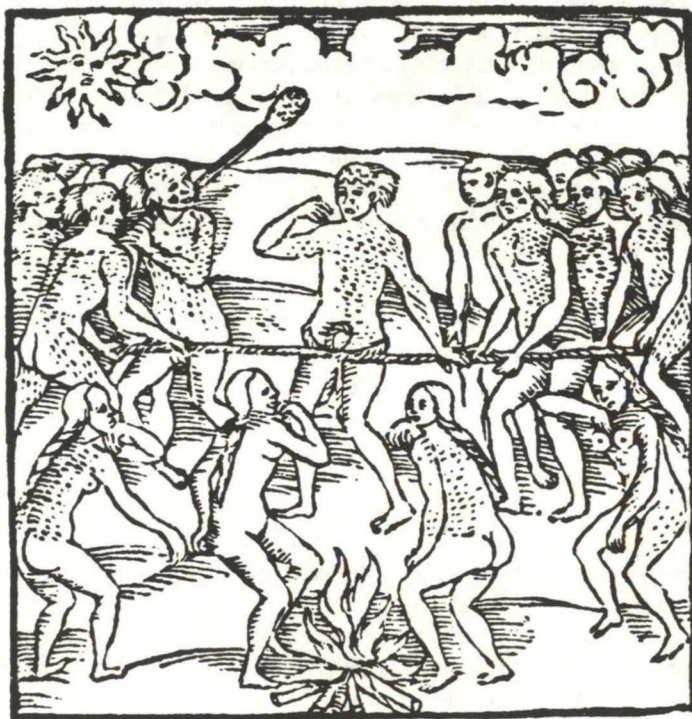


KENNET PEDERSEN

HANÆG

Om fuglesymboler i de historiske tupinambáers menneskeofringer



Stik 46 fra Staden 1992 [1557] betitlet „Dødsslaget“

Problemet

I en af de mest fyldige beskrivelser af selve aflivningshandlingen i det tupinambánske menneskeofringsritual, træder „dræberen“ således frem:

i en dans, så hvid som en due, bemalet med hvidt ler, i en dragt de kalder en fjerkappe, spændt over brystet, og vendende opad som en engels vinger <sic>.

Dansende på denne måde, går han rundt på plazaen og nærmer sig [ofret], mens han gør såre mærkværdige miner med øjne og legeme, og med hænderne efterligner han glenten der ønsker kød, og med denne djævelskab kommer han frem mod den stakkels mand (Cardim 1978: 437).¹

Resten af denne artikel vil være et forsøg på at fortolke hvorfor ritualets hovedfigurer optræder i fuglekostumer og mimer en rovfugls nedslag på sit bytte.

Baggrundsskitse

Da europæiske rejsende, missionærer og kolonister i det 16. århundrede „opdagede“ de tupinambánske indianere på Brasiliens kyst, mødte de samfund som stillede dem over for en rystende sær skik. Disse „vilde“ indianere var realeksisterende kannibaler som havde udformet spektakulære ofringsriter på deres krigsfanger. Dybt fascinerede af denne, utrolige og visselig „djævelske og dyriske“ ceremoni, har de efterladt os et omfangsrigt beskrivelseskorpus af hvad de mente at have været vidne til. Ud fra dette er det faktisk muligt på en detaljeret måde at rekonstruere disse menneskeæderfesteres koreografi: rækkefølgen af ritualets momenter, de ceremonielle rollers handlingssekvenser, de mindste enkeltheder i rekvisitter, prydelser osv.² Der er så at sige kun en ting de historiske kilder ikke indeholder, nemlig det etnografisk væsentlige: de fortæller os stort set intet om den indianske begrundelse for og fortolkning af disse „grusomme gerninger“. Når man læser de gamle beskrives fremstillinger, er det derfor vanskeligt ikke at føle sig som tilskuer til dramaer man mangler alle forudsætninger for at kunne forstå.

Mange kildebehandlinger og -analyser har derfor sidenhen bestræbt sig på at ordne dette historiske materiale hen mod en intern organisering og ekstern sammenligning – for at komme „ned under“ krønikeskrivernes overfladeskildringer og blot afsløre nogle af dette rituals mulige emiske betydninger.³ Denne artikel skal da også ses som et beskedent bidrag til at kaste lys over den gåde at tupinambáerne ofrede og åd/spiste hinanden.

Gerninger

Pladsen og temaet tillader kun at der her fremhæves visse, men forhåbentlig væsentlige træk ved dette komplicerede ritual.

At dræbe. Tupinambáernes konstante og totale krigsførelse synes kun at have haft ét formål: at enhver mand dræbte en fjende. Ethvert medlem af fjendtlige grupper talte som en sådan: mænd, kvinder og – til de europæiske øjenvidners gru – børn, selv spædbørn. Strengt kodificerede regler bestemte at ikke enhver ombringelse udgjorde et drab: „dræberen“ skulle knuse en fjendes kranium, enten under selve bataljen eller under den ofring, der udførtes på hjemtagne fanger på fangetagerens eget bosted eller på jaguarer og på opgravede fjendekranier, mens omvendt andre ombringelsesmåder, fx ved pileskud, ikke gjaldt som ofring.

Skikken med at tage fanger tillod endog fangetageren (den første som lagde sin finger på en nedkæmpet/afvæbnet fjendes læbepløk) at bruge sit „bytte“ som ydelse i et præstationskredsløb, parallelt med kvindeudvekslingen.

At gifte sig. Den typiske (mandlige) fange blev ført hjem til tagerens by. Dér overlades han – og jeg udhæver kildernes ordvalg – til „kvinderne“ som efter en simuleret „hævn“ på ham, arrangerer hans udseende, især hans hårbæringsmåde, således at han kommer til at ligne sine „værter“. Han assimileres. Det overraskende ved denne proces var at han derefter blev giftet med en af den tilfangetagende gruppes kvinder. Den mand

der havde taget ham til fange, eller den der havde modtaget fangen som „gave“, skænke fangen en af sine egne kvindelige slægtninge, ofte en klassifikatorisk „søster“, til hustru, eller til hustru-vogterske. Dette arrangement kunne være en rum tid og muliggøre at fangen fik afkom. Børn af en mandlig fange ville være at regne for fjender og blev derfor også ofret. Sigende er det at en af de tupiske betegnelser for fange, (*t*)*ovajara*, betyder både „fjende“ og „svoger“.⁴

At fortære. Enden på fangens ophold var inde når langhuslederne fastsatte en dag for hans ofring. Herpå fulgte en periode med intensive forberedelser. Alle de nødvendige ting til ceremonien skulle fremstilles, og allierede grupper skulle inviteres. Selve ritualet bestod af en række faser og strakte sig over adskillige dage, helliget uafbrudt drikken, dansen og syngen. På den sidste og skæbnesvangre dag blev fangen stillet over for sin „matador“ på byens plaza i et forløbsstramt og detaljerigt drama. Tilfangetageren, eller den person fangen var bortgivet til, skulle som kulmination knuse fangens hoved med et sværdkølleslag mod nakken. Efter ofringen blev fangen parteret, kroppens bløddede kogt og køddede stegt. Alle tilstedeværende ville derpå tage del i den antropofage kommunion, undtagen den mand der havde udført ofringen. Han blev båret til sin hængekøje i sit langhus hvor han skulle gennemgå en langvarig og streng seklusionsperiode. Under denne ville han blive inciseret med forskellige intervaller, og når arrene var helet op, ville der blive afholdt en større fest. Først da kunne han atter tale, eller rettere synge, prissange til sin egen ære og herunder afsløre det nye navn han havde taget „på sin fjendes hoved“.⁵

Den kvindagtige fugl

Den, formentlig, bedste „informant“ om disse sager, er den tyske lejesoldat Hans Staden. Han blev som kanonér ved den lille portugisiske garnison Bertioga (på Brasiliens sydkyst) taget til fange af de tupinambánske tamoio'ere (1554), og han tilbragte derefter ni måneder i fangenskab, afventende den forestående ofring. I sin egen opbyggelige skildring af denne, forfærdelige, oplevelse, tilskriver Staden sin redning, sin frelse, fra en urokkelig from og ortodoks lutheransk måde at bevare troen på og tilliden til den gode, og nådefulde Guds forsyn. Meget tyder dog på at han på en subtil måde, under sit fangenskab, formåede at fremtræde mere og mere som en tupisk „profet“, og de der indtog denne rolle, var fredhellige. Til sidst lod hans tilfangetagere ham dog komme om bord på et fransk skib – franskmændene var tamoio'ernes europæiske allierede, deraf fjendskabet med portugiserne – og efter mange fortrædeligheder kom han atter hjem til Hessen og skrev sin utrolige beretning. Men tilbage til de hændelser han blev delagtig i.

Staden blev taget til fange under et pludseligt og kortvarigt indiansk overraskelsesangreb, og hans tilfangetagere trak sig hurtigt tilbage fra kamppladsen. Han blev faktisk alvorligt såret under selve skærmydslen. Derfor debatterede man blandt tilfangetagerne om man skulle dræbe (og fortære) ham umiddelbart eller bringe ham med hjem. De ender med at beslutte sig for at lade ham leve ud fra bestemte overvejelser:

[D]e skulle bringe mig levende hjem, således at deres kvinder også kunne se mig levende og more sig med mig (Staden 1992:37).

Og mens krigstoget gør rast for natten, bliver han bundet:

Rebet, som jeg havde om halsen, blev bundet fast oppe i et træ. De lagde sig for natten rundt omkring mig [i deres hængekøjer] og spottede mig og sagde på deres eget sprog: [*xe-imbaba endé*], som betyder, du er mit tøjrede dyr (anf.v:40).⁶

Når Staden udmaler en situation ved ordret at gengive tupiske udtryk, er han i almindelighed ganske præcis i sin oversættelse, men det er værd at mærke sig at *imbaba* konnoterer et dyr der „opfostres“ og „formes“ af mennesker, altså et tæmnet dyr. Nu var de tupinambánske indianere ikke et samfund af husdyrsopdrættere, men de holdt dog hunde, „ænder“, skildpadder i flodstier og en række fugle.

Da Staden kommer til den by hvor hans tilfangetagere har hjemme, tvinges han til at præsentere sig selv for de kvinder der arbejder i svedjerne uden for palisaderne – med ordene: her er jeg, jeres kommende måltid! Kommet inden for palisadeværket, overlades fangen til „kvinderne“ som iscenesætter et simuleret hævndrab på ham – simuleret i den forstand at, skønt de slår ham gentagne gange, er disse slag afdæmpede og ikke-letale, fordi det, af princip, var umuligt for kvinder at dræbe. Efter denne fjendtliggørelse af fangen, ændres kvindernes behandling af ham fuldstændigt. Kort fortalt, lader de ham undergå en assimilationsproces så han kommer til at se ud som sine „værter“, de udstyrer ham med deres egne mænds tonsur.⁷ Efter denne traktering anbringer de rangler om hans ankler og en enorm fjerkrone på hans hoved og tvinger ham til at angive rytmen til den „hævnsang“ de giver sig til at afsynge. Navnet på den fjerkrone Staden får om hovedet, angiver han som *arasobaja*, og det betyder sandsynligvis: „som ser ud som en (vis art) ara“. Denne detalje bekræftes og uddybes af andre kilder: at blive udsmykket på denne vis var et skæbnesvangert varsel, for den: „er et tegn på hans kommende undergang (Thevet 1953:194).

At det tupinambánske offer ikklædes fjerprydelser – tilvirket materiale fra fugle som europæerne rundhåndet sammenfatter under den brede betegnelse „papegøjer“ – turde være lidet overraskende, når man betænker den panindianske betydning af disse udsmykninger. Men her taler vi måske ikke kun om en prydelse,⁸ men om en metaforisk, og reel, papegøje-isering af fangen, ofret. Fangen er, om man så må sige, „redeplyndret“ på en måde, ikke ulig den mænd ellers anvender når de tager unger fra disse smukke fugle for at kvinderne hjemme kan opfostre dem som kæledyr. I denne forstand forvandler kvinderne, på grænsen af fangens fjendeby, ham til en „tam fugl“. Han bliver kvindelig, en „planteæder“ – et væsen hvis aggression er uden dødelig virkningsfuldhed. At udstafere ham som „papegøje“ er vitterlig et tegn på hans undergang. Emaskuleret for sin dødsdøds, omend stadig i stand til at frembringe liv, er fangen – som mand – allerede død, en levende død. Man kan endda have ham til bedste som en *mockingbird*. Stadens „ejere“ tager ham med og viser ham frem under fester i allierede byer. Et tilbagevendende nummer består i at man binder hans fødder sammen og får ham til at springe omkring: „Dette lo de meget af og sagde, at her kommer vores mad – hoppende“ (Staden 1994:64-65, den danske oversættelse har „hyppende“ <sic>, for *hergehüpf*).

Så længe han er fange, er han en papegøje som holdes af kvinder, endog et kært husdyr, *mi-ausuba*, en „elsket“. Men som alle andre papegøjer holder man ham kun med et formål for øje: at mænd kan smykke sig med hans fjer. En af de andre betegnelser for fange, *t-e-mbi-ara*, synes endog at være et ordspil der siger det hele: „den fangne“/„den plukkede“/„den ara'ede“. Dertil kom at disse fugle jo har en sær evne. De kan lære at tale. Og skal man tro Thevet, var de vigtigste og hyppigste sætninger i dette samfund,

sætninger som kvinder også indprentede i deres kælefugle: „du skal gå i krig mod dine fjender, fange dem, massakrere dem og æde dem“ (Thevet 1953:168).

Faderfuglen

Hypotesen er altså at det kommende offer under sit fangenskab undergik en assimileringproces, udformet som en „tæmning“ – han blev holdt af sin hustru-vogterske i det langhus der tilhørte hans „affinale“ tilfangetagere, hans t-ovajara'er, hans „fjender/svogre“. Men før man ofrede ham, og som en del af ceremonien, bliver han igen gjort til en markeret fjende. Han dissimileres. Dette træder tydeligt frem i den måde han flyttes omkring på. Umiddelbart før, natten før, ofringen føres fangen ud af „sit“ langhus og anbringes højtideligt på plazaens midte i en lille hytte som er blevet opført midlertidigt, alene til dette formål. Det er her han udsmykkes til den endelige handling. Og disse sidste forberedelser udføres, alle, af kvinder. I forskellige grupperinger omgiver disse „blide Proserpiner“ (anf.v:276) fangen som kor med fastlagte repertoier af både formildende og hævnprisende hymner, sange og formaliserede dialoger. Alt tyder således på at disse sidste forberedelser, for at sige det mildt, var „tykt“ (!) symbolske. Rollefordelingen mellem de forskellige grupperinger af kvinder lader sig næppe rekonstruere, men en omstændighed træder dog tydeligt frem. Forskellige grupper af kvinder bemaler og udsmykker fejrende sværdkøllen og fangens hoved med indviklede og identiske indtegninger. Begge påsmøres en gummiagtig limbund som hæfte for et lag af pulveriserede æggeskaller. På denne maske udfører en kyndig ældre kvinde til sidst et sirligt mønster. I denne fangens sidste nat, bliver både han og den sværdkølle hvormed han skal „knuses“ genstand for en intens kvindelig vågen og dyrkelse. Og både fangen – den nu af-tæmmede fjende – og den udsmykkede, temmelig falliske sværdkølle, er kvindelige produkter.

I denne sammenhæng fortjener et element en særlig udhævelse: æggeskallerne. Der findes flere beskrivelser af disse, og af den fugl de stammer fra. Problemet er blot at „denne fugl“ ikke lader sig så entydigt artsbestemme.⁹ På grundlag af kildernes oplysninger om æggenes farve, grøn til grå, de anførte indfødte navne, og tidlige udseendebeskrivelser, kan vi indskrænke det til få muligheder: *Tinamus tao*, *Tinamus solitarius*, *Tinamus tataupa* eller *Crypturellus undulatus*. På dansk kaldes de blot tinamuer (tidligere: lønfugle). Alle de her nævnte, som samtidig er de største, lever på skovbunden og udmærker sig ikke ved udviklede flyveegenskaber eller spektakulær tropisk farvepragt, men deler to træk: deres æg beskrives, også af ornitologer i dag, som enestående smukke (porcelænsagtigt skinnende, stærktfarvede), og alle tinamuer deler den bemærkelsesværdige adfærdsegenskab at al yngelpleje, ud over selve æglægningen, varetages af hannen: han ruger, fodrer og plejer ungerne, alene. Med andre ord, fugle der har reduceret hunnens reproduktive rolle til et minimum.

Det er altså med, knuste, æggeskaller fra en (eller flere) af disse fugle at både den dræbende kølle og ofrets hoved smykkes. Her bliver det nødvendigt at opholde sig ved nogle detaljer i forbindelse med tupisk konceptionsforståelse. Forestillingen om hvorledes forplantningen foregår, afspejles i en semantisk detalje: En meget betydningstung rod på det sprog de historiske tupinambáer talte finder vi i *ub-*. Grundbetydningen er, aktivt, at „gyde“ og (metonymisk?), passivt, at „være frembragt af“. Vigtige afledninger: *t'uba* „fader“, *upιά*, „æg“, egentlig „gyde(t) + sæd/rogn/frugt/hoved/glans.

Groft sagt, lægger hannen/manden æg i hunnen/kvinden, som så tilskrives den rolle at omgive livskimet med skal. Udviklingen af skallen, moderkagen, er en proces i hunnen, men frugten, ægget i skallen, er en hanlig implantering. Dette bestyrkes af at en af betegnelserne for „hustru“, *j-e-ti-pera*, kan udlægges som „hende hvormed jeg omgiver mig mit æg med skal“! (Dette er netop, „groft sagt“ fordi de to køns bidrag til avlingsproduktet er noget mere kompliceret, dvs. der er mere til skallen end som så). Visse filiative egenskaber nedarves gennem faderen, ikke mindst den sociale identitet: børn af mandlige fanger er fjender, og ofres, børn af kvindelige fanger er egne.¹⁰

En forudsætning for overhovedet, som mand, at være kvalificeret til at indgå ægteskab var nu, som nævnt, at have ofret en fjende, og de rituelle følger (seklusion og incisionsforløbet) er identiske med dem kvinder undergår i forbindelse med den første blødning. Offerdrabet er for manden hvad menarken er for kvinden, og han bliver altså frugtbar, og „kvindbar“, ved at udføre sin (første) ofring. Og denne avleevne tager han fra ofret ved at der knyttes en konkret metonymisk forbindelse mellem fangens hoved (der på tupisk er synonym med „sæd“) og den falliske sværdkølle, en overførsel der gestaltet af at begge er ens udsmykket med de knuste æggeskaller fra en fugl der etologisk gør rugning og yngelpleje eksklusivt maskulin. Bødlen knuser, i enhver forstand, ofrets avle-kraft: hans hoved og frugbarhedsbetingelser: Den enes død er den andens liv, den andens evne til at skabe liv, til at „lægge æg“.

Rovfuglen

Ifølge den indledende beskrivelse har menneskeofringen en særlig mimisk form: den efterligner den jagende rovfugl der slår ned på sit bytte. Det er næppe muligt at fastlægge præcist hvilken rovfugl, men sandsynligvis kan der være tale om to mulige kandidater: harpyønnen (*Harpia harpyja*) eller latterfalken (*Herpetotheres cachinnans*). Begge er plausible. Dels fordi de forskellige beskrivelser stammer fra forskellige grupper; dels fordi begge er „symbolsk brugbare“. Harpyønnen synes at indgå i det tupiske bestiarius som den store rovfugl, en slags luftens jaguar,¹¹ ihukommende at jaguarer, faktisk, indgik som mulige ofre (omend de ikke blev genstand for fortæring: de kan være antropofager, men da omofager, „råædere“, og derfor u-spiselige). Dertil kommer at harpyønnen delvis er ådselæder og af den grund var voldsomt tabuiseret som menneskeligt fødeemne: det er ikke i kulinarisk henseende at denne fugl er menneske-lig, det er som prædatorisk pendant.

Latterfalkens kandidatur knytter sig til en anden detalje ved den tupinambánske menneskeofring. For at begrænse og styre ofrets bevægelsesmuligheder under aflivningen, blev det hæmmet af et kunstfærdigt knyttet reb, *mussurana*, en strikke om ofrets midje som i sine ender blev holdt af to medhjælpere og således indskrænkede ofrets undvigelsesmanøvrer.¹² Nu er den tupiske betegnelse for dette fangefastholdningsreb imidlertid også navnet på en særlig slange¹³ der er „kannibal“: den æder andre slanger (ofiofag) og regnedes for immun over for selv giftslangers bid. Denne usårlighed blandt „lignedannede“ hindrede dog ikke at den også kunne være byttedyr, netop for latterfalke. Hermed når vi også grænserne for at drage taksonomisk begrundede paralleller og må prøve andre forståelsesveje.

Billedformer

Hvis den ovenstående (etno-)zoologiske skitse har noget for sig, turde det også være tydeligt at de symbolske dyr som gestaltet i det tupinambánske ofringsritual, dannes af ceremonielt hybride former, mere af „griffer“ end af naturligt forekommende fuglearter.¹⁴ Påstanden er alene at kvindefuglen og faderfuglen for ofret, og rovfuglen for dræberen udgjorde prægnante, og her i bogstaveligste forstand, symbolske lag på aktørernes legermer. Mellemløserne til en mulig fortolkning kan vi sammenfatte vha. to „gammelstrukturalistiske“ antagelser som forekommer uomgængelige i amerindiansk etnografi.¹⁵ Den første går ud på at der i samfund, som fx de amazonianske, fandtes en konkret encyklopædisk viden om „naturen“. Fra dette overvældende stof betjente man sig af pertinente strukturejendommeligheder for så vidt disse, og det er den anden antagelse, tillod dannelsen af analogiserende billedmodeller¹⁶ – af eller på sociokulturelle forhold – og omvendt. I nærværende sammenhæng *udvælges* fx fra tinamuen (hvilken præcis art det end var) æstetiske træk (skallernes farvepragt), etologiske træk (hannens eksklusive yngelpleje), økologiske træk (et vanskeligt opsporligt byttedyr), for så vidt disse danner et kompleks af selektive ligheder med fangen, ofret. Som analog billedmodel „på“ ofret danner tinamutrækkene en symbolsk form ved at være en selektion i mediet af mulige ligheder. Fangen ligner hanfuglen fordi han, foreslås det her, ifølge tupisk forplantningsteori er den egentlig æg-ansvarlige; fordi han gøres til byttedyr og dermed, *per extensionem*, emaskuleres af en „rovfugl“; fordi han ligner smukke knuste æg. På samme måde ville fangen være et billede på tinamuen, hvilket gør det muligt at forestille sig denne fugl i atter andre analogisammenhænge. Denne fortolkning, som blot udhæver iøjnefaldende træk, ville derfor selvsagt kunne fortsættes mod andre „metaforiske mål“, og med andre „metaforiske kilder“. Men alene af denne grovskitse aftegner sig to markante tupinambánske billeder af og på verden. *Første anskuelse*: Manden ligner en rovfugl (han er jæger, han mader sine egne med kød, osv). I visse henseender lever manden/mennesket af rov. Det er jo trivielt sandt. Men en lighed er netop ikke identitet. En forestillingsmæssig identifikationsstilnærmelse foreligger først ved den selektive kompositionen af „rammende“ billeder der „træffer“ samme mål for ved denne bestemmelse selv atter at kunne være kilde for andre overføringsprocesser. Manden kan, i ofringens billedsammenhæng, forestilles som sammenstykket af træk der ligner en papegøje (i visse henseender), der ligner en tinamu, der ligner en rovfugl osv. Og disse overførsler kan vendes om så papegøjer, tinamuer og rovfugle (i visse henseender) ligner en mand. Som fange er manden en „prydfugl“, et kvinders tæmmede kæledyr, hvormed mænd kan udsmykke sig; som offer tillader han at dræberen kan „rov’e“ hans tinamulignende potens og derved komme i besiddelse af forudsætningen for at blive fader;¹⁷ som bøddel dramatiserer han forholdet mellem fjender som en prædatorisk relation. Dette leder til *anden anskuelse*: mænd kan ikke forplante sig, uden gennem en „negativ udveksling“. Konsekvenserne af denne fortolkning er mangfoldige. Lad os nøjes med to. Hvis mænd kun kan blive „kvindbare“ ved at ofre en fjende, vil det tupinambánske samfunds, morbidt konkrete, reproduktionsbetingelser indbefatte fjendtlige samfund som man prædatorisk kan skaffe sig ofre fra. Eksokannibalismen bliver dermed samtidigt, omend på en kompliceret – og kompliceret måde – endokannibalisme: for nok afgrænses de enkelte grupper som sammen-spiste, som dem der ved at ofre og fortære fjender netop konstitueres som sine fjenders fjender, potentielle ofre for fjendernes „hævn“. Men hver gruppe må samtidig bemægtige sig sin mandlige avlekraft „på

fjenders hoveder“. Hver gruppe vil således udgøre en positiv helhed inden for hvilken, der udveksles kvindelig avlekraft, men samtidig en langt mere omfattende negativ helhed af grupper der kriges, ofrer hinanden, fortærer hinanden og prædatorisk henter avlekraft udefra. Og hvis kvinder ikke behøver at gå denne „dyriske omvej“ for at blive „mandbare“, bliver kvindekvædet, som en anden konsekvens og ironisk i en så voldsomt maskuliniseret forestillingsverden, det egentligt menneskelige køn: det fødetilberedende, ikke-rå, ikke-prædatoriske køn. Kvinder går ikke på rov, dræber ikke – de føder, tæmmer og kultiverer. De „er“ ikke fugle, de opdrætter dem!¹⁸ At mennesket derfor i et andet tupinambánsk forestillingsregister, nemlig religiøst i forhold til deres guder, befinder sig i en kvindelig position synes at være både analogisk og logisk følgerigtigt, men det ville kræve at vi begav os ind i et parallelt, men formforskelligt billedrum.

Bortbaskning

Denne analyseskitse har kun søgt at gøre det fortolkningsplausibelt at de historiske tupinambáers valg af bestemte fugle-„rekvisitter“ i deres mærkværdige fjendeofringsritual indgik i en gestaltning af symbolske former som var konsistent forestillingsmotiverede. Bøddel og offer dannes i ritualsammenhængen som „billedkompositioner“ af selektivt udvalgte og sammensatte analogier mellem de ceremonielle roller og bestemte prægnante træk ved papegøjer, tinamuer og rovfugle. Skitsen aftegner derfor kun et indblik i få, kontekstbegrænsede facetter ved disse historiske indianeres symboludformning.

Der er tale om en gisning, af den enkle grund at kildematerialet ikke tillader mere end, dog begrundede, fortolkningsbud på ofringsritualets mulige kulturelle meningskonstitution.

Fortolkningen bygger, med velberådet hu, på „gammelstrukturalistiske“ antagelser, dvs. den ser bort fra væsentlige spørgsmål vedrørende den tupinambánske forestillingsverdens kognitive og socialmorfologiske begrundelsessammenhæng. Den er med andre ord „indskrænket“.

Men omvendt måtte den gerne have antydnet at selv symbolske detaljer fra et historisk indiansk samfund peger på dettes overvældende figurative rigdom, og at en af vejene til forståelse af denne må bestå i at blotlægge de strukturer der stabiliserer bestemte former i de analogiserende billedmodeller af verden.

Ofret i tupinambáernes ritual blev, som omtalt, fastholdt af et reb om midjen. På vej til sin henrettelse føres han rundt med dette reb om halsen, og dets sammenrullede ender bæres af hans „hustru“ og en kvindelig hjælper, og de synger: „Vi er de kvinder der får fuglens hals til at strække sig... Hvis du havde været papegøje, ville du flyvende flygte fra os“ (Cardim 1978:116).

Noter

1. Selve denne kildes skæbne er en ren røverhistorie. Fernão Cardim (1540?-1625), førstegenerationsjesuit, kom til Brasilien i 1583. Som udsending til pavehoffet blev han taget til fange af engelske sørøvere i 1601. Ud over fangenskabets led har den tort at få beslaglagt sit manuskript til en beskrivelse af sit nye land. Derfor udkom Cardims bog først på engelsk i Hakluyts rejseberetningsserie i 1625 som „En afhandling om

Brasilien, skrevet af en der har levet dér længe". Arkivstudier i Évora tillod Capistrano de Abreu i slutningen af sidste århundrede at fastslå både forfatter og en rimelig affærdigelsesdatering (1584). Cardim vendte i øvrigt tilbage til Brasilien og var jesuitternes provincial dér til sin død. I den portugisiske tekst bruges et gammelt udtryk for rovflugten: „*o minhoto* [i dag: *milhafre*] que desce á carne“.

2. Denne minutiøse fremstilling af ritualforløbet samles og „rekonstrueres“ første gang i Métraux 1928a og 1928b.
3. Dette er forsøgt flere gange: Métraux 1928b, Fernandes 1970, Viveiros de Castro 1986, Combès & Saignes 1991 og – i al beskedenhed – Pedersen 1991.
4. Det vil i denne sammenhæng føre for vidt at udrede det tupiske, terminologiske system (detaljer finder i Pedersen 1991, appendiks II), men pointen er: givet et dravidisk system med MB-ZD-ægteskabspræference, vil affinale slægtninge enten blive „svigerfædre“ eller „svigersønner“ – og samtidigt „svogre“. Fanger vil, netop som ikke-kognater, være de eneste *rene* affinale: dvs. af gode grunde personer man ikke er beslægtet med på anden måde end over dette mærkværdige ægteskab.
5. Hentet fra Cardims kortfattede sammenfatning af tupinambáernes etos: „Om deres måde at dræbe og spise menneskekød på – og om deres måde at blive adelsmand på: Af alle æresbevisninger og glæder i livet er ingen så stor for dette folk som at dræbe og tage navne på deres fjenders hoveder [and get a name on the heads of their Adversaries/e tomar nomes nas cabeças de seus contrarios“ (Cardim 1625:431/1978:113)].
6. Jeg citerer fra den danske oversættelse. Rektificeringerne af de tupiske ord og vendinger er dog mine, da disse gengives i den danske udgave efter Stadens egen „retskrivning“, hvilket får dem til at se mere eksotiske ud end godt er.
7. Flere gamle rejsebeskrivelser opholder sig ved at de sprogligt og kulturelt nærtstående tupiske „stammer“ syntes at differentiere sig symbolsk ved måden håret var klippet og arrangeret på (Cardim 1978:106: „det er på hovedet [dvs. frisuren] man kender nationerne“). At dette også kunne være en væsentlig identitetsmærker for europæere, kan man se deraf at Hans Staden på illustrationerne i sin bog vedbliver med at bære skæg (som europæer, kristen – og som „rødskægget“ mere fransk end portugisisk! – selvom han i teksten er blevet helt og aldeles glatraget ved sin ankomst til sine fangetageres by (Staden 1992:44).
8. Den, mig bekendte, mest perspektivrige diskussion af amazoniansk fuglesymbolik finder man mellem Crocker (1977) og Turner (1991) om den rette forståelse af den gådefulde bororo-sætning „Vi er papegøjer“.
9. Til denne bestemmelse har jeg fået uvurderlig støtte af Jon Fjeldså, Zoologisk Museum, og biolog Morten Heegaard. Tinamufamilien tæller to underfamilier, fordelt i 39 arter, og findes kun i Syd- og Centralamerika. Se: del Hoyo, Elliott & Sagatal 1992. Fuglen beskrives i den ældre rejselitteratur som „fasan“, „agerhøne“ og „vagtel“: Cardim 1978:465-66; Léry 1975:149; Soares 1971:227; Thevet 1953:158. Bemalingen af offerkølle og ofrets ansigt finder man hos: Cardim 1978:436; Soares 1971:307; Staden 1992:109; Thevet 1953:276, 279.
10. Kvindelige fanger synes at have haft en anden skæbne end mænd. Enten blev de ofret med det samme (Thevet 1953:199), eller de blev „medhustruer“ og slet ikke ofret i levende live. Men deres kranium ville blive knust umiddelbart efter det naturlige dødsfald.
11. *Guira-guasu*, „storfugl“ hed den helt enkelt, og nyfødte drengebørn fik som „varsels gave“ kløerne fra en jaguar og kløerne, med samt bag- og halefjer, fra denne fugl. Fra disse emblemer ville visse af dyrenes egenskaber overføres til barnet, nemlig krigeriskheden. „Fordi jaguaren er et af de stærkeste dyr, man finder dér, og fordi guira-guasu'en er den mest frygtede som den, der besejrer alle andre og nedsvælger dem“ (Thevet 1953:50). Blandt en senere beskrevet tupisk gruppe, kamajurá, er fangeofret „transformeret“ til en harpyørn der holdes i bur på midten af landsbypladsen (Se Münzel 1971:203f).
12. Ofringen tillod den dødsdømte at udvise bravur mht. adræt at undgå nakkeslaget. Denne skrømtede bevægelsesfrihed fik flere europæere til at sammenligne dramaet med gladiator- eller tyrefægtningsarenas-skuespil.
13. Den semantiske forbinding er her noget overvældende: *Mussurana* er ordret et slange „som ligner en mussu“. *Muçum*'en er en muræneagtig fisk (*Symbranchus marmoratus*), altså en fisk der ligner en slange, hvor det tupisk, omvendt, drejer sig om en slange der ligner denne fisk!
14. Man kan her tænke på de scenografiske problemer – og løsningsforslag! – der er givet med at skulle scenisk fremstille Lohengrin som „svaneridder“, eller „Skovfuglen“ i Siegfried, for nu blot at pege på enkelte, kunstmytologiske, parallelperformative udfordringer.

15. Grundlæggende er det følgende et sammenkog af påstande i Lévi-Strauss 1969.
16. Hvis man, som jeg her urimelig kort, definerer den „vilde tanke“ således, fremstår den „tamme tanke“ som logiserende begrebsmodeller ud fra et abstrakt leksikon.
17. I tupinambánsk kosmologi følges disse forvandleringsprocesser af mænd (levende-død, avlende-avlingsstandset m.fl.) af en parallelforskudt serie af tilstandsformændringer for visse af bødlens afdøde slægtninge. Pladsen tillader ikke at medinddrage disse, men kort fortalt udgjorde ofringen af fangen selve hævn for en slægtninges død. Denne afdøde ville i og med ofringen blive hævnnet og dermed, endeligt, finde frem til det efterliv han havde flakket mod siden sin uhævnede død.
18. Denne kønsbestemmelse angår *genus*, ikke *sexus*: biologiske mænd kunne vælge at blive kvinder, og omvendt. Den eneste begrænsning kvindelige krigere, de „rigtige amazoner“, var underlagt synes at have været et forbud mod at optræde som bødler under den rituelle ofring (Thevet 1953:107).

Litteratur

Cardim, Fernão

1978 [1584] *Tratados da terra e gente do Brasil*. Sao Paulo: Companhia Editora Nacional. (Først udgivet på engelsk i: Purchas: Haklyutus Posthumus (1625). Haklyut Society 4.

Combès, Isabelle & Thierry Saignes

1991 *Alter ego: naissance de l'identité Chiriguano*. Paris: Édition de l'École des hautes études en sciences sociales.

Crocker, J. Christopher

1977 *My Brother the Parrot*. I: J. David Sapir & J. Christopher Crocker (eds.): *The Social Use of Metaphor*. Philadelphia: Philadelphia U.P.

del Hoyo, J., A. Elliott & J. Sargatal

1992 *Handbook of Birds of the World*, vol.1. Barcelona: Lynx Ediciones.

Fernandes, Florestan

1970 [1952] *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. Sao Paulo: Livraia Pioneira Editôra.

Lévi-Strauss, Claude

1969 *Den vilde tanke*. København: Gyldendal.

Léry, Jean de

1975 [1578] *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. Genève: Librairie Droz.

Métraux, Alfred

1928a *La civilisation matérielle des tribus Tupi-guarani*. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuther.

1929b *La religion des Tupinambas et ses rapports avec celles de autres tribus Tupi-guarani*. Paris: Bibliothèque de l'école des hautes études, Sciences religieuses.

Münzel, Mark

1971 *Medizinmannwesen und Geistervorstellungen bei den Kamayurá (Alto-Xingú-Brasilien)*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Pedersen, Kennet

1991 *Nadvergæster: To bidrag til tupinambá'ernes etnografiske historie og historiske etnografi*. København: Institut for Antropologi, specialerække nr. 37.

Soares, Francisco

1971 [1591] *De algumas coisas mais notáveis do Brasil*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro 148:371-427.

Staden, Hans

1992 [1557] *Sandfærdig beretning om og beskrivelse af et vildt, nøgent, grusomt, kannibalistisk folks land...* Århus: Forlaget Intervention Press.

- Thevet, André
1953 [1575] Le Brésil et les brésiliens. I: Suzanne Lussagnet (red.): Les français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVIe siècle. Paris: Presses Universitaires de France.
- Turner, Terence
1991 „We are Parrots, Twins are Birds“: Play of Tropes as Operational Structure. I: James W. Fernandez (ed.): Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology. Stanford: Stanford U.P.
- Viveiros de Castro, Eduardo
1986 Araweté: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Forkortet engelsk bearbejdelse: From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society. 1992. Chicago: Chicago U.P.).

