

IDA NICOLAISEN

VI OG VORE HUNDE

ET ANTROPOLOGISK PERSPEKTIV

Jeg rejser med min gravhund. Flere gange om året tager vi turen til New York – Sidse i sin kasse i lastrummet, jeg på „turisten“. New York har alt, hvad en byhund kan begære. Når Sidse og jeg lægger vejen forbi American Kennel's butik på Lexington Avenue er der hvalpe i vinduet til salg ligesom et væld af speciel kost, medicin, skønhedsmidler, legetøj og tøj til kræet. Her kan de firbenede udstyres med alt fra galocher og dækkener med påsat paraply til regnvejr, sløjfer, rhinstensbesatte halsbånd og til „festtøj“ med flæser til „de små piger“, butterfly til „drene“, som man siger. Pynten kommer blandt andet i brug juleaften. Det ser vi, når vi går til gudstjeneste på Park Avenue med Sidse. I kirken kommer en broget blanding af hunde, katte, små mungu'er, legetøjsbamses og en hvid kakadue i forgyldt smedejernsbur sammen med deres ejere. Her sidder vi så i kirkestolene, Sidse, jeg og Bram mellem en posedame med et henrykt logrende kryds og et par mørke mænd med store sorte pudler, hvis manker matcher deres ejeres dyrt friserede „rastafari“-frisurer. Rundt om os er kirken pakket med det minkklædte Park Ave-klientel, som er her med børn og børnebørn samt ligeså fint påklædte og duftende små kræ. Sammen lader vi julefreden sænke sig, synger julesalmer og går op til præsten foran alteret med vores dyr – det være sig de levende, legetøjsbamserne eller billeder af afdøde kæledyr for at modtage velsignelsen.

I New York konfronteres både Sidse og jeg med en rig mangfoldighed af artsfæller og forventninger til vores gøren og laden. Her er det en alvorlig sag at være hund og hundemor. „Er hun venlig“, bliver jeg spurgt, når vi spadserer. For ligesom amerikanske børn bevidst opdrages til at være sociale, fra at hilse og tale med alle i en gruppe til at tage sig aktivt af andre, så forventes det tilsvarende, at hunde opfører sig venligt og indlader sig med de artsfæller, som krydser deres vej. Det gider Sidse ikke ret tit. Hun har kun et i hovedet, nemlig de godbidder som ligger serveret for næsen af hende på byens brede fortove, tabt af travle New York'ere, som hugger pizzaer, salater, chokoladeis, burgers, falafler og sandwiches af enhver art i sig, mens de haster til og fra arbejde.

Jeg overvejer om Sidse skal bibringes den rette sociale adfærd ved at gå daglige ture med en „dog walker“. Dem er der masser af. Amerika er et servicesamfund, hvor hjælp kan købes til alt. Med folks lange arbejdsdage og mere end 1 million hunde i byen, er der nok at motionere og opdrage på. Sidse kigger på de brogede flokke, som stopper neden for hendes vindue, for at hundepasseren kan købe kaffe i „Deli'en“, medens hundene

pænt sidder i en stor klump og venter. Foreløbig trasker vi dog vore ture sammen, hvad enten der skal købes ind hos koreanerne og egypteren henne om hjørnet, eller solen lokker til en tur i Central Park, måske til Dog Hill, et område hvor hundene kan muntre sig frit. For her som mange andre steder i byen oprettes i disse år særlige „dog runs“, hundelegepladser. Rynk ikke på næsen, kære læser. The New York Times anmeldte for nyligt ni af disse over to hele sider i søndagsudgaven (The New York Times, Sunday, October 15, 1995), på samme seriøse vis som avisen tager sig af kunststillinger, restauranter, opførelser i Carnegie Hall osv. Holdningen ligger fjernt fra Strindbergs, kan jeg love. Han udtalte som bekendt: „Jeg foragter folk, som holder hund. De er kujoner, som ikke har mod til selv at bide andre folk“ (1895).

Antropologer og sociologer er da også begyndt at se nøjere på disse rum, deres sociale implikationer og de kulturelle diskurser, som finder udtryk her. De studerer bl.a. de demokratiske funderede sociale netværk, som dannes omkring disse legepladser for hunde, samtidig med at storbyensamfundet har voksende problemer ikke blot med social atomisering, ustabilitet og isolation af det enkelte individ, men i høj grad også med de problemer, der er en følge af, at etnisk tilhørsforhold og race i stigende grad sætter den politiske dagsorden. Det ses f.eks. i den ophedede diskussion om domstolens upartiskhed jf. retssagen mod O. J. Simpson, hvor den hvide del af befolkningen mente, at O. J. var skyldig, den sorte at han var uskyldig. Eller tænk på debatten om universiteternes curriculum og disses „politiske korrekthed“. Man kan således tale om en opstående „hundekultur“, som giver mennesker med hunde identitet i en by af anonyme fremmede og på tværs af eksisterende sociale skel.

I det følgende skal vi se nærmere på samspillet mellem dyrs materielle og sociale roller, deres symbolske betydning og placering i den kulturelle vidensproduktion. Fremstillingen vil især trække på data, som jeg har indsamlet igennem de sidste 20 år hos det lille punan bah folk i Borneos regnskov, især fra perioden 1973-1984. Men først skal vi kaste et kort blik på, hvorledes antropologer har studeret menneskets forhold til dyrene.

Antropologien og dyrene

Studier af den måde, dyr behandles på, er en nøgle til indsigt i et samfund, dets eksistensvilkår, sociale forhold, kosmologi og etik, og i forbindelse hermed i den løbende symbolproduktion. Det gælder for hinduer, såvel som for danskere og punan bah folket på Borneo. Tænk blot på forandringen af husdyrenes rolle i vor egen tilværelse siden 2. Verdenskrig. Her er hunde-, katte- og ridehesteholdet eksploderet i de senere år i takt med øget velstand og fritidssamfundets vækst. Teknologiuudviklingen, sidst i form af genetisk manipulation, har skabt nye, højt specialiserede dyr: grise med flere ribben, køer med kolossal mælkeydelse, andre skabt til bøffer, samtidig med at der er skabt produktionsformer med tremmekalve og burhøns. Ikke mindst denne udvikling har sat den etiske debat i gang herhjemme, godt hjulpet på vej af dyreværns- og miljøorganisationer som Greenpeace og WWF og disses påpejning af vor lemfældige omgang med vore medskabninger og af biodiversitetens forarmelse. I forlængelse af disse forandringer er den symbolske betydning, som tillægges dyrene, konstant blevet udfordret. Heraldikkens brug af isbjørnen, løven og hunden (sidstnævnte findes i Ahlefeldternes våbenskjold) eller af duen som samlende, globalt symbol på fred, overhales af brugen af dyr som logo-

er for industriforetagender og organisationer som varetager særinteresser – tænk på Uni-banks enhjørning, WWF's panda eller „the spotted owl“, som er blevet et feltråb blandt miljøforkæmpere i U.S.A. Den og andre truede dyr er blevet synonyme for økologiske mærkesager – og indgår som sådan i vore forestillinger om verden. Vi tænker kort sagt med dyr, sådan som mennesket nok altid har gjort det.

Menneskers forhold til dyr og deres forestillinger om og symbolske brug af disse har blandt andet af denne grund indtaget en central plads i antropologien siden faget blev en selvstændig videnskab i slutningen af 1900-tallet. Det indgår som elementer i evolutionistiske teorier om samfundets udvikling, i Edward Burnet Tylors arbejde med levn, som kunne bruges til at opstille udviklingstrin, og i Morgans storstilede udviklingsskemaer. Andre borede i spørgsmål om, hvorledes, hvor og hvornår tæmningen af de forskellige husdyr fandt sted, og om denne havde rod i økonomiske eller ikke-materialistiske, rituelle forhold, som afspejlet i henholdsvis Gordon Childes og Carl Sauers opfattelser (jf. Shanklin 1985:380). De dannede bl.a. udgangspunkt for vore dages forståelse af domestisering af husdyrene som en kompleks process og formuleringen af nye spørgsmål, som i dag optager såvel arkæologien og den økologiske antropologi. Spørgsmålet om nomadismens opståen, alder og kulturhistorie optog f.eks. den ældre generation af danske forskere som Gudmund Hatt og C.G. Feilberg samt til dels Kaj Birket-Smith. Det blev afsættet for de feltstudier af pastorale nomaders samfund, kultur og livsvilkår, som bl.a. Johannes Nicolaisen tog fat på i Nordafrika blandt tuaregerne (jf. Nicolaisen 1993b).¹

Men det er ikke mindst spørgsmål vedrørende den betydning samfund tillægger dyrene, som har stået centralt i debatten i nyere tid. Den kulturhistorisk orienterede Franz Boas bemærkede allerede i 1914, at det var vigtigt at finde ud af, hvorfor „menneskelige fortællinger fortrinsvis er forbundet med dyr, himmellegemer og andre personificerede naturfænomener“, som påpeget af Shanklin (1985:377). Det blev struktur-funktionalistiske og strukturalistiske teoretiske retninger, som for alvor tog fat på analyser af dyrs symbolfunktion. Tænk blot på Evans-Pritchards fine værker om nuer folket i Sudan. Her beskrives, hvorledes nuers interesse for køer går som en rød tråd i gennem deres liv. De anvender ikke blot mælk, kød og huder og bruger køer til brudepris, blodpenge og som offerdyr. Nuer lever som i et samfund med deres dyr, og deres tanker som deres poesi drejer sig for en stor del om køer, ja næsten udelukkende herom. (Evans-Pritchard 1940). Evans-Pritchard viser også, hvorledes nuers gudsbegreb og religiøse forestillinger er tæt knyttet sammen med forestillinger om dyr (1956:3), og hvorledes deres opfattelse af forholdet mellem lineages og totemistiske dyrearter betragtes som et *buth* forhold, dvs. analogt med relationerne mellem kollaterale lineages med en fælles forfader (1956: 89). Det er som bekendt værker, der har affødt utallige debatter og alternative tolkninger. Nævnes bør endvidere Radcliffe-Browns og Claude Lévi-Strauss' diskussioner af, hvorfor nogle dyrearter betragtes som hellige, og deres forsøg på gennem tolkninger bl.a. af de totemistiske forestillinger blandt Australiens urbefolkning – Lévi-Strauss også gennem analyser af indianske myter om dyr – at kaste lys over den menneskelige tænkemåde (Radcliffe-Brown 1962; Lévi-Strauss 1962; 1970-81). Dyrene har således stået centralt inden for symbolanalyserne, herunder de teoretiske debatter om metaforer, ligesom dyrene dukker op i de nyeste kognitive analyser. Tænk f.eks. på Leachs analyse af dyremetaforer (1964), hans og Mary Douglas' tolkninger af dyr og fødetabu i Mosebøgerne, og afdækningen af taksonomier og taksonomiske relationer, som tog afsæt i Harald Conklin, Charles Frake, og Ralph Bulmers studier og inddrog domæner som dyr, slægt, planter,

farve m.m. Det er indsigter, som dannede afsæt for de nye etnobiologiske studier bl.a. Roy Ellens „The cultural relations of classification. An analysis of Nuauulu animal categories from central Seram“ (1993). Det er studier som går hånd i hånd med den økologiske trend, der til dels gennem kritik af den postmoderne dekonstruktion beskæftiger sig med kulturelle diskurser vedrørende dyr. Denne eksplosivt voksende interesse afspejler sig bl.a. i et væld af kurser, som nu udbydes på amerikanske universiteter. Mine egne studier af socio-kulturelle processer og vidensproduktion blandt punan bah folket på Borneo (1983, 1988, 1993) har bl.a. ført mig ind på spørgsmål om dyrs symbolske betydning for disse mennesker. Det er imidlertid kendetegnende at relativt få af disse mange analyser om dyrenes symbolske betydning beskæftiger sig med husdyrene. Ikke mindst menneskets ældste ven indtager en yderst beskedent plads i denne sammenhæng, et faktum som står i skærende kontrast til hundens sociale og kulturelle betydning i mange samfund. Det er så meget mere bemærkelsesværdigt, fordi der samtidig siden Konrad Lorenz's „Hundeliv“ er blevet produceret spændende værker om hundepsykologi og adfærd. Blandt de seneste skud på stammen er bl.a. Elizabeth Marshall Thomas let læste, men yderst indsigtsfulde „The Hidden Life of Dogs“, som har stået på bestseller-listerne i månedsvis efter dens udgivelse i 1993.

Hunden har som bekendt fra tidlig tid slået følge med mennesket, været det til nytte og indtaget en plads i vor forestillingsverden. Nogle har elsket deres hunde og værdsat dem. Vi ved f.eks. fra Herodot, at medlemmerne af en egyptisk familie, når deres hunde døde, ragede sig – hvilket var deres udtryk for at bære sorg. I samme periode udpegede etiopierne hunde som symbolske konger og lod tolkninger af disses adfærd indgå som del af styrets beslutningsproces. Andre har set og ser med foragt på dyret. Hos jøderne har hunden fra ældgammel tid været regnet for et urent dyr ligesom hos de fleste islamske folk og hinduer. Både i det gamle og det nye testamente omtales hunden med afsky. Det er som bekendt et groft skældsord at kalde en person for „din hund“ i denne del af verden. Som en parallel kan nævnes, at ifølge dansk sagnhistorie satte Kong Adil af Sverige hunden Rakke på Danmarks trone som hån mod folket (Olsen 1990).

Trods den globalisering og kulturelle kompleksitet, som sætter den overordnede dagsorden for samfund overalt på kloden i dag, så finder vi fortsat store variationer i folks forhold til dyr, den brug de gør af dem, samt den betydning de tillægges. Det gælder ikke mindst hunden. Tænk på eskimoerne, hvis pragtfulde slædehunde er udenhus selv i den skarpeste frost, og hvis rolle det primært er at trække tungt lastede slæder over de arktiske isflader, på englænderne og deres parforce jagt med hundekobler og væddeløb med greyhounds, eller på kineserne, der anser hunde for en delikatess og med stor fornøjelse putter dem lige i wok'en. At se Sidse ligge på skødet slog således mine punan bah venner fra Borneo som noget højst besynderligt. Det lagde de ikke skjul på, da de besøgte mig her i Danmark. For dem er det helt utænkeligt at bære på en hund. Det skyldes at hundenes hjælpeånd, som hjælper disse til at opspore vildt, holder til ved bagbenene. At løfte en hund op er derfor at vise denne og dens hjælpeånd manglende respekt. Vi skal i det følgende som nævnt vende os mod punan bah folket og de forestillinger, vi her finder om dyrene og specielt hunden, for at kaste lys over samspillet mellem dyrs nytteværdi og deres rolle i den kulturelle produktion.

Punan bah folket og dyrene

Det stod mig klart allerede på et tidligt tidspunkt under mit første feltarbejde i 1973 hos punan bah folket i Borneos regnskov, at hunden spillede en væsentlig rolle for disse mennesker. Den var ikke blot uundværlig til jagt, men indtog også en vigtig plads i punan bahs kosmologi og forståelse af tilværelsen i bred forstand.

Hos punan bah er dyr både dyr i den forstand, som vi forstår det i Vesten, og noget mere eller noget andet afhængig af konteksten. I store træk er nogle dyr primært af betydning for ernæringen og en vigtig kilde til pengeindkomst. Andre dyr har især mening som manifestationer af ånder og brikker i de tanker og forståelserammer, med hvilke punan bah begriber verden, tolker hændelser og ordner deres erfaringer, medens en tredje kategori igen har særlig betydning som offerdyr og hellige budbringere. Dyr, som ikke er af økonomisk værdi eller tilskrives kosmologisk og rituel betydning, er „ligeGYldige dyr“, *aa' i kededap*, siger man, dyr det ikke er værd at beskæftige sig med.

Denne opdeling af dyreverdenen i en henholdsvis økonomisk, kognitiv, sakral og betydningsløs kategori er imidlertid ikke absolut, for den betydning, dyr tillægges, er overlappende, kontekstuel defineret, og åben for forhandling. Dyrs gøren og laden, deres udseende, lyde og øvrige adfærd så vel som deres optræden i drømme tages i betragtning af punan bah, og den kan tolkes som varsler på godt og ondt, på held og uheld. Om dette sker, er imidlertid afhængig af den sociale kontekst og af individuelle præferencer og inklinationer. Dyr optræder også som symbolske repræsentanter for individer og sociale kategorier og anvendes som metaforer for adfærd. Punan bah betragter sig som dybt afhængige af dyreånder, og megen af deres rituelle aktivitet retter sig mod sådanne. Særlig mænd er afhængige af nære bånd til magtfulde dyreånder for at få held med sig i tilværelsen, hvilket bl.a. udmønter sig i forbindelse med deres koners graviditet.

Ethvert barn indprentes, at det ikke må vise foragt for noget dyr. „Le ikke ad rejer, frygt tilintetgørelse, *selid*“, var noget af det første min punan bah familie indskærpede mig. „Ved du hvordan det gik bedstemoderen og hendes barnebarn? Har nogen vist dig de to stenstøtter oppe ad Bah floden?“ var formaninger og spørgsmål som mødte mig igen og igen. Bag disse gemte sig forestillinger om de magtfulde vandånder i underverdenens flodrige, *baliu niva*, som færdes i skikkelse af vældige slanger, drager (*naga*), krokodiller og skildpadder. De er sindbilleder på naturen selv og dennes evne til at reproducere sig, og de straffer bl.a. mennesker, som ikke opfører sig tilstrækkeligt respektfuldt mod dyrene. De formastelige tilintetgøres, de bliver offer for *selid*.

Men lad os først stifte et kort bekendtskab med punan bah samfundet, dets livsvilkår og kosmologi, for derpå at se lidt nærmere på forholdet mellem den sociale virkelighed og punan bahs begrebsliggørelse, klassificering og symbolske brug af dyr, og på hvorledes dette samspil konstant forandres. Vi skal kort berøre tre områder, hvor en analyse af punan bahs symbolske brug af dyr er en central indgang til deres viden og forklaringsystem: 1. Deres opfattelse af skoven, som de lever i og af, det vil bl.a. sige deres opfattelse af natur og kultur, 2. deres opfattelse af social ulighed, og 3. deres opfattelse af kønsroller. Vi skal specielt se på punan bahs forhold til og forståelse af hunden i disse sammenhænge.

Eksistensvilkår og kosmologi

Punan bah er en lille etnisk gruppe på omkring 2000 individer, som lever i syv lokalsamfund, spredt over et vældigt område i det centrale Sarawak på Borneo. Her bor de sammen i langhuse, vældige tømmerkonstruktioner rejst på en skov af søjler, så de svæver flere meter over jorden. I Laa Bah, det langhussamfund, hvor jeg selv mest har opholdt mig, i de sammenlagt tre år jeg har levet sammen med punan bah, var der i 1974 to langhuse med ialt 363 mennesker og godt 100 hunde, nogle få katte og naturligvis en del uautoriserede mus, rotter og andet kryb. Selv boede jeg i det såkaldte nedre langhus i et enkelt rum med 16 familiemedlemmer og under fælles tag med de 247 andre mennesker og godt 70 hunde, hvoraf vi selv havde de fem.

Punan bah lever i og af regnskoven. De rydder hvert år områder i skoven for at anlægge marker, hvor de dyrker en lang række varianter af bjerggris, majs, taro, maniok, batat, bananer, sukkerrør og tobak. De anlægger haver med peber, cacao, gummi, grøntsager og krydderurter, og de planter frugttræer og kaffebuske. De henter tømmer her til deres huse, stammebåde og redskaber, rotan til kurve og måtter, og indtil 1920'erne også bark til tøj og sæbe. De får også en betragtelig del af deres føde direkte fra skoven i form af sago, planter, frugter og svampe. Men ikke mindst går mændene på jagt her, og i denne sammenhæng spiller hunden en uvurderlig rolle. „Hunden skaffer os punan bah maden“, hører man punan bah sige, og det er så sandt.

Indtil den kommercielle tømmerindustri, denne milliardforretning, som i løbet af de sidste 15 år har ryddet størsteparten af Sarawaks regnskov, for alvor ændrede miljøet og dermed punan bahs livsvilkår, var jagt af overordentlig stor betydning for disse folk. Bortset fra ganske få kvinder, som har nedlagt et svømmende vildsvin med spyd fra kano, er det alene mænd, som går på jagt. De jager primært vildsvin med hunde og spyd. De lader hundene støve vildsvinene op og følger selv efter disse og vildtet over stok og sten igennem regnskoven, indtil hundene holder dyret fast, så de kan sætte spyddet ind. Vildsvin jages ofte om natten, men nu og da også om dagen og engang imellem svømmende. Det er langt fra ufarligt at gå på vildsvinejagt, og jeg har behandlet flere meget alvorlige skader, hvor uheldige jægere har fået flænget deres lår op. Hundene får sig også en tur engang imellem, og adskillige lod livet alene i de år, jeg levede blandt disse folk. Pusterør og forgiftede pile anvendes til jagt på gibbon- og løvaber, egerm m.m., haglgæverer til hjorte. Men da patroner er relativt dyre og kun kan købes med tilladelse, betyder denne jagtform ikke så meget.

For at give et indtryk af jagten og dermed hundenes betydning i årene 1973-1983, kan jeg nævne, at punan bahs høstudbytte af ris i ovennævnte 10-års periode årligt maksimalt udgjorde 50% af deres basale fødebehov. Resten blev i væsentlig grad dækket af sago samt ved jagt på hjorte, aber, reptiler og andre smådyr, men primært ved jagt med hunde på vildsvin. Sidstnævnte blev også jaget med salg for øje og pengene konverteret til mad og andre fornødenheder. I samme tidsrum var indtægter fra salg af vildsvin den væsentligste pengeindkomst.

Skoven tappes således også for produkter som sælges. Sådan har det været i århundreder, hvor bl.a. faunaen har holdt for: Næsehorn og næsehornsflugte er blevet nedlagt for at skaffe afrodisiaka til kineserne, gibbonaber og andre dyr dræbt, fordi man kan sælge sten fra deres galdeblære som medicin, hjorte og vildsvin lader livet for at blive solgt på markeder i byerne længere nede ad floden. Punan bah har hæget om steder, hvor der gror

bambus og vild sago. De har sat stiklinge og plantet frø og frugter af træer, der har særlig nytte, og gennem deres tapping af et enormt spektrum af skovens ressourcer, fra planter og træer, svampe, insekter og fugle til fisk og dyr har de forandret denne. Regnskoven er derfor ikke, sådant som det populært opfattes, uberørt natur. Den har gennem århundrederne udviklet sig og er blevet præget af menneskers aktivitet. Der er tale om koevolution af samfund og natur, som Roy Ellen har kaldt det (jf. Ellen 1996).

Om end punan bah ikke tolker forholdet mellem dem selv og omgivelserne i evolutionistiske termer, så betragter de det dog som et samspil. De betragter sig som afhængige af skoven og dyrene, af forfædrene, som vil blive genfødt i deres afkom, ja af selve det kosmos, de er en del af. Punan bah taper ikke blot en omgivende natur for ressourcer, men indgår i et forpligtende forhold til denne. For punan bah består omgivelserne ikke blot af de dyr, træer, klipper og floder, de kender og sanser, som allerede antydet. Omgivelserne har en immateriel, usynlig dimension, som kan manifestere sig på forskellig vis. Alt levende er forlenet med *etun*, den livskraft som lader os eksistere og trives, lader fuglene flyve, dyrene løbe og ånder udføre deres mirakuløse gerninger. Etun er immateriel og formløs, siges det, men til andre tider beskrives etun som identisk med sjælen. For alle levende væsener besidder også sjæle, *bluou*, som er i stand til at bevæge sig i tid og rum uafhængigt af det væsen, de hører til. Endelig er omgivelserne befolket med en uendelig mængde usynlige væsener eller ånder, *otu*, venligt- som ildesindede, som må tages i betragtning. For punan bah er der således en usynlig, åndelig dimension i naturen og tilværelsen, en betydning som rækker videre end det materielle, og som giver dem sammenhæng i livet og følelsesmæssige og æstetiske oplevelser.

Tankens dyr

For punan bah er dyrene langt mere end de arter, de kender og udnytter, som allerede antydet. Dyr har ligesom mennesket både sjæl(e), *bluou*, og en usynlig kraft, *etun*, som giver dem liv og styrke. Hver dyreart er endvidere forbundet med en særlig ånd, *otu*, som på en gang er artens forfader og dens nutidige beskytter, samt også den, som sikrer dyrets reproduktion. Disse ånder kan manifestere sig i et eksemplar af arten. Om en hjort derfor er en hjort eller i et givent tilfælde en manifestation af hjortens ånd, er et tolkningsspørgsmål, kontekstuelt bestemt af punan bah. Dyrearternes specifikke ånder omtales som bedsteforældreånder, *otu ake*, vildsvinets f.eks. som *ake barbui*. Det er fra denne, at vildsvinet nedstammer, det er den, der straffer mennesker, som ikke opfører sig respektfuldt over for det, og som i sidste ende sikrer vildsvinenes reproduktion. Intet vildsvin bliver dræbt, ingen fisk fanget imod disse „bedsteforældreånders“ vilje. De alene kan „give“ vildtet til jægeren, og gør dette mod til gengæld at få ofre, som vi skal se. Dyrenes ånder er „sande ånder“, *otu lan*, siger punan bah. De sigter hermed til, at dyrenes ånder grundlæggende er af ikke antropomorf natur. De har kraft, *etun*, af en helt anderledes styrke end den, selv de „stærkeste“ af de guddommelige, antropomorfe forfaderånder besidder.

Punan bah opdeler som nævnt dyr efter forskellige kriterier. De taler således bl.a. om 1) de dyr, som lever sammen med mennesket og fodres i langhusene, dvs. hunde, tamgrise og høns, blandt hvilke hunden indtager en særlig medierende rolle, som vi skal se; og 2) de dyr, som lever i og hører til regnskoven. Denne kategorisering er et udtryk for den fundamentale distinktion mellem langhus og skov, eller udtrykt i vestlige begreber, di-

stinktionen mellem kultur og natur. Den genfindes på et andet plan i punan bahs forståelse af kosmos, som de opfatter som tredelt, med deres egen verden, *baliu enea mato eluou* d.v.s. „solens børns verden“, i midten. Over denne er himlene, *baliu tuli*, beboet af guddommelige forfædre, *etun o'a*, hvis samfundsorden er den ideale, en kulturens inkarnation om man vil. Neden under dem findes som allerede nævnt underverdenen, *baliu niva* eller *baliu blengaan*, som bebos af vandånderne, *otu danum*. Det er magtfulde ånder i overdimensioneret skikkelse af dyr, som hører floden til: vældige slanger, krokodiller og skildpadder. Det er dyr, som alle får et væld af afkom, sådan som punan bah kan iagttage det på sandbredder langs floderne. De hører til i vand, *danum*, som også associeres med frugtbarhed, det være sig som menneskers vædske, der som rødt blod løber i årerne og holder os i live. Det rinder også for mænds vedkommende som den hvide sperm, som skaber barnet i kvindens vulva, og som kvinders røde menstruationsblod, som nærer fosteret indtil dette er vokset så stort, at det lader sig føde. Disse dyr er for punan bah sindbilleder på naturen selv. Deres ånder, vandånderne, *otu danum*, straffer mennesket, hvis dette ikke viser respekt over for dyrene og andre ressourcer, som hentes i skoven og floden, ligesom de straffer incest, brud på selve reproduktionens grundlag.

Skovens dyr tillægges igen forskellige betydninger. Punan bah har et indgående kendskab til faunaen omkring dem, og de anvender artsbetegnelser og til tider familiebetegnelser i lighed med vor Linnéske klassifikationssystem, ligesom de inddrager habitat og andre karakteristika som grundlag for klassifikation. Men de ser og begriber også dyreverdenen på en række andre måder. Punan bah skelner mellem de dyr, som er uden betydning, *aa' i kededap*, og så de dyr som er til nytte, *aa' i pakai*. Sidstnævnte er dels de dyr, som spises, *aa' i kun* og dels de dyr, som er af „betydning for tanken“, for at citere Claude Lévi-Strauss. For punan bah betyder dette, at dyrene er af interesse, fordi de optræder som manifestationer af ånder, *otu*. Punan bah tog f.eks. varsler af en række fugle samt nogle dyr, inklusiv firbenet *aki*, indtil de opgav deres hovedjagtsritualer, *savi*, i 1951 og antog det synkretistiske ritual *bungan*.

Alle dyr har forfaderånder, *otu ake*. Disse er identiske i udseende med de enkelte dyrearter, som de er ophav til, optræder som beskyttere af, og hvis reproduktion de sikrer. Dyreåndernes rolle er således parallel til den punan bahs egne guddommelige forfædre, *etun o'a*, spiller for dem. Alle dyreånder er imidlertid også i stand til at antage menneskelig skikkelse, „når de er blandt sig selv“, som det udtrykkes. De bor da i langhuse, lever sammen i stratificerede samfund, hvor forskellige dyrearters ånder indtager roller som henholdsvis adelige, almindelige og slaver. De repræsenterer en slags naturens orden, kan vi sige. Dyreåndernes samfund findes ligesom de guddommelige forfædres, dels i denne verden, dels i himlen. Ligesom punan bah har en uendelig skat af myter, *o'a*, om deres egne guddommelige forfædre, så findes der vidunderlige fabler, *ukied*, som fortæller om dyreånderne liv.

Dyreånderne, som punan bah henvender sig til for at få hjælp til at sikre sig et udkomme i en uberegnelig og farefuld regnskov, hjælper dels samfundet under et, dels optræder de som beskyttere af enkeltindivider. Dyreånderne er klassificeret analogt med samfundsopdelingen i henholdsvis adelige, almindelige dyreånder og slaver. Aristokratiske hjælpeånder er hurtige, stærke, farverige dyrearter. Blandt dem er (var) tigreren, *biad*, som lever alene, højt oppe i bjergene, fortælles det, og det lille firben, *aki*, som holder til i toppen af høje træer, begge velvalgte symboler på aristokratiets ophøjede position og dets fremfærd som „rovdyr“. For „aristokrater 'spiser blod' (*koman da*), ligesom disse

dyr,“ forklarer punan bah, en talemåde som dækker de almindelige punan bahs syn på det corvée-arbejde og andre pligter, som de har over for høvdingen. Almindelige punan bahs hjælpere blandt dyreånderne er slangearter og skorpioner, medens de tidligere slavers var de simple, uanseelige tudser og frøer.

For punan bah er social status af enorm betydning. Enkeltindivider og familier er uhyre optaget af social placering, og megen handlen og tankevirksomhed retter sig mod social mobilitet. I denne sammenhæng er kulturelle diskurser omkring dyreånderne en af de strategier, som tages i anvendelse til forfægtelse af interesser. Det er således bl.a. igennem diskussioner af enkeltindividers eller familiers hjælpeånder, sådan som det sker oftest gennem udlægninger af drømme, at den kulturelle diskurs omkring social status og sociale magtkampe finder udtryk. Det er ved at få accept af en given tolkning, at sociale positioner befestes, sættes på prøve og manipuleres.

Det er primært mænd, som har personlige hjælpeånder, *otu tua*, blandt dyreånderne. Det er mænd, som har behov for magtfulde beskyttere, forklarer punan bah, det er dem som primært færdes i regnskoven, hvor alskens onde ånder huserer, dem som i tidligere tid drog på farefulde hovedjagtstogter. De dyr, hvis ånder optræder som beskyttere for mænd og som varsler, er belagt med tabu, dvs. at de ikke kan dræbes og indgå i ernæringen. Det er overvejende arter, som er karakteriseret ved en alsidig habitat, og som færdes både på land og i vand såsom firben, slanger, tudser og frøer. Mænds hjælpeånder kræver også ofre til gengæld for deres assistance, ikke en hvilken som helst slags ofre, men ofre af blod.

Kvinder har kun „tilfældige hjælpeånder“, som de selv siger, og disse er sjældent at finde blandt dyreånderne. Kvinder har ikke desto mindre andre stærke ånder, som de kan tilkalde. Det er de såkaldte *otu blaua*, særlige guddommelige forfædreånder, som besætter dem under de natlige shamanistiske helbredelsesritualer, *uud*. Også de skal lokkes med ofringer, men det er primært af ris og risvin, kun i bestemte tilfælde kræves blodofre.

Rollefordelingen mellem de to køn – mændene der dræber, hvad enten det er gennem jagt på dyr eller mennesker, og kvinderne som beskytter og sikrer liv gennem shamanistiske helbredelsesritualer – bliver således udtrykt symbolsk i en kategorisering af ånde-verdenen og i de rituelle ofringer til denne.

Om at forhandle med naturen

For punan bah er det selve livets grundvilkår, at man respekterer omgivelserne. Det gælder dyrene såvel som de mange, i reglen usynlige ånder, som de hævder lever her. De centrale omdrejningspunkter i punan bahs kosmologi som samfundsforståelse er respekt og udveksling. Det er ikke tanken, der tæller, men handling. Selv magtfulde dyreånder kan ikke læse tanker, men tager bestik alene af vor adfærd. Mennesker må foretage ofre både for at få venlige ånder til at give af det, som er deres, og for at få de ildesindede til at afstå fra deres ugeringer.

I ethvert langhus foretages der dagligt sådanne rituelle ofringer. Vi skal ikke her komme nærmere ind på punan bahs ritualer, men blot fremhæve at også ofringerne afspejler deres syn på verden og dyrene, som allerede antydtes. For punan bah ofrer ris, tobak, kager og risvin, dvs. dyrkede og tilberedte afgrøder til forfædreånderne, medens de „giver blod“ til dyreånderne. De ofrer de dyr, de har opdrættet – grise og høns – dvs. dyr som hører dem til, medens de håber og forventer, at dyreånderne til gengæld yder dem hjælp.

„For det er sjældent at nogen giver (gaver) af sig selv, hverken mennesker eller ånder“, noterer punan bah. Ethvert offer, som gives og modtages, etablerer en pagt, forklarer punan bah. Det bekræfter det moralske univers, kan vi sige, foreningen og afhængigheden mellem langhuset og skoven, mellem kultur og natur.

De symbolske udvekslinger med ånderne markerer samtidig den ovennævnte sociale ulighed, og mænds og kvinders forskellige rolle i samfundet. Punan bah samfundet er lagdelt og består af aristokrater, almindelige punan bah samt tidligere slaver, som alene var knyttet til de aristokratiske høvdinge. Store ritualer med ofringer af grise foregår således foran høvdingens rum, hvor alle andre punan bah indfinder sig. Det er kvinder, som opdrætter grise og høns. Det er dem, som skaffer de dyr, der bringes som ofre til „de usynlige“, ligesom de forvalter familiens mad, rislagre og værdier og udveksler disse med andre familier. Mænds rolle er at skaffe mad til huse. For at gøre dette, må de alliere sig med dyre- og andre ånder for at kunne jage. Hovedjagten, som punan bah praktiserede i gamle dage, sikrede det ultimative offer til mændenes hjælpere, dyreånderne.

Hunden, au

Hos punan bah, som hos os i Vesten, indtager hunden en særegen plads, men den er unægtelig af en helt anden karakter. Den lever med mennesket i langhuset, men jager med dette i skoven, og er (eller rettere var indtil for få år siden) helt uundværlig for punan bahs økonomi og livsform. Hunden indtager en central plads i punan bahs forestillingsverden og mytologi. Det fortælles, at punan bah skylder hunden indsigt i selve forplantningens mysterier. At sværge ved et hundeeffer er den stærkeste af eder, medens drab af en hund er en forbrydelse af så alvorlig karakter, at samfundet risikerer udslettelse, som vi skal se.

Punan bahs hunde er brune, halvstore og korthårede, med ret korte haler, der slår en krølle op over ryggen. De gør yderst sjældent, ikke engang ad fremmede. Det er en usigelig fordel, når daglivet udspiller sig i vældige fælleshuse, hvor familier bor side om side i en lang række, kun med en nødtørftig eller slet ingen skillevej imellem sig. Forestil Dem livet i Laa Bah, hvor jeg i 1974-75 boede under fælles tag med 363 punan bah i alle aldre og godt 100 hunde, hvis sidstnævnte ikke var næsten umærkeligt til stede. Der er dog hundeslagsmål i ny og næ, når en af tæverne er i løbetid. En gang imellem kan det irritere en punan bah så meget, at det kan få ham til at sende kombatanterne ud over langhusgangens kant med et velrettet spark, så de ender hylende i buskadset nedenunder. Der kan også blive uro, når hundene er i vejen og jages ud af rummet, fordi der skal spises. Så tyes der til højlydte kommandoråb eller et tjat med et stykke brænde, når hundene vender det døde øre til. Men ellers hører man ikke meget til de firbenede. En undtagelse er, når de en sjælden gang „synger“ i kor om natten, forunderligt og foruroligende, som en kort polyfon variation over et urgammelt tema. Altid formet efter samme stramme komposition, begyndene med en høj melodisk stemme fra en enkelt hund i den fjerneste ende af langhuset, hvortil de andre hunde så gradvist slutter sig til rum for rum, indtil de når et crescendo, en kakofoni for hundrede hunde, som så ebber ud igen rum for rum, til en enkelt hunds hulen i den modsatte ende af langhuset for en kort stund står dirrende i natlufte, inden den dør hen, og insekternes kor igen bliver hørligt. I modsætning til ulve, som kan synge på alle tider af døgnet, og det hylekor, som hunde kan sætte i når som

helst, hvor der er mange af dem (jf. Thomas 1993:105), så har jeg kun observeret punan bah hundene „syngende“ ud på de små timer.

Punan bah respekterer deres hunde og behandler dem stort set godt. De kæler sjældent for dem, og fandt historier om folk, som gør dette, besynderlige. Det vakte f. eks. uvægerligt latter, hvis der blev fortalt historier om, hvorledes de nomadiske penan og punan busang folk kæler for deres, ja sågar sover med hunde under myggenettet. Hundene holder primært til oppe i langhuset. De hører til her efter punan bahs opfattelse, og de bevæger sig da også kun uden for huset, når de er med deres herre på jagt, eller strejfer lidt rundt lige omkring og under huset. De opholder sig og sover i reglen på langhusgangen, denne vældige veranda, som løber i hele husets længde, hvis de da ikke kan se deres snit til at krybe sammen bag arnen i køkkenet. Hver morgen gør en kvinde fra hver familie rent efter dem ved med tæerne at pirke eventuelle efterladenskaber ned gennem gulvsprækkerne og rense efter med lidt vand fra en kedel. Langhusgangen har indtil nyeste tid primært været mændenes domæne. Det var her de opholdt sig i dagtimerne, og sålænge hovedjagten florerede sov de unge mænd her om natten for at kunne forsvare langhuset mod eventuelle hovedjægere fra andre stammer. Om natten er langhusgangen imidlertid også tilholdssted for onde ånder, som sværmer usynligt omkring herude, så snart det er blevet mørkt. Langhusgangen er således nok en del af huset, men den er samtidigt et slags grænseområde, en bufferzone mellem samfundet og skoven. Den er stedet for de ugifte unge mænd, som endnu ikke er familiefædre med egne børn og dermed et led i generationskæden og samfundets fortsættelse. Deres rolle er primært at skaffe mad til familierne fra skoven ved hjælp af de hunde, som sover på selv samme langhusgang.

Hunde holdes af mænd og betragtes i et givent rum som hørende til én bestemt mand. Det er ham, der fodrer dem, ham de primært lyder og følger på jagt. Så længe slaveriet var i fuldt flor, dvs. indtil 1930'erne, var det således slaverne, der passede og jagede med aristokraternes hunde. Hunde lever af kogt ris, fiske- og kødrester, spædt op med meget vand. De får således tilberedt mad, ikke rå føde, som dyrene i naturen. Kvinder fodrer kun hunde, når deres mænd er bortrejst, og gør rent efter dem. Sådan var det også i min familie, hvor min adoptivfar havde fem dejlige hunde, hvoraf de tre var fremragende jagthunde. Disse fulgte dog også mine to brødre og en ung mand, der var gift med min søster. Enkelte hunde er villige til at gå på jagt med mandlige slægtninge, som ikke er fra samme rum. De kan lide at forfølge vildsvin, siger punan bah, og vil gå med, hvis der lokkes *njæer, njæer*, det signal, der betyder, at man skal efter vildsvin. Nogle gange finder de selv hjem, når der er blevet nedlagt et. Både han- og hunhunde kan være gode til jagt. Mænd går meget op i deres hundes potentiale i den retning. De mener ligesom mange andre folk på Borneo, at hundens jagtevn giver sig udslag i, hvorledes dens patter er fordelt på bugen. Gode jagthunde får maven vist frem som bevis, hvis samtalen falder på deres præstationer, og unghunde, som erhverves af folk fra andre stammer eller langhuse, får uvægerligt maveskindet undersøgt, og der udspinder sig lange samtaler om fordelingen af patter er heldig eller uheldig.

Hundens særstilling blandt dyrene finder bl.a. udtryk i, at gode jagthunde æres og stedes til hvile med gravgaver. Disse vil i deres usynlige, åndelige manifestation følge hundens sjæl til dødsriget. Typisk placeres den døde hund på en platform, som er hævet en 80 cm over jorden; over hunden lægges en sarong, og den medgives også et spyd. Punan bah tror på genfødsel, på at de dodes sjæle efter ophold i dødsriget vender tilbage til jordelivet og lader sig genføde i og som deres egne efterkommere. Tilsvarende med

hunden. Også dens sjæl drager ved dødens indtræden til hundenes dødsrige i himlen, *baliu tuli*, et særligt område et stykke oppe ad *baliu Keliman*. Her bor hundenes forfædre-ånder ligesom menneskenes forfædreånder, etun oa, som holder til forskellige steder længere oppe ad himmelens flod. Hundenes rige er frygtet, for hundenes ånder er bidske. De dødes sjæle må passere riget på vej til deres eget bestemmelsessted. I de smukke dødsange, som beskriver sjælens vej fra langhuset til modtagelsen i himlen, og dermed leder denne på den lange rejse, fortælles også om passagen forbi dette frygtindgydende rige. Punan bah har ingen rituelle sørgesange for deres hunde, som de har for mennesker. Men jeg har oplevet, hvordan min adoptivmor, ved nyheden om at vores ene jagthund, Au Baniang, var omkommet, satte sig hen og græd på den særlige, recitative måde, som man også anvender, når man græder ceremonielt over døde mennesker. Det skete, efter at hun i flere dage havde søgt vished om dens skæbne med forskellige orakler, og det var dybt bevægende at lytte til.

Punan bahs hunde har alle et personligt navn. Der er ikke navnesammenfald mellem hundene i et langhus, så vidt jeg kunne konstatere. Ligesom for mennesker er navnet nøje knyttet til den enkeltes identitet og sjæl. Punan bah kan f.eks. omtale selve livs- eller åndedrætssjælen, den sjæl som går til dødsriget for igen at blive genfødt i individets efterkommere, som navnesjælen. Det tilsvarende synes at gælde for hunde.

Som nævnt opfatter punan bah dyrene som havende ikke blot sjæle, bluou, men også beskyttelsesånder, otu, som sikrer disses reproduktion og beskytter dem. Det gælder også hundene, hvis hjælpeånder, *otu tua au*, alias deres forfaderånder, *otu ake au*, sender kraft, etun, til den enkelte hund, en kraft, der tager ophold i eller ved hundenes ben. Kun hvis dens hjælpeånd er magtfuld og holder onde ånder borte, vil hunden være god til jagt. Kun da kan den opspore vildtet og holde det fast. Det er således hundenes hjælpeånder, otu au, som får dem til at glamme på den særegne vis, som får vildsvinet til at stoppe op og se sig tilbage, fortæller punan bah. Vildsvinene kan ikke røre sig, når de hører hundenes glammen. De bliver forvirrede og kan ikke flygte, fortæller punan bah, og giver således jægeren mulighed for at komme så tæt ind på dem, at spyddet kan stikkes i deres krop. Hunde kan imidlertid ligesom mænd blive ramt af *barou*, en forurening som stammer fra berøring med kvindeligt menstruationsblod, forklarede nogle punan bah. Det klæber til mænd – og altså også hunde – som skidt, *luua*, med træthed, sygdom, uheld i alt hvad de foretager sig, og i værste fald døden som følge. Når det kan gå så galt, skyldes det, at barou skys af hjælpeånderne, otu tua. „Otu tua kan ikke lide skidt“, forklarer punan bah. „De forlader deres protegéer, som overladt til sig selv bliver ofre for alskens uheld og sygdom, forårsaget af ildesindede ånder“.

Faren kan kun afværges gennem en rituel renselse. Jeg har gentagne gange overværet, hvorledes min adoptivfader har foretaget en sådan ved mistanken om, at en af hans hunde var ramt af barou. Punan bah omtaler denne renselse som „at feje hunden“, *menyapou au*. En gang havde to af hundene ikke opsporet vildsvin i tre dage (hvilket var usædvanligt, for de var utrolig dygtige hunde). Min adoptivfader påkaldte derfor gudinden Bungan ved hjælp af et særligt helligt æg, som holdes sammen med et sværd, og forklarede hende, at hundene ikke kunne opspore vildsvin. Derpå tog han disse efter tur, holdt dem med snuden vendende mod øst (solens opgang forbindes symbolsk med liv), hvorpå han strøg dem syv gange fra snudespids til halerod med en levende høne (høns anvendes som sakrale sendebud til ånderne). Han talte højt hvert strøg (tallet syv forbindes magisk med liv). Da hundene den følgende dag havde holdt et stort vildsvin fast, gik

samtalen livligt og ritualets nyttevirkning blev priset, da vi sad i ring på gulvet om aftenen og mæskede os med vildsvinekødet.

Andeæg og helligbrøde

Punan bah forklarer selv den respekt, de viser deres hunde, med reference til disses magtfulde hjælpeånder. Hundene skal fodres ordentligt og have noget af kødet af ethvert stykke af det vildt, de har været med til at jage, inklusivt et stykke af leveren og nyrerne. Det er tabu, at punktere eller skære i vildtets galdeblære (som i punan bahs forestillingsverden er selve livscenteret), hvis det sker, vil dyret blive ramt af *pali*, en særlig overnaturlig straf, som rammer, når selve naturens orden ikke respekteres. Sker det, bliver hunden aldrig mere til jagt, dens lugtesans går tabt, den kan ikke opspore vildt, ikke glamme mere. Punan bah viser også deres hunde og disses hjælpeånder respekt ved ikke at bære på dem, forulempe eller slå dem ihjel. De taler med foragt om andre stammer, som anbringer deres unyttige, gamle jagthunde på forbiflydende træstammer i floden, og dermed sender dem i den visse død i vandfaldene. Det kritiske er, at hunde ikke må dræbes, så der flyder blod.

At hunden indtager en særstilling og behandles med respekt, fik jeg bekræftet gentagne gange under mine feltophold. Et eksempel kan belyse, med hvilken alvor punan bah betragter overgreb på hunde. En dag i 1973 så den lokale kineserkøbmand i Laa Bah, at et af langhusets hunde mæskede sig med en redefuld æg, som hans elskede mandarinænder rugede på. Han blev rasende, greb et spyd, som en punan bah havde stillet i pant, og sårede hunden i baglåret. Denne slæbte sig hylende hen foran høvdingens rum, hvor den døde i løbet af nogle timer. Det skete under stor bevågenhed fra langhusets beboere, som valfartede til stedet. Drabet gav anledning til megen diskussion blandt langhusets mænd og kvinder og mellem de ældre mænd og høvdingen. Man var vred på kineseren og udtrykte bekymring over, hvad der var sket. Det understregedes igen og igen, at man måtte søge at gardere sig rituelt med ofringer og en rituel renselse for at sikre, at hundenes ånd, *otu au*, ikke hævnede sig på samfundet. Den følgende dag lod høvdingen derfor sin råber tilkalde hele langhuset til et Bungan-ritual. Her troppede godt 200 mennesker op, og for hver eneste, som ikke var til stede, medbragtes et klædningsstykke, som substitut. Bungan-ritualet omfattede som sædvanlig en påkaldelse af gudinden Bungan, som punan bah nu altid først henvender sig til. Men i dette tilfælde påkaldtes derpå hundenes ånd, *otu au*, og det var denne, som den rituelle ekspert primært henvendte sig til. *Otu au* blev anmodet om ikke at hævne sig, men sørge for, at samfundet fik et godt liv. Derpå berørte alle en lille gris, inden denne ofredes, hvorpå de hver især (eller det medbragte klædningsstykke) blev rituelt rensed med lidt af dens blod. Siden blev der draget en magisk cirkel om dem alle, ved at offeret blev båret rundt om hele forsamlingen. Kineseren blev idømt en bøde, der tilfaldt høvdingen som samfundets repræsentant, samt en erstatning til hundens ejer, ligesom han måtte betale for grisen. Jeg skal ikke her komme nærmere ind på en tolkning af denne hændelse, blot bemærke, at punan bahs kraftige reaktion til dels nærmedes af det antagonistiske forhold til kineseren. Punan bah var på det tidspunkt dybt afhængige af og samtidig forgældede til disse handelsmænd. Ikke desto mindre var afholdelsen af Bungan-ritualet en konsekvent reaktion på det indtrufne drab, et symbolsk udsagn om den respekt, de har for deres hunde, og deres kosmologiske forståelse.

Det sakrale hundedrab

Det, folk sværger ved, er dem helligt, ved vi. Punan bah sværger, *meru*, ved hunden, medens de primært forbander ved deres forplantningevne. Kvinder forbander, *menjupa*, ved deres bryster og skød, mænd ved deres penis, og begge køn af og til ved en bambusart, fordi bambusåden „spiser blod“, som de siger, og derfor vil bringe den visse død over de forbandede. At løfte en hund op mod en anden person og udstøde forbandelsen: „må hunden her æde dig“, er en tilsvarende alvorlig handling, som uvægerligt udløser både et rituelt renselsesritual af den forbandede, samt idømmelse af en stor bøde, som den formastelige eller dennes slægt må udrede.

At sværge ved en hund er at tage den stærkeste ed af alle. Det fik jeg indprentet igen og igen af punan bah. Fra første færd fik jeg fortalt myten om den skønne Oro Saka, om hvordan kampen om hendes gunst var ved at blive punan bah folkets endeligt. Unge som gamle berettede den for mig, hver især i en let varierende version naturligvis, men følgende korte udgave var typisk:

Engang for længe siden levede punan bah ved Sematai-floden, en sideflod til den øvre Bah. Langhusene lå tæt, og de to brødre Kavuu Oka og Kavuu Oko kastede glans og berømmelse over hver deres langhus. På samme tid levede der i Tatau en underskøn pige ved navn Oro Saka. Hun var så smuk, at alle unge mænd friede til hende. Igen og igen kom de til hende, men hun afviste dem alle. Det blev til sidst hendes mor for meget. Hun besluttede, at datteren skulle gifte sig med Kavuu Oka, hvis ry var nået hende. En dag tog hun en hund, dræbte den og svor ved den, at datteren skulle gifte sig med Kavuu Oka. Derpå fortalte hun datteren om Kavuu Oka, priste ham i høje toner, bandt den dræbte hunds hale om hendes liv og bød hende at drage til Sematai for at leve med Kavuu Oko. Datteren drog nu afsted, som moderen havde budt hende. Hun gik og gik og nåede frem til den øvre Sematai, hvor hun gik op i det første langhus hun stødte på. Her blev hun vel modtaget, budt på betel og tobak, indbudt til at spise, og snart kom Kavuu Oko hjem, for hans langhus var det. (I lange versioner af myten fortælles i detaljer, hvordan Kavuu Oko gør kur til Oro Saka, og hvordan det ender med, at hun bliver hans). Et stykke tid efter indbyder Kavuu Oko til Save (det store hovedjagts-ritual). Kavuu Oka ankommer da også til sin broders langhus, hvor han beværges på det bedste. Kavuu Oka har imidlertid budt Oro Saka at blive inde i rummet og ikke vise sig. Men hun kigger ud igennem en sprække i væggen og ser, at Kavuu Oko er endnu smukkere end broderen. Da alle er blevet fulde af risvin, lister Kavuu Oka ind i rummet til Oro Saka, og hun drager med ham til hans langhus. Da Kavuu Oko finder, at Oro Saka har forladt ham, samler han sine mænd til hovedjagt, og i årevis bekrieger de to brødre hinanden. Der er mange dræbte både fra disse to langhuse og fra de samfund, de hver især er allieret med. Til sidst er selve punan bahs overlevelse truet. Det bliver fætterten Payou for meget. En dag lister han sig ned til floden, hvor Oro Saka er i færd med at udvaske sago, og han dræber hende med en (forgiftet) pil fra sit pusterør. Det bringer striden til ophør. Parterne mødes derpå ved Bah-floden, hvor de holder et ritual, dræber en hund, og sværger ved dens blod aldrig mere at bekrieger hinanden. (Punan bah udpeger stadig en træstamme med et udskåret mønster som den, hvorpå hunden blev dræbt). Da Oro Saka nu var død, besluttede man at lave en kiste til hende af et vældigt durian træ. Det hørte Kavuu Oka. Om natten kravlede han op i toppen af træet, og da folk kom om morgenen for at fælde træet, hørtes underskønt spil på næsefløjte fra dettes top. De fældede træet (og dermed dræbtes Kavuu Oka, som ikke fandt livet værd at leve uden Oro Saka) og begravede de to sammen i kisten, sådan som Kavuu Oka havde ønsket det. Den dag i dag kan man se den smukke, udskårne søjle, som indeholder Kavuu Oka og Oro Sakas knogler.

I myten om Oro Saka og de to brødre ofres der to gange en hund, en handling af stor sakral vægt. Med det første offer og den derved aflagte ed besegles moderens ret til at

bestemme over datterens ægteskab. Denne ret er stadig ved magt blandt punan bah, hvor den ældre generation arrangerer mangan et ægteskab, og hvor det at gå imod den ældre generations vilje er forbundet med overnaturlig fare. Den anden ofring af en hund og den dér aflagte ed besejler forpligtigelsen til at holde indbyrdes fred i samfundet. Myten er således en fortælling om kaos' ophør og civilisationens grundvilkår. Hunden er det sakrale offer og symbol på samfundets vilje til at bekende sig til orden, og dermed underlægge sig de „love“, som er udstukket i myterne om de guddommelige forfædres liv og levned. Som sådan indtager hunden en særstilling frem for grise og høns, dyr, punan bah holder som almindelige offerdyr.

Hundens lod: Fra sakral status til statussymbol

Som skitseret indtog hunden en fremtrædende stilling i punan bahs tilværelse og kosmologi, da jeg levede blandt disse mennesker i perioden 1973-1983. Uundværlige som jagthunde blev de passet og respekteret. Vi har set, hvorledes punan bah begravede gode jagthunde for at sikre deres genfødsel, hvordan hundens nære samhørighed med mennesket spejlede sig i en tilsvarende kosmologisk nærhed. Endelig har vi hørt, hvorledes punan bah igen og igen fortalte myten om Kavu Oko og Kavu Oka, myten om eder svoret ved sakrale hundedrab, som knæsatte grundlæggende værdier i samfundet.

Men siden har punan bahs livsvilkår forandret sig betydeligt, og dermed også deres forhold til og den betydning, de tillægger hunden og andre dyr. Intet samfund er statisk, og punan bah samfundet har da også gennemgået omfattende ændringer gennem de sidste hundrede år. Dette har naturligvis afspejlet sig i kulturel kreativitet herunder i revurderinger af deres forståelse af omgivelserne og forhold til dyrenes ånder. Jeg skal kort fremhæve tre omdrejningspunkter for disse kulturelle processer. For det første Rajah Brookes forbud mod hovedjagt, som blev effektivt omkring 1920. Det medførte, at punan bah måtte modificere det med hovedjagten forbundne ritual, savi. Mændene kunne nu ikke mere på samme vis rense sig for den magiske besmittelse som omgang med kvinder og menstruationsblod påførte dem, ej heller yde deres hjælpeånder, dyreånderne, det kosteligste af ofre, menneskeblod, savi.

For det andet tømmerkompagniernes første fremstød i punan bah territorium i slutningen af 1940'erne. Dette gjorde for en kort periode punan bah til lønarbejdere og tvang dem dermed indirekte til bl.a. at afstå fra at tage varsler af dyrs adfærd, en tidligere hjørnestejn i deres omgang med naturen. De fik deres udkomme fra tømmerkompagniet, hvis de stillede på arbejde, og båndene til dyreånder og andre ånder, som de hidtil havde følt sig afhængige af, svækkedes yderligere. Som konsekvens heraf opgav de varseltagning af visse fugle og dyrs adfærd og selve det modificerede ritual, savi, og antog i 1951 det synkretistiske ritual, bungan.

For det tredje skal nævnes den storstilede kommercielle hugst af regnskoven, som tog fart fra begyndelsen af 1980'erne. Sammen med skolegang, udviklingsprojekter, radio, video og følger af nationale politiske indgreb har en mere markant inddragelse i det globale samfund ændret punan bahs økonomi, samfund og dermed også deres opfattelser af verden, herunder af naturen og dyrene omkring dem.

Gamle Ake Mura udtrykte denne komplekse forandringsproces i en nøddeskal: „Vi hører ikke forfædrene mere“, sagde han en aften i 1993, hvor vi sad bænket på langhus-

gangen. Han hentydede dermed til, at punan bah nu og da hævder at høre lyden af ris, der blev stødt i store træmortere eller underskønne recitativer fra forfædrenes usynlige langhuse, som ligger ved siden af de nuværende i Laa Bah. „Du hørte dem også dengang. Det var smukt at lytte til. De er flygtet. De kan ikke lide støj“, tilføjede han med henvisning til larmen fra CNN, som drønedede ud til os fra familiens rum.

Som i 1940'erne har punan bah i disse år en pengeindkomst fra tømmerindustrien samtidig med, at deres muligheder for at skaffe sig indkomster fra indsamling og jagt i regnskoven er mindsket drastisk. I forlængelse heraf er deres forhold til naturen og dyrene igen under revision. Her skal blot nævnes, at jagt med hunde og spyd er ved at være en saga blot. I 1993 var der således kun et par mænd tilbage i Laa Bah, som havde jagthunde.

Hundene er der stadig, men de er færre og lever en upåagtet, ynkelig tilværelse. Fra at have spillet en central rolle i punan bahs økonomi, er de blevet reduceret til en byrde. Der er ikke kød og ben en masse fra vildsvinene, som de kan fodres med, og det ses. De flotte brune dyr med blanke pelse er afløst af en flok magre, oftede skabede og ynkeligt udseende hunde. Hundene er samtidig blevet stærkt opblandet med langhårede, kinesiske køtere, og punan bah talte om, at der stort set ikke var ordentlige jagthunde mere. Slut er de dage, hvor mændene brugte timer på at diskutere deres jagthundes gode egenskaber og se på fordelingen af deres patter. Som Indiens hellige køer går punan bahs hunde nu rundt, i stigende grad overladt til sig selv og det affald, de kan finde at ernære sig af.

Det har strejft mig, at man burde gøre et avlsarbejde for at bevare den herlige, kort-hårede jagthund, som i århundreder har sikret eksistensen for mange stammer i det indre af Borneo. Punan bahs unge har andet i hovedet. De søger nye udfordringer, job og identiteter. De unge mænd klær sig i blue jeans, sneakers og ryger cigaretter; pigerne får håret klippet og permanentet, anskaffer kjoler, T-shirts og slacks. De lytter til hip-hop og kinesisk og malayisk popmusik, drømmer om kærester og jobs, der giver penge. De penge, de har, bruges i stigende grad på dem selv. „De unge er selviske“, siger de ældre til mig og tilføjer: „hvad skal der blive af os?“

Så er det jeg tænker på vort eget samfund og på New York. Bliver punan bah samfundet lige så atomiseret og den enkelte tilsvarende isoleret. Skal punan bah ligesom vi i Vesten, det være sig Danmark eller New York, i stigende grad basere sig på sociale netværk, som den enkelte selv må opbygge eller knytte an til. Får deres hunde en ny betydning som kæledyr og statussymboler, eller måske som medier, der skaber kontakt mellem isolerede, fremmedgjorte individer? Ændringerne er i hvert fald godt på vej. Da jeg besøgte punan bah folket i 1993, var det sidste høvdingen Kupa sagde til mig: „Tag en stor hund med til mig fra dit land, næste gang du kommer tilbage, en virkelig stor, smuk hund, så alle de andre kan blive rigtigt misundelige.“

Note

1. Det var diskussioner, som også dannede det delvise afsæt for nærorientalistiske arkæologer som bl.a. Peder Mortensen, der i dag er en af de førende specialister på spørgsmålet om det tidlige agerbrugs- og husdyrholds opståen.

Litteratur

- Boas, Franz
1940 Mythology and Folk Tales of the North American Indians. Race, Language and Culture. New York.
- Bulmer, R.N.H.
1967 Why is the cassowary not a bird? A problem of zoological taxonomy among the Karam of the New Guinea highlands. *Man* 2:5-25.
1987 The uncleanness of the birds of Leviticus and Deuteronomy. *Man* 24:304-327.
- Conklin, H.
1969 Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies. I: Steven Tyler (ed.): Cognitive Anthropology. New York.
- D'Andrade, R.
1995 The Development of Cognitive Anthropology. Cambridge.
- Frake, C.O.
1969 The Eastern Subanum of Mindanao. I: G.P. Murdock (ed.): Social Structure in Southeast Asia. Viking Fund Publications in Anthropology 29. New York: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.
- Douglas, M.
1970 Natural Symbols: Explorations in Cosmology. London.
- Ekman, Kerstin
1988 Hundén. Stockholm.
- Ellen, R.
1993 The Cultural Relations of Classification. An Analysis of Nuauulu Animal Categories from Central Seram. Cambridge.
- Evans-Pritchard, E.E.
1940 The Nuer. Oxford.
1956 Nuer Religion. Oxford.
- Leach, E.
1964 Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse. I: Lenneberg, E.:(ed.): New Directions in the Study of Language. Cambridge Mass.
1969 Genesis as Myth, and Other Essays. London
- Lévi-Strauss, Claude
1952 Totemism. London.
1952 La Pensée Sauvage. Paris.
1970-81 Mythologiques, I-IV. Paris
- Lorenz, Konrad
1970 Hundeliv. København.
- Marshall Thomas, E.
1993 The Hidden Life of Dogs. New York.
- Nicolaisen, I.
1986 Pride and Progress: Kajang Response to Economic Change. Sarawak Museum Journal, vol. XXXVI, no. 57.
1988 Concepts of Learning among the Punam Bah of Sarawak. I: Lewis, I. & G. Jahoda (eds.): Acquiring Culture: Cross Cultural Studies in Child Development. London.
1993a Robbers and Aristocrats. Power, Potency, and Leadership among the Punam Bah of Borneo. I: Karaye, M. & G. de Soto (eds.): Culture and Contradiction: The Dialectics of Wealth, Power, and Symbol.
1993b Danish Nomad Research – An Overview. I: Ferdinand, K., Bedouins of Qatar. København.

- Olsen, R.A.
1993 Hunde ved hoffet. I: Bistrup, A., Bente Scavenius, Mette Winge: Gulnares Hus. En gave til Hendes Majestæt Dronning Margrethe den Anden på fødselsdagen, den 16. april 1990. København.
- Olsen, R.A.
1995 Hunden i historien. København
- Radcliffe-Brown, A.R.
1952 A Sociological Theory of Totemism, London.
- Shanklin, E.
1985 Sustenance and Symbol: Anthropological Studies of Domesticated Animals. Annual Review of Anthropology 4:375-403.
- Strindberg, August
1895 A Madman's Diary.
- The New York Times
1995 Sunday, October 15.