

Nationalfølelse og skriftsprog – et studie i de første grønlandske romaner¹

Af Kirsten Thisted

Om baggrunden for etableringen af en moderne grønlandsk litteratur

Den moderne skriftlige litteratur på grønlandsk er som en række andre nationallitteraturer, fx. den finske, *grundlagt* på nationalfølelsen: det nationale var det emne, man fandt det vigtigt at begynde at formulere sig omkring på skrift.

Lige fra et ensartet grønlandsk skriftsprog blev til midt i forrige århundrede har grønlænderne skrevet. Først og fremmest skabtes en selvstændig salme- og sangtradition, snart kom der også små beretninger, der lidt efter lidt udviklede sig og blev til fiktion. Den første grønlandske roman kom i 1914, og i dette århundrede har den grønlandske litteratur udviklet sig til en veletableret litterær institution med adskillige livslange og højt anerkendte forfatterskaber.

Sammenlignet med andre såkaldte »naturfolk«, hvor europæerne har indført skriftsproget, er Grønland som sådan ganske enestående. Sædvanligvis er den proces, hvor man fra blot at læse de tekster, man præsenteres for, *selv* bemægtiger sig skriften, som redskab for egen produktion, væsentlig mere kompliceret. Sammenligner man med det øvrige Arktis, eskimoerne i Alaska og Canada og samerne i Norden, er det, bortset fra enkeltstående, spredte udgivelser, først i løbet af 1970'erne, at der er kommet gang i en selvstændig bogproduktion, og en litterær institution er således først nu under dannelse. Det samme ville kunne siges om Nordamerikas indianere og Australiens aboriginer. Der er således god grund til at undersøge baggrunden for succeshistorien på Grønland.

1. Nærværende artikel er et uddrag af et større projekt om overgangen fra mundtlig fortælletradition til skriftsprog og brydningen mellem eskimoisk og kristent livssyn i grønlandsk litteratur. Artiklen bygger på et foredrag holdt på Københavns Universitet april 1989.

Grønland er en ø!

Årsagerne til den litterære succes i Grønland skal formentlig først og fremmest findes i den prosaiske konstatering, at Grønland er en ø – og vel at mærke en ø, der ligger så tilpas langt væk og i det hele taget er så utilgængelig, at den ikke har virket alt for attraktiv for det berømte vesterlandske initiativ. Vel tænkeligt, kan det virke noget provokerende at sætte denne simple geografiske konstatering over det som normalt bliver anført som årsagen til den rivende udvikling på Grønland – nemlig de udmærkede danske mænd, der virkede deroppe. Men der virkede også udmærkede mænd i Sameland fx., og der er næppe nogen speciel grund til at antage, at danskere skulle være mere behjertede eller sandt kristne end nordmændene og svenskerne.

Men Grønland tiltrak ganske simpelt bare ikke *settlers* – når danskere opholder sig i de arktiske himmelstrøg er det som *gæster*, som missionærer for religion eller teknik eller hvad det nu er vi missionærer for – antallet af danskere, der virkelig har gjort Grønland til deres *hjem* i generationer er forsvindende lille.

Etableringen af settler-samfund har aldrig været godt for den oprindelige lokalbefolknings udvikling og indoptagelse af den nye kultur: hverken m.h.p. deres etablering af selvstændig erhvervsvirksomhed eller for deres muligheder for skolegang og videre uddannelse; alt sammen grundlæggende nødvendigheder for etableringen af en litterær tradition. I en sammenligning mellem Kenya, hvor settlere slog sig ned, og Ghana, hvor de ikke gjorde det, blev konklusionen således, at Ghana burde rejse en ærestatue for de malaria-myg, der holdt settlerne ude (se Karl W. Deutsch: *Nationalism and its Alternatives*, 1969 p. 77ff).

De fleste 4. verdens folk har den dominerende kultur boende på deres land, og dermed konkurrerende om retten til jord og ressourcer – hvilket betyder uendelig meget for den dominerende kulturs tolerance og vilje til at støtte en national selvfølelse. Man kan henvise til etnicitetsstudier fra de andre arktiske områder – fx. J. C. Kennedys studier blandt Labrador-eskimoerne, »*Holding the Line*« fra 1982, eller Harald Eidheims studier blandt de norske samer, »*Aspects of the Lappish Minority Situation*« fra 1971. I begge tilfælde er de indfødtes sprog, skikke og klædedragt af den dominerende kultur blevet forbundet med *lavstatus*, et kapitel hos Eidheim har som overskrift: »*When ethnic identity is a social stigma*«.

Eidheim beskriver, hvordan samerne følgelig har været nødt til at gø-

re alt for at prøve at glide ubemærket ind i den dominerende kultur, så man selv midt i samcområdet ved et kort besøg ikke vil se andet end et helt almindeligt norsk bygde-samfund. Kun samer, der direkte har valgt at satse på turisterne, vil vise sig i kofte på åben gade, og samisk var i 1971 et sprog, man talte hemmeligt, når der kun var samer til stede. Eidheim har en fin analyse af samtalsituationer på kystbådene – alt et norsk øre vil opfange, er norsk, hans øjne vil måske nok hist og her bemærke personer, der kunne se ud som om de var samer, i lavmælt privat samtale. Men i samme øjeblik det norske øre kommer indenfor hørevidde, forstummer samtalen, eller en anden tråd tages op – på norsk.

Sammenlign dette med en grønlandsk kystbåd! Aldrig vil man komme ud for, at grønlændere på den måde er flove over at tale deres sprog – ikke fordi der ikke er masser af uafklarede problemer omkring det grønlandske sprog, og ikke fordi man ikke nemt bliver flov over ikke at kunne gøre sig forståelig overfor danskeren. Der er høj status forbundet med at kunne dansk, ligesom grønlænderne har fået ørerne tudet fulde med at dansk er noget man BØR kunne. Men det medfører langt fra automatisk skamfølelser af den karakter overfor modersmålet. Og hver gang, der *har* været tendenser i den retning, er betydningsfulde grønlandske skikkelser øjeblikkelig trådt frem og har holdt dundertale: det skete allerede i den første debat om grønlandsk identitet, som kørte i avisen *Atuagagdliutit* så tidligt som i 1911-20, og hvor især digteren Jonathan Petersen understregede, at det nok var nødvendigt med danskundervisning, men at det aldrig måtte betyde, at man mistede kærligheden til modersmålet. Nøjagtig samme argumentation fremførtes i debatten i efterkrigstiden; den debat, der ledte til ophævelsen af Grønlands kolonistatus ved grundlovsændringen i 1953, og igen af en strøm af digtere og politikere omkring 1970 i den debat, der førte til indførelsen af hjemmestyret i 1979.

Ganske vist kan man i disse tider i den danske dagspresse læse den ene stort opslåede artikel efter den anden om, hvordan hjemmestyret oversvømmes af danske embedsmænd og Godthåb er så dansk som aldrig før med luksusbiler, skyskraberhoteller og skønhedskonkurrencer. Og det er alt sammen meget rigtigt, men det ændrer ikke det faktum, at Grønland har en grønlandsk nationalsang, et grønlandsk rigssprog, og en grønlandsk nationaldragt, som bæres med stolthed. Når grønlænderne ved højtideligheder samles i deres festdragter, og koret stemmer i, så ved selv den mest højtstående danske embedsmand, at han er gæst,

og opfører sig derefter. Og det gør hele forskellen. Der er aldrig nogen, der alvorligt har modsagt det faktum, at Grønland er grønlændernes land, som det fastslås i den ene grønlandske nationalsang efter den anden.

Man kan også få en del ud af at betragte den måde, de pågældende folk beskrives på i den dominerende kultur. Sammen er fx. i norsk litteratur lavstammet, beskidt, lurvet og lusket. Bare tænk på samerne i Hamsuns »Markens Grøde«. Sådant er grønlænderne *aldrig* blevet beskrevet – *vores* naturfolk er de ædle vilde, der symboliserer den »naturlighed« og »oprindelighed«, vi har tabt i vores egen kultur, og sådan har det været, med modifikationer, siden Ingemanns »Grønlænderne« og i rendyrket form siden Pontoppidans »Isbjørnen«.

»Bagmændene«

Det er på denne baggrund, man bør betragte de danske personligheds virke i Grønland. De folk, der virkelig har haft betydning for dannelsen af den moderne grønlandske identitet, er grundtvigianerne – hvordan de stod bag den grønlandske vækkelse »Peqatigiinniat« er beskrevet af Søren Thuesen i bogen »Fremad, opad«, Rhodos 1988.

Det var grundtvigianere, der sad på seminariet i Godthåb, hvorfra alle Grønlands store kulturpersonligheder er udgået, seminariet blev kørt som en slags folkehøjskole med kristendommen som fundament for oplysning og fremdrift efter devisen: en sund sjæl i et sundt legeme; efter de lærde foredrag fulgte gymnastikundervisning, ligesom åndelig vækst oplevedes at være nøje forbundet med forbedrede materielle kår. Ganske som i den danske bondebevægelse. Ideerne om det sunde og naturlige *folk*, der skulle rejses, dannes og uddannes for at kunne blive fundamentet for et nyt, frit og demokratisk samfund, lod sig fint overføre til Grønland, idet man tolkede forholdet mellem de to lande ind i mor-barn billedet: med Danmarks hjælp skulle det barnlige grønlandske folk ledes gennem en svær pubertets-overgang frem til moden, voksen erkendelse.

Folk som Rink og Schultz-Lorentzen gjorde et kæmpearbejde i Grønland. Det var Rink som i 1857 fik startet forstanderskaberne, en institution, der skulle lære grønlænderne at tage del i politisk og administrativt arbejde og langsomt oplære dem til medbestemmelse. Det var også Rink, der stod bag oprettelsen af trykkeriet i Godthåb, ligeledes i 1857, og som startede avisen Atuaqagdliutit i 1861. Og ligesom

EUROPA NUNATA A. SINGA

A. anga



u. n. j

ima kallippautigdlit tassa

-  RUSII
-  UMIRTCRMIUT
-  TULLUT
-  AVANGNARDLET
-  SPANIA
-  IFANSMAIT
-  INCRELET
-  ITALIA
-  TURKIT

• • Igpi Ingaruit
 N. I Nun iluutok



Fig. 2. Traditionel skindsyning; Islandsdalen, Godthåb juni 1913.
(Foto: Kalaallit Nunaata Katersugaasivia).

Foregående side:

Fig. 1. Illustration fra en af de små billedbøger, der udgaves på trykkeriet i Godthåb i slutningen af 1850'erne: »Agsilisat nunanit avdlanit pissut navsui-autigdlit«, Billeder fra andre lande, med forklaring.

Her gengives Europakortet i sort-hvid, men i originalen er de forskellige lande indtegnede med hver sin farve. Teksten er en »vrøvle-tekst«, hvor der tales om de forskellige »nationalkarakterer«, en masse krige nede i Europa og en mystisk krig, der skulle have fundet sted oppe i Nordgrønland. Der er meget langt fra denne tekst til de uhyre seriøse tekster fra begyndelsen af det næste århundrede. Men læserne får lært, hvordan verden er opdelt, at det gælder om at være et land, og at indbyggerne i et sådant område kan beskrives under eet med en bestemt farve.

Trykkeriet udgav også et Grønlandskort.



*Fig. 3. Intimt hjemmeliv i Godthåb august 1913. Fru Bugge, Peter Rosing og Jonathan Petersen.
(Foto: Kalaallit Nunaata Katersugaasivia).*



Fig. 4. Små grønlandske piger modtager undervisning i at kniple. Bestyrerboligen Godthåb 1912.

(Foto: Kalaallit Nunaata Katersugaasivia).

man herhjemme lige nåede at indsamle »folkets« kultur, inden fortælletraditionen uddøde, startede Rink indsamlingen af de grønlandske myter og sagn.

Schultz-Lorentzen blev i 1901 forstander for seminariet, han var hovedmanden bag »Peqatigiinniat«, og det var ham som forbedrede og udbyggede både den grønlandske grammatik og ordbog, i forlængelse af det arbejde, Samuel Kleinschmidt havde udført med udgivelserne af grammatik og ordbog i hhv. 1851 og 1871. Kleinschmidt tilhørte egl. den tyske brødremission, men han var »2. generation«, født på Grønland, og det gav ham et andet perspektiv på sagerne, så han efter stridigheder med Brødremissionen flyttede over på seminariet, hvor han passede meget bedre ind.

Der er ikke tale om, at det var grundtvigianerne, der skabte det grønlandske skriftsprog. Tværtimod fandtes der udmærkede ordbøger og grammatikker helt tilbage til Poul Egedes arbejder fra midten af 1700-tallet og Otto Fabricius' fra slutningen af århundredet, og allerede omkring midten af 1800-tallet kunne så godt som hele befolkningen i det centrale Vestgrønland læse og de fleste også skrive. Men det var grundtvigianerne, der sørgede for, at grønlænderne selv kom i gang med at producere litterære tekster, og det var fra det grundtvigianske idegrundlag, grønlænderne hentede stof at skrive om.

Den tidligere omtalte Jonathan Petersen, som er en af dem, der mest ivrigt har forsynet Grønland med fædrelandssange, sagde således selv, at hans digtning var udsprunget af, at en dansker havde sagt til ham, at grønlænderne åbenbart ikke var i besiddelse af kærlighed til deres fædreland, siden de ikke havde nogen fædrelandssange. Den bemærkning skulle være faldet i 1904, og da Jonathan Petersen berettede historien i 1916 havde han med sin produktion gjort den ganske til skamme. Nogle af sangene var nye, både m.h.t. tekst og musik, andre var mere direkte lån, således blev fx.»Der er et yndigt land« til »Nuna asiilasooq«, der meget vel kan oversættes: »Der er et vældigt land«. Altså en hurtig omskrivning af en meget dansk tradition til grønlandske forhold.

Fortælletradition/lokalpatriotisme vs. skriftsprog/ nationalfølelse

Aluk-manden

Lige så utålmodige er vi som Aluk-manden
efter at se det, der er ved at stå op.
Østen lysner så klart som vand,
hjertet banker og hænderne rækker efter
sommerens lys.

Så ungdom, vær beredt
vær med.
Over fjeldtoppene kommer strålerne til syne,
dagen, som er ved at fødes, kalder dig til arbejde.
Styrk dig.

Endnu sover nogle, væk dem,
de er ved at sove over sig.
Og opmuntr de modløse og de usikre.
Gi dem et håb.
Lad os samles.

Digtet er skrevet af Augo Lyngé i slutningen af 20'erne eller begyndelsen af 30'erne – oversættelsen er fra »Taignat/Grønlandske digte«, 1972.

Aluk-manden i diktets første linie henviser til et sagn fra Sydgrønland, det blev bl.a. fortalt til Knud Rasmussen af Matiinnarujuk fra Godthåb og står i bind to af »Myter og Sagn«. Det handler om en fanger, der var så glad for bopladsen Aluk, at han slog sig ned der og så at sige blev bofast .. når de andre rejste af sted på fangstrejse, blev Aluk-manden hvor han var. Sønnen var imidlertid ikke ganske tilfreds med den ordning. Hver sommer måtte han blive tilbage, når hans kammerater spændte og forventningsfulde drog ud for at opleve nye ting. Sønnen plagede sin far for at komme af sted, men faderen var ubøjelig, han ville ikke forlade sit elskede Aluk.

Men som årene gik, blev faderen gammel, og en dag var det sønnen, der var storfanger. Nu var der ikke længere noget at gøre, faderen var nødt til at følge med; han tog dog det løfte af sønnen, at de ikke skulle rejse så langt mod nord, at de ikke kunne nå tilbage igen. Men ligegyld-

digt hvor smukke lande de så på deres rejse, blev faderen altid skuffet. Det, som betog ham sådan ved Aluk, var nemlig solopgangen, når solens første stråle ramte havet og isfjeldene ude i horisonten. Mod nord var der altid fjelde i vejen for solen, og til sidst sagde den gamle, at nu måtte de hjem, for ellers døde han af længsel.

Det var svært for sønnen at afbryde rejsen, for *han* syntes, at landene blev skønnere og skønnere, jo højere mod nord de kom, men alligevel fulgte han sin fars vilje, og endelig nåede de hjem til Aluk. Den første morgen på den gamle boplads vågnede sønnen ved sin fars glædesråb, da solen stod op, så blev der helt stille, og til sidst gik sønnen ud for at se til faderen – han lå udstrakt på jorden med ansigtet mod solen, glæden var blevet ham så mægtig, at hans hjerte var bristet.

Sagnet ender hos Matiinnarujuk, i Rasmussens oversættelse:

Og siden fortælles det, at sønnen blev sin fader lig, og at han heller aldrig mere forlod sin boplads, men blev på Aluk til sine dages ende.

Augo Lynge forholder sig altså *meget* frit til sin kilde. Hvor sagnet fortæller om at slå sig til ro ved at gentage forfædrenes liv, foretager Lynge det afgørende greb at lade ikke den gamle, men *de unge* række efter lyset. I Arktis har solen ellers en helt bestemt symbolsk betydning som pagten på, at alting fortsætter endnu en cyklus, som det har gjort siden mytisk tid, hvor solen og månen kom på himlen, men hos Lynge bebuder solen tværtimod noget *nyt*, som det gælder for den enkelte om helt personligt at bringe sig selv i overensstemmelse med – man må *styrke* sig. Endelig forsynes det nye, som er ved at stå op, med religiøse overtoner ved at knyttes sammen med begrebet *håb*, og vi genkender digtets lyssymbolik som her er en *kristen* tradition.

Når Lynge altså med indledningslinien vil postulere en sammenhæng *bagud*, er der tale om lidt af en tilsnigelse – det, som digtet vil, er netop det endelige brud med den tradition, der udtrykkes i historien om Aluk-manden.

Samme indledningslinie afslører da også straks, at digtet hører hjemme i en *skriftlig* tradition; der er masser af sammenligninger i eskimoisk fortællekunst .. soorlu et el. andet, ligesom en stime ammasætter = masser af et el. andet, masser af mennesker eller masser af rensdyr fx., men på denne måde at ophæve en historie til et *billede* på en abstrakt ide, det er næppe tænkeligt inden for mundtlig tradition.

Og endeligt og indiskutabelt placerer digtet sig i en skriftkultur med det abstrakte »vi«, de vågne, der stilles overfor et »de«, dem der endnu sover, for at forenes i et fælles »os« til slut. Ligeledes den expliciterede modtager, denne samlede »ungdom«.

Den abstrakte ide digtet fremsætter, er opbygningen af det nye Grønland, det Grønland, der skulle åbnes for omverdenen og ændres til en moderne nation med moderne erhverv. Følgelig er det »vi«, der tales om, grønlænderne som folk, ungdommen den grønlandske ungdom.

»KALAALLIT NUNAAT« hedder Grønland på grønlandsk. Men slår man ordet »kalaaleq«, en grønlænder, op, får man så sent som i Schultz-Lorentzens ordbog fra 1926 at vide, at ordet kun bruges i Sydgrønland og muligvis kan være udledt af nordboernes udtryk for en eskimo, »en skrælling«. Ordet »nuna«, land, er på grønlandsk blot et sted, en egn, »nunaga«, mit land, det sted, hvor jeg bor. »Andre lande« kan altså være lige henne om hjørnet, i den næste fjord; i Rasmussens udgave af Aluk sagnet er de andre lande, faderen og sønnen rejser igennem = Grønlands vestkyst, fjord efter fjord nordpå mod Godthåb eller hvor langt de nu må formodes at være kommet. For Aluk-manden ville begrebet »Grønland« som »mit land« eller »fædreland« have været helt uforståeligt.

Lokalpatriotisme er i den mundtlige tradition noget, man mener meget alvorligt. Den østgrønlandske angakok Kukkujuooq giver således en indgående opskrift på, hvordan man hævner sig på folk, der fornærmer det område, hvor man selv bor – hævnen går ud på at ødelægge jagten ovre hos de uforskammede ved, med lidt hjælp fra et skulderblad fra en gammel grav og nogle magiske besværgelser, at hæve havbunden, så sælerne drager væk. Og de folk, som skal lide en sådan tort, bor netop bare lige ovre i den næste fjord (se Otto Sandgreen: Øje for øje og tand for tand s. 411ff.).

Fælles sprog og skriftsprog som nationalitetens forudsætning

Men man behøver såmænd slet ikke gå helt tilbage til Ruder Konges tid for at finde en situation, hvor man heller ikke i Europa umiddelbart definerede sig som fx. danskere, men som tilhørende den og den slægt på den og den egn. Helt op i mellemkrigstiden var der i Europa egne, hvor man ikke var sig spor bevidst om nationalitet og fædreland.

Efter 1. verdenskrig var der som bekendt problemer med grænse-dragningen mellem Ungarn, Tjekkoslovakiet og Polen, og man sendte

så en amerikansk professor ud for at forhøre sig hos lokalbefolkningen selv, for at finde ud af, hvor grænserne gik. Men professoren og lokalbefolkningen forstod slet ikke hinanden, folk blev mere og mere forundrede over alle hans spørgsmål, professoren mere og mere irriteret. »Hvad er jeres nationalitet? Hvad er I, er I ungarere, er I polakker? Tjekker, slovakker, ukrainere?« blev han ved. »Vi er herfra,« lød svaret (Deutsch op.cit. p. 48). Men det foregik vel og mærke også i et af de områder, hvor folk endnu var analfabeter og fortælletraditionen stadig levende.

Nationalitetsfølelsen hører helt grundlæggende sammen med skriftsproget på den måde, at man er nødt til at kunne kommunikere sin samhørighed, så ikke bare selve skriftsproget, men også et stabilt, *landsdækkende* (»nationalitetsdækkende«) kommunikationssystem er en nødvendig forudsætning. Ligeledes er et *fælles* sprog en absolut nødvendighed – ikke sådan at forstå, at dialekter udslettes, men at een dialekt må anerkendes som rigssprog. Et fælles sprog er nødvendigt ikke blot m.h.p. den simple kommunikation, men også som et grundlag i skabelsen af den nationale følelse:

Accepting a standard form of speech has large geographic, sociological and political implications. It leads to another of the major processes of integration. This process is the expansion of a feeling of kinship from kin groups and tribes (...) to whole peoples and cultures.
(Deutsch op.cit. p. 12)

En sådan forudsætning skabtes i Grønland, da man baserede grammatikker og ordbøger på central vestgrønlandsk, ligesom bestræbelserne på at starte aviser og blade og bogudgivelser dannede basis for udviklingen af et kommunikationsnet.

Endelig nævnes normalt som forudsætning for nationalisme dannelsen af en *elite*, hvis sprog og normer accepteres som model for resten af samfundet. En sådan elite fandtes i Grønland med de vestgrønlandske »blandings-familier«, hvis sønner det var, der blev uddannet og kom til at lede samfundet.

Og det moderne, demokratiske samfund som en anden forudsætning
Dermed være imidlertid ikke sagt, at nationalitetsfølelse opstår som en automatisk og uundgåelig følge af etableringen af et fælles skriftsprog – udbredelsen af læse- og skrivefærdighed til *masserne* opstår i forbindel-

se med det moderne, demokratiske samfund, hvor en hidtil uset bunke af administrative forpligtelser læsses over på staten. Staten skal ved hjælp af skatter og afgifter sørge for alt muligt fra understøttelse af landbrug og industri til uddannelse og sundhed. Staten påtager sig indirekte opgaver helt ned til at vække sine indbyggere hver morgen i det øjeblik, der indføres tvungen skolegang – hvilket i øvrigt i fangersamfund har haft omfattende konsekvenser for hele livsførelsen. Men det demokratiske samfund kan kun fungere, hvis det bakkes op hele vejen ned gennem systemet af en overvældende majoritet af mennesker, der er parat til at handle i overensstemmelse med de love og forordninger, der vedtages på højeste niveau. Når fx. alle Danmarks biografere i år havde besluttet at trodse helligdagsloven og holde åbent langfredag og påskedag, er der ikke rigtig noget, staten kan gøre ved det. Havde det kun været et par stykker, kunne loven have været håndhævet, men nu kan man i stedet spå loven en kort levetid. Det kan således konkluderes, at den moderne stat behøver noget, som de gammeldags imperier aldrig havde behov for: opbakningen fra et forenet folk.

The coming together of the state and the people makes a modern nation,

siger Deutsch (op.cit. s. 19).

En anden teoretiker på dette område, Benedict Anderson, definerer nationen som »an imagined political community«, idet han citerer en tredje forsker, Ernest Gellner:

Nationalism is not the awakening of nations to selfconsciousness: it *invents* nations where they do not exist.

Begrebet »Grønland« opstod således på et tidspunkt, hvor danskere og de ledende grønlandere havde besluttet, at nu skulle kolonien blive en moderne nation.

De to første grønlandske romaner

Det er set i dette perspektiv, at jeg her vil betragte Grønlands to første romaner, Mathias Storch »*Sinnattugaq*« fra 1914, oversat 1915 af Knud

Rasmussen til »En Grønlanders Drøm«, og Augo Lynges »Ukiut 300-ningornerat« fra 1931, udkommer på dansk efteråret 89 under titlen »300 år efter«.

Der er altså 17 år mellem de to romaner, ligesom der er en generation mellem de to forfattere, Storch var født i 1883, Lynges i 1899; Storch i Nordgrønland, hvor samfundsændringerne gik relativt langsomt, Lynges i Sydgrønland, hvor det gik hurtigt. De to romaner bliver således ikke mindst interessante ved en *sammenligning*.

Ved selv den mest overfladiske betragtning bliver det klart, at Lynges er trænet inden for den europæiske romantradition på en helt anden måde, end Storch var det – selv om Lynges stadig har så meget belærende stof, han skal af med, at det ikke alt sammen kan finde plads inden for selve handlingsforløbet, men må maskeres nødtørftigt som alenlange festtaler og oplæsningsseancer, hvilket uden tvivl vil irritere den moderne læser. Ikke desto mindre er der tale om en »rigtig« roman med en gennemgående handling og et i og for sig meget snedigt plot med en spændende detektivhistorie.

Storchs roman afslører derimod tydeligt sin afhængighed til den mundtlige tradition – romanen er sammenstykket af små »glimt« ind i hovedpersonen Pavias liv, fra han er omkring konfirmationsalderen, og til han er næsten færdiguddannet til kateket fra seminarieret i Godthåb. De små »situationsbilleder« fungerer ligesom den måde, en historie blev fortalt på i den mundtlige tradition: der blændes op for en bestemt episode, og når den er slut, »lukkes« billedet igen, hvorpå der startes på et nyt tidspunkt eller et nyt sted, hvor der igen foregår noget, der er så mærkværdigt, at det er værd at fortælle om. Vi må så forestille os, at den mellemliggende tid er gået, som den nu plejer at gå.

Ligesom i fortælletraditionen hænger de små udvalgte klip i »Sinnattugaq« meget nøje sammen, hver udgør en brik i et puslespil, men hvor sammenhængen i fortælletraditionen kun kan begribes af en tilhører, der er helt indforstået med den kultur, fortællingerne udspringer af, skærer Storch den ud i pap for sine læsere. Og det har han lært et andet sted: nemlig i kristendomsundervisningen, hvor det også er almindeligt, at man bruger en lille episode fra hverdagslivet til at illustrere moralen. Fx. handler indledningskapitlet i »Sinnattugaq« om, hvordan de tilrejsende drenge ude fra bopladsen kommer op at slås med de danske drenge inde på kolonien. De har nemlig hørt, at de kan indynde sig hos danskerne ved at sige, at deres far er en »dårlig bestyrer«, og det slipper de selvfølgelig ikke så heldigt fra. De forstår, at de har fået lært et

forkert ord, og da Pavia senere hører, at spændingerne mellem danske og grønlandere skyldes misforståelser, kan han straks se, hvad der menes: det, han lige selv har været igennem, var jo netop en sådan misforståelse. Altså kan både han – og læseren – forstå, at det er nødvendigt med en bedre undervisning.

Storch var en af de grønlandske hovedmænd inden for Peqatigiinniat, og bogen er skrevet som et lærestykke i bevægelsens ideologi. De små situationsbilleder: fx. den håbløse *skoledag*, hvor kateketen er komplet ligeglad med sin undervisning, og alt ender i kaos, *forstanderskabsmødet*, der ligeledes går op i sludder, *gudstjenesten*, hvor ingen virkelig ånd eller inspiration indfinder sig – alle disse små billeder er der for at illustrere, i hvor høj grad alting har forbedring behov. Hvert lille billede forbereder således DRØMMEN, det afsluttende afsnit, hvor Pavia som en anden Moses får lov til at skue ind i det forjættede land, hvor hans landsmænd skal bo i fremtiden, og som han med sin personlige indsats skal være med til at forberede.

Godthåb år 2105 ligner ganske sit forbillede: en driftig dansk provinsby fra begyndelsen af århundredeskiftet, men befolket med grønlandere. Og den største forvandling er ikke de nye huse og de store skibe – forvandlingen er foregået inde i grønlanderne selv. Det er slut med at være uvidende og barnlige, som grønlanderne er det i de kapitler, der foregår i samtiden. Grønlandere, der kan finde uendelig stor morskab i at diskutere, hvor stor kaptajnens vom er blevet, og hvis højeste politiske ambition strækker sig til at foreslå, at man kræver alle de midler, der er sat til side til grønlændernes udvikling, øjeblikkelig udleveret i form af rugbrød! I fremtidsutopien er gadebilledet rensset for klynger af folk, der bare driver tiden væk med snak, alle er målbevidste og travle, og Pavia føler sig helt tilovers i sin egen drøm.

Hos Augo Lyngé i »Ukiut 300 nngornerat« er det angiveligt *hele* romanen, der er en fremtidsutopi – miljøet er absolut ikke uligt det, vi møder i Pavias drøm, men der mærkes ikke længere nogen »fremmedfølelse« mellem forfatteren og fremtidsvisionen – tværtimod er miljøet skildret med en sådan intimitet og gammelkendthed, at det bliver svært at tro på romanen som science-fiction: at den virkelig skulle foregå i år 2021, 300-året for Hans Egedes landing på Grønland, i tiden op mod den store jubilæumsfest. Luksushoteller på indlandsisen formår ikke at fjerne følelsen af, at dette ikke blot er et miljø, forfatteren ønsker at se indført i Grønland, men som han faktisk har levet i.

De store lyse huse med malerier på væggene og stuepianoet som cen-

trum for et fortættet, intimt hjemmeliv, var da også dagliglivet for den danske og grønlandske elite, og havde været det allerede siden Lynges ungdom i dette århundredes andet årti, sådan som det ses på billeder fra den tid. At Grønland skulle have en komponist, man fandt det værd at snakke om i Danmark, at en ung grønlandsk maler skulle være blevet sendt på kunstakademiet i København, det var allerede virkelige begivenheder, ligesom programmet for jubilæumsfesten minder *meget* om arrangementer fra Lynges egen tid på seminariet. Romanens indgående beskrivelser af erhvervsomlægningen til fårehold og fiskeri er omkring 1930 også lige ved at være tættere på genren samtidshistorie end fremtidsfantasi – selv om skildringen af fangererhvervet som en uddøende, bagstræberisk erhvervsform stadig i 1980'erne kan virke yderst provokerende.

Hvad der imidlertid er særdeles visionært i Lynges roman er hans ideer på det kommunikative område, hans forståelse for nødvendigheden af at åbne sig for impulser ude fra den store verden og blive *verdensborger*. Der var både aviser og radiostationer i Grønland i 1930, men det, som er så bemærkelsesværdigt hos Lynges, er hans gennemreflekterede beskrivelse af, hvordan *såvel* udvidelsen af horisonten som den interne kommunikation er nødvendig for udviklingen af folkets nationale bevidsthed. Han har fanget dette tilsyneladende paradoks, at først *udsynet* giver fællesskabsfølelse indadtil.

Fremtidens Grønland er åbnet for verden i en sådan grad, at man på en spadseretur i hovedstaden som den naturligste ting møder både negre og japanere, og verden kommer lige ind i stuerne, hvor man på radioen skifter rundt på kanalerne mellem Rio de Janeiro og Sydney. Og ikke blot kommer verden til Grønland, Grønland kommer også til verden: da amtmanden holder festtalen ved 300-års jubilæet, lytter hele jorden med over radioen! Ligeledes holder den unge helt sig bredt orienteret, på hans skrivebord ligger ikke blot de talrige grønlandske aviser og tidsskrifter, men også de danske aviser. Erik Hansen er som navnet antyder søn af et af de såkaldte blandingsægteskaber, der som beskrevet dannede den grønlandske elite, og han kan ikke blot flydende grønlandsk og dansk, men også engelsk, hvilket ikke engang i fremtidsvisionen er helt almindeligt, men placerer ham blandt de særligt fremsynede grønlandere.

Aviserne er det, der først og fremmest tilskrives æren for, at Grønland er blevet *et* sammenhørende land:

Havde en lille båd ved Upernavik været på jagt efter hvidhval og fået storfangst, var det i aviserne i Qaqortoq den næste dag, og var et fartøj forulykket ved Kap Farvel, hørte hele landet det i radioavisen om aftenen.

Den slags har sin indflydelse på folk, de var begyndt at komme mere omkring og lære hinanden bedre at kende, og dermed følte de også på en helt anden måde end før, at de var een nation.

Allerede Hegel observerede, at avislæsningen tjener det moderne menneske som morgenbønnen tidligere satte dagen i gang – avislæsningen kan ses som en slags masseceremoni, der ganske vist foregår privat, men hvor hvert enkelt samfundsmedlem ved, at det samtidig går for sig hos alle de andre medlemmer af samfundet, som på den måde bliver – om ikke personligt bekendte af den enkelte læser, så dog i hvert fald forbundet med ham på en meget mere end blot indirekte vis. »Community in anonymity«, kalder Benedict Anderson denne form for samvær.

Det allervigtigste ritual, hvormed vi i dag bekræfter vores fællesskab, er måske aftenens tv-avis. Masser af danskere ser resten af aften svensk og tysk tv, men nyhederne, dem vil vi have på dansk. Selv om det er præcis de samme BBC-indslag, der vises, så vil vi have dem præsenteret set fra vores vinkel på verden. Og så vigtigt er dette kollektive ritual for os, at noget, som virkelig har kunnet sætte sindene i kog var da tv-2 ville spolere det hele ved at sende nyheder *samtidig* med DR. Så først følte vi, at nu var befolkningen ved at blive delt i to og den enkelte anbragt i en helt umulig valgsituation, og man helmede ikke, før udsendelsen blev forskudt, så muligheden nu består for, at hele Danmark kan sidde sammen i potentielt en hel time hver aften. At Grønland fortsat ikke har sin egen nyhedsudsendelse, men viser den danske med nogle dages forsinkelse, vidner om, at den proces, jeg her beskriver, endnu ikke er ført til ende, og produktionen af selvstændige nyhedsprogrammer er da også noget af det, der ligger Hjemmestyret stærkt på sinde.

Det er således først hos Augo Lynge, at det moderne, abstrakte statsbegreb optræder. Storch taler ganske vist meget om »landsmænd«, idet han bruger gloser udledt af »inoqatigiit«, det at være mennesker sammen, og »kalaaleqatigiit«, det at være grønlandere sammen, men først hos Lynge hører vi om en »stat«, der har en »landets styrelse«, en regering, som kan forhandle med andre landes regeringer, om fiskerirettig-

heder fx. Lynges grønlandere kan *repræsentere* deres land ved *fodboldkamp*, hvor man hvert år spiller mod Færøerne, af og til også mod Island, og endda også mod Danmark. Med de førstnævnte nationer er grønlanderne *jævnbyrdige*, i Danmark tabte man, men blev rost for sit spil. Rangordenen er tydelig, drømmen om Grønland som en moderne datternation af Danmark, på linie med de andre nord-atlantiske lande ligeså. Endelig er den unge helt i Lynges roman netop i *statens* tjeneste, han er politimand. Lynges grønlandere er grønlandere i en forstand, som Storch netop kun kunne forestille sig, at de skulle blive det.

Deutsch siger, at man kan afprøve en nations »holdbarhed« på, om den vil holde sammen i tilfælde af krig og katastrofe. Ville Storchs Grønland det – ja, i drømmen måske, men de grønlandere, vi ser ævles og kævles ved forstanderskabsmødet? Aldrig. De ville reagere ganske som kateketen i en af de allerførste små bøger, Rink udgav på sit trykkeri: »Oqaloqatigingneq – Sorssungneq pivdlugo«, »En samtale om krig«. Den grønlandske kateket kan ikke forstå, hvordan alle de krige, man hører om nede i Europa, kan forenes med budet om at elske sin næste. Præsten svarer ved at spørge, om ikke også kateketen, hvis nu nogen kom og besatte Frederikshåb og bragte trængsel over grønlanderne, bortførte deres kvinder og børn, om så ikke han og hans landsmænd ville rejse derop for at hjælpe dem. Men det kan kateketen, som bor ved Julianehåb, aldeles ikke forestille sig, at han ville: »Nej, naar de Vantroer ikke gjorde mig selv Fortred, saa vilde jeg blive hjemme«.

Sådan ville Augo Lynges grønlandere aldrig have svaret. Nu er krig af flere forskellige grunde ikke særlig aktuelt i Grønland, men Lynges foranstalter faktisk en katastrofe. I et mægtigt stormvejr går bunker af skibe under – men den moderne nation viser sin bestandighed. Alt sættes ind på at redde de overlevende, hele nationen kommunikerer om ulykkernes omfang og står således sammen i sorgen. Symboliseret som *landesorg* ved *flagene*, der overalt vajer på halv. Således vejret og fundet vægtig nok kan nationen så endelig samlet fejre det store jubilæum.

Nationalisme som moderne livstydning

Deutsch finder nationalismens forudsætninger først og fremmest i de vældige følelsesmæssige energier, der udløses, når mennesker bryder deres bånd med bopladsen, slægtsgruppen og familien – disse energier

står da til rådighed for nye bindinger, som kan fyldes af politiske bevægelser.

Benedict Anderson arbejder ud fra en lignende tankegang, men påpeger, at det at betragte nationalisme som *politik*, er at anvende den forkerte kategori – nationalisme bør *ikke* analyseres som en *ideologi*, i lighed med liberalisme, fascisme osv. Rettelig hører begrebet hjemme blandt de mere overordnede, ubevidste kulturelle kategorier som »slægtskab« og »religion«. Som eksempel anføres begrebet »den ukendte soldats grav«. Kunne man tænke sig »den ukendte liberalists grav«? Ikke rigtig. Den ukendte soldat er imidlertid ikke *helt* ukendt – han er ikke bare en hvilken som helst soldat fra en eller anden krig, han er en *fransk* soldat, en *dansk* soldat osv. Den ukendte soldats grav er en slags martyrelievie-helligdom og har da for øvrigt ofte sin plads inde i selve kirkerummet. Det synes overflødigt at anføre, at en »ukendt soldats grav« ingen mening ville have haft *inden* nationalismen – dengang hærene bestod af lejesoldater.

Rationalismen ryddede muligvis op i meget mørke, men den førte også sit eget, gudsforladte mørke med sig. Anderson påpeger således, at det 18. årh. i Europa *samtidig* markerede »*the dusk of religious modes*« og »*the dawn of the age of nationalism*«. Nationalisme kan ses som en moderne måde – efter de religiøse livstydningers død – at fastholde re-generationens mysterium, forbindelseslinien til de døde og de ufødte. En måde, som Anderson finder passer præcis ind i den moderne måde at anskue *tid* på:

The idea of a sociological organism moving calendrially through homogeneous empty time is a precise analogue of the idea of the nation, which also is conceived as a solid community moving steadily down (or up) history.

Nationer skabes på ideen om en uforglemmelig fortid, der via store gerninger i nutiden skal føre over i en grænseløs fremtid. Også selv om dette bånd mellem fortid-nutid-fremtid for en objektiv betragtning ofte er ren illusion. Sådan som vi så Augo Lynges skabe en helt illusorisk linie tilbage i den eskimoiske fortid med sit digt om Aluk-manden.

Hos Augo Lynges er det således også i virkeligheden *forbi* med den religiøse livstydning – selv om han aldrig selv ville skrive under på dette faktum.

Mathias Storch står tilsyneladende med sine rødder solidt plantet i

den eskimoiske fortælletradition og kan blot udskifte de gammelkendte faktorer med nye, men lige så bæredygtige. I det eskimoiske univers er der således flere forskellige måder, man kan gå ud og søge i det store øde – man kan gå qivittoq, trække sig bort fra menneskenes samfund og blive uovervindelig ved at optages i kræfterne derude, eller man kan gå ud og søge efter midler til at klare sig bedre *inden for* menneskenes samfund, med den søgen som baggrund bliver man åndemener. Det er også de veje, Storchs personer har at gå. Pavia's ven, Silas, bliver fjeldgænger og venter ganske vist forgæves på de overnaturlige magter, der hørte den eskimoiske verden til, men da han forstår, at det verdensbillede er lukket, og begiver sig hjemad, går han gennem isen og dør med hænderne foldet i bøn. Forfatterstemmen lover os, at han kommer op til det sted i himlen, hvor de modtager de omvendte syndere, så Silas bliver alligevel udødelig.

Pavia er derimod gjort af det stof, man i gamle dage lavede åndemener af, og da han indadvendt og søgende går rundt i fjeldet som en anden åndemenerlærling, møder han, ganske som det ville være sket før i tiden, noget, som han ganske vist ikke forstår her og nu, men som fortsætter med at virke i ham – nemlig den gamle Simon, der initierer ham til hans fremtidige virke – ikke som åndemener, men som kateket.

Hos Augo Lynge er hovedpersonen imidlertid som sagt hverken åndemener eller kateket, men *statsebedsmand*, og fjeldgængereren er ikke spor andet end en almindelig gemen, men dog international, bankrøver. Det er ikke sådan, at Gud er ganske fraværende i romanen – han kommer endog til stede som en stor hånd og løfter skibet med vore helte ind i en sikker bugt, netop som de er ved at drukne i den store storm og har befalet sig i Hans vold. Men på en eller anden måde gør den scene ikke mere for bogens samlede indtryk som religiøst dokument, end luksushotellerne på indlandsisen gør for den som science fiction.

Et andet tydningsmønster står langt mere fremtrædende og fremsættes eksplicit i amtmandens tale med sætningen:

»Global set findes der en lov om al udviklings væsen: jægerfolk skal blive kulturfolk.«

Det er ikke Guds, men naturvidenskabens lov: evolutionsteorien. Således er Bibelen da også hos Lynge erstattet med en anden Bog, der

imidlertid også bør skrives med stort, fordi den indtager samme rolle som det sted, hvor alt forklares og får mening: den *videnskabelige afhandling* om Grønlands udvikling, udgivet i anledning af 300-året.

Den bøn, der virker overbevisende i forhold til bogens samlede tematik, retter sig da heller ikke til Gud, der kun er til stede i en bisætning, men til fædrelandet. Det er den berømte »Nunaga-aa«, en af de populære grønlandske fædrelandssange, der stadig er fast på repertoiret i grønlandsk korsang. Sangen er indlagt i romanen i forbindelse med det tidligere omtalte intense hjemmeliv omkring pianoet; her præsenteret i undertegnede's oversættelse. Sangen tænkes sunget af en grønlander på ophold i Danmark:

Hør på mig,
du mit land i det høje nord,
mit kære fædreland.
Som altid
vil jeg tænke på dig her i aften.

Om aftenen, i tusmørket
spejder jeg mod nord,
når alt på jorden tier,
så vender jeg mig mod dig.

Med et suk må jeg fastslå:
Ja, det er deroppe jeg bor.
Og jeg spørger mig selv:
Hvornår skal jeg vende hjem.

Det er som jeg er bundet
til dig med det stærkeste reb.
Han bandt det ved min fødsel
– Han som har skabt mig.

Hos dig er alle mine kære
mine søskende og mine venner.
Min mor, min far, mine fæller,
og alle mine kære landsmænd.

Så knæler jeg ned på gulvet,
og med ansigtet vendt mod nord,
sender jeg mine ønsker
min tak til mit fædreland.

Jeg ønsker at solens stråler
må lyse over hele mit land
og lysset og varmen fjerne
alt hvad der står i vejen.

For hvem kan glemme dig
mit kære fædreland.
Aldrig en aften sover jeg ind
uden første at tænke på dig.

Gud glimrer da også ved sit totale fravær i begge de to jubilæumstaler, både den offentlige og den private, som slutter bogen. Egedes ankomst, der dog havde en hel del med Gud at gøre, omtales udelukkende som starten på grønlandernes fremskridt som folk.

På vej mod det moderne identitetsproblem

Søren Thuesen nævner i »Fremad, opad« (op.cit. p. 108), at provst Knud Balle allerede i 1913 kritiserede Peqatigiinniat for at være for verdslig – en kritik, der blev skarpt imødegået af Mathias Storch. Spørgsmålet er dog, om der ikke også allerede i Storchs egen roman er kræfter på spil, som i det lange løb skulle vise sig at være i nok så høj grad undergravende for de religiøse tydnings-systemer.

For hvad er det egentlig, der lokker Pavia til at tage opgaven på sig som »en arbejder for sit folk« – er det udelukkende alvor og indsigt i sit folks utilfredsstillende situation? Det er det jo så ingenlunde, og det indrømmer forfatterstemmen også åbent. Pavia drives, som det hævdes overalt at være de unges skik, af »aallarusunneq«, længselen efter at komme af sted, og »amerlanik takusaqarumaneq«, lysten til at se noget andet og mere. Disse faktorer er det, som får Pavia til at forlade sin boplads, selv om moderen har brug for ham som fanger. Projektet om at blive en sådan »arbejder« medfører dermed, at individet sætter sit eget *jeg* over alle hidtidige sociale sammenhænge, og forfatteren ser udmærket det problem, der ligger heri. Mathias Storch er ikke så meget med i det nye endnu, at han ikke stadig tror på, at sælfangsten skal bestå som det grundlæggende erhverv. Og til dette erhverv hører det

gamle sæt af sociale relationer. Derfor må Storch understrege, at det kun kan være tilladt for de særligt udvalgte – som hans eget alter ego Pavia altså er så heldig at høre til – at give efter for udlængselen. For hvis alle de unge således fulgte deres eget hovede, holdt det gamle samfund ikke længe sammen – og det gjorde det jo altså netop heller ikke.

Augo Lynges samfund er et samfund, hvor man ikke længere behøver at finde *undskyldninger* for udlængselen, men hvor samfundet har fundet veje til at basere sig på jægdriften som den drivende kraft. Til gengæld er de gamle tydningsmønstre så også på vej ud, og Lynges dermed på vej ind i det moderne menneskes identitetskonflikt.

Selve det at begynde at formulere sig inden for den moderne romantradition bærer jo vidnesbyrd i den retning. Romangenren er kendt for at være det sted, hvor det moderne menneske enten fejrer eller begræder det faktum, at det er ladt alene tilbage i verden med sig selv. Den selvreflekterende, dagbogsskrivende Pavia er grønlændernes første skridt i den retning – hvilket kommer til udtryk allerede med bogens *titel*. Den psykologisk-realistiske forklaringsramme, hvor Pavia træt og udmattet af alle sine spekulationer falder *i søvn* ved sit skrivebord på seminariet og siddende der drømmer sig en tur ind i fremtiden, er hverken arvet fra den eskimoiske tradition eller fra Bibelen. Når eskimoerne gik ud i det store øde, var det, de mødte der, netop *ikke* »det overnaturlige« – det var *tupinnartoq*, til at forundres over, og også til at blive forskrækket over, men det var lige så *virkeligt* som alt andet, man kunne komme ud for. Ej heller kom Moses sovende til det, da han mødtes med Gud og skuede ind i det forjættede land.

Så allerede Mathias Storch befinder sig på grænsen til den moderne verden, hvor en fornuftig forklaring altid henviser mennesket til dets egen psykologi. Således at enhver henvisning til en sammenhæng *større* end det enkelte menneske selv stadig må basere sig på mennesker. Nationalisme er som sagt her en nærliggende løsning, som imidlertid netop som følge af sin karakter som »imagined community« ikke er uden indbyggede modsigelser og problemer.

Hvis man altså tillader sig at »dekonstruere« lidt på de to tilsyneladende så fromme opdragelsesromaner, så fremstår der brudflader, som det ganske vist først er muligt at få øje på her i adskillige årtiers retrospektion. I Storchs roman opstår en sådan brudflade der, hvor det går op for Pavia, at den livsførelse, som allerede da præger byen, egentlig står i direkte modsætning til selve intentionerne bag hele undervisningspro-

jektet. En sprække, som kun kan lukkes via drømmen. Og hos Lynges forbigås ethvert problem omkring forholdet mellem danske og grønlandere i absolut tavshed. I fremtidsvisionen har adskillige danskere netop slået sig permanent ned i Grønland og har været forbilleder for grønlanderne, men de taler tydeligvis ikke grønlandsk – så hvilket sprog holdes den store jubilæumstale egentlig på? Og hvad med den private tale hos Hr. købmand og byrådsmedlem Hansen. Den tale, hvor sammenhængen knyttes mellem det offentlige og det private, mellem *samfundets fremtid* og *fremtiden for de unge*, som samme dag fejrer deres forlovelse. Den må vel holdes på dansk – der er næsten lige så mange danskere til stede ved det middagsbord, som der er grønlandere, ligesom det tidligere er pointeret, at dette er et hjem, hvor der tales dansk. Det problem, som her anes, lod sig ikke på længere sigt løse så enkelt, som amtmanden klarer det: ved at udbringe først et leve for Grønland, forfædrenes land, derefter et leve for Danmark, »også vore forfædres land«; med efterfølgende afsyngelse af både den grønlandske og den danske nationalmelodi. Den tænkte nationale samdrægtighed slog sprækker allerede i 1939, i den store debat mellem Augo Lynges og den næste digter i rækken af grønlandske forfattere, Frederik Nielsen – netop på spørgsmålet om sprog og de meget forskellige forudsætninger i Nord- og Sydgrønland.

De næste generationer af forfattere mister i stadig større grad troen på »fremskridtet« som den eneste løsning for Grønland, og hvor de første grønlandske romaner udspiller sig i *fremtiden*, vender man sig i de næste tiår mod *fortiden*, indtil 70'ernes forfattere krævede de to linier forenet i den politiske *samtidsdebat* op mod hjemmestyrets indførelse.