat*, men at hun bare ikke kunne sige ”nej tak” til mit tilbud. Jeg havde været på besøg hos Lis og Lars nogle dage før og fortalt dem at jeg snart skulle ud og fiske. Lis havde udtrykt hvor lækkert det er med friskfanget *ammassat*, og jeg sagde, at jeg sikkert kunne fange lidt til dem. Jeg ringede til Lis og fortalte at jeg havde lidt fisk og at jeg ville komme forbi med det. Men Lis sagde, at Lars kunne komme forbi mig efter arbejde og hente dem. Jeg sad oppe i ”drivhuset” sammen med Anja, da jeg pludselig hørte Nivi sige; ”mor har hørt, at du har *ammassat*”. Samtidig kommer Lars og han råber nede i gangen efter mig. Nivi følger efter mig og jeg tager de to små poser med fisk med ned til en Lars, som ser forundret på mig og poserne. Mens jeg prøver at forklare Lars, hvorfor jeg bare giver dem så lidt, taler Nivi til mig. Det er ikke almindeligt at folk taler i munden på hinanden og jeg bliver meget overrasket over at Nivi er så pågående. Lars går inden jeg når at tale videre med ham og jeg vender mig om til Nivi og forklarer, at jeg ikke tænkte at fange nogen til dem, for hun havde fortalt at broderen havde fanget en masse til dem få dage forinden. Dette er jo ikke den egentlige grund, men tynget af en følelse af at jeg havde skuffet Nivi, prøvede jeg at finde en god grund til at jeg i det mindste ikke havde givet dem mine to små (skammelige små) poser til Nivi i stedet for Lars og Lis. Jeg havde givet en stor pose til medborgerhuset forklarede jeg undskyldende, videre. Jeg følte, at jeg havde brudt et loyalitetsbånd. ”Mor bliver glad, når hun hører at du har givet det til Inutaassut Illuanut”, svarede Nivi. Og jeg fulgte hende ud af døren igen, hvor Karen sad i Nivis bil. Det viste sig senere, at Lis havde været på arbejde på alderdomshjemmet, da jeg ringede, og Karen havde været oppe og besøge sin mand. Lis havde sagt til Karen, at jeg havde været ude og fiske *ammassat* og derfor kom de forbi.

Det denne hændelse taler til er, som sagt deling af fangst, med særlig blik på, med hvem man deler. Inden jeg analyserer den, vil jeg først fordybe mig lidt i den generelle debat omkring *deling*, både som analytisk begreb og kulturel praksis.

Deling som begreb og praksis, en kort diskussion

Det som grønlandere og andre arktiske folk, i forskning, blandt andet er blevet kendt for, er deres forvaltning af fangst. Fangst er blevet delt imellem folk, som ikke har været med på fangsten, og også imellem folk, som ikke hører til den nærmeste familie. Dette har givet anledning til mange hypoteser for at forklare, hvorfor man har delt af fangsten. Jagt og fangst har været og stadig er, risikable og udfordrende for de involverede. Og fangeren syntes ikke at få noget igen for sine bestræbelser. Alle har fået af goderne, også dem som ikke bidrog. Det har været vanskeligt, at få almindelige økonomiske teorier til at passe med den virkelighed man så. Og derfor har det været svært at forklare, hvad som sker, når deling syntes at foregå uden, at den som har gjort hele arbejdet, får nogen som helst anerkendelse ud af det. Fangeren som kommer hjem med fangsten er hverken blevet givet magt (lederskab)²², det samme igen (senere) eller fået noget særlig synligt igen for sine bestræbelser, idet inuit fællesskabet var organiseret efter egalitære principper. Hvorfor løb han risikoen da? Dette spørgsmål har tryllebundet antropologer i årtier. Der er blevet peget på en høj moral til at tage sig af andre, en stor generøsitet, en pligt, en praktisk forordning, for at kødet ikke skulle blive for gammelt og et holistisk verdensbillede, som grunde til at fangere og jægere delte af deres goder, samt tog af sted igen og igen på store og udfordrende ture. Selvom det kan se ud, som om at de gode fangere ikke opnåede nogen store fordele i forhold til de fangere, som enten ikke var særlig gode, eller de som næsten aldrig tog på fangst, var der dog en belønning i, at være en god fanger. Henriksen siger, at man opnåede "...Prestige and influence..." (1997:43). Og denne indflydelse og præstige, kom til udtryk ved, at man bliver en som andre følger efter, fordi man kan garantere dem imod sult. Fattigere fangere/jægere, vil være villige til at frasige sig lidt af deres autonomi, i udveksling for sikkerhed imod sult (ibid.:43). Og Henriksen fremhæver, at *Naskapi* ikke fortæller hinanden hvad de skal eller ikke skal gøre (ibid.:44). Hvilket også syntes at være et karaktertræk for inuit andre steder (se bl.a. Langgaard 1986, Briggs 2000). Det vil sige, at hvis du føler, at du giver for meget af din autonomi fra dig, kan du bare flytte. Derved er den selv samme proces, som giver nogle fangere rettigheder over andre, den samme som forhindrer fangeren at få for stor indflydelse på andre.

²² Lederskab i Grønland har været knyttet til konkrete arbejdsopgaver og når de var udført opløstes relationen. Se blandt andet Robert Petersen 1998 og 1993

Although the need for or possible function of leaders in Naskapi society are limited, good hunters are able to gain influence by economic means through the rules of common sharing; however, the influence thus gained is severely limited by these same rules (1997:42)

Henriksen fortæller om en ung mand som tager på jagt en dag. Den første som tager af sted er *wotshimao* hvilket Henriksen oversætter til ”første mand”. Dette er en status som er meget værdsat blandt *Naskapi*. Han følger sporet til nogen rensdyr, men kommer til at gå i fejl retning. Nogen ældre jægere finder det rette spor og skyder en del, når den unge finder dem, siger de gamle, at den unge må skyde resten, for de er for trætte. Derved lader de ham bevare sin status som *wotshimao*. Denne gestus kan ses i forhold til storfangeren, som jeg beskrev lidt tidligere i kapitlet. Unge bliver opfordret til at deltage i fangstfællesskabet, blandt andet ved, at de dygtigere fangere/jægere motiverer og roser de unge. Man gør det at være en god fanger/jæger til noget værdifuldt og derved noget værd at gå efter. Hvorefter man kan belønne den unge ved at give han anerkendelse for sine bestræbelser (ibid.:46). At være en god fanger/jæger ”i gamle dage” var altså ikke ulønsomt, netop fordi det var anerkendt af alle som værdifuldt at være *piniartorsuaq*. I Grønland har det i gamle dage været almindelig praksis, at fortælle om vilde fangstrejser som et underholdende indslag, de lange vinteraftner. Men det var under påskud af at underholde. Du bliver altså anerkendt for din indsats, men kun fordi andre anerkender dig for den. Netop dette point vil jeg vende tilbage til, også i næste kapitel.

I det følgende, vil jeg kort præsentere to forestillinger om deling og jagt. Den første, som en præsentation af et verdensbillede, og den anden et spørgsmål om, hvem som kan siges, at eje det som bliver delt.

a) Et verdensbillede

Stairs og Wenzel (1992) forklarer, hvordan kosmologien og verdensbilledet er med til at guide inuits handlinger og valg. Denne artikel og en lignende som Stairs (1992) selv har skrevet samme år baserer sine antagelser på kundskab fra inuit i det Østlige Canada. De forklarer, at inuit har et ideal *inummarik* som er et menneske som gør det *rette*, hvor det *rette* er at være generøs, have en respektfuld relation til dyrene, dele, og spise fra naturen.

Stairs og Wenzel forklarer, at grundlæggende i inuits ideologi/kosmologi, mener inuit at dyrene giver sig til menneskene og at menneskene, ved at give videre, sørger for at denne generøsitet fra

dyrene vedvarer. Respekten for dyrene er utrolig vigtig. Og generøsitet, ikke bare med mad er et meget vigtig element af at være en *inummarik* (1992:6). En *inummarik* skal spise den mad, som han jager fordi det forener ham med naturen omkring sig. Og han skal dele af den. For han skal være generøs, ikke bare med mad, men også med mad. Han skal være generøs, ikke bare på grund af personlig storhed, men ud fra behovet for at bevare identitet igennem et rigtigt forhold med omverdenen (1992:117).

An Inuk must approach animals with an attitude of respect for a co-resident being and intent that the products of the animal's generosity be available to all those with whom the harvester may have contact (1992:5)

Den grundlæggende ideology, som inuit baserer deres identitet på, kalder Stairs og Wenzel og Stairs *grounding*. Det er et slags fundament for din placering som *social person* i et fællesskab. Og for Stairs består dette fællesskab af en treenighed imellem menneske, dyret og det materielle (1992:119). Og jagten er det ultimative udtryk for denne treenighed.

Through a life that unifies the land, the animals, and the community past and present, the Inuk hunter acquires, reconstructs, and live out a world-image that provides both security in his own identity and direction for his behaviour (1992:120)

Dette repræsenterer et syn på hvorfor *deling* er udbredt blandt arktiske folk. Flere deler dette syn, og bruger relationen til dyrene til at forklare, hvorfor nogen får kød, selvom de aldrig kommer til at give kød tilbage (se blandt andet: Bodenhorn 2000:50). *Inummarik* kan måske sammenlignes med den grønlandske *piniartorsuaq*. Man må også tage højde for kosmologien, når man overvejer, hvem som ejer byttet. God fangst, hang i gamle dage sammen med gode forbindelser og relationer til underverdenen. Der var visse tabuer og regler som skulle overholdes og det var noget alle måtte forholde sig til. Alle også dem som ikke var på jagt, havde en indflydelse på fangstresultatet. I Alaska, hvor Bodenhorn (1990) har gjort feltarbejde er kvinderne en vigtig del af fangsten. Hun siger "..., but it is the women to whom the animal come" (ibid.:61). Og hun siger videre: "It is the woman's job to attract the animals and thus, to hunt" (ibid.:62).

b) Ejerskab og fangstpart

Et andet aspekt som er blevet fremhævet, at man skal tage hensyn til, når man taler om *deling*, er ejerskabet af byttet. I arktiske egne og i Grønland, har der været samarbejde om fangst af store havpattedyr, men også overvågning af sælernes åndehuller kan ses på som et samarbejde. Jo flere

der overvåger åndehuller i det samme område, jo større sandsynlighed er der for at en af fangerne vil stå ved det hul sælen næste gang kommer op ved (Hawkes 1993:357). Derfor kan man f.eks. ikke se på ejerskab af fangsten som tilhørende bare ham som slår dyret ihjel, og retten til kød må tilfalde alle som har deltaget²³. Dahl beskriver flere former for distribution af kød. Om *sharing*, siger han, at det er *generaliseret reciprocitet*, men at *shares* ikke er. Han forklarer *shares* med, at det er noget du får som resultat af indsats i fangst. Derudover siger han, at der er noget som hedder *meat gifts*, dette kalder han et system for udveksling, og siger at det er en frivillig fordeling uden forventning om tilbagebetaling (2000:177ff). Bodenhorn siger om Inupiat i Alaska:

”The right to a share comes from two sources. As an entitlement resulting from the responsibilities of contributing to the hunting effort: labour, tools, knowledge and so forth, it is non-negotiable but is in no way a “free good”” (2000:37).

Hun skiller også imellem *shares* og *sharing*. *Shares* er ikke reciprocitet og *sharing* er, ifølge hende. Og så argumenterer hun for, at Woodburns *sharing* i virkeligheden er *shares*.

Woodburn (1998) har gjort feltarbejde blandt afrikanske jægere-samlere, kaldet Hadza. Han skriver om *deling* og mener, at det vil være fejl at tale om reciprocitet, når fordelingen af råvarerne, sker som følge af, at det er en *selvfølgelig ret* til at få. Han sammenligner det med det at betale skat. Kan vi kalde redistributionen af skattepengene reciprocitet, spørger han? (1998:62). Der er hellere tale om redistribution end reciprocitet. Du fordeler dine råvarer, fordi det er de andres *ret* at få fra dig, du opnår ikke nogen særlig ære ved det, men får muligvis lettere ved at finde dig en god kone (1998:60). ”Din ret til at få”, kalder han *demand sharing* (1998:49, se også Peterson 1993). Det er en *modtagerkontrolleret delingsform*. Han taler også om en *donorkontrolleret delingsform* (1998:61). Og forskellen imellem dem er, at ved en *modtagerkontrolleret delingsform* er generøsitet ikke et relevant mærkat, at sætte på giver/*donor*. Når der er tale om *donorkontrolleret delingsformer* kan generøsitet godt være et relevant mærkat, at sætte på *donor*. Og jeg vil påstå, at deling i Grønland, primært er *donorkontrolleret*. Og at generøsitet netop en måde, at opnår præstige og anerkendelse på, både fra modtager og andre observatører. Så når man taler om en pligt til at give, ved *donorkontrolleret* deling, er det fordi man som donor ønsker at opfylde kravene for at blive anerkendt som en bidrager. Modtager har ikke *demanding* ret. Ifølge Dahls (2000) og Bodenhorns

²³ Jens Dahl har grundigt fulgt procedureerne rundt hvalfangst i Saqqaq (en bygd i Nordgrønland). Han har beskrevet fangst fra den første som ser hvalerne komme, til den sidste som får en bid af kødet (2000:66)

(2000) materiale er det eneste som er *modtagerkontrolleret: shares*. Og det gives som sagt, som følge af en gjort handling.

Bodenhorn siger at *Sharing* indeholder både sociale netværk imellem mennesker og sociale kontrakter imellem mennesker og dyr (2000:29). Og det tager form af at være en konstant flyd af mad, goder, service og selskab (2000:44). Hendes *sharing* er måske faktisk mit *at bidrage*. For når hun videre siger;

This reciprocity – which I have called mutual – is constructed as a flow between equals; it does not increase status through public gestures of generosity. It is “balanced” in that both sides must maintain the flow, but it is not about commensurable exchange” (2000:49)

lyder det som om hun taler om, den måde, jeg vil definere det *at bidrage* overfor hinanden på. Bort set fra, at jeg tror, at du kan være en større eller mindre *bidrager*. Og derved, modtage en større eller mindre anerkendelse. Derved sætter jeg spørgsmålstegn ved om Woodburn har ret, når han siger at, når noget er *modtagerkontrolleret* er generøsitet ikke en relevant faktor. Jeg vil sige, at anerkendelsen som *bidrager*, er *modtagerkontrolleret*, og jeg syntes der er tegn på at generøsitet, også her, bliver brugt som målestok. Bodenhorn siger videre at *sharing* ikke er *gifting* (2000:28). Og det tror jeg, hun mener, fordi der ifølge hende, er tale om *balanceret reciprocitet* mere end *generaliseret*. I de tilfælde hvor flyd bare går en vej bliver det opfattet som en investering i dyrene, for at de skal være mere villige til at give sig til mennesker (2000: 44). Dette er et aspekt også Stairs og Wenzel understreger, men som jeg ikke oplevede på mit feltarbejde. Det er dog ikke ensbetydende med, at det ikke har været en relevant faktor. Jeg har været begrænset i tid, det var mit første feltarbejde og mit valg af informanter kan have indflydelse på den indsigt jeg nåede at få.

Det som præger debatten rundt *deling* og ”deling” er blandt andet en uenighed omkring brug af begreber. Beskriver de allerede tilgængelige begreber, *godt nok*, det som foregår i de fællesskaber, der undersøges?

The criteria presented by Sahlins are not sufficient to determine the nature of the transactions in Isertoq. By treating these transactions as single events and not mapping them out over time, critical information regarding social continuity is lost that can shed light on what is actually taking place. And, because these concepts carry so much analytical weight, the potential for heading in the wrong direction with the analysis is real. Within the current understanding of generalized reciprocity there is a potential for

perpetuating the perceptions of the generous hunter-gatherer community where social relations overrule material interests (Hovelsrud-Broda 2000:210)

Hvad Hovelsrud-Broda siger her, er utroligt vigtigt. Og hun har flere pointer. For det første mener hun at brugen af Sahlins' begreber ikke dækker flere sider ved *hendes* materiale (2000:207-211). Desuden mener hun, at begreberne kan guide analyserne i fejl retning, fordi begreberne har opnået en sådan autoritativ position i forskningen. Og sidst men ikke mindst, understreger hun, at en fortsættende brug af begreberne, kan vedligeholde et billede af jægere/samlere som generøse, hvor sociale interesser overgå materielle. Det sidste hun siger, kan forstås på flere måder, men jeg fortolker det sådan, at hun ønsker at gøre opmærksom på, at jægere/samlere, faktisk i mange situationer, har en materiel gevinst. Men at det sociale aspekt ikke skal underkendes af den grund. Sociale relationer eksisterer før og også uden det materielle flyd hun har observeret (2000:210). Det skal bemærkes at hun her bruger ordet *transactions*. Og jeg vil her argumentere for, at "deling" som kulturel praksis blandt grønlandere i dag faktisk handler om reciprocitet. Eller at *deling* som analytisk begreb ikke beskriver det, som sker i dagens arktiske fællesskaber.

"Deling" i dagens Sisimiut

I "gamle dage" delte man med alle på bopladsen. Men i dagens Sisimiut, kan man til dels, "fordele" sin proviant som man vil. Minik bestemmer selv hvem han giver sin fangst til. Og hvor meget han vil give (man ved heller ikke helt hvor meget folk fanger mere, siden samfundet er blevet større, er det ikke så gennemsigtigt mere). Men han er ikke ene om at bestemme, hvad der ligger i at give eller at undlade at give, af sin fangst. Det er noget som er socialt og kulturelt bestemt. Fangst kan, i dagens Grønland, både sælges og byttes og gives bort. Og derfor handler det ikke bare om *deling*. Fangst er også en vare. Som fortalt i indledningen er *brættet* et sted, et skur hvor heltidsfangerne kan sælge deres fangst. Forinden de lægger fangsten ud for salg, har de nok lagt en del af fangsten til side til dem, som de mener eller føler, de skal give noget til, uden betaling. Men jeg ved det ikke med sikkerhed, for ingen af mine informanter var heltidsfangerne. Måske oplever de dilemmaer. F.eks. folk som forventer at få og som fangeren egentligt vil have, skal købe²⁴.

Under feltarbejdet, lagde jeg mærke til situationer, hvor "deling" havde foregået, blandt andet ved at lytte til små kommentarer, som: "min bror har lige været ude og fiske. Han fik masser og jeg glæder mig til at spise det". Deraf kan jeg konkludere, at søsteren får en del af sin brors fangst. Men

²⁴ Hvilket ville være interessant at undersøge nærmere i et andet studie

det er langt fra i alle tilfælde, jeg kan vide hvilken form for udveksling, der foregår imellem *giver* og *modtager*. Men jeg har fået mange sådanne små hints, som har lært mig mere om ”deling” i Sisimiut i dag. Men måske har den fået et andet udtryk end ”i gamle dage”.

I artiklen "The Best Part of Life: Subsistence Hunting, Ethnicity, and Economic Adaptation among Young Adult Inuit Males" skriver Condon, Collings og Wenzel, at jagt i dag er et økonomisk spørgsmål for husholdet, at det handler om at tage vare på traditioner, samt at det handler om at slappe af (1994; 43). Vedrørende ”fordelingen” af fangsten, skriver de:

To some extent, food exchanges between hunting households are more likely to appear as a form of balanced reciprocity, but they are also a critical component of community integration as well as friendship and respect between hunting households. On the other hand, food exchange between active and less active households are more likely to appear as generalized reciprocity, usually occurring because of an obligation that a hunter feels towards younger relatives (usually sons, daughters, younger siblings) or elders who can no longer hunt for themselves. In both cases, community integration is enhanced substantially (ibid.; 42)

Med andre ord, mener de, at udveksling af proviant imellem hushold sker som en form for *balanceret reciprocitet*, men at det er et vigtigt aspekt ved venskaber og respekt imellem husholdene. Samt, at noget udveksling sker på grund af pligt og igennem *generaliseret reciprocitet*. Du reciprokerer blandt andet, fordi det er din pligt. Condon, Collings og Wenzel skriver om inuit i det moderne Canada. Og deres betragtninger syntes at passe til de ydmyge betragtninger, jeg gjorde mig, vedrørende emnet, under mit feltarbejde i Sisimiut. Men det er vanskeligt, at sige, om det er en form for reciprocitet og hvad som i så fald bliver givet tilbage. I nogen situationer virkede det som om at flyd bare gik en vej. Men tre ting er meget centrale her. Det ene er pligt, det andet er venskab og respekt og det tredje er ”... community integration...”. Det sociale integrerende aspekt ved fangsten, den ekstra omtanke til den, som ikke har tilgang på frisk fangst, venskaber som bekræftes ved udveksling af proviant, var også noget jeg lagde mærke til på mit feltarbejde, og som er en meget vigtig del af ”delingen”. Blandt andet, forventede Nivi nok, at hvis jeg skulle få tilgang til grønlandsk proviant, så ville jeg ”dele” med hende. Hun var på en måde en af mine nærmeste i Sisimiut, indenfor kategorien ven. Faktisk havde hun på et tidspunkt sagt at, siden hendes datter ikke var her, og min mor heller ikke, kunne jeg være hendes datter lidt. Men det var nu mest ment for sjov. Med venner og især familie deler man. Hendes bror havde fanget en del laks, som han havde røget og det gav hun mig et stykke af. Hun havde også købt *ræklinger* (tørret hellefisk) i

butikken, som hun også gav mig noget med hjem af. Og det var under alle omstændigheder tydeligt, at hun havde forventet at jeg ville ”dele” mine *ammassat* med hende.

Det forventes, at du ”deler” med din familie. Det er din pligt faktisk. Og det skyldes ikke bare behovet for grønlandsk proviant, men især den mening der ligger i at give og modtage den. Udvekslingen af mad bliver udtryk for noget andet. Nivi gav en ældre veninde *Kammalaat* [veninde] frisk fangst, men *Kammalaat* ville have klaret sig uden den. Derved bliver det, det *sociale aspekt*, som jeg som forsker, lægger mest vægt på, i forståelsen af udvekslingen. Man ”deler” med sin familie og andre i det nære netværk. Jo mindre betydning jagt og fangst får for overlevelsen, jo mere bliver den symbolske betydning fremhævet. Den symbolske mening syntes, at være større og lettere at se end det økonomiske aspekt i dagens Sisimiut, hvor fattige får socialhjælp. Men ”deling” med den ældre, som ikke har nogen andre til at forsørge sig, eller den familie som ikke har råd til nogen ting kan tage form af at være almisse. Grønlandsk proviant kan også være almisse, men ikke kun fordi den ældre længes efter fersk fangst, men også fordi den relation som bekræftes igennem ”delingen”, viser den ældre at vedkommende endnu har respekt og en plads i fællesskabet. ”Deling” i dag tager måske form af at være noget andet end deling traditionelt set, men reproduktionen af ”deling” som noget emblematiske for den grønlandske identitet, har indvirkning på, hvordan man opfatter det som sker i dag (det ses i relation til erindringer om hvad en grønlænder er) og hvilken mening man lægger i det. Et point jeg vil vende tilbage til.

Som allerede sagt, er grønlandsk proviant ladet med meget mening. Og den som redistribuerer den bagefter, er en *bidrager*. Men fangst og jagt er også vigtig i forhold til identitet og selvopfattelse. At tage på jagt og fangst er et stort emblem for grønlandskhed. I det følgende vil jeg se på betydningen af grønlandsk proviant og hvordan den indgår i visse aspekter af definitionen grønlandskhed.

Grønlandsk proviant

Der er noget specielt med grønlandsk proviant. Briggs skriver følgende:

Inuit in the days before Qallunaat arrived had already invested food with a heavy symbolic load. The giving and receiving of food was a sign that one loved and was loved in return by one’s family, and outside the closest circle, the offering of food represented affection and care for one’s fellows, one of the most important of Inuit values (1997; 229)

Så behøver jeg ikke at sige mere, Briggs har sagt det hele. I denne artikel skriver hun om forskellen på emblemer og særtræk, og hun argumenterer for at maden er et emblem for de canadiske inuitter. På to måder skiller den vestlige mad sig fra inuit mad. Det ene er tilberedningen, hvor Briggs refererer til ideer fra Levi-Strauss's bog *The Raw and the Cooked* fra 1969, vedrørende det at spise rå kød i modsætning til tilberedt, hvilket præsenterer en distinktion imellem det civiliserede i forhold til det uciviliserede, det rene i modsætning til det urene. Den anden måde de skiller sig på, er mulighederne for at *dele* maden. Dette er en interessant betragtning, som jeg ikke har stødt på andre steder. Praksisserne omkring fangst og tilberedning ligger tilrette for deling, og deling er en vigtig værdi. Det gør den vestlige mad ikke helt i samme grad. Den skal planlægges og det skal beregnes hvor mange som skal spise med (ibid.). Derfor mener hun at mad bliver et emblem for inuit.

Min erfaring er også at grønlandsk mad er vigtig for grønlænderne. Og derfor er det også mit fokus her i opgaven. Og citatet ovenfor beskriver meget flot, på hvilken måde maden var og stadig er, vigtig. Traditionelt grønlandsk mad er et emblem på grønlandskhed, og er derved en af de måder man skiller sig selv fra andre, som ikke er grønlandske og som ikke spiser grønlandsk. Danskernes kommentarer på grønlandsk mad, er ofte, at den lugter. Sæl og hval og søfugle kan have en lidt trannet smag og lugt, som man måske skal vænne sig til (især i forbindelse med *Suaasat*, retten som jeg beskrev i introduktionen). Desuden spises der en del rå mad også. Så som *Mattaq* [råt hvalskin], stenbidere [rognkjeks] og sælens lever, for bare at nævne det, som jeg var tilskuer og deltager til på mit feltarbejde. Mad er vigtig og ikke sjældent hørte jeg kommentarer til mad. Hvor lækkert det var og hvor vigtig det var for kroppen. Nogen grønlændere syntes, at sælkødet ikke var godt for kroppen. De fik ondt i maven, men suppen som kom ud af det, når man kogte det (*suaasat*) var rigtig lækkert. Nogen kunne ikke lide rå fisk, og andre elskede det. Meget af den grønlandske mad skal spises med fingrene. Og nogen af mine informanter spiste så der blev mad i hele ansigtet og andre spiste med kniv og gaffel og hvid serviet. Så til trods for at mad er et stærkt emblem for grønlandskhed er der mange måder at udtrykke dette på, for grønlændere. Men ikke for danskere, en dansker som taler negativt om grønlandsk mad, eller som ikke spiser det, er ikke en som accepterer grønlænderne. I og med, at mad er et emblem, bliver det også et symbol på noget andet. Det er et symbol på grønlænderen. Og derved bliver mad et middel til at udøve etniske stereotypiseringer både for grønlændere og danskere.

For grønlænderne er det (som med andre urfolk) blevet vigtigt at definere og rekodificere noget grønlandsk i positive termer. Kulturelle tegn (Briggs) kan blive trukket frem til at udtrykke og symbolisere etnisk tilhørighed. Grønlandsk mad er blevet brugt både til at skabe indre sammenhold samt til at skabe en ydre grænse. Det er sådanne processer Eidheim (1971) taler om med brug af *dikotomisering* og *komplementarisering*. Ved at skabe indre enhed skaber man også en ydre grænse til dem som ikke hører til.

Grønlandske råvarer er nok det mest værdifulde man kan cirkulere. Ikke fordi det er en knap ressource i økologisk og økonomisk forstand (Kopytoff 1990), men fordi det er ladet med så meget mening. Grønlandsk proviant er vigtig for kulturelle, sociale, økonomiske og helsemæssige årsager (Hovelsrud-Broda, 2000:211). Briggs forklarer, at mad symboliserer omsorg og sikkerhed (1997:229). Men mad symboliserer også grønlandskhed, kontakt med naturen (som er et aspekt ved det grønlandske selvbillede) og ikke mindst det at være en *bidrager*. Der syntes at ligge en potentiel konflikt i det, at det er værdifuldt *at bidrage*, og så at der er nogen som bliver bidraget *til*, man kan også sige *hjulpet*. Man kan overveje, hvordan det er at være den der bliver hjulpet, hvis det er så vigtigt at være en *bidrager*. Det er et spørgsmål jeg vil prøve at svare på i næste kapitel. Deling er også en måde at hjælpe på. *Kaassassuk* havde krav på at hans bofæller skulle forsørge ham, men i den grad de gjorde det, så fulgte der en grov ydmygelse med. De havde en magt over ham, som gjorde, at de tillod sig at ydmyge ham, men det blev til slut deres død.

De to foregående underkapitler kan ses på som introduktion til analysen af hændelsen med Minik og *ammassat*. For at forstå den, må man forstå betydningen af deling og betydningen af grønlandsk mad. Følgende er en analyse af selve hændelsen.

Hændelser omkring grønlandsk proviant denne dag

Der er nogle ting ved fortællingen, som jeg her vil understrege betydningen af. Som sagt tidligere, er grønlandsk mad ladet med meget værdi. Dette vidste jeg implicit og jeg forstod også at grønlandsk mad er et symbol på noget andet. Derfor spiste jeg de kogte *ammassat* som Minik bød mig på turen, selvom jeg ikke kunne lide dem så godt. Jeg fornemmede, at Minik testede mig, at spise grønlandsk mad bliver set på som en anerkendelse af grønlændere. Ikke at, hvis du spiser grønlandsk mad vil du blive anerkendt, men at det er en af de ting som spiller en rolle. Jeg ved at jeg bestod testen. For Minik begyndte at fortælle, i en lidt hånende tone, om at der findes folk som

aldrig spiste grønlandsk proviant. De købte al deres mad i butikken. Jeg kunne selvfølgelig have sagt, at jeg ikke kunne lide *ammassat*, men som dansk og ny i byen, regnede jeg ikke med, at jeg havde opnået goodwill endnu, til at kunne flytte rundt på grænserne for grønlandsk mad, som grønlænderne selv gjorde. Enten kunne jeg lide eller også kunne jeg ikke lide grønlandsk mad. Der er endnu ingen rum for nuancer. Altså rom for at kunne lide noget, men ikke noget andet grønlandsk proviant.

Netop fordi maden er ladet med så meget mening, kom Nivi ned for at hente *ammassat* af mig. Ikke fordi hun havde brug for det, for hendes bror havde lige været på fangst og Karen havde syltet og frosset massevis allerede. Grunden til at Nivi kom, var fordi, efter grønlandske normer deler man med de nærmeste. Men hvad er det for en relation vi havde? Hvad er det jeg giver ved at give af min fangst? Eller med andre ord, hvad er det som udveksles ud over proviant? Anerkendelse af relationens nærhed og betydning, er det som bliver udvekslet. I dette tilfælde drejede det sig ikke om, at jeg skulle være en forsørger overfor Nivi og Karen, men hellere at et af de andre aspekter ved provianten var dominerende. Nemlig det aspekt, som ved handling bekræfter relationer. Nivi blev meget forstummet over, at jeg ikke havde noget at give hende, og måske fik hun en følelse af at hun havde fejlvurderet vores relation. Hun ”trak sin forventning i land” igen ved at understrege, at det var Karen som ville, at de skulle komme herved. Og hun anerkendte mit valg om, at give det til medborgerhuset ved at sige, at Karen ville blive glad for at høre det. Nivi gjorde det til en relation imellem mig og Karen, og ikke imellem hende og mig. Dette kan være for ikke at være den som har fejle forventninger. Man kan sige, at hun forstod, hvorfor jeg havde givet til medborgerhuset i stedet for til hendes familie, men hvorfor havde jeg givet til Lars og Lis? Nivi og familien havde rigelig med tilgang på *ammassat*. Det havde Lis og Lars ikke. Men i relationen imellem Nivi og jeg var det nok naturligt for hende, at jeg skulle ”dele” med hende. ”Delingen” bliver en bekræftelse af en relation. Og idet Nivi ikke fik af mig, fordi jeg havde givet til nogen andre, blev det måske en bekræftelse af fejle vurderinger af vores relation, for hende. Med mindre hun forstod, at jeg som dansk måske ikke kender disse regler. Vi fik efterhånden mindre kontakt, end vi havde i starten, men jeg er usikker på om denne episode fik nogen konsekvenser for vores relation. Man kunne forestille sig det. For hvis man ikke deler, kan det opfattes som en fjendtlig handling, som en form for sanktionering²⁵. Og ved ikke at være en deler, kan man også blive sanktioneret.

²⁵ Se eventuelt på Niqi og hendes familie i *Never in Anger* (2000:214-223). ”Dissatisfaction with Niqi’s failure to share in the work of the camp grew in intensity, becoming a consistent theme in the pattern of hostile feeling that enmeshed the two family groups” (2000:220)

Jeg fik selvfølgelig også at høre at jeg var en storfanger. Den respons jeg i eftertid fik fra de ansatte på medborgerhuset, et par af de gamle, dem på museet, var mildest talt overdreven og overvældende, for mig. ”Pikkori [hvor er du dygtig], hvor er du dygtig Susanne” blev sagt af alle som havde hørt om vores fangst, og dette blev jeg efterhånden flov og lidt irriteret over. Det var jo Minik som skulle have rosen og derfor sagde jeg også til pigerne på medborgerhuset, at det var hans ide. Desuden var jeg ikke dygtig! Men i det at rose, ligger der en lang tradition, men siden jeg næsten var 30 år følte det lidt flovt og dumt at blive rost for noget på den måde, men jeg forstod hensigten. Det var at vise mig, at jeg havde gjort noget godt og rigtigt og på en måde var jeg jo et barn i den grønlandske kulturelle lære. Kommentaren fra folk blev en form for karikatur af almindelige sociale praksisser, min alder taget i betragtning.

Der er flere ting jeg vil tage fat på, i forbindelse med denne episode. Den er central, fordi den handler om pligten til at *bidrage*, om hvordan man bekræfter sociale relationer, hvordan relationer forpligter, samt hvordan man opnår anerkendelse. Desuden handler den om vigtigheden af grønlandsk mad. Dette er en situation som fauner utrolig meget af det, som jeg mener, er meget centralt i den grønlandske kultur.

At være *bidrager* igennem ”deling”

Minik havde fortalt mig, ved flere anledninger, at der lå meget arbejde i at skaffe mad til hundene. Og han havde også sagt, hvor dejligt det var at have tørrede *ammassat*, fordi de var lette at tage med sig på tur om vinteren. Desuden havde han også lavet jokes om at jeg skulle hjælpe ham med at skaffe mad til dem. Han havde jeket omkring det, fordi det ikke ville være ret opførsel at fortælle mig at jeg burde hjælpe, i stedet opfordrede han mig på en måde til at tilbyde min hjælp ved at joke om det. Men netop derfor undrede det mig meget, at han foreslog at vi skulle fange til medborgerhuset og ikke til hans hunde. Hvad var det Minik gav mig? Var det til mig? Ville Minik lære mig noget? Og i så fald hvad er det? Ville han måske lære mig noget om fællesskab og værdier i det grønlandske samfund? Eller om hvordan man laver og gør gode relationer?

Jeg følte, at Minik havde gjort mig opmærksom på vigtigheden af at fange *ammassat* så mange gange, at han måtte vide, at jeg vidste, at han gjorde et vigtigt ”offer” ved at fravælge fangst til hundemad. Men det viste han måske ikke, at jeg vidste. For måske troede han, at jeg var for

glemsom eller uopmærksom til at vide/huske det. Uanset, om han gjorde det, velvidende, at jeg vidste det eller ikke, så fravalgte han fangst til hundene til fordel for fangst til medborgerhuset. Og umiddelbart virkede det som en handling gjort til og for mig. I denne periode var jeg begyndt at tale om en *det gode liv-dag*, hvor jeg ville invitere de gamle til at komme og tale om Sisimiut og det gode liv. Jeg havde talt lidt med Minik om det, og fortalt ham at medborgerhuset havde tilbudt, at jeg kunne bruge huset og at de ville lave lidt mad til os. Det var meget fornemt, syntes jeg. For de gjorde mig en stor tjeneste ved at stille sig sådan til rådighed for mig. Som nævnt tidligere, tog Aviaja og især Minik sig af min grønlandske opdragelse. Måske ville Minik, at jeg skulle byde noget tilbage for det jeg opfattede som medborgerhusets generøsitet. Jeg kunne forstå Minik sådan at han viste mig, hvordan jeg kunne belønne medborgerhuset, for deres indsats overfor mig. Men det viste mig også, hvordan jeg derved forpligtede mig til at belønne ham, for den indsats han gjorde overfor mig. Eller? Minik hjalp mig, på en måde, med at tilbagebetale en meget hyggelig gestus fra medborgerhuset, men i stedet for at ”skylde” medborgerhuset ”skyldte” jeg nu ham en tjeneste, på en måde. Han lærte mig, at det medborgerhuset gjorde for mig, ikke var ”gratis”.

Det Minik havde lært mig igennem dette, var at man skal *bidrage* overfor hinanden. Han hjalp mig med at *bidrage* overfor Medborgerhuset, som havde *bidraget* overfor mig tidligere. Man kan sige, at det var deres *selvfølgelige ret* at modtage fra mig, siden de allerede havde givet mig tidligere. Og jeg forstod at det var en form for tilbagebetaling. Her kommer reciprocitet ind i billedet. Det Minik gav mig til at give videre, var ikke hvad som helst. Det var netop grønlandsk proviant. Og som sagt ovenfor ligger der mening i denne proviant som har emblematiske og symbolske betydning. Dette tror jeg ikke er irrelevant for denne udveksling. Grønlandsk proviant er måske netop en meget god måde at betale på.

Men det som Minik gav mig, kunne for mig, sammenlignes med et andet analytisk begreb end deling. Det kunne være en *gave*. Gaven er, ifølge Mauss, knyttet til *sociale kontrakter*, hvorunder blandt andet pligten til at give, til at modtage og til at give tilbage er vigtige elementer i processen. Og det er netop disse jeg er optaget af. Du knytter et bånd og skaber en social relation. Minik og jeg havde allerede en relation i forvejen, men med denne udveksling knyttede han endnu et aspekt til relationen. Eller sådan opfattede jeg det. Det følte som om at en forventning om senere tilbagebetaling lå i kortene. Hvis Minik havde givet *ammassat* til mig og ikke for at jeg kunne give det videre, havde jeg måske ikke opfattet det som en gave, som jeg skulle tilbagebetale, men jeg

modtog det som en gave, som behøvede en retur. Og det var især fordi, han ved mange tidligere anledninger, havde gjort mig opmærksom på hvor vigtig *ammassat* var for vintersæsonen og naturligvis på grund af vores relation. Min *tilbagebetaling* (i erkendelsen af at det var en reciprocitetsrelation) til Minik blev i første omgang bare verbal. Jeg roste ham for hans omtanke. Og netop min *taknemmelighed* var en vigtig del af vores relation. Mit forhold til Aviaja og Minik bar generelt præg af, at de var utrolig søde og omsorgsfulde overfor mig og at jeg ofte følte at jeg ikke kunne tilbagebetale deres omfavelse og omsorg. Smedal skriver om *taknemmelighed*, at den er en symbolsk genydelse, og er et tegn på en tanke om genydelse (2005; 11). Sådan føltes det også for mig. Hvis fællesskabet har været udsat for flere og nye former for differentiering vil måder man vedligeholder sociale relationer på også ændres. Deling med bestemte andre i stedet for med alle vil påvirke forestillingerne om deling generelt. Det vil blive ”lettere” at se på deling som noget andet end noget selvfølgeligt. ”Deling” vil måske gå fra at være modtagerkontrolleret til at blive donorkontrolleret? Bare *bestemte andre* er sikret ”deling”. Dem, som er inkluderet i den *selvfølgelige ret*, er nær familie, men også fjern familie kan få.

Jeg vil lige minde om den sociale forpligtelse som gaven efterlader i modtager. Derrida siger, at idet gaven bliver anerkendt, enten af *giver* eller *modtager* som en gave, da er en ikke en gave mere. Og han sætter det lidt på spidsen, når han siger:

The simple consciousness of the gift right away sends itself back the gratifying image of goodness or generosity, of the giving-being who, knowing itself to be such, recognizes itself in a circular, specular fashion, in a sort of auto-recognition, self-approval, and narcissistic gratitude (1992; 23)

Knut M Rio beskriver en ceremoni i Ambrym i Melanesien, hvordan en far arbejder hårdt, med hjælp fra slægten, på at samle gaver sammen som skal gives af hans drenge, som betaling til moderens familie. Idet overrækkelsen skal ske, træder faderen væk fra scenen. Og det bliver drengene som videregiver gaverne. Rio siger, at drengene ikke får noget som helst fra deres far, eller helt præcist siger han:

”... og de får tildelt et perspektiv på sine sociale omgivelser; som en <<free gift>>. Samtidig som han lar dem få stå i sit sted gir han dem midler til å gi betaling til deres mors familie... Dermed har faren gitt dem en posisjon i det sosiale rom, uten at de skjønnte at de fikk noe i det hele tatt ” (2000; 204)

Et vigtigt motiv til at Minik ville at jeg skulle give *ammassat* til medborgerhuset kan være for at give mig ”en position i det sociale rum”. Han havde påtaget sig rollen som min grønlandske far og han så det som sin pligt at opdrage mig og at hjælpe mig til at opnå en social position i forhold til mine omgivelser. ”Susanne som en som *bidrager*”. Rio siger, at drengene både er produkter (af faderen) og producenter (idet de overrækker gaverne) (ibid.:205). Og på samme måde kan man sige at jeg var et produkt af Minik (ved at han havde lært mig *at bidrage*) og en producent (fordi jeg overrakte fiskene). På Ambryn var alle klar over, hvem som var den egentlige producent af netop disse gaver. Og jeg havde også behov for, at folk skulle anerkende, at det var Minik og ikke jeg, som var kommet på ideen. Og dermed reagerede jeg sikkert som forventet, for man kan sige, at han beherskede den tålmodighed eller kulturelle kompetence, som påkræver at man ikke praler med sine handlinger. Bræck-Ramstad har en lignende analyse, af en lignende situation. Mira (en som flytter tilbage til sine rødder efter at have boet i byen, hvis handlinger Bræck-Ramstad analyserer) taler om den hjælp, hun giver andre, alt for meget og det bliver forstået som et resultat af Pakeha sociale klima (hvor hun er opvokset). ”Stereotypically, a Pakeha social climate encourages individualistic achievements as end products, often ignoring the process and the people who have helped you succeed – of major importance in most Maori minds (2003:187). Bræck-Ramstad konkluderer at Miras fejle opførsel skyldes manglende kulturelle kompetence og mangel på sociale antenner. ”..., the actor(s) in question shows not only lack of cultural competence, in the sense of complying with specific rules of decent behaviour, but she exhibits also a lack of social antennas...” (2003:186). Hellere skal man rose andre for deres gode handlinger. Og stole på, at man får den anerkendelse man er berettiget til. Og Minik anerkendte og stolede måske netop på mig, ved at lade mig være overbringeren. Briggs forstod ikke dette under sit feltarbejde (2000:243-245). Hun havde en stor uoverensstemmelse med Inuttiaq (hendes eskimofar) fordi han generøst delte ud af hendes *kapluna* rationer. Hun skriver: ”I was alarmed. If my goods were to be distributed, I wanted the credit for generosity” (2000:243). Men hvad hun måske ikke forstod, var at belønning for generøsitet nok skal komme til den som fortjener det. Desuden var hendes rationer måske netop det eneste hun kunne *bidrage* med. Som folkene i sagnet burde have stillet op for *Kaassassuk*, lærer Minik mig, at jeg også skal *bidrage*. Og han lærer mig, hvordan jeg kan skabe en *god* relation med mit nye sociale rum, nemlig medborgerhuset. Med øje til Woodburn kan man sige at, måske er det at være en *bidrager, modtagerkontrolleret*.

Men var Minik bare motiveret ud fra et ønske om, at jeg skulle få en god social position i samfundet/ på medborgerhuset? *Pligt og lyst/kærlighed, tilbagebetaling* og at handle *moralsk*. En mors pligt er at tage sig af sit hjælpeløse barn. Det hænger sammen med statusset og *rolleforventning* knyttet til moderrollen. I hendes status som mor, ligger der en *forventning* om at hun gør sin *pligt* eller udfører de tilknyttede roller. Denne forventning kommer fra andre sociale individer, men også fra hende selv. Det hænger sammen med rolle og statusset. Det er blevet til en social form. *Passion, impuls, kærlighed, lyst* er andre motiver til handling. De er ikke lette at forklare og kan i nogle situationer bryde med normale handlemønstre. Spontane impulsive handlinger, som ikke direkte kan tilbageføres til statusset. Der bliver her mere tale om en konsekvens af handling, som er målbar og som siden kan blive til social form, og som i øjeblikket bare er udtryk for en relation, dette kunne være forklaringen eller en af dem. Eller måske var Miniks motiv et resultat af en form for tilbagebetaling, for en gerning jeg har gjort for ham, eller som han håbede, jeg ville komme til at gøre.

Jeg vil gerne dvæle lidt ved *pligt* og *lyst* (kærlighed). Komter og Vollenbergh har gjort en empirisk undersøgelse i Holland, af med hvilket motiv en gave er blevet givet. Og de definerer gave som en ting, en middag, en overnatning, omsorg og hjælp (1997; 750). I deres undersøgelse, bad de deres informanter notere, hvad der lå til grund for deres handling, om det var af pligt eller lyst. Komter og Vollenbergh sammenlignede deres resultater op imod den klassiske definerings af relationen imellem følelser i forbindelse med gaven og den emotionelle afstand imellem giver og modtager. Følelser om altruisme ses oftere tættere på kernefamilien og sjældnere overfor dem, som er længere væk i slægtskabskredsen. De citerer Malinowski, Gouldner og Sahlins for denne holdning. Deres resultater skiller sig lidt fra klassikerne blandt andet ved at *pligt* i højere grad karakteriserer motivet til handling overfor familien (ikke den nære familie, men resten af slægten). Og at, især hos de veluddannede, opdagede de et stort og stærkt engagement motiveret af *affection* eller det som jeg kalder *lyst* som motiv til hjælp eller gaver overfor venner. Bånd til venner er valgt og ikke født ud af forpligtelse og tradition. Men hvorfor, er det at give til venner, da ikke hyppigere (1997; 756)? De forklarer det med at handlinger motiveret af pligt er meget mere stabile end handlinger motiveret af lyst. De skriver:

Although kinship relations outside the primary family appear to be less emotionally close than expected, the stability of these relationships seems to be greater than relationships between friends. Gift giving to extended kin is more obligatory, but at the same time it is more enduring than giving to friends (1997; 756)

Så pligt er et mere holdbart motiv til handling (hjælp og gave og lignende) hos deres informanter. Den emotionelle afstand og pligt hænger, for Komter og Vollenbergh, sammen. Og det er med til at skabe stabilitet i relationer. Dette bør tages med i betragtning i analysen af mit materiale.

Med blik på Miniks og min relation, kan jeg sige, at Minik var motiveret af pligt, til at tage sig af mit renommé, min integrering. Som allerede sagt, var der mange ting, som viste, at jeg var blevet ”adopteret” som datter i deres familie. En dag sagde Minik til mig, jeg tror det var mens vi sad og spiste, at jeg skulle tage mig af ham og Aviaja, når de blev gamle. Det var i en periode, hvor vi havde været meget på tur sammen og uden at sige det, henviste han til at de havde taget sig meget af mig i det sidste. Han sagde det leende og nærmest som en joke, men som i andre lignende situationer, forstod jeg, at der var et vist glimt af sandhed og belæring i det. Forventningen om at nogen skal passe på dig, når du ikke kan passe på dig selv mere, ligger i alle. Det er på familien denne forventning ligger. Og allerede i barndommen, ser man forskellige træk som tyder på at dette er et element som man prøver at lære børn. Bare se på eksemplet med *piniartorsuaq*. Et barns første fangst bliver delt til alle i familien og man roser barnet og fangsten til skyerne. Barnet bliver herved gjort opmærksom på, at ved at dele, opnår han social accept. Desuden bliver han rost for sine gode egenskaber som fanger og netop dette aspekt er vigtigt. Det at være en god fanger er endnu i dagens Grønland forbundet med stor respekt²⁶. Så på grund af vores relation, var det hans pligt at tage sig af mig. Og idet han på en måde forventer, at jeg skal tage mig af ham, når han bliver gammel, fortæller han mig, at han på en måde vil indløse den *sociale kontrakt*, der er skabt ved det, han gjorde for mig tidligere.

At være generøs

Med til historien hører en samtale, vi havde, om det at tage folk med på tur, som vi havde en dag jeg var på besøg hos dem. Vi kom til at tale om det at de ofte havde folk med på tur. Og jeg kommenterede, at mit indtryk var, at de ofte tog nye indbyggere med på tur, og at jeg syntes det var utroligt hyggeligt af dem. De fortalte om en situation for nogle år siden, hvor et dansk par var kommet op for at arbejde på Aviajas arbejdsplads. De havde spurgt Aviaja om Minik ikke kunne

²⁶ Eller rettere, det at distribuere fangsten, er forbundet med stor respekt. I samtale med en medstudent, som vil gøre feltarbejde på hellefiskere i isfjorden i Ilulissat, er jeg blevet fortalt, at netop disse fiskere, føler sig diskrimineret og stigmatiseret. De er fuldtidsfiskere og burde opfattes som folk som praktiserer en kulturarv, som de fleste grønlænderne jo netop identificerer sig med. Men disse fiskere føler ikke, at de bliver anerkendt for deres yrke. Der kan der være mange årsager til. Forvaltning af økonomi, og materielle goder, konsum af alkohol og værdier. Dette viser bare, at der i det moderne Grønland findes mange modsætninger og værdier.

tage dem med på tur og han havde indvilget i det. De var to voksne og to børn, så Minik havde taget den store båd frem. De havde ikke udvist glæde over turen og da de kom i land havde de heller ikke tilbudt at betale for benzinen. I samme åndedrag, sagde Minik, at det var anderledes med mig. Jeg var jo så glad for at komme på tur og derfor inviterede de mig. Det var bare en fornøjelse at have mig med på tur, og man skulle bare betale, når man selv bad om at blive taget på tur. Minik brugte ordet *glæde* og det var et symbol for et andet ord som, jeg tror, var central for at de tog sig sådan af nye. Nemlig *taknemmelighed*. Jeg satte pris på det de gjorde for mig, jeg anerkendte det og beundrede dem for deres omsorg og generøsitet. Det de blandt andet fik ud af det, var en mulighed for at vise noget frem, som de selv satte meget pris på; den grønlandske natur. Desuden fik de en anerkendelse af deres ekspertise med at bevæge sig i naturen og en anerkendelse af deres generøsitet. Jeg bidrog til deres selvbillede, til deres selvopfattelse. Med hensyn til det at være generøs siger Woodburn at "...we describe giving as generous when it is not obligatory or when more is given than expected" (1998:49). Gilbert Roberts kobler altruisme med generøsitet i den form at, meget kort sagt, en konkurrence om at være generøs kan ligne altruisme. Du gør altruistiske handlinger med det for øje at tiltrække altruistiske (generøse) partnere. Og han kalder det *competitive altruism*. Konkurrence, fordi at folk konkurrerer om at være den mest generøse, og den som giver mest af sine ressourcer væk, vil være den som er den bedste partner. Roberts bruger flere biologiske begreber for at forklare, at dette kan lade sig gøre, biologiske begreber jeg ikke syntes jeg behøver at komme ind på her. På mindre steder, hvor man benytter sig af rygter som et element til at danne sig en mening om andre, vil *konkurrerende altruisme* være en nyttig måde at præsentere sig selv som generøs (1998; 429). Til sammenligning ville Goffman kunne sige, at hvis generøsitet er en positiv værdi i Sisimiut, vil *konkurrerende altruisme* være en måde at opnå *social accept* og udføre *indtrykskontrol* ved hjælp af rygtespredning. Dette bør ses i forhold til *piniartorsuaq* og *inummarik*. Og andre taler om generøsitet. Bodenhorn kommenterer på generøsitet for inuit i Alaska:

"High giving levels may sometimes be a strategy to improve one's status within the village. Those already holding prestigious positions may maintain their status by manipulating the "symbols of generosity" without in fact giving away more than they receive" (2000:45)

"Generosity becomes in Bourdieu's terms "symbolic capital" [1977:171-183], through which power is maintained, transformed and magnified" (ibid.)

Hvad Bodenhorn her siger, er at generøsitet er et våben, som kan bruges til at opnå ting. Og at det blandt andet bliver brugt til at stratificere imellem individer. *Konkurrerende altruisme* kan måske

forklare Miniks handling overfor mig. Den måde han kan tjene på at fange *ammassat* til medborgerhuset i stedet for hundene, er ved at sprede rygter om sin *generøsitet*. Denne teori hænger ekstra godt sammen, hvis man går ud fra, at han vidste, at jeg vidste, at han gjorde et offer. Netop min *taknemmelighed*, forsikrede ham om, at jeg var opmærksom på hans generøsitet. *Tilbagebetalingen* kommer, hvis jeg spreder rygter, i form af at han vil tiltrække generøse partnere, eller at han vil få et renommé for at være en generøs mand. Det vil i sidste ende give ham *social accept*, samt tiltrække andre generøse partnere, hvis generøsitet altså bliver vurderet som en værdi i dette fællesskab. (Igen må jeg understrege vigtigheden af at se dette i forhold til *piniartorsuaq* og *inummarik*) Derved kan jeg sige at, jeg måske ikke er den reelle modtager af Miniks gestus, men hellere, at dem jeg ville sprede rygter til, om hans generøsitet, er de virkelige modtagere. Men det behøver ikke at betyde, at teorien om en ”plads i det sociale rum” ikke også kan være et motiv. Det kan være to forskellige motiver som ikke udelukker hinanden i denne situation.

Der er to ting jeg vil pointere med dette afsnit. Det ene er; at *bidrage* skal ses på som modtagerkontrolleret og i lys af *balanceret reciprocitet* og ”deling” skal ses primært som donorkontrolleret og som en *gave (generaliseret reciprocitet)*, hvor belønningen Minik får, (som kan tage form af de ting jeg har beskrevet ovenfor) er et vigtigt aspekt ved den grønlandske selvbevidsthed i mødet med den fremmede og også i mødet med ”datteren” som skal integreres ind i det grønlandske moralske univers. Jeg vil sige, at det *at bidrage* i høj grad er styret af en stærk opfatning rundt om en forestilling om pligt. Det er din pligt *at bidrage* overfor andre, hvis du vil anerkendes som en *bidrager* og da er det også din ret at blive anerkendt som en. Miniks gestus var en måde, at vise mig hvordan man *bidrager*, det var et udtryk for værdier. Hvis min analyse af Minik og *konkurrerende altruisme* kan anses som sandsynlig, og hvis det at være en *bidrager*, er *modtagerkontrolleret*, som det tyder på, da viser mit materiale at generøsitet også er en aktuell målestok ved *modtagerkontrolleret deling*. Og ikke som Woodburn (1998) siger, irrelevant.

Det andet jeg vil fremhæve, er måden Minik opdrager mig på. Igennem fortællinger om andre, viser han mig, hvad han mener, er ret opførsel. Han præsenterer mig for sine værdier ved at tale om andre som ikke overholder dem. Historien bliver, som historien med *Kaassassuk*, på en måde en historie til skræk og advarsel. Hans kommentar på dem, som ikke satte pris på at komme med på tur, var en fortælling om hvordan jeg burde sætte pris på det. Denne type af Meta-kommunikation er noget jeg oplevede generelt i Sisimiut. (se kapitel 1.3 for præsentation af denne type kommunikation). For at

vende tilbage til historien, så siger Miniks gestus (at fange *ammassat* til medborgerhuset/mig) meget om værdier i Sisimiut. Jeg kan og bør *bidrage* til fællesskabet. At skaffe friske råvarer er en god måde at gøre det på.

”Deling” er en socialitetsform, som på en måde, tester hvem man kan stole på, med hvem man deler et fællesskab og med hvem man ikke gør det. Det er en kulturel praksis, at dele grønlandsk mad, som bidrager til grønlændernes konstruktion af *social person*, noget jeg vil vende tilbage til i næste kapitel. Men hvis det *at bidrage* reproducerer en reciprocitetsrelation, og hvis belønning ved ”deling” kan ligne en anerkendelse i form af noget der næsten kan ligne *piniartorsuaq*, er det da at anse som tilbagebetaling? Er ”deling” reciprocitet, som jeg tidligere har sagt? Og hvad er forskellen på tilbagebetaling og belønning?

Tilbagebetaling og belønning

Woodburn (1998) siger, at *deling* ikke er reciprocitet, når modtager kan kræve, at modtage (1998:62). Men hvad er ”deling” da, når den er *donorkontrolleret*? Mit materiale og andres arbejder tyder på at ”deling” også er *donorkontrolleret* i Grønland. Og den distribution som sker, kan kaldes forskellige ting i forskellige situationer. I forbindelse med Minik og jeg, vil jeg kalde det en gave.

Både når det gælder *deling* og når det gælder *gaven*, vil den *sociale kontrakt* forpligte modtager i forhold til *giver*. Ved *deling*, i det traditionelle samfund, siger Henriksen, indvilger modtager i at fraskrive sig lidt af sin autonomi. Men denne kan han tage tilbage, når som helst. ”Deling” i dagens fællesskab, tager mere form af at være noget som ligner reciprocitet. Og den *sociale kontrakt* syntes mere udtalt, blandt andet fordi det ikke er en *selvfølgelig ret* for alle mere. De *bestemte andre*, vil kunne forvente at få med *selvfølgelighed*, men folk som ellers ikke er udvalgt, kan blive inkluderet i den *selvfølgelige cirkel*. Og det var på en måde, sådan jeg følte det. Men idet jeg ved, jeg egentlig ikke hører hjemme i den *selvfølgelige cirkel*, bliver min *taknemmelighed* mere udtalt. Jeg vil opfatte det som en gave. Men hvad *tilbagebetaler* jeg med?

Hvad bliver godkendt som værende betaling for at tage sig af andre? Eller en anden formulering er; hvilken umiddelbar belønning eller betaling forventer man, ved ”deling”? Minik siger til mig, at det bare er dejligt, at have mig med på tur, for jeg bliver så glad over det. Minik fortæller altså om *glæde*, at det er noget han forventer fra dem han tager med på tur. Men glæden er tegn på noget

andet; nemlig taknemmelighed. Er det muligt at se på min glæde og taknemmelighed som *belønninger* til Minik for at tage sig af mig? Hvad er forskellen på *belønning* og (tilbage)*betaling*? Er det muligt at betaling kan ses på som reciprocitet og belønning kan være noget andet? Jeg vil påstå at man kan sige at belønning kan ses på som donorkontrolleret og betaling kan ses på som modtagerkontrolleret.

Om belønning står der i Den Danske Ordbog blandt andet følgende: "... en anerkendelse i form af penge, ting el. udmærkelse som man modtager som påskønnelse for en præstation = ERKENDTLIGHED...".

Og om betaling står der blandt andet "det at betale for noget el. det beløb som der betales med..." ... at betale for noget... (1996:129, 118). Hvis *shares* ikke er *reciprocitet* (ifølge Bodenhorn) afspejler forskellen imellem belønning og betaling måske forskellen imellem *shares* (som belønnes) og andre distributionsformer. Hvad får Minik? Begge dele? Hvordan er de forskellige?

Et af de spørgsmål jeg stillede til de gamle på min *det gode liv-dag*, lød som følger:

"Hvad syntes du er gode værdier og traditioner i Sisimiut, som du håber ikke vil forsvinde med de næste generationer? (af ting du plejer at gøre, dine forhold til andre mennesker, de aktiviteter der er i byen og lignende)"

Sådan her forklarer vi det: vi forklarer... den gang vi var barn, ku vi spørge folk der var i nød, uden at forvente at få belønning, om vi kunne hjælpe (Anja tilføjer: da var man måske mere tilbydende og åben) i dag er det ligesom om man forventer belønning. Skal vi hente kul til dig, eller skal jeg hjælpe med at hente vand til dig eller skal vi hente brænde. Det er den slags. Nu tror jeg, i dag, folk vil tilbyde og hjælpe hvis de ved de får belønning for det. Det er sådan vi har valgt at svare på spørgsmål to (Citat fra optag, taget på dagen, oversat af Anja).

Til oversættelsen vil jeg lige sige, at selvom Anja, som var min tolk, oversatte det med "belønning", kan det lige godt have været "betaling", som er det som der blev ment. Lone, som er forebyggelseskonsulent ligesom Caroline, var oversætter på selve dagen. Og dagen efter, interviewede jeg hende, for at få hendes forståelse af, hvad der skete dagen før, hvad folk sagde, og hvad hun mente de mente med det. Hun havde gået rundt i grupperne og hørt hvad folk sagde. Det kunne jeg ikke gøre, for jeg var ikke god nok til grønlandsk, så jeg måtte nøjes med den fællesdiskussion vi havde. I forbindelse med det *at bidrage* og forvente betaling, tilføjede Lone, at hun forstod hvad de mente og var enig med dem. Folk gjorde ikke så meget for hinanden mere. Hun

selv, prøvede at lære sine drenge dette. De havde pligter i hjemmet og selvom mange af deres jævnaldrende fik penge for at gøre pligter i hjemmet, prøvede Lone at lære sine drenge, at alle måtte bidrage til hjemmet, og at ingen kunne forvente at få noget igen for det. Som jeg forstod det, ville drengene kunne forvente belønning, men ikke betaling fra deres mor.

Jeg mener, det er vigtigt og relevant at skille imellem *belønning* og *betaling*. Og med hensyn til Minik, så var hans belønning, min umiddelbare respons af *glæde* og *taknemmelighed* (ad. Smedal) som kom i form af ros og anerkendelse af hans generøsitet og omsorg. Det var hans belønning for indsatsen. Når jeg skiller imellem betaling og belønning, må jeg være opmærksom på den *emiske* og *etiske* brug af disse begreber. Måden jeg skriver om det, og det som gjorde, at jeg fornemmede en forskel, er med udgangspunkt i egne *emiske* forestillinger og analyser. En grundig undersøgelse af brug af ordene og handlinger i Sisimiut, ville være nødvendigt for, at jeg skulle kunne sige noget konkluderende vedrørende grønlandernes distinktion. Det samme gælder for brug af ord for ”deling”.

Det, de gamle hentyder til, tror jeg, er at en af de to former er ved at forandre sig. Er det fordi ros, glæde og taknemmelighed ikke er nok mere? Er vigtigheden af *at bidrage* ved at miste sin værdi i fællesskabet? Hvis man forestiller sig, at værdien af at tage sig af andre og det sagnet om *Kaassassuk* præsenterer, ikke er lige vigtige emblemer for at definere sig som grønlander og et godt menneske, som det engang var, så kan det være, at fra at være donorkontrolleret (som belønning) er *betalingen* blevet modtagerkontrolleret med de implikationer der dertil hører. I det, tror jeg også, der ligger en formening om, at der er blevet for lidt af det at *bidrage* for hinanden. Man stiller bare op, hvis man får *tilbagebetaling*? *Belønning* begynder måske at miste betydning.

De gamle på medborgerhuset mente, at de unge forventede betaling for den hjælp, som de bidrog med. Og det var en forandring, som de gamle ikke kunne lide. Denne forandring, som de gamle observerer i Sisimiut, bliver også observeret andre steder, af andre gamle, som f.eks. i Alaska:

“People were generous and helped one another freely without thinking of pay: ”The beautiful, quiet, Yup’ik lifestyle, along with its ideals of helping one another and sharing is lost with the past. Yesterday it was said that these days one will fetch neither ice or water without pay” (Mike Albert, quoted in Alexie and Morris 1985:21) “ (Fienup-Riordan 1994:222).

Dette er de gamles fortolkning af fortiden. De gamle mener, at man før var mere hjælpsom. ”Betaling” bliver et moderniseringsudtryk for de gamle. Og måske har *markedsbytte* (fra Polanyi 1957 [1944], i Hylland Eriksen 1997:208) erstattet noget af delepraksissen. Det de gamle anser som ”at de unge bare gør ting for betaling” kan være nye måder *at bidrage* på og at være en *bidrager* på, som de gamle bare ikke forstår. Og det kan være at de unge ikke finder det at være en *bidrager* attraktivt i forhold til andre idealer. Spørgsmål kan stilles om deling traditionelt set, virkelig var en *selvfølgelig ret* for alle, men i dag er det en *selvfølgelig ret* for *bestemte andre*, en ret som måske faktisk let kan fjernes igen. Under alle omstændigheder, tror jeg, at det er vigtigt, at skrive sig bag øret, at *pligt* som motiv til handling, er mere stabilt end lyst (sidedal). Som sagt tidligere, deler du ikke med alle i dages Sisimiut. Måske føler du heller ikke en *pligt* overfor alle. Noget givet eller gjort for andre, som ikke nødvendigvis er motiveret af *pligt*, kan opfattes både af giver og modtager som en gave. For både deling og gavens vedkommende, står *social kontrakt* meget centralt. Men på forskellige måder. Det *at bidrage* handler måske netop om, at **alle** skal *bidrage*. *Kaassassuk* eller outsidersen, som han også er, bliver ekskluderet fra fællesskabet. Hvorfor? Fordi han er hjælpeløs og **ikke** kan bidrage. Måske beskriver *Kaassassuk* sagnet faktisk et sandsynligt fællesskab. Den, som ikke kan *bidrage* med nogen ting, er ingenting i dette fællesskab. Det, at ikke kunne *bidrage* til dette fællesskab igennem deling, har ikke altid været let for folk som *Kaassassuk*. Familie er vigtig, fordi *pligten* om at *bidrage* ligger tungere hos familie, end dem som ikke er i familie. Og måske derfor er tilbagebetalingen mindre prekært blandt familiemedlemmer (jfr. Komter og Vollebergh 1997). Og det er lettere at bevare værdighed og en ligeværdig relation, når deling foregår imellem familie. *Kaassassuk* var netop forældreløs.

Jeg lærte, hvordan man kan *bidrage*, ved at Minik gav mig *ammassat*, som jeg kunne give til medborgerhuset. Men han lærte mig også om ”deling”. Det *at bidrage*, kan ses på som ”deling”, som en reciprocitetsform, der ligner på det Mauss kalder *gaven*. Med andre ord, kan det, *at bidrage* komme til udtryk i alle ”delingsafarterne”. Det er vigtigt at skille imellem to niveauer. For det første skal man se på *deling* og al dens ambivalens, når den kommer til udtryk i handlinger. Hvor man kan spørge a) er det *deling*? (både som begreb og som praksis) og b) hvor meget og hvordan deler man? Og for den andet, skal man se på hvordan ”deling” virker som et emblem eller symbol for grønlænderne. Hvad betyder denne distribution eller udveksling for parterne? Hvad lægger de i den? ”Deling”, i dag, er måske forbundet med en del ambivalens. Og det er måske ikke så underligt, Polly Weisner siger, i Peterson (1993): ”... over 60 percent of the topics in a sample of everyday

!Kung conversation related to food and complaints about people's generosity. Game sharing is nowhere near as rule-bound as many accounts suggest (867). Måden Minik deler med mig er tvetydig. For på den ene side, idet han tænker på mig som datter, deler han med mig, og på den anden side, netop fordi jeg ikke er hans datter, opfatter, i det mindste jeg, det som en gave, med krav om tilbagebetaling. Og jeg tror ikke, det er et engangstilfælde. "Deling" er ikke et entydigt defineret felt i dag. Og grænsen imellem *deling* og *gaven* er ikke entydig.

Hvis man ser på Henriksens udtalelse i indledningen af kapitlet om at din sociale position i fællesskabet hele tiden skal forhandles om og bekræftes, bliver det lettere at forstå hvorfor "deling" er så vigtigt og det bliver også lettere at forstå hvorfor Nivi kom for at hente *ammassat* hos mig. Et fokus bare på udvekslingen vil kun belyse toppen af isfjeldet. Den *sociale kontrakt* som bekræftes i udvekslingen er også et vigtigt aspekt.

Hvad opnår man anerkendelse for?

I opgaven forudsætter jeg, at *social accept* og *sanktion* er en del af at være et medlem af fællesskabet. Og man anerkendes som et godt eller mindre godt medlem af andre medlemmer. I dagens fællesskaber findes der flere måder, at blive en vellykket *social person* på. Dagens borgere i Sisimiut har mange flere måder at blive dygtig på, end at være en *bidrager*. Derved bliver der måske konkurrence med *piniartorsuaq* som den største anerkendelse. Kolonitiden har været en stærk indflydelse på hvad som anses som at være "værd" at være og blive. Flere statusmuligheder end *piniartorsuaq* blev introduceret. Og flere status- og rollemuligheder, har også indflydelse på, hvad som kan opfattes som, at være et bidrag og en *bidrager*. Men ikke mindst kan andre egenskaber, end at være en *bidrager* blive attraktive, at opnå anerkendelse for. Specielt hvis man går fra en *donorkontrolleret belønning* til en *modtagerkontrolleret betaling*.

Det at *bidrage* som værdi, hænger sammen med sociale normer og regler. F.eks. vil det være meget interessant at se på det at *bidrage* i forhold til det sociale forbud imod at sige "Nej". Det betyder at *donor* må give det som modtager spørger efter (jfr. Woodburn).

All over Greenland, Danes have an endless number of stories about people not "paying back" or not "giving back" loans – borrowing all kinds of machines and technical equipment, which are returned to the owner when broken down and without any offer of compensation... It also emphasizes that social relations of exchange are based on "being able to use/having a need" rather than on an "own/borrow" model (Dahl 2000:181)

Dette tyder på, at også ved andre ting end grønlandsk proviant, finder man en anden måde at tænke på ejerskab og lån ("delingsform") end den vestlige. Videre studier i dette, vil være interessant.

Med hensyn til *modtager-* og *donorkontrolleret deling*, tyder det på at nogen former for "deling" er *donorkontrolleret* og nogen er *modtagerkontrolleret*. Noget er det okay at spørge efter, og noget skal man vente på at modtage, fordi det ikke er en *selvfølgelig ret*. Desuden mener jeg, at det netop er på denne front, at store forandringer sker, netop nu i Grønland. Meget tyder på at yderligere fordybning vil kunne nuancere dette billede. Fokus på, hvad som man kan spørge efter og hvordan, vil være interessant at se på, i denne forbindelse.

"Deling" som et emblem

Til trods for store kulturelle, demografiske og sociale forandringer i de grønlandske fællesskaber, ses der stadig stærke træk af den kulturelle værdi, at man skal *bidrage* overfor alle. I den dynamiske proces, hvor kultur er under evig tilpasning og forandring, ligger det *at bidrage* som et underliggende fundament, som, også får ny mening, men som stadig præger fællesskabet. Det er et flyd og en stabilitet samtidig. (j.fr. Jenkins' *nominel* og *virtuel*). Det dynamiske aspekt ved kultur skal under alle omstændigheder ikke underkendes. Deling såvel som kaffesamvær forandrer sig som tiden går og tilpasser sig sin nye verden og omvendt. Men opdragelse forandres og nye generationer tilfører nye aspekter.

Rudie (1984) siger: "Tidligere generasjoners læreprosess avleirer seg og overføres til en viss grad ved uformell læring, slik at "gamle" og "nye" elementer blandes i alle individuelle livskarrierer.... Forestillingene om naturlighet er "hardprogrammerte" ideer..." (1984:21). Jeg vil mene at det netop er det som er sket med de grønlandske værdier. Gamle og nye elementer er blevet blandet i læreprocessen. Og ideen om hvordan man burde være er en af de "hardprogramerede" ideer som bliver opfattet som naturlige (som resultat af både indre og ydre dynamikker). Selvom grønlænderne ikke har særlig kontakt med deres oprindelige religiøse forestillinger, er værdier som måske bundet i disse, stadig vigtige, elementer i det moderne Grønland i dag. Som f.eks. *piniartorsuaq* som menneskeligt ideal (dette kan evt. ses i forhold til det kognitive skema, Henriksen taler om i indledningen).

I kapitel 1.2 i afsnittet ”Forskning og identitet i Grønland og om inuit”, viser jeg både, hvordan det som anses som grønlandsk, bliver anledning til kritik (fordanskning) og senere bliver trukket frem igen, får ny mening og bliver i nogen situationer gjort emblematiske (re-vitalisering). I denne proces kan der ske en romantisering af gamle praksisser. Jeg tror, at *bidrage* (som deling og besøg) også har været udsat for dette. Nivis udtalelse om, at grønlændere tænker med hjertet, kan være et eksempel på dette. Bodenhorn siger:

“We never keep track” is a myth when applied to mutual reciprocities among productive households; “we share with everybody” is a myth applied in the context of ritual sharing which brings the animal back (2000:45)

Bodenhorns studier viser (2000:44-45) at udvekslingen faktisk nærmer sig *balanceret reciprocitet* og at det at være generøs bliver manipuleret og brugt som et værktøj til at skabe forestillinger om, på den ene side, hvad inuit *er* og på den anden side, til at bedre rang for nogen frem for andre.

“A general ideology of egalitarianism is expressed in a number of ways, among them, “we’re all related” and “we share with everybody”. This exists alongside a system of hierarchical relations that fosters asymmetrical accumulation and allots differential status to individuals” (Bodenhorn 2000:45)

Det vil med andre ord sige, at reproduktionen af ”deling” som etnisk emblem, er med til at gøre ”deling”, som måske ligner andre reciprocitetsformer i bestemte situationer (og måske endda markedsbytte), meningsfuldt som ”deling”. Selvom reciprociteten til tider kan ligne *balanceret reciprocitet*, tyder mit materiale på, at grønlænderne opfatter en forskel. Det handler ikke bare om ”deling”, men det handler om at tage vare på en grønlandsk identitet. Denne kulturelle ideologi bliver måske stærkt udfordret i det moderne fællesskab. Men jeg tror også, at mødet med vesten, er med til at tydeliggøre denne praksis, for dem som endnu finder det meningsfuldt at vedligeholde denne praksis. Netop dette point vil jeg tage fat i, i næste kapitel. Desuden vil jeg grave lidt dybere i relationen imellem giver og modtager og hvad som ligger i den *sociale kontrakt*, der derved knyttes imellem parterne.

4 At være en bidrager

Det *at bidrage*, er med til at vedligeholde fællesskaber på flere niveauer. Igennem både kaffesamvær og ”deling” har jeg vist fællesskaber, som både eksisterer på niveau med nær familie og venner, fællesskaber, som omfatter hele Sisimiut, samt grønlandere som et folk. Men jeg har bare, så vidt, set på *den sociale person*. Med Goffman og Barth, som mit teoretiske bagtæppe, vil jeg se på *den sociale person*. *At bidrage* for *den sociale person*, handler især om, hvilket forhold du ønsker, at have til *bestemte andre*. Jeg har behandlet det en del, i forrige kapitel, med mine beskrivelser af, hvad Minik kunne få ud af *at bidrage* overfor mig. Og et af de pointer jeg kom frem til, er at *konkurrende altruisme* kan være en strategi for at tiltrække sig generøse partnere og derved tiltrække sig *bestemte andre* at dele fællesskab med. Det handler meget om dit forhold til omverdenen. Hvilket indtryk vil du, at andre skal få af dig (Goffmans *indtryksskontrol*). Det handler om at gøre det *rette* og ikke mindst, om at opfatte sig selv som en som gør det *rette*, samt at blive opfattet af andre som en som gør det. Jeg vil her se på strategier for, at andre anerkender dig som en *bidrager*. Og her tænker jeg både på den som giver og den som modtager. Begge bidrager til fællesskaber igennem differentierede roller.

”Deling” er i mange tilfælde ikke en *selvfølgelig ret og pligt* for alle mere og tager i mange situationer form af at være en reciprocitetsrelation som f.eks. en gave. Den sociale forpligtelse, som knytter sig til begge, men på forskellig måde, kan i tilfældet hvor der er tale om en gave, skabe en differentiering imellem de to involverede. Dette vil jeg bl.a. belyse i dette kapitel. I forrige kapitel, så jeg mere på handlingsaspekter ved den kulturelle praksis, *at bidrage*, i forhold til fællesskabets rolle og status perspektiv. I dette kapitel, bruger jeg nogle illustrationer, som har med disse handlinger at gøre, men jeg ser ikke på dem med udgangspunkt i at snakke om kulturelle praksisser, men hellere, for at sige noget om identitet i forhold til selv- og tilskrivning, altså hvem *man føler at man er*. Mit fokus i forrige kapitel knyttede sig mere til status og rolle perspektiver og rettigheder og pligter. Her i kapitel fire, ser jeg på hvordan det *at bidrage* handler om mere end at opfylde rolle og status repertoarer. Det handler også om selvtilskrivning, tilskrivning, rolledistance og -forvaltning.

Et centralt begreb i kapitlet er *den sociale person*, som jeg bruger som et analytisk begreb for at fange de mere værdimæssige og identitetsmæssige aspekter ved det *at bidrage*. Jeg ser på identitet

som selvtilskrivning og tilskrivning fra andre. Den *sociale person* er et analytisk begreb til at favne mennesket som et meningsfyldt socialt væsen, på netop dette sted. Alle mennesker er sociale personer i emisk forstand, og hvordan de fremkommer som *sociale personer* er relateret til analytiske begreber, så som at *social person* bliver til i en konstruktion eller en forhandling med *bestemte andre*. Her vil jeg vise, hvordan den *sociale person* kommer til udtryk i valg og handlinger. Ved hjælp af tre eksempler, vil jeg se på, hvordan det *at bidrage*, er med til at forme, hvem man føler man er. For det første, vil jeg belyse, hvordan det er vigtigt at blive opfattet som en *bidrager*, for det andet hvordan der er bestemte kriterier for at være en *bidrager* på den rette måde og for det tredje, er det vigtigt i grænseskabning til meningsfulde andre.

a) At være noget for andre; vigtigheden af at være (blive opfattet som) en *bidrager*

Det første jeg vil belyse, er hvordan dine handlinger kan bruges til at vise dig selv og andre hvem du er. Aktøren for både Barth og Goffman, indehar nogle statusser og roller. Måder personen udspiller disse statusser på, er roller. Man gør en rolleforvaltning. Goffman introducerede en dramaturgisk model af socialt liv og rolleforvaltning, hvor hovedprincipperne er, at man kan lave indtrykskontrol overfor andre, som et slags teaterstykke. Handling knyttes herved til den *sociale person* (identitet) og ydre omstændigheder gøres relevante i definitionen af den *sociale person*. Jenkins citerer Georg Herbert Mead for at sige, at vi ikke kan se os selv uden at se os selv som andre ser os (2000:21). Barth taler om en transaktion imellem aktører. En forpligtelse til gensidighed. Handling sker i forventning om en respons fra en anden part. Barth tager udgangspunkt i, at handling skaber *social form* (se blandt andet Barth 1996, kapitel 3). Når to personer mødes, siger Goffman, at man bestemmer en situationsdefinition. Det er en enighed om hvilken slags situation, som dette er, og hvilken opførsel, der derved kræves af parterne. Når dette er defineret, er man enige (ideelt set) om hvilke roller og sider af roller som fremhæves og hvilke der holdes tilbage. Goffman koncentrerede sig om indtrykskontrol aspektet og Barth har koncentreret sig mere om processerne, som skaber mønstre og konventioner (Barth 1996:36, kapitel 3). Med en status følger bestemte rettigheder og pligter. Barth skiller imellem grænse og indhold i forbindelse med etnicitet (Barth 1969). Og Jenkins fører det videre og kalder det *virtuel* og *nominel identitet*. Det *virtuelle* er oplevelsen og det *nominale* er navnet. Magtfordeling spiller en væsentlig rolle i både situationsdefinitionen og hvor vidt det indtryk, den ene part ønsker at gå ind i situationen med, bliver accepteret. Magtaspektet er relevant, idet du forudsætter, at der sker en forhandling om definitionen af den *sociale person*. Du konstruerer/prøver at formidle dit billede/den

sociale person du gerne vil være, men det er ikke sikkert, at du kan kontrollere, hvordan andre forholder sig til dette billede. Det er her magt spiller en rolle. Hvis andre definerer dig, bliver du placeret i en kategori. En gruppe er defineret indefra fra dig og dine medlemmer. Det vil med andre ord sige, at *social person* handler om forhandling såvel som konstruktion. Værdier, som det *at bidrage*, udtrykt i praksisser, bruges til at konstruere *sociale personer*.

Konstruktionen af den grønlandske *sociale person* er også stærkt knyttet til grønlandske kulturelle praksisser, så som jagt og fangst. Som vist i forrige kapitel, lærer børn både at forbinde jagt med noget positivt, fordi de får så meget ros for deres første fangst. Og igennem fangsten, lærer de også at dele. Jeg viste også aspekter ved socialisering og oplæring til at blive en *social person* i Sisimiut, ved at vise hvordan Minik opdragede mig. Karen og Nivi havde en historie de fortalte mig, som jeg opfattede som en måde at vise (mig), hvordan de ønskede at blive opfattet. Og ikke mindst, hvordan de opfattede sig selv.

Karens fortælling

Der er en historie som blev fortalt både af Karen og af Nivi. Denne historie handler om hvordan Karen som ung *bidrog* overfor en ung pige. Og jeg hørte historien flere gange, hver gang på samme måde. Karen havde arbejdet på en båd, da hun var yngre. Hun havde sejlet rundt på kysten med lægeskibet som tolk. En gang havde hun mødt en lille pige, som var lidt anderledes end de andre, i en af bygderne. Karen kunne se, at hun var overladt til sig selv. Pigen var beskidt, tynd og kunne ikke tale. De næste gange hun kom til bygden, havde hun et eller andet med til den lille pige, rugbrød f.eks. Karen fortalte mig, at man kunne se på pigen, at hun var meget taknemmelig over at få noget som var hendes eget. Familien flyttede på et tidspunkt til Sisimiut (bygden blev vist nedlagt) og den lille pige begyndte at komme hos Karen og familien. Hun kom om morgenen og gik først hjem om aftenen efter aftensmad. Pigen hverken smilede eller talte i meget lang tid. Karens egne børn kom løbende ind og fortalte at, nu havde hun smilet og nu havde hun talt, da hun gjorde det første gang. Karen havde overvejet at adoptere pigen, men havde aldrig gjort det. Denne fortælling, fik jeg fortalt af både Karen og Nivi. Og begges historier lignede hinanden til punkt og prikke.

Fortællingen taler til flere ting. For det første taler den til det at være en bidrager. Hvordan den som bidrager, kan bekræfte et billede af sig selv, som en *bidrager* igennem *bestemte handlinger*.

Fortællingen handler også om at gøre det som vurderes som det *rette*. Og dette skal især ses i forhold til at Nivi og Karen fortalte mig om denne hændelse, dette bidrag. Igennem denne fortælling kan Karen og Nivi vise mig, som ikke var der dengang, at de gør det *rette*. Historien syntes, at være vigtig for denne families *indtrykskontrol* både indad i familie og udad til omverdenen (se evt. 1.3 for præsentation af familien). Dette handler i høj grad om tilskrivning og selvtilskrivning og om selvopfattelse. Og derved handler det om identitet. Hvad opfatter Karen og Nivi sig som? Eller rettere hvordan vil de gerne opfatte sig selv og vil at andre skal opfatte dem? Men fortællingen taler også til det at *være* noget for andre, og det kommer endnu tydeligere frem i relationen imellem Nivi og *Kammalaat*.

Nivi havde jævnlig kontakt med en ældre dame og deres relation tog form af, at Nivi tog sig lidt af denne ældre. Nivi omtalte denne ældre som *Kammalaat* [lille veninde]. Med *tog sig af* mener jeg, at hun gav hende ekstra opmærksomhed. Da *kammalaat* var syg en dag, tog Nivi mad med hen til hende. Nivi var også ofte på besøg hos *Kammalaat*, og hun tog hende nogle gange med ud på køreture rundt i byen. Da Nivi hørte, at jeg besøgte Lene (en ældre dame) engang imellem, kikkede hun på mig på en anerkendende måde. Øjeblikkelig vidste jeg, at det blev opfattet som en meget positiv ting at gøre. Den anerkendelse man får, for at tage sig lidt af en ældre, kan minde om den ros man får som barn, når man har fanget sin første sæl f.eks.. Det, der skiller de to er "lyden" på anerkendelsen. Hvor anerkendelse og ros er overvældende og kommer fra alle kanter, når man bliver *piniartorsuaq* som barn, så er den betydelig mere afdæmpet, når man som voksen får denne anerkendelse. I sådanne situationer som denne, tager det hellere form af et anerkendende blik. Du vil ikke få betaling fra folk omkring dig, for at tage dig lidt af en ældre f.eks., men du vil få belønning fra folk omkring dig. Lenes mand gav mig en Thulemand (et smykke) skåret ud i narhvaltand, da han kom tilbage fra Danmark. Dette kan ses på som en slags *betaling* for, at jeg besøgte Lene, mens han var borte. Det blik, Nivi gav mig, var en slags belønning. Og hvis jeg investerer i sådanne handlinger, investerer jeg også i et godt rygte. Men jeg kan ikke sprede det rygte selv (som sagt i kapitel 3), og kan heller ikke selv bestemme, hvad min *belønning* bliver. Men *belønningen* kan også ses, som noget, jeg giver mig selv, fordi jeg, ved *at bidrage* overfor Lene, får tilfredsstillet et behov for at være noget for nogen, et indre behov. Jeg vil se mig selv som en, der er der for andre. Rygtespredning er også en relevant faktor i denne forbindelse. Belønning bliver måske noget, som bliver en konsekvens af at gøre det *rette*, nemlig *at bidrage* overfor fællesskabet. Betaling, vil i denne sammenhæng knyttes til noget, som ikke har med *pligten* til *at bidrage* at gøre.

Hvis jeg blev betalt af Lenes mand, tror jeg det er fordi han ikke opfatter mig som en del af fællesskabet. Og på en måde hurtig vil have afklaret en skyld med mig, med en gave. Men jeg er faktisk usikker på, om jeg blev *belønnet* eller *betalt* af ham. Det kræver helt sikkert kulturel kompetence både at balancere disse to måder og at forstå hvilken der er hvilken.

Med fokus på konstruktion af selvbillede og det at realisere sig selv, tror jeg, at Nivis relation til *Kammalaat* også kan ses i forhold til det at *være noget* for nogen. Denne relation, var lige så vigtig for Nivi, som den var for *Kammalaat*. Min fornemmelse sagde mig, at Nivi fik tilfredsstillet sit behov (hvis jeg antager at hun har et) for at *være noget* for nogen, igennem sit samvær med *Kammalaat*. Hvad jeg siger, er at der findes behov hos begge parter, som de ønsker at få tilfredsstillet igennem relationen. Der er både Nivis behov, for at være noget for nogen og *Kammalaats* behov for hjælp. Dette bliver tosidigt for Nivi. På den ene side fordi hun menneskeligt set vil være noget for nogen og på den anden fordi hun vil have erkendelse for at hun er noget for nogen, fra andre. Det samme kan siges om Minik og hvorfor han delte *ammassat* med mig. Hvis man ikke også får dette point med sig, tror jeg, man går glip af værdifuld information om den *socialle persons* handlingsmotiv for at *bidrage*. Dette er i øvrigt, helt i tråd med Goffmans perspektiv på identitetsforvaltning.

Det, at være noget for nogen, ved at *bidrage* overfor andre, er en kulturel værdi i Sisimiut. Jeg oplevede det, som om at folk måske endda regnede med, at blive testet for denne egenskab. Har jeg hørt folk tale om denne værdi? Nej ikke direkte. Men hvordan kan jeg da sige, at den er fundamental og meget vigtig? Fordi næsten alle i handlinger og tale, talte *rundt* om den. Og som vist ovenfor, ved at andre bliver rost for at *bidrage*. ”Mor bliver glad for at høre, at du har givet dem til medborgerhuset”, var en handling (at give til medborgerhuset i stedet for til hendes mor), som Nivi gav mig anerkendelse for. Og det var også derfor, fortællingen om den omsorgssvigtede pige, var vigtig for Nivi og Karen at fortælle mig. Eller det er, i hvert fald, min gisning.

b) Grænser for social differentiering

I dette afsnit vil jeg vise, hvordan det er vigtigt, at vedligeholde en ligeværdig relation, hvor alle kan få følelsen af at være en *bidrager*. Ved at se på et arrangement, der bliver holdt hvert år, i regi af et medborgerhus der er i byen, vil jeg prøve at se mere på hvordan det også kan være, at være *modtageren* af et bidrag.

Medborgerhuset

Caroline arbejdede på medborgerhuset. Og en dag sad vi og snakkede om huset. På huset er der forskellige tiltag. To dage i ugen bliver der serveret mad til billige penge. Der er en gruppe for nybagte mødre en gang i ugen, en ældreforening mødes der en gang i ugen, dagplejemødre mødes der en gang i ugen og om aftenen bliver huset lånt ud til diverse foreninger så som AA.

Om mandagen: Ældretræf fra kl. 13-16

Om tirsdagen: dagplejemødre mødes med børnene

Om onsdagen: åbent for alle og middag kl. 18: 00

Om torsdagen: babytræf, hvor nybagte mødre kunne mødes og hvor jordmoderen kommer med et tema

Om fredagen: frokost kl. 12:00 og ellers åbent for alle

Og i weekenden: åbent for alle

På huset er der diverse udstyr som man kan bruge. Symaskine, skindsymaskine, solarium, træningsrum og videorum, for bare at nævne noget af de muligheder man har på huset. Desuden er huset medarrangør af diverse tiltag i byen så som påskehygge-klip. I weekenderne kan børn komme og overnatte hvis der er problemer hjemme. Men der er ikke så mange, der benytter sig af medborgerhuset. Huset er fuldt af gode intentioner, men det er ikke entydigt hvem disse tiltag er til, ud over tiltagene som er på faste dage.

Min snak med Caroline sætter ting på plads for mig. For efterhånden som snakken gik, forstod jeg at stedet, ifølge hende, var ment som et sted for ”belastede” i en eller anden forstand. Og jeg spurgte direkte, om det var det hun mente. Hun svarede, at om mandagen og torsdagen, så er det nok ikke, men at ellers så var det nok. Caroline fortæller om et kulturhus, som man gerne vil have bygget. Og hun siger, at det bare ikke kan passe, at byen ikke har en biograf. Hun mener, at der er mangel på tilbud til de velfungerende familier. Byen har brug for et kulturhus. Fokus for medborgerhuset er ikke at lave tiltag til de velfungerende familier. Det vil de have et kulturhus til. Medborgerhuset er mere for de ”belastede”²⁷. Men de dage, hvor der kommer flest, er de dage hvor Caroline siger, det ikke er ”belastede” folk som kommer. Hvorfor kommer de ”belastede” ikke på huset?

Caroline og jeg taler om medborgerhuset, som det ser ud i dag og hun fortæller mig, at der er visse folk, som ikke vil komme der. Hun forklarer ikke hvorfor, så jeg spørger om stedet måske har et

²⁷ Der kunne komme en lang diskussion ud af at analysere brug af ord, så som ”belastede”. Hvad er de belastet af? Det kan sige meget om sygdomsbilleder og så videre. En diskussion jeg ikke har gjort plads til her.

slags rygter, at man har problemer, hvis man kommer der. Og at det derfor kan være, at folk ikke vil komme. Eller tror hun, det har noget med snopperi at gøre? Hun fortæller, at de har et arrangement som hedder; ”Julimåned”. Og at hun engang blev interviewet i forbindelse med en sådan måned af lokalavisen *Sivdlek*. Og hun havde udtalt at ”Julimåned arrangementerne er en mulighed for børn at komme ud. Det er for børn, som ellers ikke kommer så meget ud”. Dette havde hun fået mange klø for.

Værdien af at være en *bidrager*

Carolines udtalelse til ugeavisen *Sivdlek* om at ”Julimåned er et tiltag for børn som ellers ikke kommer så ofte ud” havde konsekvenser, som Caroline ikke selv forventede. Flere forældre trak deres børn ud af projektet. Hvorfor gjorde de det? Og hvorfor er der ikke så mange, som benytter sig af tilbudene på medborgerhuset? Det er det, jeg vil prøve at svare på, i dette afsnit, hvor jeg derved vender mit fokus fra *giver* over imod *modtager*.

Det, at give nogle børn nogle muligheder, som de ellers ikke havde, er en nobel handling, som i en anden kontekst, ville kunne blive opfattet som et *bidrag* forstået som et grønlandsk *bidrag*. Men her, tror jeg ikke, det blev det, og det er de familier, som trak deres børn ud af projektet et bevis for. Jeg tror, Caroline, i interviewet, mente, at hun bare udførte den *pligt*, der var knyttet til hendes arbejdsstilling. Det, at *bidrage* overfor andre, kan bruges til at legitimere en arbejdsstilling eller en persons tilstedeværelse. Caroline fik sikkert også meget ros for at være medarrangør af ”julimåned”. Som ansat og medarbejder, viste hun med sin udtalelse, at hun gjorde sit arbejde. Men dem, som opfattede sig som *modtagere*, for hendes bidrag, dømte hende måske efter andre regler? Som jeg ser det, er der mindst to måder, man kan opfatte Carolines udtalelse, med udgangspunkt i. Enten bidrog hun, fordi hun gjorde det, som var en del af hendes arbejdsbeskrivelse. Eller også, så hun det som sin pligt *at bidrage*, på den grønlandske måde. Men hvad er nøjagtigt den grønlandske måde? Det vil jeg se på her.

I den grønlandske måde *at bidrage* på, har jeg prøvet at vise, at der ligger en reciprocitetsform der kommer til udtryk i, at det er din pligt *at bidrage* og blive bidraget til. Men hvad glæder for at være et bidrag? Den *sociale kontrakt* er vigtig i dag som det også var i det traditionelle fællesskab, i den forstand, at man kan forvente at *alle* bidrager til fællesskabet. At ikke være anset som en *bidrager*, var nok i det traditionelle fællesskab i høj grad, en anledning til at føle sig mindre værd end de

andre eller til at blive vurderet som mindreværdig. Med tanke på sagnet om *Kaassassuk*, kan man foranlediges til at mene det. Når alle måtte *bidrage*, ville folk som *Kaassassuk* er et eksempel på, give noget fra sig som en slags erstatning for det bidrag andre forventede, han **ikke** kunne imødekomme. *Kaassassuk* gav ufrivilligt sin værdighed fra sig. Men de, som ikke var *Kaassassuk*, måtte bare give lidt fra sig (fordi de også blev anset som bidragere). Og de kunne til enhver tid vælge, at tage det tilbage. Den sociale betydning af *at bidrage* overfor hinanden er stadig vigtig. Og idet man gerne vil anerkendes, fra andre, for at være en bidrager og et betydningsfuldt menneske, gør man sig afhængig af dem og deres anerkendelse. Hvad jeg også har prøvet at vise, i forrige kapitel, er at ”deling” i det moderne fællesskab, mere og mere ligner på reciprocitetshandlinger og det som Mauss kalder gaven. Og måske hersker der mindre enighed om hvad som er accepteret belønning og betaling. Hvis det at blive opfattet som en *bidrager* får mindre betydning eller hvis det bliver så vigtigt at blive opfattet som en, kan man måske forestille sig, at den dimension, at det faktisk er *modtagerkontrolleret*, hvor vidt man bliver anset som en bidrager, måske blive manipuleret og ændret. Det bliver åbent for at forhandle om nye måder at få belønning på, for sit bidrag og nye måder, at blive en bidrager på. ”Deling”, i dagens fællesskaber, er det en *selvfølgelig ret* for *bestemte andre* (som sagt) derved kan det let fortolkes som en gave for dem som ikke opfatter sig som en del af den *selvfølgelige cirkel* (j.fr kap tre), og man kan blive forlegen eller taknemmelig over noget som opfattes som generøsitet. Derved må gaven, som det kan opfattes som, reciprokeres. Måske kan det smitte af på det *at bidrage*.

Med fokus på *giver*, kan man sige, at dette var en nobel handling. Børnene fik mulighed for at komme ud. Men med fokus på *modtager*, er dette ikke nogen nobel handling. Men det er ikke selve handlingen, der er noget galt med. Det er hellere måden modtager fortolker bidraget, som er problematisk. Hvad er det Caroline også lægger i relationen, ifølge modtagerne? Ved at udtale, at modtager er nogen som har mindre af et eller andet, end hende, forventer hun måske ikke noget igen for hendes gerning. Jeg tror, der ligger et præmis i hendes udtalelse. Og derved skaber hun eller understreger hun et skille. Caroline gjorde det måske ikke bevidst, men noget som er givet i god mening kan blive til noget negativt for modtager, hvis det som bliver givet, kræver en tilbagebetaling, som modtager ikke er villig til at give fra sig.

Gouldner er interessant i forhold til min empiri, fordi han siger, at pligten om *charity*, som jeg oversætter til barmhjertighed, ikke ligger på alle i et socialt system (ibid.; 278). Gouldner mener, at

han taler ud fra universelle regler om reciprocitet. Han mener, at det især er de, som er højere oppe, som har dette ansvar at *give* (ibid.; 278). Han skiller imellem *Upper reaches* (278 m.fl.) eller *eliten* og *lowly* (279 m.fl.). Caroline er en *højre oppe*, fordi hun har en betydningsfuld position i Sisimiut, hun er velhavende, veluddannet, politisk engageret og behersker begge verdner, både den grønlandske og den danske. Det er mennesker, som man typisk vil forbinde med *eliten* i Grønland. Ifølge Gouldner, er der to grunde til at *eliten* påtager sig dette ansvar. Det ene er at det har mindre konsekvenser at give, hvis du har meget at give af. Og den anden grund er, at stratificeringen (idet hun opfatter sig som elite) imellem *sociale personer* er et symbolsk tegn på hendes ansvar og ret til lederskab (ibid.; 278). Barmhjertighed bliver både et udslag for ansvarsfølelse og overlegenhed, ifølge Gouldner (ibid.; 279).

Med andre ord, kan det være, at Caroline ikke forventer noget igen for hendes bidrag, og det kan derved være med til at understrege en rangforskel imellem hende og modtagerne. Ikke at forvente noget igen, kan i bestemte situationer også være fejl. *Giver* kan virkelig være motiveret af en tanke om at *give*, men *modtager* kan eller vil ikke se på det sådan og må enten reciprokere for at skabe ligevægt eller afvise relationen, som familierne gjorde overfor Caroline.

Carolines udtalelse om at hun "...gav dem muligheder som de ellers ikke havde..." Var et fejlgreb, hvis det hun gav skulle opfattes som et grønlandsk *bidrag*, fordi hun derved, understregede *forskellen* imellem hende og dem hun gave et tilbud. Hun kunne opfatte det som en *pligt*, men hun trak de andre ned, ved udtalelse af pligten. Min hypotese er, at det at udtale dit bidrag, opfattes negativt i Grønland. I hvert fald, hvis du derved viser dem som lytter, at du er noget mere end dem, som *modtager*. Det *bidrag* Caroline kom med, var ikke et *grønlandsk bidrag*. Forstået på den måde, at den måde hun handlede på, ikke var *rette* grønlandske måde at udøve et *bidrag* på.

Det handler om rettigheder og pligter knyttet til rollen som *bidrager* i Grønland. I sagnet var det *Kaassassuks ret* at få hjælp. Det er denne *ret* til at modtage og *pligt* om at give, som præger sagnet, og som på en måde stadig er et ideal for et *bidrag* i dagens Sisimiut. Caroline handlede ikke ret og forskellen ligger i kompleksiteten imellem *Kaassassuks ret* til at få mad og Carolines *ret* til at kalde sig en bidrager. Denne ret har hun ikke. Caroline skal hjælpe, men hun har ingen *ret* til at gøre sig bedre end dem hun hjælper. Det er derfor børn bliver taget ud af projektet. Jeg vil sige at, i Grønland er der *en pligt* om at hjælpe andre, og det er også en *ret*, at blive hjulpet. Hvordan skulle

Caroline have handlet anderledes, i stedet? Vil det have været nogen forskel, om hun ikke havde sagt noget? Om tilbudet bare havde været der. Om hun ikke havde fremhævet sig selv? Jeg tror det hænger det sammen med, at sige det, som ikke skal siges. Som tidligere understreget, skal belønning nok komme til den som gør det rette. Det handler om den *belønning* eller *betaling* Caroline gerne vil have, fordi hun tager sig af de børn. I sagnet blev *Kaassassuk* banket af en anden stærk mand. Dette var flovt og han fik sig en lærestreg. ”Ikke bryst dig med dine evner”. Er det det, de som tog deres børn ud af projektet, ville lære Caroline? Det kan hænge sammen med evnen til at give den anden en følelse af, at også være en *bidrager*. Når man vil begynde at forhandle, om hvad som er den rette belønning for indsatsen, opstår der måske en konflikt imellem de to parter, såfremt de ikke er enige. I et fællesskab hvor den social organisering er funderet rundt egalitære principper, kan stratificering som belønning, give anledning til stor uenighed.

Som sagt tidligere, bliver børn opfordret til at dele med andre ved ritualerne rundt om første fangst. Og også ved leg med andre børn, ser man, hvordan deling står stærkt, stærkere end i Danmark og Norge, blandt børn på fritidshjem f.eks.. Til min store fascination, oplevede jeg flere gange 4-5 børn ca. i 7-8 års alderen dele et joystick til et dataspil, uden nogen form for råben og skrigen. Alle fik sin tur. Selvfølgelig skulle børnene dele. Børn bliver rost for at gøre noget rigtig. Dette er en måde, at lære børn, hvordan de gør det *rette*. Men voksne bliver ikke rost på samme direkte måde. De får en anden form for belønning. Andre kan fortælle dig, at du er flink, men at sige det selv, er at prale. At prale, er en anden måde at fortælle, at du har gjort noget, som vurderes som godt, og at du fortjener anerkendelse eller belønning. Og derved gør du måske opmærksom på, at du er en *giver* og at der er en som er en *modtager*. Og måske fremhæver det *modtageren*, som derved bliver et mindre værdigt medlem af fællesskabet. Her taler jeg ikke om gaven og det at betale tilbage, men jeg taler hellere om formidlingen af dit selvbillede. Og det er vigtigt at forstå. Det handler blandt andet om din mulighed for indtryksskontrol. *Modtager* vil også gerne opfattes som en *bidrager*. Carolines udtalelse kan i værste fald helt ødelægge gode intentioner. For hun havde meget gode intentioner. På samme måde kan man sige, at ”Julimåned”/medborgerhuset har gode intentioner.

Hvad er forskellen på Miniks og Carolines handlinger? Er forskellen at den ene, men ikke den anden forventer tilbagebetaling? Er det forskellige tilbagebetalinger? Caroline fremhæver sig selv direkte, ved verbalt at skille imellem *giver* og *modtager*. Minik gør det indirekte. Deres handlinger er for så vidt ens, men måden de påpeger det, er forskellig, og måske forventer de noget forskelligt

fra andre. Det er muligt, at forstå det sådan. Men Carolines hensigter kan være mindst lige så ”gode” som Miniks. Hun behersker bare ikke de ideelle regler for, hvordan man (for mange) bør opføre sig som en *bidrager*. Jeg mente, at Minik ved hjælp af *konkurrende altruisme* igennem mig, kunne formidle et billede af sig selv, som en generøs mand, til andre. Måske var det også det Caroline ønskede. Hun ønskede måske at få belønning for at gøre en god gerning. Caroline ville opnå meget mere positiv respons, hvis hun ikke fremhævede sit *bidrag*. Når du er en *bidrager*, en som deler og tager dig af andre, så skal du ikke fremhæve denne egenskab ved dig selv. Hellere, skal du se egenskaben hos andre og fremhæve deres generøse evner. Desuden, når ligeværd er en værdi i et fællesskab, vil det også være, at *bidrage* til fællesskabet at lade andre være *bidragere*. Se bare Henriksens eksempel fra starten af kapitel 3, hvor de ældre lod den unge skyde de sidste dyr. De blev ikke mindre værd, ved at fremhæve ham. Måske tvært imod. Han blev sikkert taknemmelig over deres handling, og det kunne sikkert komme til deres fordel senere. Som f.eks. når de blev gamle og ikke selv kunne gå på fangst og jagt mere. Social accept gives til den som *bidrager* og som ikke forventer tilbagebetaling. Det betyder ikke, at han ikke får belønning, han kan bare ikke forvente den eller ”tage” den selv. Det er at vise kulturel (og social) kompetence, når man forstår hvordan *modtager* og *giver* skal handle for at blive en *bidrager* til fællesskabet, og dette hænger igen sammen med konstruktionen af *social person*.

Jeg sagde, på et tidspunkt, at jeg mente, at vi ville blive lidt mere kloge på den *grønlandske måde at bidrage* på. Og en ting er vi kommet frem til her. Nemlig, vigtigheden af, ikke at selv at ”tage” sin anerkendelse, idet det er noget man fortjener. Eller sagt på en anden måde, at det er forbundet med komplikationer, at prøve at ændre noget der er *modtagerkontrolleret* til noget *donorkontrolleret*. For det du kan få er belønning for handlinger gjort og det er donorkontrolleret. Den du hjælper giver dig den. Ved at gøre belønning modtagerkontrolleret (som Caroline syntes at have gjort) bliver der hellere tale om *betaling*.

Og vi er blevet gjort opmærksomme på vigtigheden af, at også at lade andre føle sig som en *bidrager*. Fordi det at være en *bidrager*, er så vigtig i fællesskabet, kan *modtager* sanktionere, ved at ignorere bidraget. Det, at Caroline udtalte sin hjælp, resulterede i, at nogen sanktionerede hende. Og at nævne, at man opfylder kravene til at være en *giver*, forringer anerkendelsen af den, som er *modtager* for bidraget. Og det kan have konsekvenser for den, som er afsender af bidraget. Men det er meget muligt, at Caroline, i udgangspunktet, tænkte på sit bidrag, som en *pligt* gjort på grund af

hendes arbejdsmæssige stilling. Derfor nævnte hun det, og derfor var reaktionen en overraskelse for hende. På arbejdspladser hvor helse er på dagsordenen diskuterer man tiltag for brugere. Det er denne problematik Pausewang (2001) tager op. Hun problematiserer skillet imellem *ressourcestærke* og – *svage*.

Jeg undrede mig over, hvorfor folk ikke kom, på medborgerhuset. Kan det være fordi at, ved at komme der, udtrykker man eksplicit, at man er en *modtager*? Og er medborgerhuset, måske ikke så dygtig, til at lade brugerne føle, at de har noget at *give* tilbage med? I artiklen ”Syk og frisk, yter og nyter. Likhetsdilemmaer i et helsefremmende fellesskap” beskriver Pausewang, blandt andet, hvordan der kan opstå et skille, imellem det at give og det at få, med kategoriseringer som *ressourcestærke* (2001:178). Kan det være en problemstilling, som også er relevant i Sisimiuts tilfælde? Det er meget sandsynligt. Derved ville Caroline blive dømt for at skabe et skille imellem hende og dem som er brugere. Pausewang, taler om institutioner i det norske samfund. Og hun siger at, med rod i protestantiske værdier; at være til nytte, arbejde hårdt og at udsætte egne behov, bliver der et stort skille imellem det at *give* og det at *få* (2001:178-179).

I en samtale med Klaus Georg Hansen som er dansk, antropologiuddannet, gift og bosat i Sisimiut igennem mange år, angiver han det stratificerende element i deling, som værende delvist et levn fra kolonitiden. Kolonibestyreren, som var den øverste ledelse (dansk), i de begyndende grønlandske byer, overførte det danske (vestlige) rangssystem til Grønland, præcis som andre kolonister har gjort i deres kolonier. Og derved blev det i økonomisk henseende negativt, at blive en *modtager* og positivt, at blive *en giver*. Differentiering kunne legitimeres med disse to begreber; *giver*; som en som indhandlede mange sælskind og *modtager*, som en som modtog socialhjælp. Før det, mener Hansen, ikke at der nødvendigvis var noget negativt ved at tage imod. Og jeg mener han har et point der. Men jeg tror ikke, alle har været lige gode bidragere. Og det at være en bidrager er trods alt, ”mere” end at være *modtager* eller *giver* i en bestemt situation, det handler hellere om et generelt indtryk. Men hvis det generelle indtryk er at vedkommende bare ven som tog imod og aldrig gav, er jeg sikker på at denne person ikke havde det let. *Reciprocitet* forbindes også med sociale relationer som præges af *equality* (Hovelsrud-Broda 2000:207).

Med dette eksempel, har jeg prøvet at vise, hvordan forskellen imellem *giver* og *modtager* kan komme til udtryk som differentiering, måske endda stratificering. Mit grundlag for denne udtalelse,

ligger ikke bare i denne observation, men er også funderet i andre processer, som jeg har observeret under feltarbejdet. Især igennem observationer af hvor vigtig det at være en *giver*, syntes at være for mange, blev jeg tidlig opmærksom på kompleksiteten i *giver* og *modtager* rollerne. Det handler blandt andet om et værdigrundlag for identitetskonstruktion, som bliver knyttet til social differentiering i Sisimiut. Det, at ikke forvente tilbagebetaling, kan være tegn på, at man rangerer relationen. Det at *dele*, er ikke entydigt i det moderne Grønland. Både fordi den traditionelle måde, at tænke hvad et *bidrag* er, forandrer sig og tilpasser sig nye situationer, men også fordi, der er kommet nye måder (blandt andet fra Danmark) at forvalte sin plads i fællesskabet, i det moderne Grønland. Det bliver vanskeligere at vedligeholde et *ikke stratificeret fællesskab* i dagens Grønland. Og det er en stor del af det, som stadig definerer den grønlandske måde at *bidrage* på i dag. *Deling*, *bidrager*, *modtager* og *giver* er ikke entydige begreber i det moderne Grønland. Men som Briggs understreger, så har det måske heller aldrig været det.

c) At være noget *andet end andre*

Det sidste aspekt, ved det *at bidrage*, jeg vil trække frem her, er hvordan det kan bruges til at skabe en grænse til en relevant anden part. Og hvordan det også kan bruges til at vise hvem man er. Det *at bidrage*, er noget man blandt andet måler hinanden efter. Det, at bruge det at tage sig af andre, som en karakteristik eller et emblem ved grønlændere, er en bekræftet etnisk stereotypi, både blandt danskere og grønlændere. Og danskere som har været i Grønland kommer tilbage til Danmark og fortæller om disse imødekommende og omsorgsfulde mennesker. Denne kategorisering af grønlænderne lever side om side med andre kategorier som taler til vold, alkoholmisbrug, incest, ensomhed og selvmord. Men det er en debat jeg ikke vil tage her.

Stigmatisering af grønlænderne har, som vist i 1.3 også påvirket det syn grønlænderne har om sig selv og det syn den anden har af grønlænderen. Stigma, siger Goffman, var i det gamle Grækenland, et fysisk tegn, som et brændemærke, som skal advare omverdenen om denne persons dårlige moralske status (1990:11). Stigmatisering er en måde at kategorisere en anden person ud fra et enkelt ofte negativt kendetegn. Som f.eks. et handicap, hvilket er et af de temaer Goffman tager op i sin bog.

Generelt ved første øjenkontakt, når en fremmed træder ind af døren, vil andre gerne definere, hvem denne kan være og hvilken reaktion man kan forvente af ham. Det er en del af det, som ovenfor blev kaldt *situationsdefinition*. Bestemte træk ved personen, kan blive afgørende for, hvordan andre

møder ham. F.eks. kan det, at han er sort, eller at han kører i rullestol være afgørende i mødet. Til det at være handikappet hører visse stereotyper. Et stigma er et forhold imellem visse stereotyper og attributter som personen har (1990:14). Stigma skal ses i forhold til sin kontekst. Det som er et stigma for én person, behøver ikke at være det for en anden. Men enkelte attributter er negative i alle situationer. Som sagt, er stereotyper forenklede beskrivelser af mennesker. Derved bliver stigma det bestemte tegn som skiller sig fra det normale og stereotypien er den kontekst eller kategori personen med stigma, bliver placeret ind i. Stereotyper hjælper os til at holde orden i de personer vi møder hver dag. De hjælper os med, at hurtig at kunne sætte dem ind i en kategori, med tilhørende rolle og status sæt til, som også sagt tidligere. Hvis en person har et stigma, vil han blive karakteriseret anderledes end de *normale*, hvor *normal* tager udgangspunkt i det verdensbillede som regerer. Dem som deler en stereotypi kan danne en gruppe eller blive kategoriseret af andre (Goffman 1990). Konstruktionen af den grønlandske *sociale person* skal ses i forhold til Grønland som en koloni, fordi Danmark og danskere har været med til at definere det billede en grønlænder har kunnet definere sig selv indenfor. At være grønlandsk, har været et stigma, specielt i forbindelse med danskernes paternalistiske holdning til grønlænderne under kolonitiden og i afkoloniseringsperioden. *Etniske stereotyper* ses ofte i relation til rangforskelle. Og Tambs-Lyche skriver, at vi, for at blive i stand til at forstå dannelse af stereotyper imellem rangerede folk, må koncentrere os om disse gruppers referencepunkter for deres verdensbillede (1991:141). Det er blandt andet det, jeg har villet fordybe mig lidt i, med præsentationen af Grønland som en postkoloni (j.fr kapitel 1.3) og ved at vise hvordan min status som dansker er relevant i forståelse af mine informanter og det de viser mig.

Os og de andre

Nivi og jeg sidder en dag nede ved mig og snakker. Vi kommer til at snakke om hvor vidt man vil passe på sin partner, hvis vedkommende ikke kan passe på sig selv. Og Nivi mener, at danskere er beregnende, selv i kærlighed. En grønlænder tænker ikke på om partneren vil blive gammel før en selv, men det mener hun at danskere gør. Hun syntes det er typisk dansk at tænke over om man vil have en ældre partner. At det også nok er typisk dansk, at forsvinde, når partneren bliver gammel eller når der bliver født et handikappet barn eller lignende. Det er ikke noget problem i Grønland, fortsætter hun. Og hun fortæller mig om en ung kvinde, hvis mand blev udsat for en ulykke, og hvor han blev multihandikappet af det. Han bor nu på alderdomshjemmet, men hans kone har viet sit liv til ham. Og hun besøger ham hver dag. ”Det er der nok ikke nogen der ville gøre i Danmark”, siger

hun. Jeg prøver at få hende til at uddybe det med at tænke på fremtiden ved at sige, at hvis hun mener, at hun vil være der for sin gamle ægtefælle når han bliver gammel, da tænker hun jo også på fremtiden. ”Ja”, siger hun og fortsætter ”men danskere går ind i fremtiden med forbehold. Danskere tænker negativt om fremtiden. Det gør vi ikke. Grønlændere tænker med hjertet”²⁸. Vi taler videre omkring det at der bliver begået mange ungdomsselv mord og jeg prøver at se det i forhold til det vi har snakket om til nu og Nivi forklarer at selvmordene er et resultat af dårlige familier. Børn som vokser op i dårlige familier er mere udsatte. Og dårlige familier findes alle vegne. Det sidste siger hun, fordi hun er optaget af, at jeg ikke skal mene, at grønlandere generelt er dårlige familier, og det så er grunden til den høje selvmordsrate blandt unge²⁹.

Kontrasten imellem danskere og grønlandere indgår i en lang historie af at rangere danskere og grønlandere op imod hinanden. Som kolonimagt har danskere i høj grad haft en paternalistisk, til tider, nedladende holdning til grønlanderne og deres måde at være på. Og et af projekterne til den danske kolonimagt har været at påtage sig pligten af at civilisere grønlanderne. Lidt af denne historie kom frem med Nivis udtalelse om at dårlige familier findes alle vegne. Jeg måtte ikke begynde at tro at grønlandere generelt var dårlige familier. Men endnu mere igennem hendes dikotomisering af danskeres og grønlanderes sociale kvaliteter i en bestemt sammenhæng, kommer det frem, at hun sætter det hun kalder ”en grønlandsk måde at være på” op imod en forestilling hun har om ”en dansk væremåde” (eller rettere mangel på samme). Schwimmer (1972) skiller imellem *symbolsk* og *direkte konkurrence* om værdier/ideologier. På den ene side, når der deles værdier imellem majoriteten og minoriteten, vil der være *direkte konkurrence* imellem de to grupper. Det kan f.eks. være, om hvem som har den mest bæredygtig behandling af naturen (for at tage et aktuelt emne). Man er enige i at bæredygtighed er vigtig og hvad den består i. Den direkte konkurrence går på, hvem som er bedst til at leve efter disse normer. På den anden side, når der ikke er enighed om værdier, vil der være en *symbolsk konkurrence*. Det er på en måde modsatte værdier. F.eks. hvis vi fortsætter at tale om bæredygtighed, kan grønlanderne sige, at de har bedre kontakt med naturen og derfor bedre ved, hvornår der bliver skudt for mange fugle. De kan måske også sige, at deres kontakt med naturen er vigtigere end en akademisk uddannelse, for grunden til at der er mangel på den og den fuglesort, skal ses i forhold til det og det. Og det ved man fordi man har daglig kontakt med naturen. I dette eksempel rangerer man nærhed til naturen højere end en akademisk

²⁸ Denne etniske stereotypisering er også almindelig andre steder som f.eks. blandt maorierne på New Zealand, som Bræck-Ramstad (2003) præsenterer i sin artikel

²⁹ I 2001 tog 52 mennesker sit eget liv i Grønland mange af dem er unge og mange er mænd (Grønlands statistik)

uddannelse. Og i eksemplet med Nivi ovenfor, skiller hun det, at grønlændere er bedre til at handle med hjertet, fra danskere, som handler rationelt og med hovedet. Det skal ses i en relation til hvordan danskere, under kolonitiden, var optaget af at uddanne grønlænderne og hvordan grønlænderne aldrig blev helt lige så skoleflinke som danskerne og dette har igen resulteret i at det primært har været danskere i højere stillinger i Grønland. Denne ulighed er endnu ikke udjævnet. Schwimmer siger, at *symbolsk konkurrence* mest bliver brugt, hos indianerne, når direkte konkurrence ikke er mulig. Og direkte konkurrence er ikke mulig, hvis der ikke hersker en form for respekt og anerkendelse af den anden part (1972:143). Man kan ikke konkurrere, hvis man ikke vurderer den man konkurrerer med, som ligeværdig. I tråd med Schwimmer, er Nivis strategi, at vurdere noget, som hun kalder grønlandske værdier, højere end danske, en strategi som tilgodeser hendes værdier og vurderinger og hvor hun er øverst på rangstigen og danskere er nederst. Men Schwimmer advarer antropologer fra at beskrive denne grænseskabning, som en bevaring af en kulturarv. Og hellere mener han, at man bør se på det som en strategi for at løse indre modsætninger som kommer af ydre påvirkning (1972:142). Min empiri siger, at det som trækkes frem, *det at bidrage overfor andre*, faktisk er en del af en kulturarv, som bliver brugt til både at definere, hvad en grønlænder er, og til at definere forskel til de relevante andre. Altså en indre lighed vs. en ydre forskel. Ved hjælp af Briggs kan jeg belyse dette. Men først vil jeg gerne bringe ovenforstående eksempel med Nivi, ind i diskussionen igen. Det Nivi fortæller mig er, at hun mener, at grønlændere er bedre end danskere, til at tage sig af andre. Og at det er fordi de tænker med hjertet, når det gælder kærlighed og relationer til andre mennesker, hellere end med hjernen. Grønlændere scorer højt på omsorg og kærlighed, danskere scorer lavt. I dette tilfælde syntes Schwimmers teori ganske godt at beskrive, hvad der lå bag det Nivi formidlede til mig.

Stereotypier kan bekræftes begge veje og ved brug af det Schwimmer kalder, *symbolsk konkurrence* kan grønlænderne, som sagt, gøre et stigma til et emblem, eller sagt på en anden måde, at re-kodificere et negativt emblem. Briggs siger, at denne værdi, allerede før kontrasten til de hvide blev en relevant faktor, var vigtig (1997:228-229). Som også Polly Weisner siger i Peterson (1993:867)(se side 96). Autonomi og det at dele var vigtige værdier hos inuit, før de hvide mødte dem. Og kontrol og opmærksomhed har været rettet imod disse værdier, uafhængigt af mødet med de hvide (ibid.). Man kan, med rette, spørge sig selv om det var og er så ideel en værdi (som delvist gjort i forrige kapitel), på samme måde som Thorslund (1992) siger, at man har gjort med børneopdragelse (se side 19). Og det viser sig ikke sjældent, at fortidens handlemønstre bliver

idealiseret. Og derved ikke afspejler en realistisk fortidig virkelighed. I dag er det at tage sig af andre også en vigtig grønlandsk værdi, som kommer til udtryk i kulturelle praksisser. Måden Nivi bruger denne praksis som et symbol for grønlandskhed i kontrast til danskere, viser hvordan grønlændere konstruerer *social person* igennem en *os vs. dem* kategorisering, i kontekster, hvor etnicitet bliver relevant eller aktuel. Det *at bidrage* overfor andre og at handle med hjertet, er altså en del af Nivis konstruktion af hende selv som *social person*. Briggs siger, at kulturelle træk kan blive til emblemer, når der opstår konflikter af en eller anden art. Det kan være konflikter imellem inuit eller imellem inuit og hvide (1997:230-231). Men hun siger også, at de kan opstå som "...: emotionally charged markers which we can use as mirrors to show ourselves that our house is real, or as building blocks to construct boundaries and barriers in self-defence (Linton 1943:231)" (1997:228). Altså kan emblemer hjælpe os med at forstå og stadfæste vores virkelighed, i tillæg til at de, i konflikt, kan være med til at skabe grænser. Med det skiller Briggs sig fra Schwimmer på et betydningsfuldt punkt. Træk bliver til emblemer, fordi de allerede er ladet med meget mening og værdi og måske indre konflikter.

Nivi og min snak om det at handle med hjertet, er et eksempel på hvordan man bruger et emblem til at skille sig fra andre, altså at være noget *andet* end de relevante andre. Nivi ser sig selv i forhold og kontrast til danskere. Og jeg tror ikke, hun er den eneste der gør det. Grønlænderne gør brug af skillet imellem danskere og grønlændere til at bekræfte hvem de selv er, i forhold til det de ikke er. Flere hundrede år med samvær og omgang imellem danskere og grønlændere har skabt et flyd i værdier. Men nogen flyder og forandrer sig langsommere end andre. Det *at bidrage* overfor hinanden, er en værdi, som er blevet givet fornyet mening i mødet med danskerne. Det er blevet noget man måler sig op imod. Indoktrinering og dagligdags samvær med majoriteten kan skabe ændringer i værdi syn. Og denne proces eller udvikling kan ske både ufrivilligt og ubemærket, såvel som ønsket og villet. Mange værdier deles imellem danskere og grønlændere, men på enkelte udvalgte punkter skiller de sig fra hinanden. Det, som bliver gjort relevant i samvær med den anden er det, som antropologen med god grund kan fordybe sig i. Det er det Schwimmer gør, og som han kalder symbolske og direkte strategier. Men disse træk, som gøres væsentlige i møder med den anden, kan også forstås på en anden måde. Og det er som kulturelle aspekter, som af en eller anden grund, gøres vigtige i relationen med andre.

I dette kapitel har jeg ønsket at sige noget om, hvordan den *sociale person* bliver konstrueret i Sisimiut. En konstruktion, som sker i samvær med andre aktører. Dette fordi, du behøver de andres accept af det billede du har af dig selv, for at *være* det. Det hjælper ikke, at føle sig som *bidrager*, hvis andre ikke mener, at man er det. Dette er helt i både Goffmans, Jenkins og også Barths ånd. I kapitel 2 viste jeg hvordan det kan tænkes at invitationer og kaffesamvær også repræsenterer måder, at udøve social kontrol i Sisimiut. Desuden mente jeg, at invitationer og kaffesamvær er anledninger, hvor folk bliver placeret og placerer andre *i* (ikke *på* for det giver indtryk af at det er noget eksternt) det sociale landskab. Denne forhandling eller placering skal også forstås som udtryk for konstruktion af sig selv som *social person*. Konstruktionen af den *sociale person* (og selvet) er stærkt knyttet til det Goffman kalder ”indtrykskontrol”. Man har i udgangspunktet en ret til at være en del af fællesskabet, men denne ret er under evig forhandling og en måde at fortjene sin plads, er ved at være en *bidrager*. Men status som *bidrager*, kan tages fra dig igen, siden den er *modtagerkontrolleret*. Dette kan ske igennem sanktion, f.eks.. Du må altså hele tiden fortjene din position i fællesskabet.

Konstruktionen af dig selv og *de andre* som *social person* er et produkt af dine erfaringer, din historie som du erindrer den og de værdier som til enhver tid (denne tid) er gældende og vigtige. Derved kan de elementer, som jeg ser som vigtige i konstruktionen af den *sociale person*, fortælle mig hvilke værdier som er vigtige nu. Og derved vil jeg konkludere med at sige, at det at bidrage, *stadig* er vigtige værdier i Sisimiut i dag. Grønlænderne mener, at have arvet denne værdi fra fortiden og det hårde liv. Det bliver en del af deres fundament. Måden ”dele” og *at bidrage* på kan have forandret sig igennem tiderne, selvom værdien som sådan ikke gør det. Denne forskel skal ses i forhold til Jenkins (og Barths) distinktion imellem det virtuelle og nominelle.

5 Et grønlandsk fællesskab

I indledningen efterlyser Miniks nevø et engagement. Og jeg hentyder, at opfordringen havde en etnisk referenceramme. Men det er ikke nødvendigvis bare en etnisk efterlysning, selvom danskere helt sikkert har vanskeligere ved (eller vælger det fra) at blive inkluderet/inkludere sig i det grønlandske fællesskab, som findes i Sisimiut. Mit argument igennem opgaven er, at dette engagement handler om *at bidrage* til et fællesskab, som ideelt set, gælder for alle borgere. Men som jeg har prøvet at vise, så vil man, i dagens fællesskab, primært *bidrage* overfor *bestemte andre* og særlig familien. Slægtskab kan også fungere som model for andre relationer, som i realiteten ikke er slægtskabsrelationer, som i relationen imellem Minik og jeg. Et aspekt jeg ikke har gået så dybt ind i, men som er meget relevant er ”Hvem er de *bestemte andre*?” Som også Condon, Collings og Wenzel (1995) siger, så er det særlig overfor familie at ”deling” og det *at bidrage* er størst udtalt (se side 84, se også Hovelsrud-Broda 2000:199). Jeg har valgt at fokusere mine analyser på et par relationer og hellere gå i dybden med dem. Min hensigt har været at undersøge et af aspekterne ved fællesskab i Sisimiut i dag. Og ved at se på hvordan det *at bidrage* overfor fællesskabet blandt andet kommer til udtryk, har jeg lært at fællesskabet ikke skal ses på som et hele, men at det skal ses på som en relation til *bestemte andre*.

***Fællesskab* som analytisk begreb**

Fællesskab kan være mange ting. Det ses blandt andet på som en orientering i et fysisk rum og som et interessefællesskab. Crow og Allan (1994) citerer Willmott (1986) for at skille imellem *territorial* eller *space community* og *interest community* (1994:3). Men dertil kan tilføjes en tredje kategorisering. Og det er *fællesskab* som en *social struktur*, hvor der er enighed om normer indenfor samme sociale organisering (Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology 2003:115). Medlemmernes udfoldelsesmuligheder bliver styret af rettigheder og pligter. Ved at se på *fællesskab* som et produkt af socialt liv, som Barth gør, bliver *fællesskab* noget man er medlem af og som er i kontrast til noget andet. Et fokus på grænser og forhandling bliver interessant. Cohen (1985) taler om et *fællesskab* som en symbolsk konstruktion, som opstår i kontrast til et andet *fællesskab*. Den mening som aktører lægger i *fællesskabet* er essentielt i forståelsen af dette *fællesskab* (Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology 2003:115). ”Anthropologists, in short, continue studying ”community” (cf. Cohen 1987, Meillassoux 1981, Pitt-Rivers 1954) because this is what their subjects inform them that they live in and cherish” (ibid.:116-117).

Fællesskab som meningsfyldt for medlemmerne kan bruges som en ideologisk konstruktion for specifikke formål. F.eks. som i kapitel 4, hvor Nivi skiller imellem danskere og grønlandere som folk. Det viser at bestemte handlinger kan definere medlemskab i bestemte fællesskaber. Er du en grønlandsk bidrager, må du gøre handlinger som bekræfter dette. Altså et fællesskab ved at dele værdier som kommer til udtryk igennem bestemte handlinger.

At bidrage som handling

Det *at bidrage* fungere altså emblematiske set, som et *bidrag* overfor **alle**, men i realiteten er der tale om, forskellige typer bidrag overfor forskellige parter. Min fordybning i ”deling” har blandt andet vist, hvor vigtig det er at være specifik. Med hensyn til hvad som deles, med hvem og hvordan, understreger Howell (1996) m.fl., at der opstår et problem, når feltarbejderen skal prøve, at sige noget om reciprocitet over tid, samtidig med at feltarbejdet er begrænset i tid. Sker der tilbagebetaling? For hvad? Artiklerne i *The Social Economy of Sharing: Ressource Allocation and Modern Hunter-Gatherers*, er et vigtigt og interessant bidrag til nuancering af reciprocitetsformer i kulturelle praksisser.

Det at give fisk, er bare en måde *at bidrage* på. Jeg vil påstå, at det at invitere til besøg også kan anses som *bidrag*. Og da tænker jeg på det *at bidrage*, som at byde på sig selv. Jens Dahl skriver i bogen *Saqqaaq*

...The harshest penalty he could imagine was for this person to be dropped from a boat at a settlement without knowing anyone!

.... And a foreigner is a person with no relatives, friends, or partnership relations within the community. For such a person, the settlement is unknown territory, and the loneliness is reinforced by the lack of physical hiding. In this, as in so many other cases of daily life, there is a constant and urgent need for everyone to move along lines of established or known relationships... Arriving at a settlement, this is the time to recall, revive and mobilize kinship relations, be they close or distant. Knowledge about how to move around in this network is an essential part of the Greenlandic Inuit culture (2000:37-38)

Med andre ord, den hårdeste straf man kan få, er at blive ekskluderet af fællesskabet. Som ny i byen er man *endnu ikke* inkluderet i fællesskabet. Og denne erfaring med, at være ny i byen, har været en fordel for mig, i min forståelse af praksisserne om, hvordan det *at bidrage* blandt andet kommer til udtryk i inklusion i fællesskabet. Måske oplevede jeg en stor imødekommenhed, netop fordi grønlænderne selv syntes, det er så ubehageligt at være ny og alene et sted. Og i dette perspektiv forstår man, hvorfor *social sanktion* rammer et medlem af fællesskabet hårdt. Kun i fællesskab med

andre mennesker, kan man opleve det meningsfulde i, at opnå statussen som *bidrager* (*piniartorsuaq* eller *inummarik* f.eks.), og høste den anerkendelse fra andre, som bliver en konsekvens deraf. Man opdrages til at se det meningsfulde i, at opnå disse anerkendelser.

Hvis fællesskabet er vigtigt, vil det også kunne forventes, at der er mange måder at vedligeholde dette fællesskab på. Og det er et par af disse måder, jeg har vist i opgaven. Kaffesamvær er vigtig for at vedligeholde og forny relationer. Det vil med andre ord også sige, at samværet bliver brugt til social opdragelse, til at være en *bidrager* og til orientering i det sociale landskab. Hvem som kommer og ikke kommer, kan være relevante faktorer. Tænk på den af mine informanter, hvis familie ikke ville komme (side 59). Familien brugte besøg til sanktionering. Igennem institutioner som kaffesamvær, kan borgerne i Sisimiut vedligeholde et fællesskab, hvor *accept* og *sanktion* også er en del af fællesskabet. Accept og sanktioner kommer som sagt også til udtryk igennem delingspraksissen. Og desuden kan man, igennem delingspraksissen, bevare en kontakt med fortiden, som et fangerfolk, hvilket er vigtig i grønlændernes opfattelse af, hvem de definerer sig selv som. Ved *at bidrage* overfor andre bekræfter man, hvem som er de *bestemte andre*. Som sagt i starten af kapitel 3, er fællesskabet ikke noget selvfølgeligt, men noget som må bekræftes og fornyes hele tiden. Dette er også et blik på *fællesskab* som en social organisering, der kommer til udtryk igennem rettigheder og pligter for medlemmerne.

I dette afsluttende kapitel, vil jeg gerne fokusere på to pointer. For det første, hvor går grænsen for et fællesskab? For det andet, hvilke omstændigheder for fællesskab findes der? Hvad kan være belønning for at gøre det *rette*?

Hvor går grænsen for et fællesskab?

Jeg har i opgaven valgt at se på fællesskaber i forhold til den kulturelle værdi *at bidrage* overfor hinanden. Jeg har set på det at bidrage igennem kulturelle praksisser, som at invitere til besøg og deling. Men ved at observere handlinger, har jeg ikke helt kunnet afgøre, hvor grænserne går for det fællesskab, hvori man kan forvente, at reciprociteten, i det *at bidrage*, er gældende. Men andre ord, hvor går grænsen for de *bestemte andre*? For du fortjener statussen som *bidrager* igennem bestemte handlinger overfor dem. Bestemte handlinger kan give udtryk for bestemte værdier, og derigennem skabe en forestilling eller ide om et fællesskab.

Minik viste mig, at jeg skulle *bidrage* overfor medborgerhuset, ved at sende mig op med *ammassat*. Og jeg tror, at det skal ses i relation til at medborgerhuset stillede op for mig, i forbindelse med en tema dag, jeg var ved at planlægge med de ældre. Det er meget sandsynligt, at Minik havde hørt rygter om mig fra sin bror, som var en af de ældre jeg havde kontakt med på medborgerhuset. Og hvis vi antager, at mit rygte behøvede, at jeg demonstrerede, at jeg også kunne give noget igen for det jeg modtog, vil det sige at udvekslingen (enten som belønning eller betaling), i denne bestemte situation, gik imellem *bestemte andre* som udgjorde de ansatte på medborgerhuset og måske også de ældre som kom om mandagen.

Vil det være mest konstruktivt at se på relationer imellem aktører eller fællesskaber? Var det medborgerhuset (set på som et fællesskab) som bidrog overfor mig eller skal det ses på som en relation imellem *bestemte aktører*? Spørgsmålet er meget interessant i forhold til en forståelse af hvordan rettigheder og pligter er defineret i et fællesskab. Når A *bidrager* overfor B, vil B da skyldes A? Eller vil det, at B *bidrager* overfor C, være nok *tilbagebetaling* eller *belønning* for A? Det handler om hvordan man ser på *det*, som definerer dette bestemte fællesskab. Er fællesskabet også noget som går udenfor denne bestemte situation imellem disse to aktører? Hvad definerer dette fællesskab? Når man ser på fællesskab som en social organisering af rettigheder og pligter, vil alle have en pligt til at tage vare på og vedligeholde fællesskabet igennem bestemte handlinger? Hvilke regler gælder for det *at bidrage*? Skal man bidrage over for alle (og da mener jeg alle) eller hvor begrænser man dette? Ved at se på det som en relation imellem *bestemte aktører*, der gør bestemte handlinger, bliver det lettere, rent metodisk set, at kortlægge hvad som sker i fællesskaber. Det er det jeg har gjort i opgaven. Og det er helt i Barths ånd, hvor handlinger generere social form. Men det at være *bidrager*, er noget man er i relation til mange. Minik bidrog overfor mig, for at jeg skulle sprede rygter om hans generøsitet. Derved var jeg blandt andet, et middel til at vise, hvor god *bidrager* han var. At inkludere fremmede er en måde at demonstrere overfor *bestemte andre*, at man er en *bidrager*. Det er sådan jeg har fortolket det. Og det er muligt at se på Nivi i det samme lys.

Hvis jeg ser på fællesskab som *space community* kan jeg spørge om samfundet er blevet så stort, at man ikke har ”fællesskabet” mere, men at der hellere er tale om relationer imellem *bestemte aktører*. Er samfundet blevet så stort og uoversigtligt, at mulighederne for at yde *social kontrol* med hvordan og hvor meget folk *bidrager* overfor andre, er blevet vanskeligere? Derved vil forvaltning

af rygte og kontrol med *kamikposten*³⁰ blive mere og mere vigtig. Og hver social person, set på som aktør, må fortjene sin status som *bidrager* overfor andre sociale personer. Omstændighederne for kaffesamvær har ændret sig, fortæller Anja mig. Hun siger:

... Men hele molevitten med kaffeinvitationer bliver da stadigvæk brugt, når der f.eks. er fødselsdage, dåb, bryllup, konfirmation, nogle gange sølvbryllup. Men forholdene er i dag så anderledes, dengang var samfundet bare så lille og alle kendte hinanden og der var ikke noget i vejen med at invitere på kaffe, sådan holde åbent hus for alle. Sådan er det ikke i dag. De fleste vil bare gerne komme sammen med deres nærmeste familie og venner. Kaffe eller ej, kun samværet betyder noget. (udklip fra e-mail fra Anja efter feltarbejdet)

Det går frem af Anjas udtalelse, at der, i hendes mening, er sket ændringer med måden man holder *kaffimik*. Nogen er begyndt, bare at invitere de nærmeste, selvom man godt kender de gamle normer. Anja mener, det er fordi samfundet er blevet større. En konsekvens af dette kan være, at grundlaget for at vurdere hvorvidt personer viderefører værdien af *at bidrage*, bliver mere begrænset, eller som sagt, bliver mere afhængig af *kamikposten* i lokalsamfundet. Men endnu mere at det bliver legitimt at "bare" være en *bidrager* overfor *bestemte andre*.

Med fokus på *modtagerkontrolleret* og *donorkontrolleret respons* (belønning og betaling)

Til nu har jeg fordybet mig lidt i, hvordan man kan definere fællesskab. I det følgende vil jeg se på nogen af omstændighederne for fællesskab. Det som jeg mener, er vigtigt at have i fokus, er, hvad som **kan** være respons for, at du gør bestemte handlinger over for andre (deler din fangst, inviterer til besøg). Det som ser ud til at ske i dag, er at den eksisterende *belønning* ikke mere er nok, for nogen. De gamle mener, de unge ikke vil gøre noget for andre, uden at få noget for det. Og min gisning er, at det at blive anerkendt som en *bidrager*, er ved at miste noget af sin betydning i det grønlandske samfund. Og i tillæg kan opfatninger om hvad som er et bidrag, blive udsat til nye fortolkninger. Og det vil derfor blive mindre entydigt, hvad som kvalificerer som et bidrag. Misforståelserne der opstod i situationen med Caroline (side 108-), opstod fordi hun forvaltede en anden form for bidrag end det prototypiske grønlandske. På grund af hendes uddannelse og arbejdsstilling, forvaltede hun en anden form for bidrag og forvaltede en anden relation til dem hun ydede sine tjenester til. Som lærer/elev, som læge/patient, psykolog/"syg" ligger der en patron/klient lignende relation, som ideelt set ikke ligger i den grønlandske måde *at bidrage* på.

³⁰ *Kamikposten* er den som går fra hus til hus, og som har ører og mund [sælskindsstøvle]

”Deling” syntes, som sagt, at være *donorkontrolleret*, men en *bidrager*, er en anerkendelse som er *modtagerkontrolleret* ud fra **første led** i mødet imellem to parter. Præcisering: A gør noget overfor B. Dette er **første led** og det gør B til en modtager. Men i **andet led** hvor B responderer overfor A vil belønningen (som f.eks. anerkendelse) som gives tilbage være *donorkontrolleret*. Fordi det er B som bestemmer hvad A skal have igen. Caroline både gjorde noget overfor børnene og bestemte på en måde, hvad det skulle vurderes som. Den fortjeneste som kommer fra samme person som har gjort handlingen der gør at vedkommende skal have en fortjeneste, vil jeg kalde *betaling*. Og der er tale om belønning, når den som er modtager for handlingen, vurderer værdien af handlingen og tilbagebetaler med passende mængde (i form af belønning). I forbindelse med ”deling” er det vigtigt at præcisere, som Bodenhorn siger, at man faktisk holder øje med ligevægten i reciprociteten. Men selvom det sociale aspekt ved ”deling” ikke kan forklares med økonomiske modeller, kan det heller ikke underkendes, at der i dagens fællesskaber, er blevet et større fokus på at modtage betaling (som kan tage form af at være penge). Dette kan hænge sammen med at pegeøkonomien er blevet en meget mere central del af de materielle ressourcer.

De som tog deres børn ud af projektet, ville ikke acceptere Caroline som en *bidrager*, fordi hun tog retten fra dem til at belønne hende. Og dette hænger netop samme med at de ikke accepterede hendes ”arbejder status”. Det er blandt andet i dette faktum, at diskussionen om hvad som er et grønlandsk bidrag, ligger. Spørgsmålet er, om hun bliver opfattet som, at handle som ”arbejder” eller ”grønlander”, som sagt tidligere. Og dette er helt sikkert kontekstafhængigt. Det som er forvirringen, er hvornår man skal vurdere noget som et grønlandsk *bidrag*? Der skal være enighed imellem giver og modtager om præmisserne for relationen. Og her er; hvad som kan være belønning (og om belønning er nok eller om det må blive betaling) meget interessant. Det hænger sammen med *værdien* af det som *giver* yder for *modtager*. Men det handler også om at der i dag er flere situationer, hvor nye omstændigheder som ansættelsesforhold og professionalisering vil forstærke dette dilemma. Når det ikke er op til *modtager* at anerkende *giver* og derved at give belønning forsvinder noget af det som gør den grønlandske kulturelle værdi *at bidrage* særegen, fordi at den er *donorkontrolleret* (i led to).

Hvis man i Sisimiut, på det ideologiske plan, forudsætter, at man skal bidrage til fællesskabet, da mener jeg at dette fællesskab baserer sin ideologi på en bevaring af egalitet og lighed i samfundet. Det sociale system, at belønning er *donorkontrolleret* er en måde at passe på den egalitære ideologi

som fundament. (husk Henriksens beskrivelse af hvordan det samme som giver en fanger præstige er det samme som regulerer hans muligheder for at blive mere end de andre, i kapitel tre. Og Woodburn understreger også vigtigheden af egalitet blandt Hadza (1998:50).) Videre studier i hvilke implikationer det kan have at man går fra en *donorkontrolleret belønning* til en *modtagerkontrolleret betaling* vil være meget interessant (i andet led).

Inkludering eller ekskludering

Det at være dansk har været en fordel i nogen henseende for at kortlægge fællesskab i forhold til det *at bidrage*. Som Barth siger, er fællesskab som en meningsfuld distinktion netop noget som ses i forhold til noget andet. Etniske stereotyper er med til at trække grænserne tydeligere op. Det har på en måde været tydeligere for mig, blandt andet fordi flere af mine grønlandske informanter har villet vise mig positive etniske emblematiske træk ved deres kultur. Fordi jeg er dansk er den daglige brug af kulturelle værdier i højere grad blevet præsenteret i deres ideelle variant som; ”Vi grønlandere tænker med hjertet”. Dette ville Nivi sige ikke til den enlige grønlandske mor som ingen vil snakke med. Og det betyder igen, at selvom min opgave handler om inklusion og fællesskab, handler det også om ekskludering. Den, som andre ikke opfatter som en *bidrager* (som Kaassassuk er et eksempel på), vil risikere at blive ekskluderet af fællesskabet. Derved siger jeg, at for at blive taget af og for at mærke grønlandernes imødekommenhed og inkludering, må man faktisk være en *bidrager* selv, eller i det mindste *naklik* (en som man får lyst til at passe på), som Briggs (2000) får at vide i sin eskimofamilie. Men for at være en *naklik* må man modtage andres medfølelse og derfor må man bevæge sig indenfor bestemte normer og regler. Hvorfor tog Briggs` eskimofamilie sig af hende, når de ikke tog sig af andre eskimoer, som de kender bedre? Der tænker jeg på Niqi og hendes familie og Piuvkaq, Hulurak og deres datter (2000:182-183). Kan det tænkes, at siden Briggs er fremmed og *Kapluna*, ønsker Inutiaq at vise, hvor gode mennesker eskimoer er? Som en slags etnisk forevisning? Inutiaq argumenterer selv for at Briggs bliver taget af, fordi hun er en *naklik* som trænger det. Men Piuvkaq og hans familie er også det. Og de får stort set bare det, de spørger efter.

The small requests they made of Pala and Inutiaq were never refused, but on the other hand very little was spontaneously offered to Piuvkaq's household....Hearing Piuvkaq's approaching footsteps on the snow outside, Inutiaq quickly cut off a small piece of an especially fat and desirable fish he just had caught and, laughing, hid the rest under a hide. The small piece he generously urged on Piuvkaq when he entered (2000:183)

Det er interessant at Inutiaq øjensynligt er optaget af at fremstå som generøs overfor Piuvkaq, men at det ikke betyder noget at dem han deler hjem med, ved hvordan det virkelig hænger sammen. Det tyder på, at det er accepteret at man manipulerer med generøsitet. Desuden er det interessant at Briggs stiller sig bedre end de andre grønlandske familier(2000:65). Men jeg tror, det har en logisk forklaring. Social sanktion og belønning er måder at kontrollere hinanden på. Og det meste af tiden, under sit ophold prøvede Briggs at overholde disse. Da hun på et tidspunkt brød med eskimo normer og regler (i situationen hvor hun skældte kapluna jægerne ud) mødte hun selv sanktion fra sin familie. Og mad, selskab og omsorg kom ikke så let mere.

Afslutningsvist vil jeg kort kommentere på min brug af *værdier* i opgaven. Graeber (2001) skiller imellem tre måder at tale om *værdier* på. Brugen af begrebet *værdi* i denne opgave knytter sig til de to første definitioner og mest til den første. Jeg ser på *værdier* som: "The desirable refers not simply to what people actually want - in practice, people want all sort of things. Values are ideas about what they *ought* to want" (2001:3). Men *værdier* kan også forstås ud fra en Barthiansk fortolkningsmåde. Graeber siger, "(This is called the "mini/max approach. People want to minimize their output and maximize their yields)" (2001:6). Sagt på en lidt mere moderat måde, er *værdier* det som du vælger at prioritere, fordi det efter din mening, giver dig det bedste udbytte ud fra de forudsætninger du mener, du er under. Med brug af Goffman, handler *værdier* om at gøre det *rette* og at opnå social accept.

Som ny og fremmed i Sisimiut blev jeg inkluderet ind i et fællesskab som ved første øjekast virkede ubetinget åbent og imødekommende, og selvom grønlændernes materielle og sociale forvaltning ikke bare virker, men også på flere måder, er mere *generøst* end det i nogle situationer kan virke i Norge og Danmark, så er der regler og normer som skal overholdes, for at du bliver inkluderet i dette fællesskab. Og også i Grønland er det koldt at stå udenfor.

Litteraturliste

- Barth, Fredrik 1969; "Introduction", I Barth (red) *Ethnic Groups and Boundaries*, Universitetsforlaget, Oslo
- Barth, Fredrik 1996 [1994]; "For en større naturalisme i begrepsfestingen av samfunn", "Modeller av sosial organisasjon", "Rolledilemmaer og far-sønn-dominans i slektskapssystemer i Midtøsten" i *Manifestasjon og prosess*, Universitetsforlaget, Oslo
- Bodenhorn, Barbara 1990; "I'm not the Great Hunter, My wife is. Inupiat and Anthropology, Models of Gender", *Études/Inuit/Studies*, nr 14 (1-2)
- Bodenhorn, Barbara 2000; "It's Good to Know who Your Relatives Are but We Were Taught to Share with Everybody: Shares and Sharing among Inupiaq Households", i Wenzel, Hovelsrud-Broda og Kishigami (red), *The Social Economy of Sharing: Resource Allocation and Modern Hunter-Gatherers*, *Senri Ethnological Studies*, 53, National Museum of Ethnology, Osaka
- Briggs, Jean 2000 [1970]; *Never in Anger. Portrait of an Eskimo Family*, Harvard University Press, London
- Briggs, Jean 1970; "Kapluna Daughter", i Peggy Golde (red.), *Women in the Field*, Aldine Publishing Company, Chicago
- Briggs, Jean 1997; "From traits to Emblem and back: Living and Representing Culture in Everyday Inuit life", *Arctic Anthropology*, 34 (1), side 227-235
- Condon, Richard G, Peter Collings, George Wenzel 1995; "The Best Part of Life: Subsistence Hunting, Ethnicity, and Economic Adaption among Young Adult Inuit Males", I *Arctic*, vol 48 nr. 1
- Crow, Graham og Graham Allan 1994; "Introduction: Old and New themes in the sociology of community", i *Community life. An introduction to local social relations*, Harvester Weatsheaf, London
- Dahl, Jens 1986; *Arktisk selvstyre*, Side 42-106, Akademisk forlag, Viborg
- Dahl, Jens 2000; *Saqqaq. An Inuit Hunting Community in the Modern World*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London
- Derrida, Jacques 1992; *Given Time: 1. Counterfeit Money*, University of Chicago Press, Chicago og London
- Dybbroe, Susanne 1989; "Danske horisonter og grønlandske: Advokaterne, eksperterne og den "indfødte" befolkning efter hjemmestyret, i *Dansk mental geografi, om danskernes syn på verdenen og sig selv*, Aarhus Universitetsforlag

- Eidheim, Harald 1971; "Assimilation, Ethnic Incorporation and the Problem of Identity Management", i *Aspects of the Lappish Minority Situation*, Universitetsforlaget, Oslo, Tromsø, Bergen
- Fienup-Riordan, Ann [1990] 1994; *Eskimo Essays. Yup'ik Lives And How We See Them*, kapitel 1, 6, 10, Rutgers University Press, London
- Goffman, Erving 1967; "The Nature of Deference and Demeanor", i *Interaction Ritual. Essays on face-to-face behavior*, New York
- Goffman, Erving [1963] 1990; *Stigma*, Penguin Books, London
- Goffman, Erving [1959] 1992; *Vårt rollespill til daglig*, Pax Forlag A/S, Oslo
- Gouldner, Alvin W. 1973;"8. The Norm of Reciprocity" og "9. The importance of something for nothing", i *For Sociology*, Allen Lane, London
- Graeber, Davis 2001; "Three ways of Talking about Value", i *Toward an Anthropological Theory of Value. The False Coin of our dreams*, Palgrave, Hampshire,
- Gullestad, Marianne [1989] 1995; *Kultur og hverdagsliv*, Det blå Bibliotek, Universitetsforlaget, Oslo
- Gullestad, Marianne 1992;*The art of Social Relations. Essays on Culture, Social Action, and Everyday Life in Modern Norway*, Universitetsforlaget, Oslo
- Hawkes, Kristen 1993;"Why Hunter-Gatherers Work: An Ancient Version of the Problem of Public Goods", *Current Anthropology*, vol. 34 nr. 4
- Henriksen, Georg 1997 (1973);*Hunters in the Barrens. The Naskapi on the Edge of the White Man's World*, Institute of Social and Economic Research, Newfoundland
- Henriksen, Georg 1991;"The Experience of Social Worth as a Force in Inter-Ethnic Relations", i Henriksen, Reidar Grønhaug og Gunnar Haaland (red.): *The Ecology of Choice and symbol. Essays in Honour of Fredrik Barth*, Alma Mater Forlag AS, Bergen
- Henriksen Georg 1996 (1994); "Det sirkumpolare området", i Howell, Signe og Marit Melhuus (red.), *Fjern og nær. Sosialantropologiske perspektiver på verdens samfunn og kulturer*, Ad Notam Gyldendal, Oslo
- Henriksen Georg 2003; "Om å finne fotfeste i en større verden", i *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, nr. 4, 14. årgang
- Holtedahl, Lisbet 1976; "Kode og Kultur", Kompendium Samfunnsvitenskap Grunnfag ISA
- Hovelsrud-Broda, Grete 2000; ""sharing", Transfers, Transactions and the Concept of Generalized Reciprocity", i Wenzel, Hovelsrud-Broda og Kishigami (red), *The Social Economy of Sharing: Resource Allocation and Modern Hunter-Gatherers*, Senri Ethnological

Studies, 53, National Museum of Ethnology, Osaka

- Howell, Signe 1996; "Of Persons and Things: Exchange and valuables Among the Loi of Eastern Indonesia", i T. H. Eriksen, *sosialantropologiske Grunntekster*, Ad Notam Gyldendal, Oslo
- Hylland Eriksen, Thomas [1993] 1997; *Små steder store spørsmål. Innføring i sosialantropologi*, Universitetsforlaget, Oslo
- Jenkins, Richard 1994;"Rethinking ethnicity: Identity, categorization and power" i *Ethnic and Racial Studies*, vol. 17, nr. 2, April
- Jenkins, Richard 2000 [1996]; *Social Identity*, Routledge, London
- Komter, Aafke og Wilma Vollebergh 1997; Gift Giving and the Emotional Significance of Family and Friends, i *Journal of Marriage and the Family*, vol. 59, nr. 3
- Kopytoff, Igor 1990; "The cultural biography of Things: commoditization as process", I Arjun Appadurai (red): *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Cambridge
- Kreutzmann, Jens 1997;" De forældreløse som tog hævn", i Kirsten Thisted (red) *Jens Kreutzmann fortællinger og akvareller*, Atuakkiorfik, Nuuk
- Langgaard, Per 1986;"Modernization and Traditional Interpersonal Relations in a Small Greenlandic Community: A Case Study from Southern Greenland, i *Arctic Anthropology*, Vol. 32, Nr. 1-2
- Larsen, Finn Breinholt 1992; "The Quiet life of a Revolution: Greenlandic Home Rule 1979-1992", *Études/Inuit/Studies*, nr. 16, (1-2)
- Larsen, Tord 1998; "Om å tenke forskjeller", i *Virkelighet og vitenskap : perspektiver på kultur, samfunn, natur og teknologi*, Gunnar Fermann og Torbjørn L. Knutsen (red.), Ad Notam Gyldendal
- Levis-Strauss, Claude 1969; *The Raw and the Cooked*, Harper and Row, New York
- Lynge, Finn 2002; *Den vanskelige tango/Tango nalunartoq*, Forlaget Atuagkat, Nuuk
- Mauss, Marcel 1995 [1950]; *Gaven. Utvexlingslens form og årsak i arkaiske samfunn*, Cappelen Akademisk forlag A/S
- Nørregaard, Karen og Kirsten Teglbærg 1985; *Nunarput. Litteratur og samfunnsdebat i Grønland 1945-1985*, Dansklærerforeningen, Skov
- Paulsgaard, Gry 1997; "Feltarbeid I egen kultur. Innenfra, utenfra eller begge deler?", Erik Fossåskaret, Otto Laurits Fuglestad og Tor Halfdan Aase (red.), i *Metodisk Feltarbeid. Produksjon og tolkning av kvalitative data*, Universitetsforlaget, Oslo

- Pausewang, Elin A. 2001; ”Syk og frisk, yter og nyter. Likhetsdilemmaer i et helsefremmende fellesskap”, i Halvard Vike (red.): *Likhetens Paradokser. Antropologiske undersøkelser i det moderne Norge*, Universitetsforlaget, Oslo
- Petersen, Robert 1993; ”Samfund uden overhoveder – og dem med. Hvordan det traditionelle grønlandske samfund fungerede og hvordan det bl.a. påvirker nutiden”, *Grønlandsk Kultur- og samfundsforskning 93*, Ilisimatusafik/Atuakkiorfik, Nuuk
- Petersen, Robert 1998; ”Om ledelsesformer før og nu”, *Retsforhold og Samfund i Grønland*, Hanne Petersen og Jakob Janussen (red), Ilisimatusarfik, Nuuk
- Peterson, Nicolas 1993; ”Demand Sharing: Reciprocity and the Pressure for Generosity among Foragers”, i *American Anthropologist*, New Series, vol. 95, nr. 4
- Ramstad, Jorun Bræck 2003: “Maori are different, but we are similar for particular reasons: Dynamics of belonging in social practice”, I Hoëm & Roaldkvam (red.): *Oceanic socialities and cultural forms. Ethnographies of experience*. Berghahn Books, New York & Oxford.
- Remie, Cornelius og Jarich Oosten 1999; “The Persistent Savage Qallunaat perspectives on the Inuit”, Remie, Cornelius og Jarich Oosten (red.), I *Arctic Identities*, CNWS Publications, Leiden
- Rio, Knut M. 2000; “Former for produksjon og betaling I Vanuatu: gamle og nye perspektiver på resiprositet i Melanesia”, i *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, nr. 3, 11. årgang
- Roberts, Gilbert 1998;”Competitive Altruism: From Reciprocity to the Handicap Principle”, i *Proceedings: Biological Sciences*, vol. 265, no. 1394
- Rogers, Everett M. 1999; “Georg Simmel’s Concept of the Stranger and Intercultural Communication Research”, i *Communication Theory*, Februar Vol. 9, nr 1, Academic Research Library
- Rosing, Kåle 1964; “Den sorgløse grønlander. Et forsøg på en beskrivelse af nogle grønlandske karaktertræk”, i *Grønland*, 1964, Det grønlandske selskab
- Rosing Olsen, Tupaarnaq 1999 [1994]; *Kaassassuk -Den forældreløse*, Atuakkiorfik
- Rudie, Ingrid 1984; ”Indledning”, i Ingrid Rudie (red): *Myk Start, hard landing. Kvinners levekår og livsløp*, Universitetsforlaget, Oslo MERE MERE MERE
- Sahlins, Marshall D. 1965;”On the Sociology of Primitive Exchange”, i M Banton (red), *The Relevance of Models in Social Anthropology*, ASA Monograph, Tavistock, London
- Schwimmer, E. G. 1972;”Symbolic Competition” i *Anthropologica*, 1972

- Smedal, Olaf H. 2005; "Denne gaven", i *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, nr. 1, 16. årgang
- Sonne, Birgitte 1999; "Myter og sagn", i *Inuit, kultur og smfund. En grundbog i eskimologi, Bidragsyderne og forlaget System A/S*
- Stairs, Arlene 1992a; "Self-Image, World-Image: Speculations on Identity from Experience with Inuit", i *Ethos*, vol. 20 nr. 1
- Stairs, Arlene og George Wenzel 1992b; "'I am I and the Environment': Inuit hunting, Community, and Identity", i *The Journal of Indigenous Studies*, vol. 3 nr. 1
- Stratern, Marilyn 1987; "The limits of auto-anthropology", Anthony Jackson (red.), i *ASA Monographs 25 Anthropology at home*, Tavistock Publications, London
- Tambs-Lyche, Harald 1991; "Om etniske stereotypiers oppbygning og form", i *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, nr. 2
- Thisted, Kirsten 2002; *Grønlandske fortællere. Nulevende fortællerkunst i Grønland*, Aschehoug Dansk forlag A/S
- Thorleifsen, Daniel 2000; Grønlands vej mod selvstændiggørelse, offentlig forelæsning den 17.12.2000, Institut for Eskimologi, Københavns Universitet
- Thorslund, Jørgen 1992; *Ungdomsselv mord og moderniseringsproblemer blandt Inuit i Grønland*, Socpol, Holte
- Tobiassen, Susanne 1998; "Grønlandiseret forvaltning", i Hanne Petersen og Jakob Janussen (red.) *Retsforhold og samfund i Grønland*, Inisimatusarfik, Nuuk
- Wenzel, George W. 2000; "Sharing, Money, and Modern Inuit Subsistence: Obligation and Reciprocity at Clyde River, Nunavut", i Wenzel, Hovelsrud-Broda og Kishigami (red), *The Social Economy of Sharing: Resource Allocation and Modern Hunter-Gatherers*, *Senri Ethnological Studies*, 53, National Museum of Ethnology, Osaka
- Woodburn, James 1998; "'Sharing is not a form of exchange': an analysis of property-sharing in Immediate-return hunter-gatherer societies", I C.N. Hann(red) *Property Relations. Rewriting the Anthropological Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge

Ordbøger og leksikon:

- Politikkens Store Nye Nudanske Ordbog 1996, 1. udgave, 1. oplæg, bind 1, Politikkens Forlag A/S
- Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology 2003 [1996]; Alan Barnard og Jonathan Spencer (red) Routledge, London

Aviser:

Atuagagdiutit/Grønlandsposten [AG] nr. 46 19. juni 2003

Atuagagdiutit/Grønlandsposten [AG] nr. 43 05. juni 2003

Internet:

www.oqaasileriffik.gl

www.nanok.gl

www.napa.gl

www.selvstyre.gl/dk/dk_pr_hvadbetyderord.htm