

HOPI-INDIANERNES KOSMOGRAFISKE FORESTILLINGER PÅ TREDIE MESA, ARIZONA

Indhold

1. Problemstillingen
2. Fremkomstmytologien
3. Fortolkningen af Fremkomstmytologien: verdensakse, verdensmidte, modsatte verdener
4. Frugtbarhedsmytologien: verdensmidte og verdensakse
5. Solarmytologien: modsatte verdener, verdensakse, verdensmidte
6. Ceremoniel integration: kult ritualer, forfædrene og *katsina*'erne
7. Opsumering og konklusion

1. Problemstillingen

Studiet af hopi-indianernes rumopfattelse er meget kompliceret, bl.a. fordi de tilgængelige vidnesbyrd kan tillægges så mange betydninger.

Hopi'ernes rumopfattelse udgør stort set to hovedkategorier:

- 1) et kosmologisk rum, sådan som det forekommer i myterne, samt et ritual-rum, sådan som det figurerer i kult-sammenhæng og 2) det sociale rum, sådan som det kan ses af sproget, landsbyplan, markernes beliggenhed og andre sociale og geografiske forhold.

Denne afhandling beskæftiger sig især med den første hovedkategori. Dog må man have i erindring, at mytologien fungerer som et forbillede for en hel række af de forhold, der er nævnt under anden hovedkategori.

Der findes nogle særstudier vedrørende den anden hovedkategori. Hopi'ernes sproglig rum er blevet grundigt sprogvidenskabeligt behandlet af E. Malotki.¹ Studier omkring landsbyplan er blevet foretaget af C. Mindeleff samt for ganske nylig af S.A. Stubbs (ved hjælp af luftfotografier).² Over jordbesiddelser har bl.a. R.M. Bradfield og C.D. Forde foretaget studier.³ Endelig har også F.H. Ellis og M. Titiev publiceret undersøgel-

Hopi-indianerne

ser, der beskæftiger sig med emner vedrørende denne anden hovedkategori.⁴

Der foreligger enkelte forsøg på at systematisere vidnesbyrdet omkring hopi'ernes kosmologiske og kultiske rum. Men alle hidtil udgivene forsøg er reduktionistiske. M. Titiev mente, at hopi'ernes ceremonielle opbygning hviler på en dualistisk grund.⁵ En mening, som blev ukritisk godtaget af senere forskere. L. Hieb, f.eks., byggede på dette synspunkt i sin disputats og gentog det i 1979. Han er af den opfattelse, at hopi'ernes seksdelte system bestående af de horisontale og vertikale kardinalpunkter er opbygget af en gruppe binære enheder - hvilket er rigtigt - og dette har han samlet i et kunstfærdigt system - hvilket er ukorrekt.⁶ R.M. Bradfield postulerer samme teori. Men hans analyse blev uddybet med en undersøgelse af hvilke mytologiske skikkelser, som tilhører det seksdelte system. Systemets indviklede beskaffenhed tvang ham dog til at bortforklare enkelte vigtige data, som ikke passede ind i hans teori.⁷

Titievs, Hiebs og Bradfields tanker reducerer hopi'ernes kosmologi til en kunstfærdig tvedeling, hvad der er højst arbitrært. Sådanne tanker understøttes på ingen måde af det indsamlede materiale. *Der er ingen streng dualitet i hopi-livet*, sådan som det f.eks. findes hos Tewa.⁸ Dualitet hos hopi'erne er faktisk kun én side af et spændende og indviklet verdensbillede.

Hos hopi'erne findes der en orientering i forhold til universet, som dels er horisontal med fire retninger, og dels er både horisontal og vertikal. *De skal opfattes som to forskellige systemer*. Den horisontalt-vertikale orientering vil jeg nedenfor kalde "astrofære orientering". Dette system er nemlig et for pueblo-kulturen specielt fænomen og har vel at mærke et forskelligt semantisk indhold fra pueblo til pueblo. Nogle pueblofolk, sådan som f.eks. zuni-indianerne, har indarbejdet zoologiske, biologiske, geologiske og kulturelle fænomener i overensstemmelse med astrofæren, d.v.s. på basis af sekstallet. Men det gør hopi'erne ikke.⁹

Udover de nævnte måder at orientere sig på i forhold til universet, forekommer der hos hopi'erne andre kosmografiske

modeller. Dem vil jeg senere forsøge at indkredse.

Inden vi går over til kilderne er det vigtigt allerførst at se nærmere på stoffets kildeværdi.¹⁰ Først og fremmest tilhører de hopi'er, som fortæller myterne, forskellige klaner med hver deres særlige traditioner. Disse er yderligere påvirket af den landsby og den mesa, som de tilhører. Sådanne forhold er skyld i, at varierende og undertiden modstridende informationer bliver offentliggjort.

Dernæst udgør det publicerende etnografiske materiale (herunder informant-vidnesbyrd) to hovedgrupper: geografisk-bestemte særstudier og syntetiske, fænomenologiske studier. Sidstnævnte gruppe er skyld i, at der er fremkommet en del konstruerede fremstillinger om hopi'ernes religion og mytologi. Det gør det ikke bedre, at de fleste forfattere, det være sig videnskabsmænd eller romanforfattere, der har beskæftiget sig med emnet, overhovedet ikke har haft et blot rudimentært kendskab til hopi-sproget. Resultatet af det hele er, at der er opstået et mægtigt korpus af data om hopi'erne, som er fortalt på et sprog, som er fremmed for fortællerne. Det er svært selv i dag at finde en hopi med et pålideligt kendskab til engelsk. Indtil for nylig har ingen forsøgt at rette på dette fejlslagne korpus.¹¹

Min løsning på kildeproblemet er at begrænse redegørelsen af stoffet til materiale, som udelukkende er hentet fra et afgrænset område, nemlig Tredie Mesa. Dette område har jeg personlig kendskab til og er derfor i stand til at kunne kontrollere materialet.

2. Fremkomstmytologien

Hvilket materiale foreligger der til belysning af hopi'ernes kosmografiske opfattelser? Det mest indlysende sted at begynde er dér, hvor hopi'erne selv begynder, d.v.s. ved myten omkring menneskeheds fremkomst. Hopi'erne er ikke særlig optaget af, hvordan skabelsen er sket. Selvom der er noget, der tyder på, at der findes en skabelsesmytologi, ligger hovedvægten i langt højere grad på fremkomstmytologien.

Der er utallige versioner af fremkomstmyten. Ved at begræn-

se mig strengt til Tredie Mesa materiale, har jeg fundet tolv publicerede versioner, samt to jeg fik indspillet i 1978 og 1979.¹²

Samtlige publicerede versioner er ikke uden politiske implikationer, hvad E.S. Goldfrank påpegede så tidligt som i 1948.¹³ Disse versioner er med enkelte undtagelser blevet fortalt af de høvdinge, deres slægtninge eller andre ledere, som var ansvarlige for Orayvi landsbyens splittelse og den derefter følgende grundlæggelse af Hotvela i 1906-1907.¹⁴ Endvidere foreligger der ikke en eneste publiceret version (og det gælder i øvrigt versioner fra de andre mesa'er) på hopi-sprog.

Fremkomstmyten er en integreret del af den såkaldte *fire-verdens mytologi*. Den mytologiske beretning er ikke særlig kendt af forskerne. Den er for den sags skyld heller ikke særlig kendt af hopi'erne selv. Der er sikkert ingen klan, som ejer alle detaljerne af fire-verdens mytologien. Denne opfattelse underbygges af det faktum, at alle versionerne er enten af tvivlsom tekstværdi eller er klart påvirket af ikke-hopi elementer. Powells og Cushings versioner¹⁵ er de ældste. Ingen af disse to forskere kunne hopi-sproget, og ingen af dem var i området i mere end tre måneder. Powells version indeholder misforståelser, og Cushings version er påvirket af hans kendskab til zuni-kosmologien. Cushings hjemmelsmand var en fremtrædende politisk figur, hvis eneste hensigt var at skræmme Washington med beretninger om hopi'ernes påståede okkultistiske kræfter. Waters og Courlanders versioner er synteser baseret på beretninger fra forskellige klaner, landsbyer og mesaer. Den version, jeg optegnede i december 1978 fra en Two-Horn præst af ørneklanen i byen Hotvela, er stærkt påvirket af den kristne mytologi. Han laver stadige sammenligninger mellem gammeltestamentlig og hopi-mytologi. Selve hopi'ernes skytsgud, Maasaw, opfattes i denne version som en forkert udtale af "messias".

Med undtagelse af Waters version er disse fremkomstmyter ikke desto mindre enige om, at hopi-kosmologien *a priori* går ud fra forestillingen om den nuværende verden som værende én af flere (specielt fire) verdener hvilende ovenpå hinanden. Nogle versioner fremstiller en serie huler, som hviler på hinan-

den. Som Powell meget rigtigt skrev - hopi'ernes "notion of the form and constitution of the world is architectural", d.v.s bygget i flere etager.¹⁶

Hver af disse verdener begynder som et paradis, men bliver før eller senere ødelagt p.g.a. menneskenes ondskab. I en del af versionerne udsættes hver verden for naturkatastrofer, som tvinger en trofast skare, ledsaget af visse guddomme, til at klatre op til det næste verdenslag, hvis overflade var himmelhvælvingen for det lag, der lå nedenunder. I alle verdenslag blev en kæmpe rørplante transportmidlet.

Fremkomstmyten viderefører disse forestillinger ved at begynde med en beskrivelse af den tredje verdens situation lige før opstigningen af rørplanten. Selvom versionerne er af varierende pålidelighed, forekommer mytens hovedbegivenheder konsekvent.¹⁷ Paradistilstanden ødelægges gennem u lydighed, trolddom og seksuel umoralitet. Høvdingene samles for at diskutere muligheden for at rejse op til det næste verdenslag. De havde nemlig hørt en eller andens trin deroppe, og derfor sender de en menneskeskabt fugl op for at træffe vedkommende. Det lykkedes fuglen at trænge igennem himmelhvælvet. Derefter møder fuglen deroppe Maasaw, den gud som har hjemme i Orayvi. Maasaw er hersker over den fjerde verden og alle dens skabninger. I hopi-religionen er Maasaw hopi-folkets skytsgud; han hersker over de døde; han vender straffende tilbage på Den Sidste Dag, og han er ildens gud.

Maasaw bliver nu anmodet af fuglen om at give menneskene lov til at komme op til hans verden, hvad han indvilliger i på betingelse af, at de følger Maasaws nøjsomme levemåde.

Fuglen vender tilbage med denne besked. Høvdingene begynder nu at bruge deres magiske kræfter. De sår forskellige træsorter, som skal bruges som transportmiddel under deres opstigning til verdenen ovenover dem. Men rørplanten er den eneste, som er stiv nok til at gennembore himmelhvælvet og samtidig holde sig selv oprejst. Ved menneskenes fremkomst ud af dette hul, som kaldes *sipaapuni* (af usikker etymologi, måske fra *sipoq* "i moderskødet" eller *sipna* "navle"),¹⁸ bliver rørplanten

Hopi-indianerne

revet op for at forhindre onde mennesker i at følge med op.

Der sker en uddeling af sprog og majstyper blandt menneskenes forskellige stammer. Derudover sker der tre andre begivenheder umiddelbart efter fremkomsten, som er af betydning for vor undersøgelse.

Først og fremmest *skaber menneskene månen og solen*. Grunden til dette er, at den nye verden er blød, kold og uden andet lys end Maasaws ild.

Dernæst sker der *et dødsfald*: en høvdingedatter dør. Dette er et uigendriveligt bevis på, at en heks må være sluppet med op under flugtens forvirring. Da man skal til at kaste den afslørede heks ned i hullet, beder hun høvdingen om at kigge ned i *si-paapuni*'en, hvorpå høvdingen får øje på sin datter dernede, glad og fro i levende live i Underverdenen. Da døden åbenbart kun er en overgang til en anden og bedre livsform, slipper heksen for at få sin straf. At hun slipper for at få sin straf er overordentligt bemærkelsesværdigt.

Endelig udbredes menneskeheden ud i verdenen. Hver klan har sin særlige vandringsmyte, men for alle gælder det, at hensigten med disse vandringer er, at klanerne får lejlighed til at opøve deres kultiske kræfter. Klanerne spredtes, som de skulle, i alle retninger på kontinentet; men de havde fået et guddommeligt påbud om at komme tilbage til Hopiland, især til landsbyen Orayvi. Efterhånden kom hver klan til Orayvi; men de fik først lov at komme ind, efter at de havde bevist deres kultiske kræfter, hvorefter de fik tildelt jordstykker.

3. Fortolkningen af Fremkomstmytologien: verdensakse, verdensmidte, modsatte verdener

Før vi fortsætter med andre vidnesbyrd, bliver vi nødt til at standse op her for at identificere fireverdensmytologiens kosmografiske elementer.

Der springer to elementer i øjnene, nemlig fire verdener der ligger ovenpå hinanden, og dernæst, at der er forbindelse mellem dem. Det skal understreges, at forbindelsesledene er fire forskellige planter - men de er alle rørplanter (*paakavi* "rørplan-

te"). Jeg identificerer dette system som aksialt og rørplanten som én af de mange *axis mundi* ("verdensakse") - systemer, som findes i mange religioner. *Axis mundi* begrebet blev undersøgt og fremlagt af M. Eliade, i forbindelse med hans religionsfænomnologiske overvejelser.¹⁹ Eliade definerer *axis mundi* som et forbindelsesled mellem denne verden, oververdenen og underverdenen, og han nævner som eksempler verdenstræ, -bjerg, -tårn eller -pæl. Han tilføjer, at *axis mundi* har forskelligt semantisk indhold verden over.

Skønt jeg fastholder, at hopi'ernes *paakavi* er en *axis mundi*, gør jeg dog opmærksom på, at dette hopi eksempel på *axis mundi* på visse punkter er i uoverensstemmelse med Eliades opfattelse af begrebet.

Således tjener denne rørplante som transportmiddel for alle mennesker og ikke kun - som det i reglen er tilfældet - for et enkelt individ. Desuden er der i hopi'ernes fremkomstmyte tale om en eskatalogisk flugt fra en verden til en anden på akse i modsætning til dets sædvanlige brug som et redskab. Akse bruges i øvrigt kun én gang i myten. Rørplantens betydning er rent funktionel. Den optræder ikke som en "livets kilde", et "sjælens tilholdssted", "gudens manifestation" eller lignende. Dette akse-system er astrosfærens kosmografiske ækvivalent, da den hviler på samme orienteringsprincipper.

Såsnart menneskene kommer frem, bliver fremkomststedet, Sipaapuni, en sand verdensmidte. Dette midtebegreb er igen, som understreget af Eliade, et velkendt element i religionens historie. Man finder igen ifølge Eliade sten, træer, bjerge, templer, paladser og byer, der fungerer som verdensmidte.²⁰ "Midten" forstår Eliade bl.a. som "le lieu par où passe l'*Axis mundi* . . . le point de jonction entre Ciel, Terre et Enfer".²¹ Denne definition, mener jeg, gælder Sipaapuni.

Der skal i øvrigt gøres opmærksom på, at Sipaapuni er et geografisk punkt, som findes på bunden af Grand Canyon (Öngtupqa, "salt canyon"). F.B. Eiseman beskriver *sipaapuni*-hullet på følgende måde:

This structure is a rounded travertine dome, approximately 30 yards

Hopi-indianerne

in diameter, roughly round at the base, about 20 feet high, and with a flat top about 15 feet in diameter. The stream side of this dome is somewhat higher than the north side. A pool of yellow water about 10 feet in diameter occupies most of the top of the dome. Gas bubbles ascend constantly through the water. The depth of the pool was not ascertained, but it must be fairly deep, since the pool was opaque and a sample of the water taken in a cup appeared almost colorless. A travertine-encrusted log lies wedged in the pool. The pool spills over the east side of the dome down a chute, colored bright yellow by the mineral deposit to the river below.²²

Menneskenes illusioner om - efter deres opstigning fra Sipaapuni - at være kommet til paradys, blev straks slået i stykker. Det var ikke kun miljøet, der var ufuldstændigt. De havde været af den opfattelse, at al ondskab blev efterladt i den tredje verden. Ikke blot havde de i virkeligheden medbragt ondskab, men også døden i form af en heks.

Når man ser kosmografisk på dødens etablering i den fjerde verden, falder det i øjnene, at den ødelagte og onde tredje verden nu er blevet forvandlet til hopi'ernes Underverden, hvor de døde lever et liv og endda et tilsyneladende lyksaligt liv. Denne verden kaldes Maski, d.v.s. "Maasaws hus".

Der er ingen forklaring på, hvordan eller hvorfor transformationen er sket. Og heller ingen forklaring på, hvorfor netop Underverdenen skulle blive paradysisk. Det er ligeledes uvist, hvorfor Maasaw har til huse i Underverdenen, når han tydeligvis har et hjem i den fjerde verden (Orayvi).

Disse forhold er efter min mening bevis på, at forestillingen om Underverdenen stammer fra en ideologi, der er uafhængig af fremkomstmytologien.

Indførelsen af de dodes Underverden er den tredje vigtige kosmografiske og kosmologiske forestilling i hopi-mytologien, nemlig *systematisk forskellige verdener - en streng og uafviselig ontologisk dualitet.*

Det ligger i fremkomstmytologien, at der udover Sipaapuni er en anden verdensmidte. Jeg tænker her på det hjemkomststed, som var blevet påbudt klanerne. Uanset hvem de er, spre-

der menneskene sig fra en *aksial midte* og ankommer til en alternativ midte, nemlig Hopiland, ganske specifikt Orayvi, hvor Massaw bor. Dette mytekompleks tjener på den ene side til at etablere Orayvi - og dermed Hopiland, som ligger godt og vel 100 km borte fra Sipaapuni - som verdensmidte og på den anden side politisk til at etablere klanernes rettigheder på høvdingeskabet, de bedste ejendomme og de bedst beliggende marker. Disse myter tjener på den måde som kosmografi, sociografi og jord- og beboelsesgeografi.

Konsekvensen af etableringen af en ny verdensmidte i Massaws hjemby er introduktionen af *to centre, som står i opposition til hinanden* på det horisontale plan. Dette vil sige, at disse centre ligger på hinandens periferi.

4. Frugtbarhedsmytologien: verdensmidte og verdensakse

Den næste gruppe myter, som her tages op i forbindelse med kosmografien, er myterne, der omtaler et sted ved navn Tuuwanasavi ("sand-midte-sted"), d.v.s. "verdens midte", modsat *tuuwaqal* - ("sand-grænse"), som ikke forstås som et stednavn, men betyder verdens yderste grænse.²³ Tuuwanasavi er formodentlig blevet indarbejdet i hopi'ernes moderne verdenssyn, men har været kendt for forskningen siden Voths arbejde.²⁴ Nogle myter illustrerer stedets kendetegn.

Voth gengav en myte,²⁵ som beretter om dengang Orayvi led under en fire år lang hungersnød, forårsaget af majshøstens ødelæggelse ved frost og tørke. På grund af et efterladt søskendepar og en kolibri bliver vækstens og spiringens gud, Muy'ingwa, overtalt til at bringe sine livsskænkende kræfter tilbage på jorden igen.

I forbindelse med kosmografi har det interesse her, at Tuuwanasavi ligger under en rød blomstrende kaktus, og består af tre ovenpå hinanden liggende *kiva*'er. En *kiva* er broderselskabernes samlingssted, som bruges under ceremonierne som et kultsted. I hver *kiva* findes der forskellige arter spiselige planter. Og hver *kiva* forbindes med hinanden ved en åbning i gulvet. Muy'ingwa bor i den nederste *kiva* sammen med græssorterne,

Hopi-indianerne

urterne, alle majsarterne samt nogle fuglearter (formodentlig fugle, der på en eller anden måde symboliserer varme og fugtighed).

Muy'ingwas opstigning er et citat værd:

He first ascended to the first kiva above him, where he stayed four days. During this time it rained a little about Oraibi. After four days he ascended into the next kiva above him when it rained again on the earth. He then ascended into the third kiva, whereupon it rained considerably in and around Oraibi, and when he after four more days emerged from the last kiva he found that the grasses and herbs were growing nicely.²⁶

Andre myter understreger Tuuwanasavis varme-givende egenskaber.

Stedets aksialitet er tydelig. Dernæst illustrerer myten noget, som træder frem i afsnittet om kulten, nemlig at rituelle handlinger bliver virkningsfulde ved strengt at fastholde den rumlige sammenhæng og dets tal. Endelig viser myten en forkærlighed for firetallet.

Jeg fik indspillet en myte om "Drengen og Ørnen"²⁷ som beretter om, hvordan en dreng bæres af en ørn op i himlen til en anden verden. For at kunne nå op til det hul, som adskiller denne verden fra himmelverdenen (hullet fremstilles som et *sipaa-puni*-hul i et *kiva*-gulv), må fuglen først flyve til Tuuwanasavi, hvor drengens forældre har deres majsmarker. Først da de når stedet kan ørnen stige op til himmelverdenen.

Således bliver Tuuwanasavis aksialitet forlænget op igennem himlen som en sand *axis mundi*.

5. Solarmytologien: modsatte verdener, verdensakse, verdensmidte

Solens kosmologiske betydning i fremkomstmytologien er åbenbart ringe, da vi har set, at menneskene skabte solen. Ganske vist siger nogle enkelte versioner, at det var guden Kookyangwuuti, der gjorde det.

Der findes nogle myter om Taawa, "solen", som på ingen måde har tilknytning til fremkomstfortællingen. Denne "solarmytologi", som jeg kalder det, er publiceret i nogle versioner,²⁸

og spores i andre myter og i hopi'ernes hverdagsanskuelse.

Denne myte beretter om Huru'ingwwuuti, som bor i havet i øst, og Huru'ingwwuuti, som bor i havet i vest. Huru'ingwwuuti oversættes af Voth som "hård-væsen kvinde"; hun ejer hårde smykkegenstande såsom muslingeskaller, koraller, turkiser og perler.²⁹ Kun på Tredie Mesa opfattes Huru'ingwwuuti dualt. Solen stiger op fra østens Huru'ingwwuutis *kiva* og stiger ned i vestens Huru'ingwwuutis *kiva*; derfra fortsætter solen på sin rejse gennem Underverdenen tilbage til *kiva*'en i øst, hvor den stiger op igen. Myten beskriver, hvorledes disse to gudinder skaber den faste jord, og hvordan de skaber dyrene og menneskene på opfordring af solen. Det er jo lige det modsatte af, hvad fremkomstmyten fortæller.

Det er bemærkelsesværdigt, hvor organisk begrebet modsatte verdener er inkorporeret i denne myte. Der er to øst/vest regioner, som er forbundet ved solens daglige rute, og de to verdener, som er forbundet ved solens natlige rute. To væsentlige punkter på dette kredsløbs strækning er henholdsvis de vestlige og østlige *kiva*'ers *sipaapuni*'er som jeg opfatter som *to korresponderende og komplementære verdenscentre*.

Slangeklanens myte underbygger solarmytologien. Myten drejer sig om "Drengen fra Tokoonavi".³⁰ De to Huru'ingwwuuti'er er aktive skikkelser i denne myte, og i versionen, som jeg indspillede³¹ rejser drengen faktisk med solen på én af dennes døgnrejser, hvorunder drengen "får alle ting at vide".

En nærbeslægtet mytegruppe drejer sig om de to Pöqangwhoy-at brødre. Disse to små spasmagere optræder normalt som Kookyangwwuutis ("edderkoppekvinde") børnebørn, som er hopi'ernes skytsgudinde.³² Det interessante i denne forbindelse er, at disse to drenge i andre mesa versioner er selveste Taawas sønner. Dette vil sige, at den dualitet, der hører til solen i solarmytologien, understreges af solens to sønner. Det skal bemærkes, at disse to skikkelser *ikke* er tvillinger. Desværre er det ikke lykkedes mig at erfare en Tredie Mesa version, og derfor er spørgsmålet om solens faderskab uklart på nuværende tidspunkt.³³

Solarmytologien præsenterer en ideologi, som adskiller sig

Hopi-indianerne

fra fremkomstmytologiens tankeverden. Først og fremmest fordi den fokuserer på det velkendte, daglige himmellegeme, solen. Der er en ejendommelig *omvendthed i forhold til fremkomstfortællingernes kosmogoni*. Til sidst er de modsatte verdener og to verdenscentre fuldt integreret her.

6. Ceremoniel integration: kult ritualer, forfædre og *katsina*'erne

Vore mytologiske vidnesbyrd har illustreret tre kosmografiske principper med ikke mindre end elleve variationer. Hopi'ernes ceremonielle liv er bygget på samme kosmografiske principper: *astrofære-orientering, midten og omvendte verdener*. De to første principper gennemsyrrer hele mytologien og er grundvolden for rumopfattelsen i kulten. I kulten bliver alle elleve variationer aktiveret og integreret.

Under min undersøgelse af hopi-kult og -myter forsøgte jeg at analysere betydningen af astrofære-systemet, som det fungerer i alter-ritualerne og alter-ikonografien.³⁴ I forbindelse med dette seksdelte system gik jeg ud fra, at systemet består af to enheder: en akse, med nadir og zenit, sammen med de fire kardinalretninger. Ved brug af materiale fra alle mesa'er, identificerede jeg *Soo'tukwnangwa* (foroven), *Maasaw* (midten) og *Muy'ingwa* (forneden) som aksens beboere, og endvidere de navnløse høvdinge-guder i de fire verdenshjørner. Men mine feltefaringer har derimod overbevist mig om, at sidstnævnte konstruktion, som er baseret på pan-mesa vidnesbyrd, er kunstige og mere udtryk for en europæisk tankegang end en hopi tankegang.

Således tyder mit materiale på, at en semantisk koordinering af de forskellige kosmografiske modeller, som findes på Tredie Mesa, kan fremstå, hvis man undersøger forholdet mellem forfædre-begrebet og retningsystemerne.

a. *Astrofærens høvdinge og ideerne omkring de døde*

Indenfor kulten finder man påkaldelse af astrofærens seks høvdinge: *kwiningyaq sikya'omawmongwi* "gul-sky-høvding fra nord(vest)", *taavangqw sakwa'omawmongwi* "turkis-sky-høv-

ding fra (syd)vest", *tatkyaq pala'omawmongwi* "rød-sky-høvding fra syd(øst)", *hoopaq qötsa'omawmongwi* "hvid-sky-høvding fra (nord)øst", *oongaqw qöma'omawmongwi* "sort-sky-høvding fra foroven" og *atkyaq masi'omawmongwi* "grå-sky-høvding fra forneden".³⁵

Navnene i sig selv viser nogle karakter-træk, som er typiske for disse væsener: 1) hver især er en høvding, og derfor har han nogen at regere over, 2) hver sky tilhører én af de seks retninger og 3) hver sky har en bestemt farve.

Hvis man prøver at udspecificere disse ånders karakteristika nærmere, konfronteres man med forvirrende data fra Første Mesa og næsten ingenting fra Tredie Mesa. En ting er givet af det sparsomme mytiske materiale: disse høvdinge er meget menneskelige. Der findes en myte fra Tredie Mesa, som fortæller om, hvordan disse sky-høvdinge kom i menneskeskikkelse til en levende hopi-pige, som de bejlede til den ene efter den anden.³⁶ Her, som i det følgende, opfattes disse høvdinge som *skyer i menneskeskikkelse*.

Don Talayesva fra Orayvi kalder dem "the Six-Point-Cloud-People - our departed ancestors who live north, east, south, west, above, and below", som kan sende eller tilbageholde regn, sundhed, god høst, langt liv, tørke og hungersnød.³⁷ *Katsina*'erne er på den anden side tjenere, som bærer menneskenes ofringer til astrofærens væsener.³⁸ Det fremgår heraf, at disse "Six-Point-Cloud-People" har en overordentlig stor indflydelse på hopi'ernes hverdag.

Når et menneske dør hos hopi'erne,³⁹ bliver liget med det samme gjort klar til begravelse. Forberedelserne indebærer, at liget vaskes og påklædes. Den dødes ansigt dækkes til med en maske af bomuldsvat, og der bliver fastgjort nogle fjer på det nyvaskede hår og masken. *Masken symboliserer transformationen af den dødes ånd til en sky*: "This represented the billowy clouds that would hide his face whenever he returned to drop rain upon our parched lands".⁴⁰

Man beder til den døde. Den eneste Tredie Mesa bøn, som er publiceret, er:

Hopi-indianerne

Well, dear Uncle, it is time for you to go . . . I have dressed you for your journey to the House of the Dead. Lose no time in getting there. Our dear ones will welcome you gladly and show you to your special seat. Look after them as you have cared for us. Remember us and send rain. Visit us in December and sing the prayer songs again in our Soyal, for we still need your help. Be good and be wise in your future life.⁴¹

Bønner optegnet fra Første og Anden Mesa understreger den dødes forvandling ved, at denne skænkes et nyt navn.

Den dødes *hikwsi*, ”ånd”, forlader graven den fjerde dag op ad en pind, en symbolsk akse. Der kommer skyer, som tager imod *hikwsi*'en og ledsager denne til Sipaapuni. Ånden stiger ned ad denne akse gennem Sipaapuni ned til Maski. *Denne rute fra aksemidte til aksemidte minder påfaldende om solens gang.* Som det fremgår af den citerede bøn, vender den afdødes ånd regelmæssigt tilbage som en regnbærende sky. Vore vidnesbyrd klargør desværre ikke, hvordan åndeskyen indordnes i forestillingen om astrosfære systemet.

Denne tilbagevenden understreger klart forestillingen om de modsatte verdener. Den ene er verden/Underverden, og den anden er de to verdensmidter (Sipaapuni/Orayvi), som står horisontalt i opposition til hinanden.

M. Titiev har samlet mange af de elementer, der understreger dualiteten;⁴² imidlertid stammer hans data helt overvejende fra Første Mesa, mens data fra Tredie Mesa næsten ikke er repræsenteret - en ellers uheldig omstændighed for en bog, som handler om Orayvi, Tredie Mesa. Et eksempel her er Titievs henvisning til en Første Mesa tradition, som beskriver, hvordan et dødsfald i denne verden resulterer i en fødsel i Underverdenen og omvendt. Men, som F. Eggan påpegede, hans Orayvi data beretter om troen på en gudinde, Talatumsi, som hersker over fødsel, og som sender børn. Hun bærer alle børn i skikkelse af små dukker i sit moderskød. Når en kvinde ønsker et barn, sender Talatumsi sådan en lille dukke ind i den pågældende kvinde.⁴³ Sådan et vigtigt bidrag til forståelsen af Tredie Mesa forestillinger harmonerer ikke med Titievs synteser.

Forholdet mellem disse modsatte verdener danner baggrun-

den for en del kulthandlinger. Talayesvas beskrivelse af sin pilgrimsfærd til Sipaapuni er et eksempel på dette. Man laver en majsmelsti ved siden af den vandbedækkede indgang til Underverdenen. Denne sti bliver

. . . the main road that the Six-Point-Cloud-People travel when they emerge from the sipapu to bring rain to the Hopi. They ascend into the air at this spot, look eastward, and go to the farms of the most worthy people.⁴⁴

Det er klart at ideerne omkring de døde og om den afdødes færden umiddelbart efter livets forlis integrerer og benytter sig af de af fremkomstmytologien givne kosmografiske systemer, nemlig *verdensakse*, *verdensmidte* og *modsatte verdener*. Endvidere forlener forfædre-ideologien Sipaapuni med et semantisk indhold af andre dimensioner, ud over de kosmografiske, nemlig som kilden til livgivende vande og som et eskatologisk vigtigt sted. Det eskatologiske ved stedet er også af en anden art end ved fremkomstmyten.

I fremkomstmytologien fremstilles der, foruden Sipaapuni, *en anden verdensmidte*. Her er forfædrene igen nøglen til forståelsen af myternes udsagn.

Det er blevet bevist, at fortællingerne om klanvandring og om ankomsten til Orayvi tjener som kosmografi, sociografi og jord- og beboelsesgeografi. Derudover har Orayvi også fået en eskatologisk betydning, der nøje svarer til fremkomstens eskatologiske sammenhæng. Hopi'erne venter på verdens undergang og regner med, at Hopiland vil blive det *fornyede verdenscentrum* efter katastroferne. Og i denne sammenhæng fungerer Orayvi som udgangspunkt for overgangen fra den nuværende verden til den kommende. Der er derfor knyttet samme slags eskatologiske forhåbninger til stedet Orayvi, som høvdingene i den tredje verden knyttede til det sted, hvor de lod rørplanten spire.

Bortset fra hopi'ernes eskatologiske forventninger betragter de hver enkelt af deres landsbyer som verdens centre - særligt i forhold til de mange *usynlige afdøde*, som *bevogter Hopilands grænser*. Derved er *midte kontra periferi* grundlæggende for ovennævnte spatiale system.

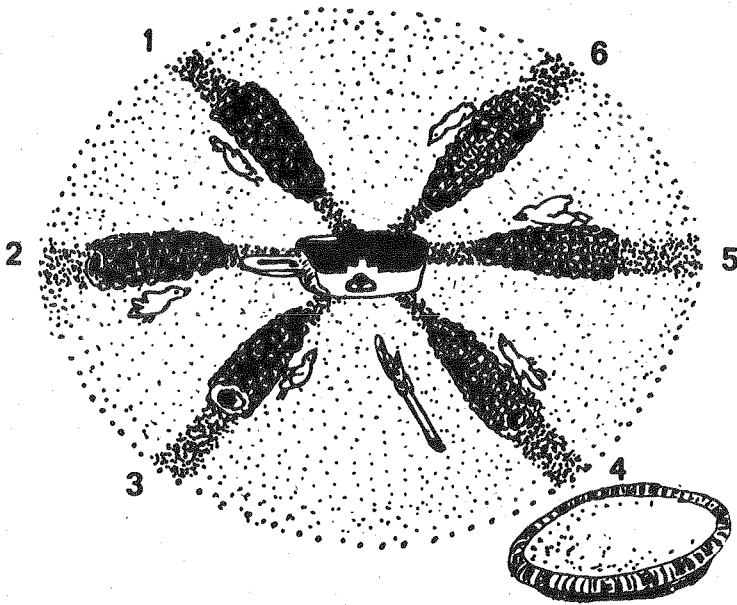
Hopi-indianerne

Man tager på pilgrimsfærd til de ruiner, som klanerne ifølge mytologien har ejendomsrettigheder til, og som jo bevogtes af de afdøde ånder. Før i tiden sørgede formodentlig hver enkelt klan for at vedligeholde disse ruiner som helligsteder; men navaho'erne og andre fjendtlige stammer forhindrede klanerne i at opfylde denne pligt. På grund af grænsestridigheder med navaho'erne har nogle fremtrædende præster siden 1974 startet en national pilgrimsfærd, som besøger de vigtigste klanruiner. Disse ruiner hævdes at markere grænsen for det oprindelige hopi-territorium.⁴⁵

Uanset de politiske motiver for denne pilgrimsfærd finder vi her, at kulten også har integreret endnu et system, hvor *midte og periferi* er vigtige. Det bør understreges i denne sammenhæng, at Sipaapuni er ét af de steder, som ligger på pilgrimsfærdens rute (ganske vist må man nøjes med at gå hen til kanten af Grand Canyon, da stien ned er ubrugelig i dag). Som vi her ser, er Sipaapuni en grænsepost, d.v.s. opfattet som beliggende på periferien af landets centrum. Orayvi er geografisk næsten identisk med dette centrum.

b. Astrosfærens væsener og talsymbolik i kulten

Under de store religiøse højtider lægger man særlig vægt på astrosfærens væsener. Under ceremonien bliver disse ånder specifikt påkaldt.⁴⁶ Dernæst holder man en *naan'ivopongyawii* "alle-retnings alterritual", også kendt som *naana'ivotungwa* "benævn alle retninger".⁴⁷ Som illustrationen af den mindre Powamuya-ceremonis alter viser, er medicinbeholderen placeret i skæringspunktet af de tre majsmelstier. Skålen, som normalt er firkantet, med stiliserede skyer udskåret på yderkanten, er dekoreret med tegninger af skysymbolet på ydersiderne og af frøer og haletudser på indersiderne. Medicinpræsten begynder fra nord-(vest) og bevæger sig mod venstre (d.v.s., mod solen), idet han placerer den tilsvarende farve majskolbe på hver af de seks majsmelstier, der stråler ud fra skålen i midten. Illustrationen viser, at akse (zenit-nadir) skærer diagonalt igennem de kardinale retningsakser. Ved siden af hver majskolbe placeres en fugleham



Illustrationen

Powamuya medicinalter

1) *kwiningyaq* (nordvest) - gul, 2) *taavang* (sydvest) - turkis, 3) *atkyaq* (forneden) - grå, 4) *tatkyaq* (sydøst) - rød, 5) *hoopaq* (nordøst) - hvid og 6) *ooveq* (foroven) - sort. Tegnet efter H.R. Voth 1901, pl. XLIX af Bente Østergård.

af den pågældende farve. Under andre ceremonier kan præsten yderligere placere sten, fjer, våbenspidser, rør, vievandskoste og andre redskaber af den pågældende farve.

Dernæst hældes der vand i medicinskålen fra hver af de seks retninger. Thi vandet stammer fra en kilde, hvor man har påkaldt astrosfærens ånder. Derigennem kommer denne kilde til at fungere som symbol for den vandbedækkede Sipaapuni. Ånderne bliver hidkaldt ved ofring, fløjten eller tale, og de får en majsmelsti at rejse på helt hen til *kiva*'ens alter.

Efter at man har hældt vandet i skålen, puster præsten røgskyer fra en pibe på altret og ind i skålen, hvorefter han strør majsmel ind fra de seks retninger mod skålen, ledsaget af sange henvendt til astrosfærens høvdinge. Præsten stikker gentagende gange en fløjte af ben ned i medicinvandet fra hver af de seks retninger og fløjter. Også dette sker under ledsagelse af kultsang. Endelig stænker han vand med vievandskosten ligeledes seks gange ind mod skålen langs majsmelstierne.

*Den rumlige orientering af disse rituelle bevægelser er "centripetal" og ikke, som Hieb kalder det, "centrifugal".*⁴⁸ Jeg mener, at grunden til denne midtpunktsøgende orientering er, at vandet fra Sipaapuni-symbolet (kilden) også har forvandlet selve medicinaltret til et Sipaapuni-symbol. På den måde *bliver alteret til en rituel verdensmidte*. De regnbærende magter bliver inviteret til dette nye center, som til et nyt hjem.

Medicalalter-ritualet er blot én af de mange religiøse handlinger, som nøje følger astrosfære-orientering. Læsningen af Voths afhandlinger og de mange sange, han har optegnet, viser en uendelig gentagelse af tallet seks, samt understreger at bevægelserne altid går mod midten.

Betoningen af midter-begrebet fremgår også såvel af landsbyplanerne som af indretningen af det religiøse hus, *kiva*'en. Landsbyen bygges omkring en centralt beliggende gårdsplads eller "plaza". I pladsens midte findes der et alter, *pahoki*, "bedepind-hus", hvor man afleverer offergave til de guder og de ånder, der er tilstede under de rituelle danse på pladsen. *Kiva*'en har fremkomstideologien som forbillede. En *kiva*'s

hovedindgang er et hul i taget. Da mange *kiva*'er er bygget under jorden, bliver husets indre derved til en symbolsk tredje verden, som forbindes ved en stige til den fjerde verden. Denne symbolik dramatiseres under den meget vigtige Wuwtsim ceremoni, hvor kultdeltagerne udspiller dramaet om selve urtidsopstigningen.

Desuden har hver *kiva* sin egen symbolske *sipaapuni* i nærheden af *kiva*-gulvets midte. Dette hul tjener som kommunikationsmidlet mellem mennesker på den ene side og guder og ånder på den anden side.

c. *Astrosfæren og katsinakulten*

Tuuwanasavi-ideologien introducerer en uoverensstemmelse i det kultiske sammenhæng såvel som i det kosmografiske. Tony Hillermans forklaring på Tuuwanasavis betydning er utilfredsstillende. Hans påstand, at stedet har en filosofisk betydning, som skulle gøre Hopiland til universets midte, har næppe nogen basis i hopi-udsagn. Mytologien støtter ham i hvert fald ikke.

Vi må søge et andet sted for at finde en mulig forklaring på Tuuwanasavis tilstedeværelse i kosmografien. Og her er det igen kulten, som er den integrerende faktor. Det forholder sig sådan, at når børnene skal indvies i *katsinakulten* under Powamuya ceremonien, samles disse og deres forældre i *kiva*'en. Børnene skal udsættes for en prøve. Umiddelbart før prøven klatrer en skikkelse ned i *kiva*'en. Denne person udgiver sig selv for at være selveste Muy'ingwa. Han bliver spurgt af forældrene, hvor han er kommet fra, og han svarer: "*Yangqw, Tuuwanasangaqw nu' pitu*". ("Derovre fra, fra Tuuwanasavi kom jeg"). Så holder han en lang tale, hvori han beskriver alle de steder, han har besøgt på sin vej til *kiva*'en. Han fortæller, at han har rejst på de *fire kardinalstier*, og at han har besøgt de mange *katsina*-høvdinger i deres hjem. Han afslutter:

Disse Orayvi-børn her, små drenge og små piger af forskellig alder; her ved *sipaapuni*'en skal de lære vore ceremonier at kende. Ja, de vil lære disse at kende. Smukke stigebjælker, smukke stigetrin, sat fast til stigen med turkis. Således kom vi ud (eller: kom frem).⁴⁹

Efter denne guddommelige velsignelse udsættes børnene for en piskning, hvis hensigt er at gøre dem sjæleligt rene.

Muy'ingwas tale understreger, at hans spatiale orientering er fundamentalt anderledes end Sipaapuni-astrofære-sammenhængen. For mig ser det ud, som om at Tuuwanasavi ved denne meget vigtige begivenhed gøres til *katsinakultens* midtpunkt.

Det er vigtigt at fastslå firetallets centrale betydning i *katsinakulten* i modsætning til sekstallets betydning i den øvrige kult.

Firetallet understreges yderligere ved, at *katsina*'erne har fire hjem beliggende i verdenshjørnerne: Nuvatukya'ovi (San Francisco Peaks ved Flagstaff) mod (syd)vest, Kiisiw (en kilde) mod (nord)øst, Weenima (ved Safford eller Springerville) mod syd(øst) og Kaawestima (Betatakin Ruins) mod nord.⁵⁰ *Katsina*-kult-deltagerne besøger disse steder for at hente gran og vand til rituel brug.⁵¹

Jeg mener, at *kulten selv holder to selvstændige aksial/midte-systemer ude fra hinanden*: 1) Sipaapuni med Maasaw og de afdøde og 2) Tuuwanasavi med Muy'ingwa og *katsina*'erne.⁵²

De fleste forskere har ikke gjort meget ud af forfædrenes kulturelle funktion på grund af den dominerende interesse for *katsinakulten*. Denne maleriske maskedanskult kom forholdsvis sent til Hopiland via de østlige pueblo folk. *Katsina*'erne sættes i forbindelse med regn, kilder og vandhuller, men har stort set en underordnet rolle i de foreliggende vidnesbyrd. Efter min mening fandtes der nemlig før *katsina*'ernes ankomst væsener som særlig var associerede med regn - nemlig forfædrene. Det er vanskeligt at afklare forholdet mellem *katsina*'er, forfædre, dyreånder og naturånder.⁵³ Og netop denne forvirring er tegn på *katsinakultens* sene indførelse. Et slående eksempel på denne uklare situation er dyrkelsen af den store gud Maasaw ved siden af dyrkelsen af to *katsina*'er kaldt ved fællesbetegnelsen Masawkatsinat.

Der er mange eksempler på forsøg på at inkorporere *katsina*-kult og -ideologi i mytologien såvel som i den årligt tilbagevendende ceremonielle cyklus. Myten om *katsinakultens* indførelse

er et eksempel.⁵⁴ Hvad årets cyklus angår, burde *katsinakulten* foregå i den ene halvdel af året fra januar-februar til juli-august, medens ikke-maske kulten følgelig burde foregå i den anden halvdel. En sådan tvedeling er tegn på inkorporering. Men dette nydeligt tvedelte år er svært at finde på Tredie Mesa, thi her bruges *katsina*'er næsten hele året rundt.

Adskillelsen af de kosmografiske elementer tilhørende henholdsvis forfædrene og *katsina*'erne på grund af forskellige semantiske indhold underbygges af de geografiske kendsgerninger - som tidligere nævnt. Dog skal det ikke tilsløres, at begge grupper arbejder med samme astrofæriske modeller. Betoningen for *katsinakultens* vedkommende ligger blot på tallet fire.

Brugen af fire-tallet uden for *katsinakulten* er ikke afhængig af eller identisk med brugen af fire-tallet inden for *katsinakulten*. Tallet fire er mere udbredt end som så. Hopi'erne arbejder med tankerne om de fire verdener, menneskets og majsens fire livsstadier og ceremoni-dagenes optælling som kombinationer af fire, for blot at nævne nogle eksempler. Men sådan brug af firetallet har ikke sin rod i kosmografien og vil derfor ikke blive taget op i denne afhandling.

7. Opsummering og konklusion

Denne afhandling er et forsøg på at isolere de grundlæggende spatiale opfattelser i hopi-mytologien og at illustrere brugen af disse opfattelser i kulten. Min analyse bygger udelukkende på vidnesbyrd fra Tredie Mesa.

Fremkomstmytologien indeholder først og fremmest et verdensaksystem (*axis mundi*), hvori rørplanten *paakavi* gennemfører forskellige verdenslag og er i stand til at transportere menneskene på deres eskatologiske flugt fra den ene verden til den anden. Dernæst etableres fremkomsthullet, Sipaapuni, som en verdensmidte med en funktion som porten mellem to verdener. Men de to verdener, der er tale om nu, er ikke den tredie og den fjerde verden. Den tredie verden er nu blevet forvandlet til Underverdenen. Derfor introduceres der en streng kosmografisk dualitet i myten: de dødes bolig i Underverdenen i modsætning

Hopi-indianerne

til de levendes bolig i denne verden. Endelig bliver der gennem klanberetningerne indført en ny verdensmidte udover Sipaapuni, nemlig Orayvi, Tredie Mesa - Maasaws hjem.

Frugtbarhedsmytologien opererer med endnu en verdensmidte, Tuuwanasavi, som klart artikulerer en aksial/midte-ideologi parallel med Sipaapuni-ideologien, dog vel at mærke med forskelligt semantisk indhold.

Solarmytologien derimod viser nogle helt andre opfattelser af visse af de emner, som er behandlet i fremkomstmytologien. Her finder man ideen om to korresponderende og komplimentære verdensakser - og dermed verdensmidter - som er forbundet ved solens kurs. Den vestlige og østlige *kiva* er beboet af en slags dualgudinde, Huru'ingwwuuti.

For at opsumere, illustrerer de myter, som er blevet behandlet, fire verdensakser, fem verdensmidter og to modsatte verdener. Disse modeller fordeles på følgende vis:

Fremkomstmytologien: verdensakse - verdensmidte - modsatte verdener - en anden verdensmidte.

Frugtbarhedsmytologien: verdensmidte - verdensakse.

Solarmytologien: modsatte verdener - to verdensakser - to verdensmidter.

Afsnittet om kulten illustrerer brugen af disse modeller. Astrofæren forstås her som et system af seks retninger, d.v.s. kardinal-hjørnerne samt nadir-zenit aksens. Omtalen af astrofærens høvdinge førte til en diskussion om de afdøde. Den dødes rejse fra graven til Sipaapuni er en rejse fra aksemidte til aksemidte. Når den afdøde ånd vender tilbage som regnbærende sky fra Sipaapuni til Orayvi, er der tale om en rejse fra verdensmidte til verdensmidte, og dermed et system af modsatte verdener. Forfædrene synes at knytte den kultiske sammenhæng mellem disse mytologiske spatiale elementer.

Verdensmidte-symbolikken fremgår også af landsbyplan og *kiva*-opbygning. Medens *kiva*'ens forbillede er Sipaapuni episoden, har landsbyen og dennes socialpolitiske- og agerbrugs-

mønstre vandringsmyterne som forbillede. I *kiva*'en aktiveres den antropogeniske Sipaapuni under esoteriske ritualer omkring medicinskålen. Det kosmografiske system, som udgøres af Sipaapuni og den ny antropocentriske verdensmidte, Orayvi (midte/periferi), aktiveres under forskellige kultiske sammenhænge, sådanne som ved døden og under pilgrimsfærden til Grand Canyon. Pilgrimsfærden langs Hopilandets grænse, er yderligere et eksempel på midte/periferi begrebet.

Tuuwanasavi synes at være associeret med den relativt fremmede *katsinakult*. Forfædrekulen havde allerede tilfredsstillet hopi'ernes behov. Hvorfor tog de så imod *katsinakulten*? Som vandringsmyterne viser, accepterer hopi'erne andre religiøse systemer, som viser sig at være effektive til at skaffe regn og frugtbarhed.

Jeg mener, at kulen hviler på de to førnævnte aksial/midte-kosmografiske systemer:

Sipaapuni - Maasaw - forfædre

Tuuwanasavi - Muy'ingwa - *katsina*'er.

Der kan være mange grunde til, at disse forskellige systemer er blevet inkorporeret i hopi-religionen. Hopi'erne har haft en lang religionshistorisk udvikling med påvirkninger fra forskellige steder. Efter min mening findes der fire hovedperioder i hopi-religionens udvikling: ørkenkultur-perioden i det utaztekiske hjemland, ørkenkultur-perioden i Great Basin området, overgangen fra ørkenkultur til pueblokultur i og omkring Grand Canyon og endelig pueblokultur-perioden på hopi-mesa'erne. Hver af disse perioder har givet sit bidrag til hopi-religionens semantik og morfologi. Denne hypotetiske kulturhistoriske inddeling vil blive taget op ved en senere lejlighed.

Noter

Tak til Statens humanistiske Forskningsråd for støtte til to feltrejser til Hopi-reservatet (1978-1979, 1982) samt til bearbejdningen af båndmaterialet. Yderligere tak til Å. Martin Geertz og Audrey G. Jedinak for støtte under 1982 rejsen. For faglig støtte i forbindelse med denne af-

Hopi-indianerne

handling takker jeg dr.phil. Erik Haarh, mag.art. Merete Sundby-Sørensen, Rebecca Namingha, Sydney Namingha Jr., George Nasafti, Percy Lomakwahu, Michael Lomatuway'ma, Herschel Talashoma og andre hopi venner og bekendte. I forbindelse med fordanskningen af manuskriptet skylder jeg en særlig tak til en person, som ønsker at være anonym. Det ortografiske system brugt her er udarbejdet af Dr. E. Malotki i *Hopitutuwutsi. Hopi Tales. A Bilingual Collection of Hopi Indian Stories*, Flagstaff 1978, 201 f. Ifølge dette system markeres lange vokaler dobbelt og stød med '.

Hopi'erne bor i 11 landsbyer ved foden af og på tre store flade bjerge kaldt mesa'er. Der er 16-20 km mellem hver mesa. Landsbyerne gengives i det følgende både i deres populære skrivemåde og den ortografisk korrekte skrivemåde: *Første Mesa*: Walpi (Walpi), Sitsom'ovi (Sichomovi), Hano (Hano) - Hano beboere er ikke hopi, men tewa flygtninge, - Polaka (Polacca); *Anden Mesa*: Musangnuvi (Mishongnovi), Supawlavi (Shipaulovi), Songoopavi (Shongopovi); *Tredie Mesa*: Kiqötsmovi (New Oraibi), Orayvi (Old Oraibi), Hotvela (Hotevilla), Paaqavi (Bakobi). Munqapi (Moencopi) er en koloni liggende ca. 65 km nordvest for Hotvela på Navaho-reservatet ved siden af Tuba City.

1. E. Malotki, *Hopi-Raum. Eine sprachwissenschaftliche Analyse der Raumvorstellungen in der Hopi-Sprache*, Tübingen 1979.
2. C. Mindeleff, "Localization of Tusayan Clans", *Nineteenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington 1900 og S.A. Stubbs, *A Bird's-Eye View of the Pueblos*, Norman 1950.
3. R.M. Bradfield, *The Changing Pattern of Hopi Agriculture*, London 1971; C.D. Forde, "Hopi agriculture and land ownership", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 61, 1931, 357-405.
4. F.H. Ellis, "Pueblo Boundaries and Their Markers", *Plateau*, 38, 1966, 97-106; M. Titiev, "The Influence of Common Residence on the Unilateral Classification of Kindred", *American Anthropologist* 45, 1943, 511-530; "The Importance of Space in Primitive Kinship", *American Anthropologist* 58, 1956, 854-865.
5. M. Titiev, *Old Oraibi. A Study of the Hopi Indians of Third Mesa*, Cambridge 1944, 173 f.
6. L.A. Hieb, "Hopi World View", i A. Ortiz, ed., *Southwest*, (Handbook of North American Indians Volume 9), Washington 1979, 577 f; og

- The Hopi Ritual Clown: Life as It Should Not Be*, Princeton University, Ph.D. 1972, 79, 118.
7. R.M. Bradfield, *A Natural History of Associations. A Study in the Meaning of Community*, London 1973, II, 256. Se hans, efter min mening, mislykkede forsøg på at bortforklare Maasaws forhold til Underverdenen i II, 258.
 8. A. Ortiz, *The Tewa World: Space, Time, Being, and Becoming in a Pueblo Society*, Chicago og London 1969.
 9. Se E. Durkheim et M. Mauss, "De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives", *L'Année Sociologique*, Sixième Année, 1901-1902, 34-45, især 44, note 4. Se F. Eggans glimrende analyse af hopi-klan og -klangrupper ("phratry") set i lyset af hopi'ernes systematisering af naturen og kulturen i *Social Organization of the Western Pueblos*, Chicago 1950 (1973), 61-106. R.M. Bradfield 1973, II, 198-305 byggede videre på Eggans arbejde.
 10. Se mine bemærkninger i A.W. Geertz, "The Sa'lakwmanawyat Sacred Puppet Ceremonial among the Hopi Indians in Arizona: A Preliminary Investigation", *Anthropos* 77, 1982, 165.
 11. Syntetiske værker bliver fortsat produceret af sproglige usagkyndige forfattere såsom R.M. Bradfield, B. Harvey III, B. Wright, H. Hartman og af journalister og romanforfattere såsom H. Courlander, F. Waters og H.A. Tyler. På nuværende tidspunkt findes der forsøg på at fremme videnskabeligt arbejde på basis af originalsproget af E. Sekaquaptewa, M. Lomatuway'ma, E. Malotki og mig selv.
 12. Reel Signature 5+15.3.1.477-2.190 og 6.1.1.000-400. Alle henvisninger til "Reel Signature" drejer sig om mit eget upublicerede båndmateriale indspillet i 1978-1979.
 13. E.S. Goldfrank, "The Impact of Situation and Personality on Four Hopi Emergence Myths", *Southwestern Journal of Anthropology* 4, 1948, 241-262.
 14. I det følgende optegnes informanterne, vedkommendes landsby, optegningsdato og publikationsdata:
Lomahongyoma, Orayvi, 1883, H. Cushing, "Origin Myth From Orai-bi", *Journal of American Folklore* 36, 1924, 163-170; Yukioma, Orayvi, senere Hotvelas høvding, 1903 eller 1904, H.R. Voth, *The*

Hopi-indianerne

Traditions of the Hopi, Chicago 1905, 16-26 og i 1911 publiceret i L. Crane, *Indians of the Enchanted Desert*, New York 1925, 163-167; Tawaqwaptiwa, Orayvi høvding, 1933, en sammenfattet udgave af hans onkel, høvding Lolomai, i M. Titiev 1944, 73-74, og igen i 1930'erne i H.C. James, "Haliksai", *El Centro* 1940, 9-12, udgivet i en mere detaljeret version i *Pages from Hopi History*, Tucson 1974 (1976), 2-8; Dan Katchongva, Yukiomas søn, Hotvela, 1970, T.V. Tarbet Jr., ed., *From the Beginning of Life to The Day of Purification*, oversat af Danaqyumptewa, Los Angeles 1972 (rev.ed., 1977), 1-7, samme version er udgivet i Dan Katchongva, *Hopi. A Message for All People*, (Akwesasne Notes edition) Ithaca 1973 (1975), 3-6; Thomas Banyancya, Katchongvas tolk, Kiqötsmovi, 1961 brev til M. Muller-Fricken i Tyskland, R.O. Clemmer, *Continuities of Hopi Culture Change*, Ramona 1978, 47-48. Den version, som Don Talayesva fortalte L.W. Simmons i *Sun Chief. The Autobiography of a Hopi Indian*, New Haven 1942 (1974), 418-420, er sikkert "lånt" fra H.R. Voths 1905 publikation. Talayesva brugte denne fidus en del gange, da hans betaling modregnedes per skrevet manuskriptside. Den eneste version, som ikke stammer fra nogen politisk personlighed, og som kan accepteres som Tredie Mesa vidnesbyrd, er J.W. Powells version optegnet i 1870 i Orayvi, *The Hopi Villages*, 1875 (rpr. Palmer Lake 1972), 24-25. F. Waters version i *Book of the Hopi*, New York 1963 (1971) er ikke inddraget p.g.a. dens syntetiske karakter. Der er tale om en pan-mesa fortælling, mikset sammen af enten Waters selv eller hans medarbejder Oswald White Bear Fredericks (som i øvrigt ikke besidder noget religiøst embede). Denne version er atypisk for hopi-mytologien i næsten alle henseende, men er særlig bemærkelsesværdig fordi den mangler en fremkomstberetning. H. Courlanders version i *The Fourth World of the Hopis*, Greenwich 1971 (1972) er ligeledes diskvalificeret, for også den er en syntetisk genfortælling baseret på versioner fra alle tre mesa'er.

15. Alle henvisningerne findes i note 14.

16. P. 24.

17. Min tekst, Reel Signature 5+15.3.1.477-2.190, som blev indspillet i april 1979, stammer fra én af de to mænd, som blev indviet i den sidste Wuwtsim ceremoni i Hotvela engang i 1950'erne. Han blev indviet

i One-Horn broderselskabet, og derfor tilhører han den allervigtigste *kiva*, Kwankiva. Denne version er næsten identisk med de andre, publicerede versioner. Det skal nævnes her, at de fleste afvigelser versionerne imellem, skyldes politiske motiver såsom klanernes rækkefølge ved fremkomsten, klanernes rækkefølge ved ankomsten til Orayvi, hver klans særlige styrke eller brist, som de bliver beskrevet af traditionerne og sidst, men ikke mindst, Maasaws profeti. Der er mange versioner af sidstnævnte profeti. Under høringer holdt af en delegation fra U.S. Commissioner of Indian Affairs i 1955 over grænse- og husdyrbestandens-konflikter, begyndte ca. 50 hopi-talere én efter én med fremkomstmytologien. Men de hoppede alle over selve fremkomsten og gik direkte ind på klanernes ankomst til Hopiland og Maasaws profeti, hvilket skyldtes disse to motivers overordentlige store politiske betydning. Hver taler havde sin egen version! Se Bureau of Indian Affairs, *Hopi Hearings July 15-30, 1955*, Keams Canyon, 1955.

18. E. Malotki, personlig oplysning 1979.
19. *Traité d'Histoire des Religions*, Paris 1959, 232 f. og *Le Chamanisme et les Techniques Archaïques de L'extase*, Paris 1951, 235 f.
20. M. Eliade 1959, 203-205, 232 f., 315 f.
21. *Ibid.*, 321. Selvom hopi'erne har et helvede for de mest vrangvillige hekse, er det ikke knyttet til Sipaapuni-aksen, men til et bjerg. Dette nye aksesystem, baseret på et verdensbjerg, bliver ikke taget op her. Af større relevans i denne sammenhæng er Eliades formulering "Ciel, Terre, région souterraine" i *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1954, 122.
22. F.B. Eiseman Jr., "The Hopi Salt Trail", *Plateau* 32, 1959, 27, se foto p. 28.
23. E. Malotki 1979, 214: "Ende des festen Landes, Ende der Welt" og sætning 977: *pam tuuwaqalpeq pituma* "Er war einmal am Ende der Welt".
24. Tony Hillerman skriver om en "Hopi Theology" som "tells us that this ragged south end of Black Mesa is *Tuuwanasavi* -- the center of the Universe", (i: "The Hopi Migrations. Journey to the Center of the Universe", *Arizona Highways* 56, Sept. 1980, 10). Voth nævner dette sted: "Tuwashave" i "The Oraibi Owaqöl Ceremony", *Field Columbian Museum Publication* 84, *Anthropological Series* 6 (1), Chicago

Hopi-indianerne

- 1903, 27 n. 3 (forkortet: *FCM P 84, AS 6*), "Towanashabee" i "The Oraibi Powamu Ceremony" *FCM P 61, AS 3 (2)*, 1901, 102 n. 1 og 119, og "The Oraibi Marau Ceremony", *FCM P 156, AS 11 (1)*, 1912, 77 n. 1.
25. Voth 1905, 169-172.
26. *Ibid.*, 171.
27. Signature 3.6.2.049-605, indspillet i Hotvela febr. 1979. Min danske genfortælling af denne myte bliver snart udgivet i en populariseret samling: *Drengen og Ørnene: En Hopi-Bedstemoder Fortæller*. E. Malotki har publiceret en anden version fra Paaqavi i sin 1978 publikation. På side 159 citerer han drengens sang medens han og ørnen stiger mod himmelverdenen:
- Haa'o ingu'u, ina'a! Haa'o ingu'u, ina'a! Tuuwanasave'e itaa'uyiy epe'e, silaqvuyata tutuvena. Aya'aa'ay tutuvena. Tutuvena, tutuvena, tutuvena.* "Listen, my mother, my father! Listen, my mother, my father! At Earth Center on our cornfield its husks he marked. Aya'aa'ay he marked. He marked, he marked, he marked".
28. H.R. Voth 1905, 1-5, fortalt af Qöyawaima fra Orayvi. Talayesvas version i Simmons 1942 (1974), 416-418 er magen til Qöyawaimas. Denne solarmytologi gengives også i Waters og Courlanders syntetiske værker, men er anderledes end Qöyamaiwas version. Der gøres opmærksom på, at sameksistensen af fremkomstmytologien og solarmytologien også forekommer på Første og Anden Mesa.
29. H.R. Voth 1905, 1 n. 2. Baseret på roden *huru* "hard, fast" J. Epp, *Small Hopi-English Dictionary*, unpubl. ms Oraibi, ca. 1916.
30. Udover enkelte ikke-publicerede versioner, som jeg og andre har indspillet, findes der kun én publiceret version fra Tredie Mesa (H.R. Voth 1905, 30-36 gengiver to versioner fra Anden Mesa) i H.C. James 1940, 14-15 og 1974 (1976), 18-22. Slangedansen og dennes myte synes at stamme fra Første Mesa grupperne.
31. Reel Signature 11.10.-11.11.1.234 indspillet i marts 1979 i Paakavi.
32. Der er mange Pöqangwhoyat-fortællinger; men de eneste, som er publiceret på originalsproget, er E. Malotkis Tredie Mesa materiale i E. Malotki 1978.
33. Se A.M. Stephens Første Mesa vidnesbyrd i "Hopi Tales", *Journal of American Folklore* 42, 1929, 10-14, 15-20.

34. A.W. Geertz, *Fundamental methodological problems with particular references to cults and myths associated with the investigation of the religion of the Hopi Indians*, Aarhus Universitet 1977, Fascicle B, Part III, 209-223.
35. E. Malotki 1979, 205 sætning 927 og 325 n. 150.
36. H.R. Voth 1905, 157-159.
37. L.W. Simmons 1942 (1974), 52, 57, 59, 88.
38. Ibid.
39. Dette afsnit er baseret på H.R. Voth, "Brief Miscellaneous Hopi Papers", *FCM P 157, AS 11 (2)*, 1912, 99-103 og L.W. Simmons 1942 (1974), 256-257, 313-316. Se også min artikel om hopi-begravelsesritualer i Bent Smidt Hansen, Erik Haarh og Tove Haas Pedersen, *Religionsfænomenologi. Studiehæfte 4: At forlade verden. Død og begravelse*, København 1978 (1982), 36-37.
40. L.W. Simmons 1942 (1974), 313, også 256.
41. Ibid., 313.
42. M. Titiev 1944, 171 f.
43. F. Eggan 1950 (1973), 47. Eggan er en af de få, som redegør for, fra hvilken Mesa hans oplysninger stammer.
44. L.W. Simmons 1942 (1974), 241.
45. Der er korte artikler om denne pilgrimsfærd i hopi-avisen *Qua Töqti*: "Pilgrimage to Shrines Returns", d. 19 okt. 1978 og "Hopi Priesthood Leaders make shrine Pilgrimage" d. 23 okt. 1980. Se også J. Page og S. Page, "Inside the Sacred Hopi Homeland", *National Geographic* 162, nov. 1982, 606-629.
46. Tredie Mesa påkaldelser kan findes i H.R. Voth, "The Oraibi Summer Snake Ceremony", *FCM P 83, AS 3 (4)*, 1903a, 277-278, og H.R. Voth 1903, 8-9.
47. Jeg har ikke fundet disse udtryk på Tredie Mesa. Det eneste udtryk, jeg kunne finde, var *pongyalalwa* "de bygger alteret". Men medicinalteret må have et navn.
48. L.A. Hieb 1979, 578.
49. Min oversættelse af H.R. Voth 1901, 156. Hele teksten findes på p. 155-157 og med Voths oversættelser på p. 99-102.
50. Se mine bemærkninger i A.W. Geertz 1982, 173.
51. Arlette Frigout har skrevet om brugen af gran blandt hopi'erne: "Le

Hopi-indianerne

Repos des Nuages", i J. Pouillon og P. Maranda, *Échanges et Communications*, The Hague 1970, 100-114. Hendes artikel om hopi'ernes ceremonielle rum kan ikke bruges her, da den blot er en samling af usammenhængende observationer: "L'espace cérémonial des Indiens Hopi (Arizona - Etats Unis)", i *XXXVI Congreso Internacional de Americanistas Espana, 1964. Actas Y Memorias* Vol. 3, Sevilla 1966, 465-470.

52. Mui'ingwa spiller en større rolle på Første Mesa. Her er han så viklet ind i frugtbarhedens gud fra Antilope Mesa, Aalo'saka, at det er svært at skelne mellem de to. (Se H. Hartmann, "Alosaka und Mui'ingwa", *Baessler-Archiv* nf. Bd. XXIII, Berlin 1975, 293-346). Af stor interesse her er Første og Anden Mesa traditionen om Mui'ingwa som Huru'ingwuutis barn (se H.R. Voth 1905, 8, en fortælling fra Supawlavi). Her er der kun én Huru'ingwuuti, hvis modpart er solen.
53. Se E. Earle og E.A. Kennard, *Hopi Kachinas*, New York (2. rev.ed.) 1971, 4.
54. H.R. Voth 1905, 63-65.

Summary — The purpose of this paper has been to illustrate that prior attempts at interpreting Hopi cosmology postulates a simplicity which the indigenous evidence does not allow. Reducing everything to polar binaries is neither useful nor advisable. By concentrating on cosmography alone, I have illustrated the complexities involved. I have found not only duality, but also several variations of world axes, world centers and opposing worlds. Futhermore, by briefly studying the roles of ancestors and katsinas within the ceremonial and ritual contexts, I have indicated two of the basic cohesives which seem to integrate the various cosmographic models. Finally, I indicated in my conclusions where one might look for the possible causes of such diverging cosmological models.

Armin W. Geertz
Mag. art., seniorstipendiat
Institut for Religionshistorie
Aarhus Universitet