

KOHUDEN, KANA'ANS BØRN OG SKRIFTEN PÅ SOMMERFUGLEVINGERNE

Om europæerens komparative mytologi¹

MICHAEL HARBSMEIER

De koloniseredes opfattelser af kolonisatorerne er så mange og forskellige, at man bliver tvunget ud i skamløst umådeholdne generaliseringer for at kunne tale om dem. Dette komparative essay kommer kloden rundt ved at se på, hvordan legender fra antikken, fortællinger fra Det Gamle Testamente og sydamerikanske myter har spillet sammen i en slags kakofonisk symfoni over, hvad den hvide mand og skriften har bragt med sig. Det meste af materialet stammer fra tre antropologer: nyligt afdøde Fritz Kramer, der i opvarmningen til sin analyse af afrikanske besættelsesritualer (Kramer 1986) har præsenteret en række afrikanske myter, og Claude Lévi-Strauss, der i en forlængelse af sine mytologiske studier (Lévi-Strauss 1991) også har set nærmere på sydamerikanske fortællinger om europæeren, samt endelig nulevende Pierre Déléage. I sit forsøg på en omvendt antropologi (Déléage 2017) er han gået meget grundigere til værks med analysen af skriftens magiske betydning for skiftløse samfund, end der er plads til i det følgende.

Vergil hos javaneserne

Historien om, hvordan portugiserne, hollænderne eller repræsentanter for andre europæiske nationer først fik lov til at indtage et stykke jord på størrelse med huden af en ko eller nogle gange en hest, men derefter skar huden i hårtynde strimler for med held at gøre krav på de langt større arealer, der afgrænsedes af disse strimler, nåede en forbavsende stor udbredelse i århundrederne fra det 16. til 18. Hos javaneserne tjener legenden til at forklare hollændernes indtagelse af byen Djakarta, der fra 1619 under navnet Batavia blev hovedsæde for det verdensomspændende hollandske handelskompagni. Som man hører om det i et singhalesisk krigsdigt, lykkedes det på samme måde portugiserne at erobre

deres fæstning i nærheden af Colombo på Sri Lanka i 1518. I en række malaysiske tekstoverleveringer forklarer den samme legende portugisernes erobring af handelsstationen Melaka, og havnebyen Diu i Gujarat i Indien blev ifølge lokale såvel som europæiske historikere ligeledes overtaget af portugiserne på denne måde af sultan Bahadur, mens Manila på Filippinerne ifølge kinesiske kilder på samme måde kom på spanske hænder i 1574, ganske som det lykkedes hollænderne at slå sig ned i både Taiwan i 1623, ved Kap det Gode Håb i 1652 og i Pennsylvania så sent som i 1819 (Reid 1994:290-91; Newman 2017; Subrahmanyam 2017:296-7). Men legenden kendes derudover også fra europæisk middelalder, for eksempel om byen Moskvas grundlæggelse, tyskerne erobring af Riga eller katedralkirken ved Sarajevo (Frazer 1888; Köhler 1900:319-21).

Legenden om erhvervelsen af jordbesiddelser på størrelse med huden af en ko, en okse, en hest eller blot et tæppe, der derefter skæres i strimler for at dække over et langt større areal, går i sidste ende tilbage til en og samme antikke kilde, nemlig Vergils beretning om Didos erhvervelse af byen Kartago fra Libyens konge, som er det tidligste skriftlige vidnesbyrd, vi kender.² Ad uransagelige veje har legenden så nået at brede sig til lokale traditioner i både Syd- og Sydøstasien, Kap det Gode Håb og faktisk også Nordamerika, men tilsyneladende er den ikke kommet til Afrika og den nye verdens sydlige halvdel.

Legenden om kohuden fortælles af både dem, der vandt ved transaktionen, og af dem, det gik ud over. I begge tilfælde forklares de eksisterende magt- og ejendomsforhold ud fra et hændelsesforløb, der gennem snyd, list og bedrag vender symmetrisk gensidighed og reciprocitet til det modsatte, til et asymmetrisk og hierarkisk forhold. Forklaringen på legendens forbavsende store udbredelse skal givetvis først og fremmest søges i dens elementære, nærmest arketyperiske forenkling eller skematisering af komplekse historiske hændelsesforløb. Men det har sikkert også hjulpet, at legenderne genopretter en slags symmetri og balance, ved at den ene part må erkende at have været naiv, mens den anden indrømmer at have snydt. Den listige handel er et brud på de basale regler om reciprocitet og gensidighed, men den genopretter og bekræfter på samme tid disse regler, ved at begge parter – med varierende grader af skam eller stolthed – alligevel ender med at anerkende resultatet.

I et singhalesisk krigsdigt fra slutningen af det 17. århundrede hedder det således, at portugiserne, da de ankom til Sri Lanka med deres skibe fra Ghoa i 1518, blev budt velkommen af selve kongen, Bhuvanekaba, som efter at have fået forevist portugisernes mange værdifulde varer og genstande gik med til at overlade dem en grund på en kohuds størrelse for derfra at drive deres handel. Da portugiserne derefter skar huden i hårtynde strimler, byggede de straks en fæstning så stor som et kongeslot for derfra at overtage landet (Newman 2017:14-15).

Andrew Newman, som er den, der senest har set nærmere på hele serien af eksempler (ibid.), er nået til den konklusion, at det er de portugisiske, spanske og hollandske kolonisatorer og erobrere, der bragte legenden med sig til der, hvor de slog sig ned i det 16. og 17. århundrede, mens deres engelske, franske og andre europæiske efterfølgere ikke længere var lige så velfunderede i den klassiske latinske overlevering. I det følgende skal det til gengæld ikke dreje sig om at følge legendens udbredelse, men tværtimod at se den i sammenhæng og sammenligning med nogle af de mange andre myter og legender, de europæiske kolonisatorer blev mødt af og bragte med sig.

Legenden om kohuden i dens mange variationer udgør kun en forsvindende brøkdel af de endeløst mange forskellige overvejende kun mundtligt overleverede myter, legender og fortællinger, som har ledsaget europæernes færd og erobringer i resten af verden siden middelalderen. Ikke kun portugisernes, spaniernes og hollændernes, men også franskmændenes, englændernes, danskernes og andre europæeres ankomst og tilstedeværelse, deres handelsstationer, fæstninger og bosættelser kloden over har siden Columbus og Vasco da Gama givetvis fundet et utal af forskellige lokale kommentarer og forklaringer. Fortællingerne om kohuden som måleinstrument har forbavsende tit været iblandt dem.

Legenderne om kohuden og de mange andre sagn og myter om den hvide mand, som den i det følgende skal sammenlignes med, er kun vidnesbyrd om en genremæssigt afgrænset serie af udsagn om europæerne, der i andre sammenhænge, situationer og genrer givetvis er blevet omtalt, vurderet, beskrevet og analyseret på et utal af andre måder. At rette opmærksomheden på netop myter, sagn og legender gør det muligt at sammenligne ellers nok så forskellige traditioner og overleveringer. Prisen for at kunne sammenligne er til gengæld, at konteksten for hver enkelt af disse fortællinger træder tilsvarende i baggrunden. Ethistoriske mikrostudier er med deres kontekstualisering givetvis langt bedre egnet til at blive klogere på „hvordan de indfødte tænker“ end sammenlignende studier af myter og legender fra en lang række ellers usammenlignelige kulturer og traditioner. Sammenligninger kan til gengæld kaste et bredere lys over ligheder og forskelle i overlevering af mere sejlivede billeder og forestillinger om europæerne blandt deres mere eller mindre ufrivillige oversøiske værtsfolk.

Når man – selvom det i betragtning af kildernes mængde og spredning næsten er umuligt – prøver at danne sig et overblik over de sagn og myter, der på samme måde som legenderne efter Vergils forbillede giver forklaringer på europæernes tilstedeværelse, indflydelse, evner og besiddelser, bliver man hurtigt klar over, at netop dette tema i de kendte mytologiske traditioner kun spiller en ganske underordnet og nærmest tilfældig rolle. Reglen er både i de afrikanske myter, som Fritz Kramer har analyseret, og i den amerikanske mytologi, som

Claude Lévi-Strauss har beskæftiget sig med, at europæeren og den hvide mand i nogle få tilfælde blot indtager den rolle og position, der ellers udfyldes af andre fremmede og udefrakommende, det vil sige af andre, allerede velkendte, mere eller mindre menneskelige væsener. Både i de afrikanske og i de amerikanske mytologier har europæeren med andre ord altid været til stede i forvejen.

Kana'ans børn

Temaet for de indoeuropæiske (og sydøstasiatiske og nordamerikanske) legender om kohuden kan siges at være forholdet mellem den ene parts list og den anden parts uskyld, mellem den ene parts opfindsomhed og den anden parts troskyldighed. I de fleste afrikanske myter om fremmede, og herunder også europæerne, er det ikke list og opfindsomhed, der står over for uskyld og troskyldighed; det er derimod skyld og uskyld, fejlbarlighed og ufejlbarlighed, der konfronterer hinanden i nok så mange variationer.

En af de afrikanske myter om afrikanernes og de fremmede araberes oprindelse går tilbage til Det Gamle Testamente og historien om Noahs sønnesøn Kana'an, der pådrager sig Noahs forbandelse efter at have set hans nøgenhed, da Noah er gået drukken til sengs.³ Noahs befaling og forbandelse, at hans yngste søn Kams søn Kana'an og alle hans efterkommere for bestandigt skulle være slaver til efterkommerne af hans fars brødre, der med bortvendte øjne havde tildækket deres berusede fader, er gennem araberne blevet udbredt i Afrika. Her har den blandt andet hos hausærne fungeret som charter for relationerne mellem Kana'ans og Hams sorte efterkommere på den ene side over for de arabiske efterkommere af de øvrige brødre på den anden (efter Kramer 1987:31-2).

Men det er langt fra kun i denne myte, at nogle afrikanere vedkender og påtager sig deres forfædres skyld for derigennem at forklare deres afhængighed og underlegenhed over for de fremmede, der dermed omvendt fremstår som uskyldige. Hos for eksempel både nuerne og deres nabofolk dinkaerne fortælles der en historie om, hvordan Gud i tidernes morgen lovede dinkaerne en ko og nuerne en kalv. En af dinkaerne opsøgte Herren om natten, gav sig gennem sin stemme til kende som nuer og fik på denne måde den lovede kalv. Da Gud næste dag opdagede dette bedrag, vakte det hans vrede, så han befalede nuerne til dagens ende at stjæle dinkaernes kvæg. Myten fortælles som sagt både blandt dinkaerne, der råder over de bedste græsningsarealer, og hos nuerne, der er de bedste krigere. Dinkaerne affinder sig med nuernes vedvarende overgreb ved at vedkende sig deres forfædres forbrydelse, mens nuerne bruger samme myte til at retfærdiggøre deres vedvarende tyvetogter (efter Kramer 1987:31).

Ligesom i en række andre myter om forholdet mellem indbyrdes fremmede og forskellige folk i Afrika bekender dinkaerne og hausauerne sig i disse fortællinger til den skyld, som de igennem deres forfædre har pådraget sig. Det samme gør sig i allerhøjeste grad også gældende for de hundredvis af de myter om afrikanernes og de hvide europæeres oprindelse, der i takt med koloniseringen er blevet optegnet af europæiske iagttagere. Mange af disse fortællinger synes at passe så overordentlig godt til datidens europæiske forestillinger og forventninger om afrikanernes „fatalistiske selvforagt og tilsvarende beundring for fremmed magt og rigdom“ (op.cit.32), at det i dag falder svært at afvise mistanken om, at netop disse myter er udtryk for europæernes fantasier snarere end afrikanske. Men selvom denne mistanke langt fra kan afvises i alle tilfælde, er der ifølge Fritz Kramer, hvis analyse af de afrikanske myter i det hele taget ligger til grund for den her foreliggende fremstilling, i hvert fald én vægtig grund til at fastholde deres autenticitet: De afspejler i deres struktur nemlig også en lang række andre afrikanske myter, der i sig selv intet har med europæerne at gøre.

Fritz Kramer skelner mellem tre grupper af afrikanske myter om europæerne. I den første gruppe er det modsætningsforholdet mellem sønnen og faderen, der står i forgrunden, som når for eksempel shillukerne fortæller om, hvordan Jwok eller Gud indkalder menneskene, så de kan fremføre deres klager. De hvide viser sig tilfredse og gør ingen indvendinger, men de sorte beklager sig over, at de, selvom de har nok jord, græs og vand, ikke råder over mælk og øl i overflod. De hvide havde gemt deres kvæg i nærheden af ægypternes hytter, men ægypterne sørgede for, at de sorte fik mulighed for at stjæle de hvides kvæg. Da Jwok stiller de sorte til regnskab, har de intet at sige til deres forsvar, og derfor ender det med, at Jwok sender de sorte tilbage til de ufrugtbare jorde, de kom fra, for til gengæld at lade ægypterne indtage mere frugtbare egne og give den største velstand og rigdom til de hvide europæere. Ganske som i dinkaernes fortællinger om forfædrenes bedrageriske fejlbarlighed er modparten, ægypterne og de hvide altså, i denne myte ganske sagesløse, og netop derved ender de i en mere fordelagtig position end den, fortælleren og hans folk befinder sig i.

Et godt eksempel på den anden gruppe af myter, der lige så meget handler om forholdet mellem de dødelige og de udødelige, som den handler om forholdet mellem de sorte og de hvide, kendes fra eweernes fortælling om dengang, Gud lod et hvidt og et sort par mennesker vælge mellem forskellige kurve af skjulte goder og gaver, som han lod hænge i en snor ned fra himlen. De grådige sorte valgte først og tog den største og mest lovende kurv, så resultatet blev, at det er de hvide, der sidder med bogen, mens eweerne må klare sig med bue og pil, en hakke, lidt bomuld og guldstøv til at drive handel med. Samme motiv går igen i en ashantifortælling, hvor sorte og hvide skal vælge mellem to kalabasser. Den,

som de sorte vælger, indeholder jern, en smule guld og andre metaller; den, der bliver til overs til de hvide, rummer et stykke papir, altså symbolet på det værktøj, der sikrer de hvide magthaveres overherredømme over de sorte (op.cit.33).

Et sidste eksempel fra denne gruppe stammer fra dinkaernes og nuernes sydlige naboer, lotuhofolket, hvor det fortælles, hvordan Gud, Ajok, skabte en kvinde, der fødte et rødt og et sort menneskepar svarende til henholdsvis araberne og europæerne på den ene side og på den anden side lotuhoernes og de øvrige sortes stamfædre. Da Ajok arrangerer et væddeløb imellem dem, vinder de sorte og vælger skjoldet som præmie, hvorved den anden præmie, nemlig geværet, geråder i de rødes evige eje, de røde, som Ajok ydermere giver i opdrag, at tage de sorte til slaver (op.cit.36). Afgørende for alle disse myter er den omstændighed, at det er fortællernes forfædre, der på den ene eller den anden måde træffer det afgørende og skæbnesvangre valg, hvorimod de andres lykke og rigdom er aldeles ufortjent. Samme motiv går igen i en lang række myter om dødelighedens oprindelse: Også her er det forfædrene, der på forskellig måde selv vælger døden og dødeligheden, hvorimod slangen eller andre udødelige væsener helt uforskyldt opnår deres udødelighed.

En tredje gruppe af myter om de sortes og de hvides oprindelse minder ligeledes om en række afrikanske myter, der snarere handler om forskellen mellem de dødelige og de andre, end den handler om den hvide mand. Ved at fremhæve egne forfædres menneskelige svagheder, deres tilbøjelighed til at sove over, være dovne og tage del i fester lægger de sig til gengæld endnu tættere op ad europæiske fordomme om afrikanerne. Gud skabte oprindeligt tre hvide mennesker, der som det første skulle aflægge en prøve, hedder det i et af eksemplerne fra denne sidste gruppe. Alle tre skulle krydse en flod for at hente en pakke fra den modsatte bred. Den første sprang uden omsvøb i det endnu helt klare vand for i sin pakke at finde en skrivefjer, noget papir og nogle bøger. Den anden begav sig noget mere ubehjælpsomt ud i det allerede mere grumsede vand, der gjorde ham gul. I hans pakke fandtes kun en hakke og andre haveredskaber. Den tredje tøvede endelig så meget, at vandet i mellemtiden var blevet endnu mere grumset, så han blev helt sort, og da han åbnede sin pakke, fandt han en pisk og en kæde af jern. Han vendte sig mod Gud for at bede om medlidenhed, hvorpå Gud forbarmede sig og lod hans håndflader og fodsåler forblive hvide (Duchâteau 1980:65). I et andet eksempel fra denne gruppe af myter var menneskene til at begynde med sorte. Men de skulle spredes, derfor skulle de vade gennem en flod for at blive vasket. Forfædrene til de hvide fulgte beskeden på stedet, så de nåede at vaske sig hvide. De sorte fortælleres forfædre havde hvilet sig først og sov endda over sig, så der kun var så lidt vand tilbage, at det ikke rakte til mere end fodsålerne og håndfladerne (op.cit.66).

Ikke mindst disse sidste eksempler, som Fritz Kramer har valgt ikke at citere, kan tages til indtægt for, at i hvert fald nogle af de afrikanske myter om de hvide europæere kunne tænkes at have en lige så europæisk oprindelse som Vergils beretning om Didos indtagelse af byen Kartago: Både de afrikanske myter om egen skyld og de andres, herunder europæernes, uskyld og ufejlbarlighed og legenderne om den listige handel af jorder mod huder kan blive og er blevet fortalt og viderekolporteret af både den ene og den anden, i nogle tilfælde dog mest den ene af sagens parter. Myterne fungerer ikke blot som charter for de indfødte, men, som eksemplet med kohuden og de sidstnævnte afrikanske myter viser, i lige så høj grad for deres efter nærmere omtanke jo lige så indfødte, omend måske noget mere berejste europæiske modpart.

Fritz Kramer ser en afgørende forskel, men også en slående lighed mellem afrikanske og europæiske forestillinger om „de fremmede“. I begge tilfælde er omdrejningspunktet det skylds- eller måske bedre fejlbarlighedsbegreb, der i de afrikanske myter er et vilkår, menneskene ikke kan andet end anerkende og affinde sig med, hvorimod den kristne historiefortælling om frelsen ser på skylden og fejlbarligheden som en synd og måske arvesynd, som det tværtimod i sidste ende handler om at overvinde eller blive udfriet af (Kramer 1987:30). Trods denne afgørende forskel minder de afrikanske myters begrebsliggørelse af „de andre“ på den anden side ganske meget om europæiske forestillinger om „den ædle vilde“, der jo også hævdes at befinde sig i en form for naturtilstand af uskyld og ufejlbarlighed (op.cit.39). Ganske som de afrikanske myter udviser også den europæiske tradition en tilbøjelighed til at fraskrive de andre de dødeliges almindelige egenskaber såsom evnen til at skelne det onde fra det gode og til at lyve.

Når skylden og fejlbarligheden, menneskelige tilbøjeligheder såsom snyd, dovenskab eller grådighed i nogle af de afrikanske myter alligevel ikke tilskrives fortællerens og hans publikums egne forfædre, men tværtimod de hvide fremmede, er forklaringen ifølge Fritz Kramer, at der er tale om senere variationer fra kolonitiden, som bærer præg af det kristne håb om forløsning og en moderne tro på, at den ufuldkomne og uretfærdige verden, der i de ældre myter accepteredes som givet og uforanderlig, skal laves om til det bedre (op.cit.38).

Et godt eksempel på, hvor vanskeligt det kan være at fastholde dette skel mellem ældre afrikanske og nyere, europæisk påvirkede versioner, er fortællingen fra det tidligere Kongo, der første gang blev optegnet allerede i 1685 (Duchâteau 1980:59). Den handler om de to brødre, Manicongo og Zonga, der af deres fader Gud bliver stillet på den prøve tidligt om morgenen at skulle bade i søen. Den yngste, Zonga, holder sig vågen hele natten og møder endnu før hanelgal op som den første, hvorimod hans storebror Manicongo holder fest natten

over og selvfølgelig kommer for sent. Zonga bliver hvid efter badet i søen, og da Manicongo når frem, er der, ganske som i nogle af de foregående fortællinger, kun vand til håndfladerne og fodsålerne. Som belønning er det derefter Zonga, der får lov at vælge først blandt de udbudte redskaber. Han tager papir, skrivefjer, kikkert, gevær og krudt, mens Manicongo må nøjes med det, der bliver til overs, med messing, armbånd, bue og pil. Herefter sender Gud Zonga ud over havet, mens Manicongo forvises til det indre af landet (op.cit.59).

Endnu vanskeligere er det at opretholde skellet mellem de afrikanske myter og angiveligt senere koloniale påvirkninger af de myter, hvor det efter bibelsk forbillede, nemlig historien om Jakob og Esau, afgjort er den hvide af brødrene, der gennem list og bedrag tilraner sig de rettigheder og privilegier, som retteligen tilkommer den sorte som den førstefødte. Hos swazi fortælles der således i en myte, der er blevet nedskrevet i begyndelsen af vores århundrede, om, hvordan den hvide tvilling forgæves forsøger at hindre sin sorte bror i at blive født først ved at holde ham fast i benet. Den tilkaldte far sørger til gengæld for, at den sorte tvilling fødes først. Da den gamle far bliver blind og skal til at dø, sender han sin førstefødte i skoven for at nedlægge et dyr til det sidste måltid. Under hans fravær slagter hans hvide bror et får for at byde faren det sidste måltid. Faren er mistænksom, men det lykkes alligevel den hvide af brødrene at tilrane sig den overmagt, som han og hans efterkommere har siddet inde med siden da (op.cit.62). I en anden version er det moren, der foretrækker den hvide søn frem for den sorte. Da den blinde far beder om et sidste måltid, er det den hvide søn, der bringer ham et får. Da faren vil give sin hvide søn en hakke til arv, bedrager moren ham ved i stedet at give en bog med anvisninger på, hvordan man kan skabe penge, skibe og en flyvemaskine. Således er det alligevel den sorte søn, der efter at være vendt hjem med sit jagtbytte må nøjes med hakken og nogle afgrøder (op.cit.63-4).

Når disse sidste eksempler på samme måde som sagnet om Noah har så tydelige gammeltestamentlige rødder, er det fristende at lade dem og dermed de mange myter, hvor de andres bedrageriske fejlbarlighed snarere end forfædrenes gør forskellen, være udtryk for en anden logik end den, der ifølge Fritz Kramer præger de afrikanske myter, som jo netop omvendt tematiserer egen skyld, dødelighed og fejlbarlighed over for de andres mangel på samme. Spørgsmålet er, efter hvilke kriterier og med hvilken ret og begrundelse man skulle kunne skelne de „ægte“ og „oprindelige“ afrikanske myter fra senere koloniale omformninger uden på forhånd at forudsætte det, som skulle bevises, nemlig at deres logik er forskellig.

List og bedrag indgår allerede i en af de første afrikanske myter, som Kramer citerer – fortællingen om dinkaen, der gav sig ud for at være nuer og derved

uretmæssigt fik foræret en kalv. Kramer fremhæver selv, at samme myte også fortæller af nuerne, der dermed legitimerer deres vedvarende togter mod dinkarnerne som retfærdig straf mod deres, altså de andres, oprindelige udåd. De angiveligt koloniale myter om europæernes list og bedrag hævdes derimod at følge en anden, en moderne og kristen logik, hvor skyld og fejlbarlighed bliver til den synd, fra hvilken der søges frelse. I virkeligheden kan begge eksempler snarere tjene et helt tredje formål, nemlig at understrege princippet om, at myterne om europæerne uanset deres europæiske, asiatiske eller afrikanske oprindelse faktisk altid fortæller af begge parter. Når selv de „ægte“ afrikanske myter i så stort omfang er blevet nedskrevet af europæere, er det jo da også et tegn på, at de ikke cirkulerede blandt afrikanere, men at de tværtimod også tjente som charter for relationerne mellem såvel de afrikanske fortællere og deres – måske nok ubudne, men alligevel deltagende (og nedskrivende) – europæiske gæster.

Skellet mellem de to kategorier af myter – legenderne a la Vergil om list og bedrag eller „mytologemet om uskyldstilstanden“ (således som Kramer kalder det i overskriften på det her refererede – og kritiserede – afsnit i sin afhandling om kunst og besættelse i Afrika) – kan og skal selvfølgelig opretholdes, men kun som en analytisk distinktion mellem mytologier, hvis historiske, regionale og kontinentale distribution og repræsentativitet og hvis status som indoeuropæiske, asiatiske, euroasiatiske, „ægte“ afrikanske eller koloniale mytologier afhænger af andet og mere end cirkelslutninger og spekulative formodninger.

Fritz Kramer anfører Hegels spekulationer om Afrika og oplysningstidens „ædle vilde“ som eneste europæiske modsvarighed til en postuleret „ægte“ afrikansk mytologi om egen fejlbarlighed og dødelighed over for de andres ufejlbarlige udødelighed. Hvis der skal gøres alvor af en sammenlignende mytologi om europæeren, er der i princippet ingen forskel mellem de myter og legender, som Afrikanere og Asiater og Europæere fortæller om sig selv, og de andre, hvad enten disse nu er Europæere, Asiater, Afrikanere eller omvendt. Tiden må nu være inde til at vende blikket mod den nye verden – og dermed mod Claude Lévi-Strauss og hans bud på en analytisk og strukturel, komparativ mytologi.

Lossen og skriften på sommerfuglevingerne

Nogle af de sydamerikanske lavlandsindianeres myter om den hvide mand minder forbavsende meget om de tilsvarende afrikanske. Hos barasana og deres nabostammer i det nordvestlige Amazonområde i Colombia fortæller det således, hvordan Waribi, „ham der rejste bort“, efter at have forberedt verden til sidst skabte de første mennesker. Menneskene ankom i maven på en anakonda og steg ud af vandet som rigtige mennesker, efter at slangen var nået til Vaupés-regio-

nens floder, barasanas hjemsted. Forfædrene til de forskellige indianske grupper blev født først, og til sidst slap forfaderen til de hvide ud af slangens mave. Da Waribi befalede dem alle at bade, var det til gengæld denne forfader, der først kom i vandet og forlod det rent og hvidvasket. Da de sortes forfædre derefter sprang i floden, var vandet blevet så snavset, at de blev farvet sorte. Indianernes forfædre var så bange for vandet, at de slet ikke kom til at bade. Waribi tilbød derefter menneskene et gevær, en bue og nogle rituelle prydenstande. Indianerne fik lov at vælge først og tog buen og prydenstandene og overlod dermed geværet til den hvide mand. Da de hvides forfader truede de andre med geværet, bortviste Waribi ham i retning mod øst og erklærede, at hans efterkommere skulle bruge krig for at opnå deres rigdom (Hugh-Jones 1988:143-4).⁴

Ganske som i Afrika forklares de hvides oprindelse også i mange indianske myter ved, at to brødre gennem et skæbnesvangert valg bytter status. Som sidstfødte skulle europæernes ophav være både yngre og underlegen, men gennem hans list og bedrag og/eller den andens dumhed vendes der om på dette forhold. Også mange lavlandsindianere forklarer altså deres lod og skæbne over for europæerne ud fra deres egne forfædres ansvar og skyld. Ved at undlade at vælge geværet fremfor bue og pil og ved at nægte at modtage dåb og vielse er det indianerne selv, der har valgt. Samme tema går i øvrigt igen „i en række andre barasanamyter, hvor forskellige dyrearter gennem deres egne handlinger går glip af muligheden for at blive mennesker eller mister deres oprindeligt menneskelige status“ (op.cit.:145). Og ganske som mange afrikanske myter afspejler også lavlandsindianernes fortællinger ofte en fatalistisk accept af den ringeagt, som europæerne har udsat indianerne for (op.cit.146).

Forskellene mellem de afrikanske og de indianske myter bliver noget tydeligere, når man ser på hele den cyklus, som for eksempel myten om Waribi indgår i hos barasana. Også i de dele af fortællingen, der går forud for den indledningsvis gengivne passage, berettes der om de hvides og indianernes oprindelse. Waribi, som ofte identificeres med Kristus og den kristne Gud, var, ifølge Stephen Hugh-Jones' sammenfatning:

... barn af en incestuøs forening mellem månen og hans søster Bederiyo. Som straf bliver pigen af sin far sendt op til himlen. Da hun senere højgravid vender tilbage til jorden, ankommer hun til jaguarernes, hendes fars slægtninges, hus. Jaguarernes mor prøver at gemme og beskytte sit oldebarn, men hun insisterer på at deltage i deres dans, så jaguarerne dræber hende. Jaguarernes mor bærer liget til vandet og tillader Waribi at redde pigen i vandet ud af morens krop. Waribi svømmer til sin oldefars hus, hvor han leger med børnene, der svømmer i vandet. Han fanger sommerfugle og tegner mønstre på deres vinger, hvilket er ensbetydende med oprindelsen til de hvide folks skrift. For at fange ham begraver børnene en ung pige i sandet og tisser i hendes skridt for at lokke sommerfuglene til og gemmer sig så.

Mens Waribi leger med sommerfuglene, fanger pigen ham mellem sine ben, og da han hidtil havde være en kropsløs ånd, bliver han nu født som et rigtigt barn. Waribi vokser med overnaturlig fart og ledsager senere sin oldefar på et besøg hos jaguarerne. Jaguarerne spiller fodbold med hans mors hoved, hvilket er oprindelsen til de hvide folks leg, og Waribi tager del i deres leg og sparker hovedet over en flod. Han bygger en bro af slanger forklædt som tove og knuder og sender jaguarerne efter bolden. På hans befaling opløser broen sig, og jaguarerne falder i vandet for at blive spist af piranhafisk. Selvom han havde mistet et ben, formår en af jaguarerne at komme over til den anden bred, og han bliver til forfaderen til de hvide folk og de fremmede indianere. Hans navn er Jerntapir eller Eetben, og det er gennem ham, at de hvide får deres jern, og han er forklaringen på, hvorfor der bor så mange amputerede i deres byer. Waribi gør Eetbens efterkommere stærke og grusomme og giver dem evnen til at frembringe alle slags håndværk, men han sender dem også langt østpå, hvor de ikke kan stifte så megen uro (parafraseret efter op.cit.142-3).

Identifikationen af de hvide med jaguarerne er ifølge Hugh-Jones i god overensstemmelse med de erfaringer, indianerne også ifølge deres historiske fortællinger har gjort med de magtfulde, morderiske og tyvagtige hvide. Men det, der skiller denne indianske myte fra de afrikanske eksempler, er først og fremmest det – i det allerede citerede uddrag af en i virkeligheden meget længere fortælling – store antal aktører, der i en hel serie af generationer og transformationer frembringer en lang række forskelle, både på et kosmologisk og en lang række andre niveauer. De hvide europæere og deres paraferalia, skriften og de mange amputerede i deres byer, fodboldspillet og deres forskellige håndværk, deres våben og grusomhed får hver især en plads i en kæde, der samtidig også omfatter himlen og jorden, månen og solen, sommerfuglene og mønstrene på deres vinger, piranhafisk og slanger og jaguarerne og deres indgifte slægtninge.

I stedet for hovedsageligt at skelne mellem skyld og uskyld, fejlbarlighed og ufejlbarlighed eller list og troskyldighed som begrundelse for skellet mellem indianerne, fjendtlige indianere og de hvide europæere synes de indianske myter snarere at bestræbe sig på hele tiden at udvide kredsen af involverede generationer, aktører og instanser for derigennem at lade det anderledes ved europæerne fremstå som blot endnu nogle udtryk for en langt mere omfattende anderledeshed, der i sidste instans gælder for universet som helhed. Både de afrikanske og de indianske myter gør de nyankomne europæere til aktører, der i virkeligheden har været der siden tidernes morgen. I de afrikanske myter synes det, som om selve det være menneske, at være fejlbarlig og skyldig forudsætter tilstedeværelsen af andre, som er fremmede på grund af deres uskyldighed og ufejlbarlighed. I mange af de indianske mytecykler er forskelligheden i sig selv forklaring nok, også på de forskelle, der findes mellem allierede og fjendtlige indianere og mellem indianere og hvide.

I både Sydamerikas lavland og i Afrika indtager de hvide ifølge både Stephen Hugh-Jones og Fritz Kramer en forbavsende beskeden og tilbagetrukket plads i myterne ved som regel blot at træde i stedet for andre fremmede væsener og instanser, en plads, der i andre versioner af samme myte eller andre beslægtede myter indtages af andre. Selvom Hugh-Jones gør eftertrykkeligt opmærksom på, at forklaringen på europæernes relative usynlighed i indianernes mytologi nok skal søges i, at de til gengæld omtales og beskrives overordentligt præcist og udførligt i deres historiske redegørelser eller dagligdags beretninger, er konklusionen den samme: Myterne gør de nyankomne til nogle, der i virkeligheden allerede har været der siden verdens begyndelse. Det er netop deri, myterne adskiller sig fra de historiske legender om kohuden, som vi startede med.

At der alligevel forekommer at være en klar forskel mellem myterne og legenderne om forfædrenes skyld og de andres list og bedrag i vores afrikanske eksempler på den ene side og de indianske myters insisteren på verdens og universets forskellighed i det hele taget på den anden, må formodes at have mere end én årsag. Mest nærliggende forekommer den antagelse, at det er myterne selv, der er forskellige, at den indianske mytologi i højere grad end dens afrikanske modstykke danner cykler og kæder af forskelligheder i stedet for at være udtryk for en om end kun implicit teori eller filosofi om den menneskelige forskelligheds oprindelse. En anden forklaring på, at de afrikanske myter forekommer at være mere i slægt med for eksempel Det Gamle Testamente end deres indianske modstykke, kunne tænkes at ligge i, at optegnelsen og indsamlingen af den mundtlige overlevering har fundet sted under vedholdende forskellige vilkår. Slaveopkøbere, eventyrrejsende, koloniale embedsmænd, missionærer og etnografer i Afrika har måske haft større indflydelse på, hvad de fik fortalt, end de forholdsvis færre specialister, der i en anden kombination af erhverv med en større vægt på det etnografiske udførte det tilsvarende arbejde blandt indianerne i lavlandet. Heller ikke en eventuel kombination af disse to typer af begrundelse kan dog skygge for en tredje årsag, nemlig følgende: Den indsats, Claude Lévi-Strauss har gjort med ikke blot systematisk at samle, men gennem sin særegne form for metode at analysere et så overordentlig stort antal myter, har næsten udelukkende fundet sted på basis af materiale fra den nye verden.

Det er næppe tilfældigt, at europæeren og den hvide mand ikke forekommer i nogen af de flere hundrede myter, som Claude Lévi-Strauss har analyseret i hvert enkelt af de fire bind, der tilsammen udgør hans *Mythologiques* (Lévi-Strauss 1964, 1967, 1968, 1971). Selvom alene den omstændighed, at myterne i det hele taget er blevet optegnet, lader formode, at de indianske bricoleurs (eller „fuskere“, som dette begreb hos Lévi-Strauss er blevet oversat til) må have haft europæeren og hans paraferalia til rådighed for deres vilde tankevirksomhed,

har Lévi-Strauss i sit mytologiske hovedværk valgt helt at se bort fra de historiske omstændigheder og kontaktsituationer omkring indsamlingen af det omfattende kildemateriale, som han gør til genstand for sin strukturelle analyse. Der er først i en mindre bog, *Lossens historie*, der ikke tilfældigt udkom i 1991, altså året før 500-året for, hvad Lévi-Strauss foretrækker at kalde overfaldet (*envahissement*) på Amerika, at han har beskæftiget sig med nogle af de myter, der omend kun perifert også hentyder til europæerne og de hvide.

Helt i overensstemmelse med både *Mythologiques* og for eksempel Fritz Kramers diskussion af de afrikanske myter om de fremmede er en af hovedpointerne i *Lossens historie*, at europæerne og de hvide for det første kun spiller en marginal og perifer rolle i myterne, og at deres tilsynekomst for det andet i alle tilfælde fremstilles som en på ingen måde uventet genkomst. De hvide har altså ifølge myterne i virkeligheden været der lige siden tidernes begyndelse. Men i *Lossens historie* går Lévi-Strauss endnu et skridt videre ved at hævde, at den nye verden gennem sine myter altid har kendt til en anden, måske ukendt, men i hvert fald anderledes halvdel af verden, hvorimod den gamle verdens mytologi skulle bygge på præcis det modsatte princip.

Argumentationen i *Lossens historie* følger det mønster, som også kendes fra Lévi-Strauss' øvrige mytologiske arbejder. Med afsæt i en tilsyneladende tilfældigt valgt myte, historien om vildkatten eller lossen, sådan som den fortælles hos nogle nordvestkystindianere, identificerer Lévi-Strauss en række motiver, som han derefter sporer i andre versioner af samme myte. Siden forfølger han endnu flere af deres forvandlinger gennem andre myter, fortalt af andre til at begynde med nært beslægtede, siden stadig mere fjerne indianergrupper. Lossens historie viser sig på denne måde at være blot én variation over en serie af motiver og temaer, der nogle gange med omvendte, andre gange med modsatte fortegn også ligger til grund for en lang række andre myter, som ud fra en overfladisk betragtning slet ikke har noget med hinanden at gøre; men for de Lévi-Strauss'ske strukturelle røntgenøjne danner de grupper og familier, der spænder helt fra den ene ende af kontinentet til den anden.

Det er ikke nødvendigt at gå i detaljer med hverken lossens eller de mange, mange andre myter, der inddrages, efterhånden som analysen skrider frem, for at kunne følge pointen i at introducere nogle af de myter, der også handler om de hvide og europæerne, på denne måde. Forskellen, afstanden, uligheden, adskillelsen eller modsætningsforholdet mellem de hvide og indianerne viser sig nemlig ikke kun i de enkelte myter, hvori de selv optræder. Igennem hele den analyserede serie af myter viser det sig at være blot endnu et led i en nærmest uendelig serie af differentieringer, som også indbefatter relationerne mellem for eksempel los og coyote, yngre og ældre, sol og måne, mand og kvinde, allieret

og fjende, ild og vand, blæst og tåge, himmel og jord, bror og søster. Europæerne og de hvide kommer på denne måde hverken til at fremstå som en undtagelse eller som en overraskelse, de er tværtimod blot endnu en bekræftelse af reglen om, at der i hele universet ikke findes noget eller nogen, som ikke også har eller kender sin modsætning og derfor er forskellig fra.

Det, som Lévi-Strauss gentagne gange kalder den nye verdens „åbenhed“ over for den Gamle, indianernes bevidsthed om kun at udgøre en del af, men ikke hele menneskeheden, kommer ifølge *Lossens historie* tydeligst til udtryk i, at den nye verdens mytologi synes at nære et andet syn på tvillingrelationen, ja, en anden tvillingefilosofi end den, der kommer til udtryk i afrikanske myter eller i den europæiske mytologi. End ikke tvillinger, end ikke de mest ensartede væsener, der findes, forekommer i den nye verdens mytologi som ens og identiske, men kun som forskellige og anderledes, adskilte og engagerede i ulighed og dominans, hierarki og dynamisk uligevægt over for hinanden, hævder Lévi-Strauss. End ikke det, som netop er kendt som identisk, unddrager sig i den nye verden den forskellighedens og anderledeshedens dynamiske logik, som har skabt plads for hvide europæere, allerede længe inden de ankom.

Ifølge Lévi-Strauss udviser den gamle verdens mytologi om tvillingetemaet en tendens til at favorisere „ekstreme løsninger“ ved at gøre dem enten ens og identiske eller til hinandens diametrale modsætninger. Den nye verden derimod „foretrækker mellemløsningerne, som godt nok ikke var ukendte i Europa“, men som kun den nye verden gjorde „til en slags kimceller“ for sine mytiske fortællinger (Lévi-Strauss 1991:302). En af disse mellemløsninger, de mange indianske myter, hvor den ene af tvillingerne overlister og bedrager den anden for derved at indstifte og videreføre fortælleforløbets dynamiske uligevægtstilstand (op.cit.306), kan tages som endnu et tegn på, at de indianske myter om europæerne faktisk er forskellige fra dem, der kendes fra den gamle verden, det vil sige hos Vergil og alle de andre, der genfortæller historien om kohuden. Her indfinder bedraget sig i forholdet mellem fremmede og hinanden ubekendte. Bedrag, snyd og listanvendelse skyldes i europæiske tvillingemyter som regel, hævder Lévi-Strauss, en tredje og fremmed parts mellemkomst (ibid.).

Vores hidtidige gennemgang har bragt os på sporet af tre forskellige måder at artikulere europæeren på. I fortællingerne efter Vergils forbillede er det den ene parts list og bedrag, der får den anden til at vedkende sig sin uskyldighed. I denne gruppe af legender og myter, der synes at have været udbredt over det meste af den eurasiske verden, men som sagt også forekommer i det nordlige Amerika, er en oprindelig reciprocitet blevet til asymmetri, ved at den ene af parterne vedgår sin troskyldighed, mod at den anden til gengæld vedstår list og bedrag.

I den anden, den afrikanske serie af myter, er der ligeledes tale om et brud på en oprindelig gensidighed ved at den ene part vedgår sin fejlbarlighed som årsag

til den andens derved ganske uforskyldte overlegenhed og overherredømme. De andres og fremmedes sagesløshed og ufejlbarlighed fungerer i denne serie af fortællinger som charter for egen menneskelighed. Heller ikke denne serie lader sig lokalisere utvetydigt. De klareste eksempler er måske nok af afrikansk oprindelse, men Det Gamle Testamente og europæiske missionærer forekommer at have haft en ikke uvæsentlig rolle i disse fortællingers vældige udbredelse.

I den nye verden synes det endelig, som om hverken list og bedrag over for troskyldighed og uskyld eller sagesløs ufejlbarlighed over for menneskelig fejlbarlighed og skyldighed har været ansvarlig for at bringe reciprocitetens og gensidighedens oprindelige orden ud af balance, men at balancen og symmetrien, identiteten og dens absolutte modsætning i det hele taget er en kosmisk umulighed. Myten om Waribi lægger, såvel som Lévi-Strauss' indkredsning af den nye verdens tvillingefilosofi, op til en tilsyneladende mere almen mytologisk pointe, nemlig at gensidighed og reciprocitet – binære oppositioner i det hele taget – ikke vidner om en i Lévi-Strauss'sk forstand kold, men en varm, en dialektisk artikulationsform, hvor selv søskende- og tvillingepar, selv de mest ensartede og identiske størrelser, kun kan træde i karakter ved at være lige så forskellige som solen og månen, vinden og tågen, slangen og fjerene, los og coyote.

Hermed er der introduceret tre nok så forskellige serier af myter og legender om europæeren i noget, der minder om en geografisk orden, begyndende med noget, der kunne minde om en – udvidet – indoeuropæisk kulturkreds, for derefter at fortsætte i Afrika og til sidst den nye verden. Hele vejen igennem, men med varierende styrke er fortællingerne om gensidighedens og reciprocitetens umulighed forsøgt fastholdt, og det brudte bytte har haft resonans hos såvel den ene som den anden af de involverede parter. Historien om kohuden, der skæres i en endeløs strimmel, bekendelserne om egen ansvarlighed for andres uforskyldte lyksalighed, allokeringen af de hvide europæere til – som umulig tvilling – at være en del af den kosmiske orden, har én ting til fælles: De er blevet fortalt af den ene, men oftest blevet skrevet ned af den anden af de involverede parter.

Både Fritz Kramer og Claude Lévi-Strauss har en tendens til at gøre „deres“ mytologier til vidnesbyrd om en filosofi og et verdensbillede, der ligger så langt fra, hvad de anser for at være europæernes selvforståelse, at de føler anledning til at gøre oplysningstidens „ædle vilde“, Hegels fantasier om Afrika eller i Lévi-Strauss' tilfælde Montaignes relativisme og skepticisme til den negative folie, der lader „de andre“ træde i relief som filosoffer. Ved at tage udgangspunkt i sagnet om Didos bedrageriske indtagelse af byen Kartago er der i den her foreliggende øvelse om europæerens komparative mytologi blevet gjort et forsøg på at udfolde et noget mere jordnært, omend stadigvæk sammenlignende perspektiv.

Samtlige hidtil anførte eksempler har én ting til fælles: De er blevet fremført af både den ene og den anden af de involverede parter. Måske kun mundtligt af den ene og skriftligt af den anden, men nogle gange både mundtligt og skriftligt af begge. Og det er netop denne omstændighed snarere end det fælles tema – den „hvide mand“ og „europæeren“, der er nøglen til deres sammenlignelighed. En ting har de her behandlede legender og myter nemlig til fælles: De beretter om et brud på gensidighed og reciprocitet, en fejl eller forstyrrelse i det, som ellers bare skulle have et bytte eller være en udveksling, for derudfra at forklare asymmetri og ulighed, hierarki og dominans, overherredømme og underlegenhed. I den første serie handler det om den ene parts bevidste list og bedrag, hvis effektivitet den anden ikke kan undgå at vedkende sig i erkendelse af egen uskyld og troskyldighed. I den anden serie af eksempler, den afrikanske (og gammeltestamentlige), er det omvendt egen skyldighed og fejlbarlighed, der modsvares af den anden parts sagesløse overmagt. Også i dette tilfælde er der intet til hinder for, at begge parter kan være med. I den tredje serie, den amerikanske, er det endelig den kosmiske orden, der står på spil, og selvom Lévi-Strauss, som vi har set, sætter al ære i at klandre modparten, altså europæerne, for at være ude af stand til at affinde sig med denne orden, er det jo alligevel ham selv og ikke mindst hans mange leverandører, de missionærer og etnografer, som han refererer til i sine fodnoter, der har nedfældet disse vidnesbyrd.

Skriftens magi

En fjerde og sidste serie af koloniale anekdoter, myter og legender handler om et motiv i de ujævne, forhindrede, asymmetriske og på andre måder prekäre former for udveksling og reciprocitet, som vi allerede er stødt på et par gange, og som spiller en afgørende rolle i en overvældende mangfoldighed af anekdoter og legender om „indfødtes“ relationer til europæerne og deres koloniale herrer over hele verden, nemlig Bogen og Skriften (Harbsmeier 1993). Fortællinger og beretninger om, hvordan repræsentanter for skriftløse kulturer har reageret på bogen og skriften og brugt den til magiske formål, findes overalt i de europæiske beskrivelser af resten af verden og udgør endnu en serie af anekdoter, legender og myter, som i modsætning til de foregående fordeler sig jævnt hen over alle kontinenter.

Ligesom vittigheden om den vistnok jyske analfabet, der i bestræbelsen på at bevare brevhemmeligheden beder postbuddet om at holde sig for ørerne, mens han, postbuddet altså, læser højt for modtageren, handler de fleste af disse anekdoter og historier om, hvordan „de vilde“ ikke kan få sig selv til at forstå og undrer sig over, „talens spejl“, det „talende papir“ eller „de snakkende blade“.

Beskrivelser af, hvordan den indfødte i et ubevogtet øjeblik tager bogen til ørerne for at aflure dens hemmelighed og derefter forklarer tavsheden med, at bogen måske sover eller kun vil åbenbare sig for europæere, forekommer i rejselitteraturen fra næsten alle verdensdele. Anekdoter om, hvordan buddet, der undervejs spiser af de brød, han er blevet sat til at transportere og imens gemmer den medfølgende regning under en sten eller stiller sig på den for derved at undgå, at det talende blad skal afsløre tyveriet, fortællinger om den indfødte, der nægter at gå med breve eller gennemborer dem med deres spyd for derved at hindre dem i pludseligt at tale eller råbe til ham på vejen, anekdoter, historier og fortællinger om, hvordan skriften og bogen i den indfødtes øjne i det hele taget besidder overnaturlige og magiske evner og kræfter, og beretninger om, hvordan profeter og shamaner på alskens måder gør brug af skriftens magiske og overnaturlige evner – alt det er en fast del af europæiske rejsendes og missionærers repertoire fra og med det 16. århundrede.⁵

Anekdoterne og myterne om europæerens skrift og skriftens overnaturlige og magiske evne til at indeholde, opbevare og viderebefordre ellers utilgængelige sandheder minder på mange måder om nok så mange andre beretninger om asymmetriske udvekslinger, som vi har set på i det foregående. Forskellen er til gengæld, at vi europæere heller ikke selv kan undgå at tillægge også vores skrift en evne til at sige sandheden, som vi dog er afskåret fra at kunne kalde for magisk.

Noter

1. Denne tekst er blevet til over et længere tidsrum. En kortere version er udkommet i et festskrift til Fritz Kramer i 2001 (Harbsmeier 2001). For et overblik over Fritz Kramers omfattende oeuvre, se Kramer (2005).
2. Vergil, Aeneis I 366-368. I Otto Steen Dues oversættelse: „Stedet, .../ købte de sig, den jord en oksehud kunne nå rundt om.“ [...Karthaginis arcem, / mercatique solum, ... taurino quantum possent circumdare tergo].
3. Gen. 9, 22.
4. Ud over den her citerede artikel er Stephen Hugh-Jones især kendt for sin klassiske monografi om de tukanotalende barasana (Hugh-Jones 1979).
5. Mange af disse anekdoter og fortællinger er blevet samlet af Lucien Lévy-Bruhl, der dermed mente at kunne underbygge sin teori om en primitiv, prælogisk mentalitet. Jeg har selv gået videre ved at inddrage yderligere materiale (Harbsmeier 1992), men det er Pierre Déléage der med kritisk afsæt i Levi-Strauss' *Leçon d'écriture* (som Jacques Derrida har gjort berømt i sin dekonstruktion i *De la Grammatologie*) har gjort alvor med en systematisk og overvældende veldokumenteret undersøgelse af skriftens funktion og betydning for de angiveligt skriftløse sydamerikanske indianere (Déléage 2017).

Litteratur

Déléage, Pierre

2017 *Lettres mortes. Essai d'anthropologie inversée.* Paris: Fayard.

Duchâteau, Armand

1980 Das Bild der Weißen in frühen afrikanischen Mythen und Legenden. I: G. Klingenheim et al. (eds): *Die Europäisierung der Erde? Studien zur Einwirkung Europas auf die aussereuroäische Welt.* Wien: Verlag für Geschichte und Politik.

Frazer, James G.

1888 Hidemeasured Lands. *The Classical Review* 2(10):322.

Harbsmeier, Michael

1992 Buch, Magie und koloniale Situation. Zur Anthropologie von Buch und Schrift. In: P.F. Ganz & M. Parkes (eds): *Das Buch als magisches und Repräsentationsobjekt.* Wolfenbüttel. Pp. 3-24.

2002 Das geht auf keine Kuhhaut! In: H. Behrend (ed.): *Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversionen.* Festschrift für Fritz Kramer. Pp. 131-37. Berlin/Wien: Philo Verlag.

Hugh-Jones, Stephen

1979 The Palm and the Paleiades. *Initiation and Cosmology in Northeast Amazonia.* Cambridge: Cambridge University Press.

1988 The Gun and the Bow. Myths of White Men and Indians. *L'Homme* 106-7, XXVIII (2-3):138-55. DOI: 10.3406/hom.1988.368974.

Kramer, Fritz W.

1987 Der Rote Fes. Über Kunst und Besessenheit in Afrika. Frankfurt: Athenäum. (Oversat til: *The Red Fez. On Art and Possession in Africa.* 1993. London: Verso).

2005 Schriften zur Ethnologie. Frankfurt: Suhrkamp.

Köhler, Reinhold

1900 Sagen von Landerwerbung durch zerschnittene Häute In: R. Köhler: *Kleinere Schriften. Zweiter Band. Zur erzählenden Dichtung des Mittelalters.* Pp. 319-21. Berlin: Verlag von Emil Felber.

Lévi-Strauss, Claude

1991 *Histoire de Lynx.* Paris: Plon.

Newman, Andrew

2017 The Dido Story in Accounts of Early Modern European Imperialism. An Anthology. Department of English Faculty Publications 1. Stony Brook University.

Reid, Anthony

1994 Early Southeast Asian Categorizations of Europeans. In: S.B. Schwartz (ed.): *Implicit Understandings. Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Period.* Pp. 268-94. Cambridge: Cambridge University Press.

Schwartz, Stuart B. (ed.)

1994 *Implicit Understandings. Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Period.* Cambridge: Cambridge University Press.

Subrahmanyam, Sanjay

2017 *Europe's India. Words, Peoples, Empires 1500-1800.* Harvard: Harvard University Press.