

QULLEQ

Omsorg, lys og praksis

Revitalisering af qulleq blandt vestgrønlandske kvinder



Figur 1: Beate Lyngby passer spæklampen, juli 1936.

Foto: Jette Bang. © Arktisk Institut.

Ressource-ID: 136420. Foto-ID: gjb01081.

Skrevet af Tukummeq Jensen Hansen

Specialeafhandling (30 ECTS-point)

Ilisimatusarfik, Grønlands Universitet

Afdeling for Kultur- og samfundshistorie

Vejleder: Pauline Kleinschmidt Knudsen

Antal sider: 74 sider (ekskl. forside, qujassutit, abstract, indholdsfortegnelse, litteraturliste og bilag)

Antal tegn: 177.603 (med mellemrum)

Qujassut

Qamannga pisumik specialiliorninni oqaloqatiginikuusakka, kammalaatika ilaqutannguakka
qujaffingerusuppakka. Ilisseqanngikkaluarpat naammassisimanavianngilanga.

Aappannguaralu. Qujanaq tapersersortuaannaramma. Qujanaq illiugavit.

Erninnguara Pilu, nuannaarnerit, alapernaannerit inuppalaarnerillu nukissamik
tunisuaannarpaanga.

Asavakkit.

Abstract: QULLEQ - Care, Light, and Practice. The Revitalization of *Qulleq* among West Greenlandic Women

This thesis examines the contemporary use and meaning of the *qulleq*, the traditional Greenlandic oil lamp, *qulleq*, in West Greenland and its relation to processes of cultural revitalization. The analysis is based on qualitative fieldwork, including interviews, participant observation, and engagement with material culture and digital practices. The study draws on Anthony F. C. Wallace's concept of revitalization in combination with perspectives on cultural heritage and material culture. Particular attention is given to women's roles, as *qulleq* has historically been closely connected to women's work and everyday responsibilities.

The thesis demonstrates that *qulleq* functions not only as a historical object, but as a living practice through which cultural knowledge, identity, and care are maintained and reworked. Revitalization is shown to unfold through everyday, gendered practices in both domestic and digital contexts, contributing to a nuanced understanding of cultural continuity and change in contemporary Greenland.

Resumé: QULLEQ - Omsorg, lys og praksis. Revitalisering af *qulleq* blandt vestgrønlandske kvinder

Dette speciale undersøger den nutidige brug og betydning af *qulleq*, den traditionelle grønlandske spæklampe, *qulleq*, i Vestgrønland og dens relation til kulturel revitalisering. Analysen bygger på kvalitativt feltarbejde bestående af interviews, deltagerobservation samt inddragelse af materiel kultur og digitale praksisser og trækker på Anthony F. C. Wallaces revitaliseringsbegreb i kombination med perspektiver på kulturarv og materialitet. Der lægges særlig vægt på kvinders rolle, da *qulleq* historisk har været tæt forbundet med kvinders arbejde og hverdagsliv.

Specialet viser, at *qulleq* ikke blot kan forstås som en historisk genstand, men som en levende praksis, hvor kulturel viden, identitet og omsorg videreføres og genforhandles. Revitalisering udfolder sig gennem hverdagslige, kønnede praksisser i både fysiske og digitale sammenhænge og bidrager til en nuanceret forståelse af kulturel kontinuitet og forandring i nutidens Grønland.

Indholdsfortegnelse

Kapitel 1: Introduktion	6
1.1 Indledning	6
1.2 Baggrund for emnevalget	7
1.3 Problemformulering	10
1.4 Specialets opbygning	11
1.5 Forskningsoversigt.....	12
1.6 Teori.....	14
1.6.1 Revitalization Movements	14
1.6.2 The Mazeway	15
1.6.3 Kritik af teorien	16
1.6.4 Indigenous Methodology	17
1.6.5 Decolonising the Mind	18
1.6.6 Cultural heritage, tangible og intangible	19
1.6.7 Internalized oppression og lateral violence	20
1.7 Metoder	21
1.7.1 Deltageobservation	21
1.7.2 Webnografi.....	22
1.7.3 Timarit.is som digitalt værktøj	25
1.7.4 Semistrukturerede interviews	26
1.7.5 Uformelle samtaler	27
1.8 Ethiske og forskningsmæssige overvejelser	28
1.8.1 Ordvalg og brug af ordbøger	28
1.8.2 Positionalitet	29
1.8.3 Samtykkeerklæring, informeret samtykke og anonymitet	30
1.8.4 Pronominer	32
1.8.5 Transskribering	33
1.8.6 Interviewguide.....	34
1.8.7 Lokationer for samtaler.....	35
1.8.8 Brug af udgivet og renskrevet interviewmateriale	36
1.9 Afgrænsning.....	37
Kapitel 2: Historisk baggrund af qulleq	40
2.1 Qulleq før i tiden	41
2.2 Inuit	42
2.3 Hvad er en qulleq?.....	44
2.4 Første delkonklusion	47
Kapitel 3: Nutidens brug af qulleq	49

3.1 Den stabile tilstand	49
3.2 Den individuelle Stressperiode.....	50
3.2.1 Europæiske beskrivelser af qulleq - De vestlige repræsentanter	51
3.2.2 Aili Liimakka Laue, 44 år	53
3.2.3 Qaanaaq og Ammassalik.....	54
3.2.4 Tukummeq Qaavigaq, 70 år.....	56
3.2.5 Malu Lynge, 27 år	58
3.2.6 Vivi Sørensen, 39 år	60
3.4 Anden Verdenskrig, G50 og den kulturelle forvrængning.....	63
3.4.1 Resterne af the cultural distortion	64
3.5 Anden delkonklusion.....	65
Kapitel 4: Revitaliseringen af Qulleq.....	67
4.1 Mazeway reformulation - Kalaalinnngorsaaneq.....	67
4.1.1 At tænde qulleq sammen med Aili - deltagerobservation og kropslig genlæring.....	69
4.1.2 At tænde qulleq alene - usikkerhed, øvelse og hverdagslig genlæring	72
4.2 Communication - At sprede informationer om qulleq.....	73
4.3 Organization - Nunatta Isiginnaartitsisarfia.....	75
4.4 Adaptation - Fra tran til madolie	77
4.4.1 Fra fedtsten til ler: materiel adaptation i nye former	80
4.5 Cultural transformation - Fra overlevelse-udstyr til mental førstehjælp	80
4.6 Routinization - En del af den nye virkelighed.....	84
4.7 The New Steady State - er vi nået dertil?	86
Kapitel 5: Kunst, krop og identitet.....	89
5.1 En ødelagt kultur som syes sammen.....	89
5.2 Krop, køn og kulturel transformation	90
5.3 Afkolonisering af sælspek.....	92
5.4 Jessie Kleemann på Instagram: Grønland set fra afstand.....	94
5.5 Sammenfatning i relation til qulleq	96
5.7 Kapitlets betydning for problemformuleringen.....	97
Kapitel 6: Konklusion	98
Litteraturliste	101
Skriftlige kilder.....	101
Digitale kilder og hjemmesider	103
Sociale medier og audiovisuelle kilder	107

Kapitel 1: Introduktion

1.1 Indledning

I de senere år har der i Grønland kunnet observeres en stigende interesse for genoptagelsen af traditionelle genstande og praksisser, særligt blandt yngre generationer. Denne interesse kommer blandt andet til udtryk gennem brugen af inuit-tatoveringer, traditionelle redskaber som *assassorneq*, *qilaat*, *kalaaliminertorneq* og *amaat*¹ og en fornyet opmærksomhed på sproglige og kulturelle udtryk, der tidligere har været marginaliseret (Hansen 2021; Hansen 2022; Lennert 2023; Motzfeldt 2025).

I denne bevægelse spiller materiel kultur en central rolle, ikke blot som historiske levn, men som aktive elementer i nutidens hverdagsliv og identitetsskabelse. Et af de mest markante eksempler på denne udvikling er den nutidige genoptagelse af *qulleq*², den traditionelle grønlandske fedtstenslampe.

Historisk har *qulleq* været et uundværligt redskab i inuitisk hverdagsliv, tæt knyttet til kvinders arbejde, omsorg og ansvar for husholdningen (Lee 2003: 19-21). *Qulleq* fungerede som lyskilde, varmekilde og kogested og udgjorde et centralt omdrejningspunkt i både den materielle og sociale organisering af livet i Grønland (Egede 1741; Lee 2003; Crantz 1767; Rink 1877).

Med kolonisering, mission og modernisering mistede *qulleq* gradvist sin funktion som daglig brugsgenstand i store dele af Vestgrønland og blev i stigende grad reduceret til museumsgenstand, ceremoniobjekt eller symbol på en fortid, der blev opfattet som afsluttet.

I dag ses imidlertid en fornyet interesse for *qulleq*, særligt blandt vestgrønlandske kvinder bosat i Nuuk-området. *Qulleq* tændes ikke længere primært af praktisk nødvendighed, men som en bevidst handling, der forbindes med omsorg, ro, identitet og mental regulering. Denne praksis deles og forhandles i både fysiske og digitale rum, blandt andet gennem sociale medier, undervisning og kunstneriske sammenhænge.

¹ Oversættelse: håndarbejder, at spise grønlandsk proviant og bærepels.

² Oversættelse: Fedtstenslampe / Spæklampe. Jeg kommer til at kalde den *qulleq* resten af specialen, uden at oversætte den.

Qulleq fremstår dermed som en genstand, der bevæger sig mellem fortid og nutid og får nye betydninger i en moderne grønlandsk kontekst.

Dette speciale undersøger, hvordan den nutidige genoptagelse af *qulleq* kan forstås som en form for kulturel revitalisering. Med afsæt i Anthony F. C. Wallaces teori om *revitalization movements* analyseres *qulleq* som både materiel og immateriel praksis, der indgår i en bredere proces, hvor tidligere marginaliseret viden genaktiveres, omfortolkes og tilpasses nutidens livsbetingelser. Samtidig inddrages Grønlands kolonihistorie og ”postkoloniale” erfaringer for at belyse, hvorfor netop *qulleq* får fornyet betydning i dag.

Forsidebilledet (ressource-ID 136420; foto-ID gjb01081) viser Beate Lynge fra Nuussuaq, tæt på Upernavik, der passer sin spæklampe i juli 1936, og fungerer som et visuelt indgangspunkt til specialets undersøgelse af *qulleq* som hverdagslig og kønnet praksis.

Det kan samtidig bemærkes, at Beate Lynge, som ses på fotografiet, senere mistede livet under tragiske omstændigheder i 1944 (*Frygteligt hundeoverfald ved Kraulshavn 1944*: 114). Oplysningen tjener her ikke som biografisk fokus, men som en påmindelse om de risici og den sårbarhed, der prægede hverdagslivet i perioden, hvor *qulleq* fungerede som en nødvendig og livsopretholdende praksis.

Ved at fokusere på vestgrønlandske kvinders brug af *qulleq* bidrager specialet til en mere nuanceret forståelse af revitalisering som en hverdagslig, kønnet og kropslig proces.

Revitalisering forstås her ikke som en tilbagevenden til en uforandret fortid, men som en aktiv og situeret praksis, hvor kultur skabes, forhandles og gives mening i nutiden. *Qulleq* bliver i denne sammenhæng et redskab til at skabe kontinuitet, tryghed og handlekraft i et samfund præget af både historiske brud og nutidige udfordringer.

1.2 Baggrund for emnevalget

Min interesse for revitalisering har fulgt mig gennem hele min studietid. Allerede tidligt i min bacheloruddannelse, i forbindelse med et kursus i antropologisk metode, undersøgte jeg med brug af antropologiske metoder, hvorfor unge grønlændere var begyndt at lade sig tatovere med inuit-tatoveringer. Dette arbejde vakte min interesse for kulturel revitalisering i samtiden, særligt blandt mennesker i min egen omgangskreds. Denne placering er væsentlig, da jeg selv er grønlandsk og dermed både forsker og deltager i de sociale og kulturelle processer, jeg undersøger.

Jeg er født og opvokset i Nuuk i midten af 1990'erne. Min familie var ikke stor, men mine bedsteforældre flyttede fra Uummannaq til Nuuk for at være tættere på mig. Som barn fortalte min bedstemor mig grønlandske sagn om blandt andet *Sassuma Arnaa* og *Anngannguujunnguaq*³. Hendes måde at fortælle på gjorde historierne levende og skabte forestillinger om tidligere tiders inuitliv.

Samtidig var Nunatta Katersugaasivia (Grønlands National Museum) et sted, jeg ofte besøgte, og som tidligt vækkede min interesse for grønlandsk historie og materiel kultur. Særligt står minderne om Qilakitsoq-mumierne stærkt. Som barn oplevede jeg dem gennem glasmontrerne, næsten som et eventyr, men senere forstod jeg deres betydning som vidnesbyrd om fortiden.

Da min familie stammer fra samme område, hvor mumierne blev fundet, har jeg altid følt en særlig tilknytning til dem. I dag opleves udstillingen anderledes; bevidstheden om, at de var levende mennesker, gør mødet med dem både stærkt og grænseoverskridende og har rejst vedvarende spørgsmål om, hvordan mennesker levede før i tiden.

Denne interesse for fortidens praksisser fortsatte i mit bachelorprojekt, hvor jeg undersøgte brugen af amaat i dag, en traditionel bærepels, som igen tages i brug af vestgrønlandske kvinder (Hansen 2021). Her blev det tydeligt for mig, hvordan genstande og praksisser, der tidligere havde været en naturlig del af kvinders hverdag, genopstår i nye former og betydninger.

Samme vinter som jeg afleverede mit bachelorprojekt, oplevede jeg for første gang, at en *qulleq* blev tændt. Det skete i Nationalteatret i Nuuk under et strømsvigt, hvor skuespillerstuderende samlede sig omkring en *qulleq* (Nuuk plaget af strømsvigt, 2021). Denne oplevelse gjorde et stærkt indtryk på mig og markerede begyndelsen på min fascination af den. Senere samme år modtog jeg selv én i julegave. Oplevelsen var følelsesmæssigt stærk og gav en fornemmelse af genkendelse og tilhørsforhold, som mindede om oplevelsen af at få inuit-tatoveringer, som endnu en brik i forståelsen af identitet.

På trods af denne tilknytning vidste jeg ikke, hvordan *qulleq* skulle tændes. Min bedstemor kunne heller ikke lære mig det, og i lang tid forblev lampen en genstand uden praksis. Først flere år senere, efter at jeg var blevet mor, købte jeg en *qulleq* lavet af en grønlandsk

³ Myterne kendes som Havets moder og *Anngannguujunnguaq* handler om en dreng som bliver bortført og taget hjem igen.

keramiker, Julie Josefsen Olsen⁴, hvilket genvakte ønsket om at lære at tænde den. Det viste sig at være overraskende vanskeligt at finde viden om fremgangsmåden, og jeg måtte i høj grad lære gennem egen research og erfaring.

I denne proces begyndte jeg at lægge mærke til, hvordan stadig flere grønlandske kvinder, særligt i Nuuk, delte billeder, erfaringer og viden om *qulleq* på sociale medier. Dette rejste en række spørgsmål, som bliver taget op i problemformuleringen.

⁴ Se figur 2 og 3

1.3 Problemformulering

I de senere år er flere vestgrønlandske kvinder begyndt at tænde *qulleq* og dele denne praksis på sociale medier, særligt Instagram. Dette speciale undersøger, hvordan genoptagelsen af *qulleq* kan forstås i en nutidig grønlandsk kontekst, og i hvilken grad den kan analyseres som en form for kulturel revitalisering.

Med udgangspunkt i Anthony F. C. Wallaces teori om *Revitalization movements* (1956) analyserer specialet vestgrønlandske kvinders (som er særligt fra Nuuk-området) brug af *qulleq* i hverdagslivet og de betydninger, der i dag knyttes til genstanden. Analysen relateres til Grønlands kolonihistorie samt til spørgsmål om materiel kultur, sprog og identitet.

Undersøgelsen baserer sig på kvalitative antropologiske metoder, herunder deltagerobservation, interviews, uformelle samtaler og webnografi, suppleret med historiske og visuelle kilder.

På denne baggrund søger specialet at besvare følgende spørgsmål:

- Hvilke historiske, sproglige og kulturelle betydninger knytter sig til *qulleq*, og hvilken rolle har genstanden haft i inuitisk hverdagsliv?
- Hvordan og hvorfor er flere vestgrønlandske kvinder i dag begyndt at tænde *qulleq*, og hvordan tillægges praksissen betydninger knyttet til omsorg, ro og mental regulering?
- Hvorfor mistede *qulleq* sin funktion som hverdagspraksis i Vestgrønland, og hvordan adskiller denne udvikling sig fra situationen i Øst- og Nordgrønland i et historisk og komparativt perspektiv?
- I hvilken grad kan den nutidige genoptagelse af *qulleq* forstås som en kulturel revitaliseringsproces i Wallaces forstand, og hvilke særlige kendetegn får revitalisering i en grønlandsk, kønnet og hverdagslig kontekst?

1.4 Specialets opbygning

Dette speciale er opbygget i fem kapitler, der tilsammen afspejler både en analytisk og en personlig bevægelse. Opbygningen følger min egen proces med gradvist at nærme mig *qulleq*, fra historisk genstand til levet praksis og omsorgsfuldt redskab i nutiden.

I kapitel 1 introducerer jeg specialets overordnede problemfelt, forskningsspørgsmål og teoretiske udgangspunkt. Her redegør jeg også for mine metodiske valg og min forskningsposition, herunder hvordan mit eget forhold til *qulleq* og grønlandsk kultur har præget undersøgelsen. Kapitlet fungerer som en rammesætning for specialet og tydeliggør, hvorfor revitalisering af *qulleq* er relevant at undersøge netop nu.

Kapitel 2 danner specialets historiske fundament. Her gennemgår jeg *qulleqs* rolle i Grønlands forhistorie og tidlige historie og viser, hvordan lampen har været en uundværlig del af inuitisk hverdagsliv. Kapitlet beskæftiger sig både med *qulleq* som teknologisk redskab og som kulturel og sprogligt forankret praksis. Formålet er ikke blot at beskrive fortiden, men at skabe en forståelse for den viden og de betydninger, som senere er blevet brudt, marginaliseret eller glemt.

I kapitel 3, som udgør specialets første analysedel, undersøger jeg ophøret af *qulleq* som hverdagspraksis. Analysen tager udgangspunkt i Anthony F. C. Wallaces teori om revitaliseringsbevægelser og følger de indledende faser i hans procesmodel: *steady state*, *the period of increased individual stress* og *the period of cultural distortion*. Her analyserer jeg, hvordan kolonisering, mission, modernisering og sociale forandringer gradvist ændrede grønlandske leveformer og verdenssyn, og hvordan disse processer påvirkede brugen og betydningen af *qulleq*. Kapitlet viser, at tabet af *qulleq* ikke blot handler om teknologisk udvikling, men om dybere kulturelle og følelsesmæssige forskydninger.

Kapitel 4 fokuserer på nutidens revitalisering af *qulleq* og udgør specialets anden analysedel. Her undersøger jeg, hvordan *qulleq* i dag genoptages, genfortolkes og anvendes af vestgrønlandske kvinder som en meningsfuld praksis i hverdagen. Analysen er fortsat struktureret efter Wallaces revitaliseringsmodel og inddrager faserne *mazeway reformulation*, *communication*, *organization*, *adaptation*, *cultural transformation*, *routinization* og *the new steady state*. Kapitlet viser, hvordan *qulleq* i dag fungerer som mere end et symbol eller et

dekorativt objekt, men som et redskab til omsorg, tryghed og mental regulering i en moderne grønlandsk kontekst.

I kapitel 5 bevæger specialet sig i en mere reflektiv og perspektiverende retning. Her inddrager jeg samtaler med kunstneren Jessie Kleemann for at undersøge, hvordan kunstneriske praksisser kan bidrage til forståelsen af revitalisering, identitet og kulturel genforhandling. Kapitlet fungerer som et rum, hvor analysen af *qulleq* sættes i dialog med kunst, krop og erfaringer fra tiden efter indførelsen af hjemmestyret. På denne måde åbnes der for en bredere forståelse af revitalisering som både en politisk, kulturel og personlig proces.

Afslutningsvis samler konklusionen specialets centrale pointer og refleksioner. Her vender jeg tilbage til problemformuleringen og diskuterer, hvordan *qulleq* kan forstås som både materiel og immateriel praksis i nutidens Grønland. Samtidig reflekterer jeg over, hvad revitalisering betyder, når den ikke blot handler om at genoptage fortiden, men om at tage ansvar for sit eget lys, i hverdagen, i fællesskabet og i fremtiden.

1.5 Forskningsoversigt

Forskning i revitalisering, materiel kultur og kulturarv har i de seneste årtier fokuseret på, hvordan kulturelle praksisser genoptages og omfortolkes i nutidige sammenhænge, ofte i relation til koloniale og postkoloniale kontekster. Forskning i kulturel revitalisering har længe haft en central plads inden for antropologi og etnografi, særligt i studier af oprindelige folk og postkoloniale samfund (Motzfeldt 2025; Lennert 2023).

Et af de tidligere teoretiske bidrag er Anthony F. C. Wallaces (1956) begreb om revitaliseringsbevægelser, som beskriver kulturel revitalisering som en bevidst proces, hvor samfund forsøger at skabe mening, orden og handlekraft i perioder præget af krise og stress. Senere forskning har kritisk genbesøgt Wallaces revitaliseringsteori. Antologien *Reassessing Revitalization Movements* redigeret af Michael E. Harkin samler empiriske studier, der anvender revitalisering som et overordnet analytisk pejlemærke frem for et stringent teoretisk redskab (Harkin 2004).

Som John Barker påpeger i sin anmeldelse, bruges modellen sjældent systematisk, og flere bidrag fremhæver revitalisering som dynamiske og kreative processer, der ikke entydigt kan forstås som reaktioner på stress eller deprivation (Barker 2005).

Denne kritik peger på, at Wallaces model med fordel kan bruges som et åbent analytisk udgangspunkt, der hjælper med at strukturere analysen, uden at fastlåse forståelsen af de komplekse og situerede processer, som revitalisering ofte indebærer.

Kulturarv kan forstås som et relationelt og kommunikativt fænomen, hvor ideer, værdier og viden overføres og forhandles gennem både materielle og immaterielle former. Kulturarvens betydning skabes i samspillet mellem individer og fællesskaber over tid og kan ændre sig afhængigt af, hvordan fortiden aktiveres og bruges i nutiden som grundlag for kollektiv hukommelse og identitet (Apaydin 2020).

I grønlandske og arktiske sammenhænge har forskningen ofte fokuseret på koloniseringens og moderniseringens konsekvenser for inuitiske livsformer, særligt gennem studier af sprog, kunst, jagt og politiske bevægelser.

Et centralt bidrag til forståelsen af *qulleq* i en historisk kontekst er Grønnow, Appelt og Odgaards (2014) artikel *In the Light of the Blubber* og Mathiassens (1930) *Archaeological collections from the Western Eskimos*, hvor *qulleq* og arktisk arkæologi analyseres som et centralt omdrejningspunkt i inuitiske husholdninger, tæt forbundet med kvinders arbejde, omsorg og dagligliv. Meldgaard bidrager med detaljerede beskrivelser af *qulleqs* funktionelle og symbolske betydning i før koloniale sammenhænge.

På trods af dette forskningsmæssige fokus er der kun i begrænset omfang litteratur, der specifikt beskæftiger sig med kvinders brugsgenstande i en grønlandsk kontekst.

I gennemgangen af den eksisterende litteratur har jeg kun identificeret én selvstændig udgivelse, der eksplicit omhandler *qulleq*, nemlig Otto Sandgreens *kutdlex uvkusigssak* fra 1971. Sandgreens bog giver en kortfattet etnografisk gennemgang af, hvordan *qulleq* er blevet anvendt i forskellige dele af Grønland, herunder regionale variationer i udformning og brug, og afsluttes med den grønlandske myte ”Qulleq”.

Udgivelsen bidrager med vigtige historiske beskrivelser af genstanden, men behandler ikke i nævneværdig grad *qulleq* som en kønnet praksis eller som led i nutidige revitaliseringsprocesser.

Som dette også afspejler, er genstande, der traditionelt har været knyttet til kvinder, herunder redskaber relateret til omsorg, husholdning og daglig praksis, ofte blevet behandlet perifert eller udelukkende som funktionelle elementer, snarere end som kulturelt og symbolsk

betydningsfulde objekter. Dette har medvirket til, at kvinders roller i kulturel kontinuitet og forandring ikke altid er blevet fuldt anerkendt i forskningen.

Nyere antropologiske og *decolonial*⁵ (Ngugi Wa Thiongo 1986) perspektiver har imidlertid peget på nødvendigheden af at gentænke disse skævheder og rette opmærksomheden mod hverdagslige, kønnede praksisser som centrale for forståelsen af kultur, identitet og revitalisering.

I forlængelse af nyere *decolonial* og antropologiske perspektiver undersøger dette speciale *qulleq* som en kvindeligt forankret brugsgenstand og praksis i nutidens Vestgrønland. Med fokus på vestgrønlandske kvinders brug af *qulleq* analyseres, hvordan kulturel viden genforhandles og revitaliseres gennem materiel kultur i hverdagslige og digitale sammenhænge.

1.6 Teori

1.6.1 Revitalization Movements

Specialets teoretiske grundlag tager primært udgangspunkt i Anthony F. C. Wallaces teori om *Revitalization Movements*. Wallace var canadisk-amerikansk antropolog og specialiserede sig i studier af oprindelige nordamerikanske befolkninger, som han selv betegnede som “*American Indians*” (Wallace 1956: 272 og 276). Han var især kendt for artiklen *Revitalization Movements* fra 1956, hvori han præsenterer en teori om kulturel forandring, der adskiller sig fra mere gradvise og ubevidste former for kulturændring.

Ifølge Wallace er revitalisering en bevidst og målrettet proces, hvor et samfund aktivt forsøger at rekonstruere sin kultur som reaktion på stress eller krise. Han skelner revitalisering fra de klassiske processer for kulturforandring, såsom *evolution*, *diffusion* og *acculturation*, som ifølge ham sker gradvist og uden nødvendigvis at være styret af bevidste valg fra samfundets medlemmer (Wallace 1956: 265). Derimod opfatter Wallace revitalisering som et koordineret handlingsmønster, hvor dele af eller hele samfundet bevidst arbejder for at bevare eller genoprette en livsopretholdende social og kulturel orden, som han betegner som en matrix (Wallace 1956: 265).

Begrebet *matrix* anvender Wallace til at beskrive det system af sociale, kulturelle og materielle relationer, der understøtter individets liv og trivsel. Ordet stammer fra det latinske

⁵ Oversættelse: Afkoloniserende

mater, som betyder moder (*Matrix* 2022), og antyder en forståelse af samfundet som noget grundlæggende livgivende og beskyttende (Wallace 1956: 265-266).

I dette speciale nuanceres forståelsen af kulturel revitalisering ved at fokusere på vestgrønlandske kvinders rolle i at skabe, vedligeholde og videreføre kulturelle praksisser.

Qulleq, som traditionelt var knyttet til kvinders arbejde og ansvar blandt Inuit, forstås her som en central genstand for både overlevelse og kulturel kontinuitet. Revitalisering betragtes dermed som en aktiv og situeret praksis, hvor kulturel viden opretholdes og genforhandles i mødet med forandring.

I dette speciale anvendes Wallaces *processual structure* som analytisk ramme for at forstå, hvordan *qulleq* historisk blev brugt, hvorfor brugen ophørte, og hvordan den i dag genoptages og omfortolkes. (Wallace 1956: 268). Wallace identificerer fem overordnede perioder i revitaliseringsprocessen, som tilsammen udgør den *processuelle structure: steady state, the period of increased individual stress, the period of cultural distortion, the period of revitalization* og afslutningsvis *the new steady state*.

Analysen i dette speciale tager udgangspunkt i *the period of revitalization*, som ifølge Wallace er kernen i revitaliseringsprocessen. Denne fase opdeles i seks analytiske trin: *mazeway reformulation, communication, organization, adaptation, cultural transformation* og *routinization*. Disse trin beskriver de processer, Wallace anser for nødvendige for, at en revitalisering kan udfolde sig og opnå en vis stabilitet.

1.6.2 The Mazeway

Ifølge Anthony F. C. Wallace forudsætter individets evne til at håndtere og regulere stress af et sammenhængende mentalt billede af verden.

Dette mentale billede betegner Wallace som *the mazeway* og definerer det som individets forestilling om samfundet, kulturen, naturen, kroppen og de handlemuligheder, der findes inden for disse rammer.

Mazeway kan således forstås som et individets verdenssyn og grundlæggende orientering i verden (Wallace 1956: 270–275).

Wallace argumenterer for, at revitaliseringsprocesser opstår som reaktion på en oplevet ubalance mellem individets *mazeway* og de faktiske livsbetingelser. Når den eksisterende *mazeway* ikke længere rummer tilstrækkelige “veje” til at reducere eller regulere stress, står

individet over for et valg: enten at forblive i den eksisterende *mazeway* og acceptere den vedvarende stress, eller at forsøge at ændre *the mazeway* med henblik på at genetablere balance.

En sådan ændring indebærer ikke blot en justering af enkelte praksisser, men en grundlæggende omformning af individets verdensforståelse.

I denne sammenhæng fremhæver Wallace, at revitalisering ofte indebærer en genaktivering eller genfortolkning af tidligere kulturelle former, som opfattes som meningsfulde og stressreducerende i nutiden (Wallace 1956: 266–267).

Anvendt på dette speciale kan *qulleq* forstås som et eksempel på en sådan revitalisering: selve genstanden repræsenterer en form for materiel kulturarv, mens den viden, de praksisser og de betydninger, der knytter sig til brugen af *qulleq*, udgør immateriel kulturarv. Tilsammen kan disse elementer indgå i opbygningen af en alternativ *mazeway*, der tilbyder nye eller genopdagede måder at skabe mening, kontinuitet og stressregulering i hverdagslivet.

1.6.3 Kritik af teorien

Anthony F. C. Wallaces teori om revitaliseringsbevægelser har haft stor betydning for antropologiske analyser af kulturel forandring, idet den tilbyder en processuel forståelse af, hvordan kollektive reaktioner på oplevet kulturel og social stress kan føre til forsøg på kulturel fornyelse (Wallace 1956). Samtidig er teorien blevet kritiseret for sin relativt statiske opbygning og sit fokus på krise, deprivation og genoprettelse af kulturel ligevægt.

John Barkers anmeldelse af antologien *Reassessing Revitalization Movements* skrevet af Michael E. Harkin, påpeger Barker, at Wallaces model i bidragene primært fungerer som et fælles analytisk referencepunkt snarere end som et konsekvent anvendt teoretisk redskab.

Ifølge Barker anvender de fleste forfattere begrebet *revitalization movement* som en overordnet betegnelse, mens kun få reelt forsøger at opdatere eller systematisk anvende modellen analytisk (Barker 2005: 1).

Barker fremhæver, at flere bidrag i antologien problematiserer modellens fokus på stress og deprivation og i stedet beskriver revitalisering som langvarige, dialogiske og kreative processer, der ikke udelukkende kan forstås som reaktioner på krise eller kolonial undertrykkelse (Barker 2005).

På den baggrund konkluderer han, at Wallaces teori i sin nutidige anvendelse bedst forstås som et analytisk udgangspunkt, der kan inspirere undersøgelsen af kulturel forandring,

men som ikke fuldt ud indfanger den dynamik og situerede kompleksitet, der kendetegner mange revitaliseringsprocesser (Barker 2005: 2).

1.6.4 Indigenous Methodology

Ifølge Linda Tuhiwai Smith (1999), var det under oplysningstiden, at ideen om modernitet opstod. Her blev fik ideer som industriel revolution, liberalisme og videns produktion opspring, som fik især Vesteuropæiske imperialistiske udøvere til at tage ud i verden, for at samle kulturer og viden derfra. Man begyndte at se oprindelige kulturer som kilder for videns produktion, som Smith skriver i *Decolonizing Methodologies* kapitel tre *Colonizing knowledge*:

”Knowledge was also there to be discovered, extracted, appropriated and distributed” (Smith 1999: 61)⁶

Dette gjorde at viden blev organiseret og systematiseret til et punkt, hvor indfødte befolkningers viden ikke længere var viden, men en slags råstof som skal udvindes til et færdigt produkt af sandhed. Oprindelig folks viden bliver derfor ikke set som viden, medmindre det er blevet formidlet i en vestlig forstand (Smith 1999: 61).

Man kan derfor sige, bare det at jeg sidder her og skriver mit speciale i den vestlige forstand, på dansk, med skriftlige kilder som jeg henviser med kildehenvisninger, er en form for imperialistisk videns produktion. Det er klart, at jeg ikke kan løbe fra de vestlige studiemetodiske krav som bliver lagt, som jeg skal sørge for at holde, hvis jeg skal bestå denne skriftlige eksamen, men jeg kan stadig forholde mig kritisk til systemet.

Jeg har derfor valgt at sørge for, at forholde mig til *Indeginous methodologies* af Smith (1999) når jeg hvor jeg vælger at se mine informanter som medmennesker, frem for kun at se dem som forskningsobjekter (Smith 1999: 148-149). En samtale med en af mine informanter, Arnaq 1, nævner at have oplevet en dansk forsker, som fortalte hende, at de ville formidle viden om det grønlandske sprog, for at hjælpe Grønland og grønlændere med at få dem sat på verdenskortet. Her det er tydeligt, at den danske forsker bruger ideen om at hjælpe, da de anser grønlændere for at være ude i stand til at sætte sig selv på verdenskortet.

⁶ Oversættelse: Viden var også noget, der kunne opdages, udvindes, tilegnes og distribueres.

1.6.5 Decolonising the Mind

Ngũgĩ wa Thiong'o argumenterer for, at kolonialisme ikke blot handlede om territorial kontrol, men om at dominere menneskers livsgrundlag og selvforståelse. Som han skriver:

“The real aim of colonialism was to control the people's wealth: what they produced, how they produced it, and how it was distributed; to control, in other words, the entire realm of the language in real life.” (Ngũgĩ 1986: 16)⁷

Denne kontrol blev blandt andet opretholdt gennem uddannelsessystemet, hvor afrikanske børn blev undervist på fremmedsprog. Ifølge Ngũgĩ afskar dette børnene fra deres kulturelle rødder og skabte en afstand mellem deres ydre sociale verden og deres indre identitet; modersmålet mistede sin centrale plads og blev erstattet af et kolonialt sprog, hvilket gjorde dem fremmede i deres egen verden (Ngũgĩ 1986: 17).

Ngũgĩs begreb *decolonizing the mind* er relevant i forhold til revitaliseringen af *qulleq* blandt vestgrønlandske kvinder. Ved at genoplive ordene, betydningerne og praksisserne knyttet til *qulleq* og samtidig udfordre den koloniale forestilling om traditionel grønlandsk livsførelse som “gammeldags” (Se bilag) skabes der rum for en ny kulturel selvsikkerhed og anerkendelse af egne værdier. At betragte *qulleq* som en ressource og et kulturelt anker, frem for som et symbol på fortid og mangel på modernitet, kan dermed forstås som en proces, hvor den koloniale devaluering af kultur modarbejdes.

I denne afhandling vælger jeg derfor konsekvent at bruge betegnelsen *qulleq* i stedet for “fedtstenslampe”. Dette er ikke blot en terminologisk beslutning, men et bevidst valg, der indskrives sig i Ngũgĩs idé om at afkolonisere sproget og dermed sindet, et forsøg på at placere mig selv og mit arbejde i en tradition, der anerkender og værdsætter grønlandske begreber på deres egne præmisser.

⁷ Oversættelse: Kolonialismens egentlige mål var at kontrollere folkets rigdom: hvad de producerede, hvordan de producerede det, og hvordan det blev fordelt; med andre ord at kontrollere hele sprogets område i det levede liv.

1.6.6 Cultural heritage, tangible og intangible

”Objects have meanings for the people who produce and own, purchase and gift, use and consume them. Material culture therefore consists not merely of ’things’, but also of the meanings they hold for people” (Gerritsen & Riello 2015: 2)⁸

Kulturarv kan forstås som et kommunikativt og relationelt fænomen, der fungerer som et middel til overførsel af ideer, værdier og viden og som omfatter både materielle og immaterielle dimensioner.

Disse betydninger skabes i relationer mellem individer og fællesskaber og formes over tid gennem erindring, praksis og sociale sammenhænge. Kulturarv er derfor ikke statisk, men forhandles løbende i nutiden og anvendes som en ressource i forhold til fremtiden.

I denne forståelse spiller både materielle genstande og immaterielle praksisser en central rolle i konstruktionen af kollektiv identitet og kulturel hukommelse. Det afgørende er ikke genstandens eller traditionens ydre form, men de betydninger og relationer, der knyttes til den gennem brug, overlevering og fortolkning (Apaydin 2020: 2).

”By rebuilding cultural identities and strengthening the narratives that people are able to tell about themselves, their families and their communities, we shift from injustice to empowerment” (Del Sol 2017)⁹

Som Del Sol formulerer det, kan arbejdet med kulturarv bidrage til at styrke menneskers mulighed for at formulere egne fortællinger og identiteter. Kulturarv bliver dermed ikke blot et spørgsmål om at bevare fortiden, men også om at skabe handlekraft i nutiden og nye muligheder for fremtiden.

⁸ Oversættelse: ”Genstande tillægges betydning af de mennesker, der fremstiller dem, ejer dem, køber dem, giver dem som gaver og anvender dem. Materiel kultur består således ikke kun af ting, men af de betydninger, som mennesker knytter til dem.”

⁹ Oversættelse: Ved at genopbygge kulturelle identiteter og styrker de fortællinger, som mennesker er i stand til at fortælle om sig selv, deres familier og deres fællesskaber, bevæger vi os fra uretfærdighed til styrkelse.

1.6.7 *Internalized oppression og lateral violence*

For at forstå begrebet *internalized oppression*¹⁰ er det nødvendigt først at se på, hvordan undertrykkelse fungerer som socialt fænomen. Ifølge E.J.R. David opstår undertrykkelse, når én gruppe har større adgang til magt og privilegier end en anden, og når denne magt bruges til at fastholde ulighed og dominans.

Undertrykkelse er både en tilstand hvor grupper har ulige adgang til ressourcer og en proces, hvor uligheden aktivt opretholdes gennem sociale, politiske og kulturelle strukturer. Dette indebærer, at mennesker kategoriseres i hierarkiske grupper, såsom dominerende/underordnede eller magtfulde/magtløse, hvilket påvirker deres muligheder og adgang til ressourcer og anerkendelse.

Internalized oppression opstår, når denne strukturelle ulighed bliver overtaget og vendt indad af personer fra den undertrykte gruppe. David beskriver, hvordan mennesker, der gennem længere tid udsættes for ekstern undertrykkelse, kan begynde at nedvurdere deres egen gruppe og i sidste ende sig selv. Dette kan komme til udtryk som lavt selvværd, skam over egen kulturel baggrund eller en følelse af utilstrækkelighed ikke fordi disse træk er iboende, men fordi samfundets hierarkier internaliseres som sandheder (David 2014: 3-4).

Denne internalisering kan videre manifestere sig som *lateral violence*, hvor den smerte og frustration, der udspringer af undertrykkelse, ikke rettes mod den magtfulde gruppe, men mod egne fællesskaber og relationer. *Lateral violence* viser sig ofte gennem psykologiske og sociale handlinger, såsom verbal chikane, ydmygelse, trusler, overdreven kritik, eksklusion, tilbageholdelse af information og underminerende adfærd, som samlet set kan skade fællesskab og identitet (Cho et al. 2018: 2). Her bliver konsekvensen af ulighed cirkulær: undertrykkelse opretholdes ikke kun udefra, men videreføres indadtil og mellem mennesker, der deler samme kulturelle og historiske erfaringer.

¹⁰ Oversættelse: Internaliseret undertrykkelse

1.7 Metoder

1.7.1 Deltageobservation



Figur 2: Et screenshot fra videoen jeg tog d. 30 juni 2025, hvor jeg tændte min keramik qulleq for første gang. Eget foto.

Deltagerobservation er en udbredt antropologisk metode, hvor forskeren gennem aktiv deltagelse over tid opnår en nuanceret forståelse af adfærd, stemninger, forestillinger og motivationer, ofte i kombination med andre metoder som interviews, historiske kilder og digitale materialer (Aarhus Universitet n.d.).

Deltagerobservation er i dette studie ikke noget, der fra begyndelsen var nøje planlagt, men er i stedet opstået naturligt undervejs i forskningsprocessen. Som forsker har jeg deltaget i situationer, hvor *qulleq* blev brugt, og samtidig observeret både handlinger, samtaler og stemninger knyttet til brugen af den.

Jeg har blandt andet fulgt kvinder, som deler opslag om *qulleq* på sociale medier, og observeret, hvordan lampen bruges i ceremonielle sammenhænge og bringes i spil under interviews.

Et tydeligt eksempel på deltagerobservation fandt sted under mit interview med Aili Liimakka Laue, hvor vi spontant tændte hendes *qulleq*. Situationen var ikke planlagt, men opstod i øjeblikket, og netop denne spontanitet viser, hvordan deltagerobservation ofte er ustruktureret og situationsbåret. I dette øjeblik deltog jeg selv i handlingen, samtidig med at jeg observerede den.

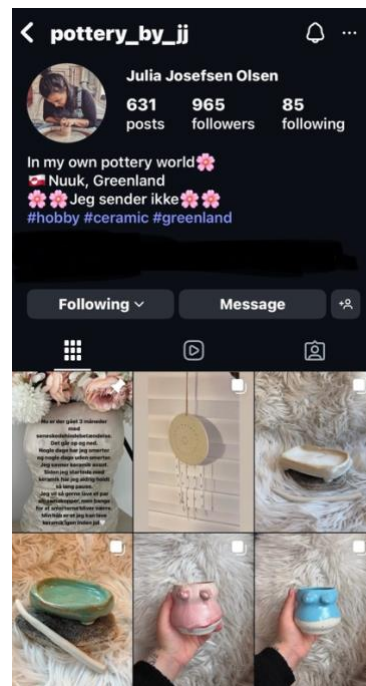
Som en del af mit feltarbejde har jeg også forsøgt at dokumentere min egen første oplevelse med at tænde en *qulleq* ved at filme mig selv. Her indtog jeg både rollen som deltager og som observerende forsker, idet jeg forsøgte at sætte ord på mine egne oplevelser i situationen.

Jeg valgte dog ikke at gentage denne form for dokumentation, da det begyndte at føles unaturligt. At tænde en *qulleq* samtidig med at filme mig selv skabte en distance til selve handlingen, og oplevelsen kom til at minde mere om at producere indhold til sociale medier end om at være til stede i praksissen.

Derfor har jeg også bevidst valgt at inddrage webnografi som en del af min metodiske tilgang. Dette kommer jeg ind på i næste afsnit.



Figur 3 (Billede til venstre): Screenshot af reel, med en lille keramik qulleq brændende i baggrunden. Kilde: Pottery_by_ij (2025)



Figur 4 (Billede til højre): Screenshot af Julia Josefsen Olsens Instagram-profil. Kilde: Pottery_by_ij (u.å.), Instagram. Screenshot taget 8. januar 2026

1.7.2 Webnografi

I denne specialeafhandling har sociale medier spillet en central rolle i mit feltarbejde, både som felt og som redskab. Jeg har inddraget opslag fra især Instagram som empirisk materiale og

anvendt Instagram- og Facebook-beskeder til at kontakte og holde løbende kontakt med mine informanter.

Sociale medier er i dag en væsentlig del af mange menneskers hverdagsliv og fungerer samtidig som rum, hvor kulturelle praksisser deles, fortolkes og forhandles. Min egen relation til sociale medier er præget af, at jeg er vokset op parallelt med deres udvikling. I 2004, da Facebook blev lanceret, var jeg barn (Danmarks Nationalleksikon 2025; Meta n.d.), og i 2012, da Instagram blev oprettet (Instagram n.d.), var jeg teenager på vej på efterskole. Dengang oplevede jeg sociale medier som relativt uformelle platforme, hvor man delte hverdagsøjeblikke med venner.

I dag fungerer sociale medier som omfattende netværk, hvor både private personer, institutioner og organisationer kommunikerer, skaber relationer og deler viden (Meta n.d.). Denne udvikling har også ændret vilkårene for antropologisk feltarbejde.

Som nævnt tidligere var det et Instagram-story fra Julia Josefsen Olsen, der vakte min undren over nutidens brug af *qulleq* og blev et afgørende udgangspunkt for mit projekt. Sociale medier kom derfor til at fylde en væsentlig del af mit feltarbejde. I den sammenhæng har jeg anvendt webnografi, som kan forstås som en nutidig form for deltagerobservation, hvor feltet delvist er digitalt.

Webnografi beskrives som en form for etnografi, der udfolder sig online, og hvor digitale platforme udgør det primære forskningsfelt (Bundgaard et al. 2018: 261-274). Det adskiller sig fra digitale metoder, som typisk har et mere kvantitativt sigte og anvendes til kortlægning af netværk og datastrømme.

Jeg har ikke anvendt digitale metoder i denne forstand, men har brugt sociale medier både som felt og som værktøj til at indsamle empiri. Mine informanter er primært blevet kontaktet via sociale medier, og kontakten er i mange tilfælde opretholdt gennem chatbeskeder, videoopkald og e-mails. Et eksempel er min kontakt til Malu Lyng, som oprindeligt blev forsøgt etableret via Facebook-beskeder, men først lykkedes gennem en fælles bekendt, da beskeden var endt i hendes beskedanmodninger. Herefter aftalte vi at mødes via Facebook-beskeder. Tilsvarende er størstedelen af mine samtaleinformanter kontaktet via sociale medier, med enkelte variationer i kommunikationsformen undervejs.

To af mine informanter, som jeg omtaler som Arnaq 1 og Arnaq 2, blev interviewet igennem videoopkald. Selvom det ofte fremhæves, at video- og audioopkald kan mindske den

kropslige nærhed i interviewsituationer (Bundgaard 2018: 270), har jeg oplevet, at denne form også rummer klare fordele. Når informanter befinder sig geografisk langt væk, gør videoopkald det muligt at gennemføre samtaler uden tidskrævende og ressourcekrævende rejser. Derudover oplevede jeg, at flere informanter virkede mere afslappede i deres egne omgivelser. Disse erfaringer uddybes yderligere i afsnittet om samtalerne lokationer.

Argumentet om, at digital kontakt nødvendigvis skaber mindre nærhed, modsiger jeg også med mine egne erfaringer. Som barn havde jeg ikke mulighed for at holde regelmæssig visuel kontakt med min far, når han var bortrejst, hvilket ofte skabte distance. I dag har jeg som mor erfaret, hvordan videoopkald gør det muligt for mit barn at opretholde en tæt relation til sin far, selv når de er fysisk adskilt. I denne forstand har sociale medier ikke svækket den sociale nærhed, men i visse tilfælde snarere styrket den.

En vigtig del af mit webnografiske arbejde har været den løbende kontakt med informanterne. Flere har sendt billeder, besvaret opfølgende spørgsmål og givet skriftligt samtykke til brug af opslag som empirisk materiale. Dette har gjort det muligt at forblive i feltet, selv når jeg ikke fysisk har været til stede. Som det formuleres i litteraturen, kan feltet i dag i høj grad siges at være “i lommen” (Bundgaard et al. 2018: 271).

Jeg har tidligere anvendt sociale medier i forbindelse med feltarbejde, men arbejdet med dette speciale har gjort mig mere bevidst om deres funktion som empiriske arkiver. Sociale medier kan betragtes som steder, hvor mennesker efterlader spor, der kan studeres over tid (Bundgaard et al. 2018: 272).

Selvom brugen af sociale medier som empiri tidligere har været mødt med skepsis, er forståelsen i dag mere nuanceret. Indholdet er i vid udstrækning menneskeskabt, men det er samtidig vigtigt at forholde sig kritisk, særligt i en tid hvor AI-genereret indhold er blevet mere udbredt (*The Upwork Team* 2025). Af den grund har jeg udelukkende anvendt opslag fra personer, som jeg enten har haft direkte kontakt med, eller som jeg gennem det netværk der kom frem under feltarbejdet, da jeg ved de er reelle personer, og jeg har altid indhentet samtykke.

Dette kan selvfølgelig være en ulempe, da det kan gøre feltet mindre, men snarere gør det feltarbejdet mere fokuseret og afgrænset.

Jeg har samlet empiri fra fire Instagram-profiler der indgår i analysen, fra Vivi Sørensen, Tupaarnaq Kopeck, Julie Josefsen Olsen og Jessie Kleemann, og har fået samtykke til brug af alle de opslag, undtagen Kleemann. Da Kleemanns Instagram-profil er offentlig og fordi

hun er en kunstner som ikke er bange for at ytre sine meninger, har jeg taget mig den frihed at inkludere hendes Instagram-opslag uden at bede om lov.

1.7.3 Timarit.is som digitalt værktøj

Som en del af mit webnografiske feltarbejde har jeg anvendt timarit.is som et digitalt arkiv og analytisk værktøj. Timarit.is er et åbent online arkiv, der giver adgang til digitaliserede aviser og tidsskrifter fra Grønland, Island og Færøerne. For mig har arkivet fungeret som en forlængelse af feltet, hvor historiske stemmer, debatter og fortolkninger kan opsøges og analyseres i en digital kontekst (Timarit.is n.d.).

Gennem timarit.is har jeg særligt arbejdet med artikler fra perioden omkring G50 og G60. Da det ikke var muligt for mig at finde Apolloraq Mogensens foredrag som lydoptagelser, har jeg i stedet anvendt avisartikler fra samme tidsperiode, hvor hans holdninger og foredrag omtales (*Danmarks forbrydelser mod Grønland* 1963: 1), samt et læserbrev skrevet af Otto Sandgreen (*Den grønlandske kultur* 1963: 10).

Disse tekster giver indblik i samtidens diskussioner og måder at tale om de emner, som er centrale for dette speciale.

I denne sammenhæng har timarit.is fungeret som et digitalt værktøj, hvor feltarbejdet ikke foregår gennem direkte interaktion med informanter, men gennem analyse af digitalt tilgængelige, historiske kilder.

Arkivet kan ses som et digitalt rum, hvor fortidens trykte materialer er blevet genaktualiseret og gjort tilgængelige for nutidig forskning. På den måde indgår timarit.is i mit metodevalg på linje med sociale medier: som et sted, hvor spor efter menneskelig handling, holdninger og kulturelle forståelser kan studeres.

Brugen af timarit.is har således gjort det muligt at kombinere nutidigt, digitalt feltarbejde med historiske perspektiver, uden at adskille de to analytisk. Det digitale arkiv har fungeret som et bindeled mellem fortidens tekster og nutidens praksisser og forståelser af *qulleq* og grønlandsk identitet.

1.7.4 Semistrukturerede interviews

I dette speciale har jeg arbejdet med semistrukturerede interviews, som jeg selv foretrækker at omtale som samtaler.

Et semistruktureret interview kan beskrives som en mere formel samtalsituation, hvor intervieweren har en overordnet ramme og nogle temaer, men samtidig giver plads til, at samtalen kan udvikle sig i retninger, der er vigtige for informanten (Bundgaard et al. 2018: 182).

I modsætning til et struktureret interview, hvor alle informanter stilles de samme spørgsmål i samme rækkefølge, giver den semistrukturerede form mulighed for fleksibilitet og for at følge informantens egne fortællinger (Aarhus Universitet n.d.).

Jeg har bevidst valgt at bruge betegnelsen samtale frem for interview, da ordet interview for mig føles for indtrængende. Det associerer jeg med en forsker, der kommer udefra, indsamler information og rejser videre igen. Denne position har jeg ønsket at tage afstand fra. Samtaleformen har i stedet gjort det muligt at mødes mere ligeværdigt og skabe et rum, hvor informanterne har kunnet tale frit.

Jeg oplevede, at den semistrukturerede samtaleform passede godt til grønlandske informanter, netop fordi den ikke bliver for stiv som et bræt eller *qeratasooq*, som man ville sige på *kalaallisut*¹¹. Jeg lagde vægt på at møde informanterne i en afslappet tone og begyndte ofte med smalltalk, inden vi bevægede os ind i de mere tematiske dele af samtalen. Under transskriberingen blev det tydeligt for mig, at min egen måde at tale på ændrede sig i disse situationer. Når jeg følte mig tryk og afslappet, fik jeg en tydeligere *nuummioq*-dialekt¹² og brugte mere slang. Dette bidrog samtidig til, at informanterne virkede mere afslappede, og samtalerne udviklede sig ofte til at blande *kalaallisut*, dansk og engelsk. Dette uddybes yderligere i afsnittet om transskribering.

Jeg har gennemført fire semistrukturerede samtaler med Malu Lynge, Vivi Sørensen, Aili Liimakka Laue og Tukummeq Qaavigaq. Malu Lynge kontaktede jeg via Facebook Messenger, da det ikke var muligt at finde en offentlig e-mailadresse. Vivi Sørensen blev kontaktet via hendes arbejdsmail, som var offentligt tilgængelig. Aili Liimakka Laue kom i kontakt med mig på baggrund af et opslag, jeg selv delte på Facebook og Instagram, hvor jeg kort beskrev mit specialeprojekt og min interesse i at tale med personer, der havde erfaringer

¹¹ Oversættelse: grønlandsk

¹² Oversættelse: dialekt som en fra Nuuk

med eller viden om brugen af *qulleq* i nutidens Grønland. Aili kommenterede opslaget med “*Uanga*”¹³, hvilket jeg tolkede som en interesse i at deltage i en samtale. Kontakten til Tukummeq Qaavigaq blev etableret via Vivi Sørensen, som formidlede hendes e-mailadresse, da det ikke lykkedes at få kontakt gennem Facebook.

1.7.5 Uformelle samtaler

Uformelle samtaler har også spillet en rolle i mit feltarbejde. En uformel samtale kan forstås som en spontan og ikke-planlagt snak mellem mennesker, som i antropologisk sammenhæng ofte giver værdifuld indsigt i de problematikker, erfaringer og forståelser, der knytter sig til et givent emne (Bundgaard et al. 2018: 182). Disse samtaler opstod særligt i den tidlige fase af min empiriske indsamling.

I begyndelsen kontaktede jeg potentielle informanter gennem Instagram-beskeder, hvor mit udgangspunkt var en nysgerrighed på, hvornår de var begyndt at tænde en *qulleq*, og hvorfor de gjorde det. Jeg havde ikke forberedt en interviewguide og gik ind i samtalerne uden en fast struktur. Jeg skrev hurtigt nogle spørgsmål i hånden, som en slags hurtig interview guide, før den første samtale. I denne proces begik jeg tre metodiske fejl: Jeg fik ikke indhentet underskrevet samtykke, jeg optog ikke samtalerne, og jeg havde ingen gennemtænkt interviewguide. Disse erfaringer blev dog vigtige læringspunkter, som jeg tog med mig videre og brugte til at justere min tilgang i de efterfølgende samtaler og interviews. Jeg kommer mere ind på hvad en interviewguide under afsnittet *interviewguide*.

Gennem en af disse uformelle samtaler fik jeg desuden mulighed for at komme i kontakt med Malu Lyng. Jeg havde tidligere forsøgt at kontakte hende igennem Facebook Messenger uden held, da beskeden var endt i beskedanmodninger. En af mine informanter, som kendte Malu fra et tidligere arbejdssamarbejde, gjorde hende opmærksom på min henvendelse, hvilket førte til, at vi kunne aftale et møde.

De to uformelle samtaler, som jeg valgte at inddrage i mit materiale, blev gennemført med to kvinder med særlig tilknytning til Nuuk. Samtalerne fandt sted igennem FaceTime på grund af geografisk afstand og praktiske hensyn. Denne form gav mulighed for en

¹³ Oversættelse: Mig

fleksibel og nærværende dialog, hvor både stemninger og sprog kunne flyde frit, og hvor samtalerne oplevedes som mere afslappede end et traditionelt interview.

Samtalerne var inspireret af en relationel tilgang, hvor fokus ikke var på at udspørge, men på at være i dialog. Jeg betragtede dem som samtaler mellem kvinder, hvor erfaringer og perspektiver om *qulleq* og kulturel praksis blev delt i fællesskab, snarere end som envejskommunikation fra informant til forsker. Denne måde at arbejde på har haft betydning for, hvordan viden blev skabt i situationen, og hvordan relation og tillid fik plads i samtalerne.

Af etiske grunde har jeg valgt at anonymisere de to deltagere, da der ikke blev indhentet en formel, skriftlig samtykkeerklæring.

Jeg omtaler dem derfor som *Arnaq 1* og *Arnaq 2*. Begge deltog frivilligt og med forståelse for, at deres fortællinger kunne indgå i mit speciale, men anonymiseringen er et bevidst valg for at beskytte deres privatliv og vise dem respekt.

1.8 Etiske og forskningsmæssige overvejelser

1.8.1 Ordvalg og brug af ordbøger

I dette speciale anvender jeg betegnelsen *qulleq* om den brugsgenstand, der på dansk ofte omtales som en fedtstenslampe. *Qulleq* er den vestgrønlandske betegnelse, og valget af dette ord er bevidst. Det handler om at fastholde genstandens sproglige og kulturelle forankring og om ikke at adskille genstanden fra den sammenhæng, den udspringer af. Og fordi jeg selv er fra Vestgrønland og har kaldt den for *qulleq* hele mit liv, falder det mig mest naturligt at kalde det en *qulleq*.

Jeg har fravalgt betegnelsen *tranlampe*, da ordet i dansk sprogbrug også har en nedsættende betydning. Ifølge Den Danske Ordbog (n.d.) anvendes udtrykket “jysk tranlampe” som et skældsord om personer, der opfattes som uuddannede eller primitive.

Af den grund vurderer jeg, at betegnelsen er uegnet i en akademisk sammenhæng, hvor respekt for både mennesker og kulturelle udtryk er central. Når der i specialet er behov for en dansk betegnelse, anvender jeg derfor ordet *fedtstenslampe* eller *lampe*, som giver sproglig klarhed uden at trække på problematiske associationer og fungerer som et neutralt supplement til den grønlandske betegnelse.

Derudover har jeg bevidst valgt at anvende flere grønlandske ord i specialet. Dette valg hænger sammen med Ngũgĩ wa Thiong’os (1986) tanker om afkolonisering af sproget og

sindet, hvor sproget ikke blot betragtes som et neutralt redskab, men som bærer af verdenssyn og magtstrukturer. Denne position uddybes nærmere i teoriafsnittet om *Decolonize the Mind*.

De grønlandske og engelske ord er sat som *kursiv*, for at gøre dem mere tydelige. Medmindre andet er anført, er oversættelserne udført af mig selv.

Som en del af denne sproglige og etiske bevidsthed har jeg anvendt både historiske og moderne ordbøger som metodisk redskab i arbejdet med ordvalg og begrebsafklaring. Det er særligt ordbog.gl som har været en stor hjælp, da det har fungeret som et digitalt værktøj til at finde ordforklaringer på dansk, grønlandsk og engelsk fra tretten digitaliserede ordbøger (*Oqaasileriffik - Grønlands Sprogsekretariat* n.d.).

Ordbøgerne er ikke alene brugt som sproglige opslag, men som analytiske kilder, der har bidraget til at tydeliggøre ordenes betydning, historiske anvendelse og de værdier og magtforhold, som sproget bærer med sig.

Arbejdet med ordbøger har haft særlig betydning i de tilfælde, hvor valg af terminologi har haft etiske implikationer. Ved at undersøge ords betydning og brug over tid har jeg haft mulighed for bevidst at vælge betegnelser, der er respektfulde og kulturelt forankrede, og samtidig fravælge ord, som rummer nedsættende eller koloniale konnotationer. På den måde indgår brugen af ordbøger som en del af en etisk bevidst forskningspraksis, hvor sproget ikke betragtes som neutralt, men som aktivt medskabende af forståelser og relationer.

1.8.2 Positionalitet

Da jeg er født og opvokset i Nuuk og selv tænder min egen *qulleq*, har jeg ikke kunnet indtage en fuldstændig neutral position i forhold til mit emne. Min personlige tilknytning til både stedet og genstanden har formet mit interessefelt og mine spørgsmål.

Under interviews har jeg bevidst tilstræbt en afslappet og uformel samtalestil, hvilket har understøttet tillid og gjort det muligt for informanterne at udtrykke sig frit. Jeg betragter dette som en styrke, da det har skabt trygge rammer for deling af erfaringer og perspektiver.

Min position som mor har også påvirket valg af felt og tilgang til materialet. At blive forælder har ændret min forståelse af ansvar, stabilitet og fremtid, hvilket har gjort det vigtigt for mig at vælge et projekt, der kunne gennemføres uden at kompromittere min søns hverdag. Denne erfaring har samtidig formet min opmærksomhed på fortællinger, der berører

historisk smerte, identitet og omsorg. Min familie har selv været påvirket af kolonihistorien, og jeg er bevidst om, at dette kan skabe bestemte følelser i min læsning af historiske og nutidige materialer.

Som Nuummioq med flydende grønlandsk, dansk og engelsk har jeg kunnet gennemføre interviews og oversættelser uden tolk. Denne sproglige fleksibilitet har muliggjort naturlige, flersprogede samtaler og givet mig adgang til nuancer, som ellers kunne gå tabt. Jeg er dog opmærksom på, at denne fordel også forpligter, da oversættelse og gengivelse af mundtlige fortællinger kræver bevidsthed om kontekst og betydningslag.

Min akademiske uddannelse har givet mig værktøjer til kritisk analyse, men har også placeret mig i en videns tradition, hvor vestlige teorier ofte dominerer fortolkningen af oprindelige folks erfaringer. Inspireret af Linda Tuhiwai Smith (1999) har jeg bestræbt mig på at forholde mig kritisk til disse strukturer og være opmærksom på, hvordan forskning kan være formet af koloniale videns hierarkier. At forske i sin egen kultur indebærer en særlig balance mellem nærhed og distance; jeg har erfaret, at min tilgang nogle gange har fremstået for “akademisk” eller “firkantet”, og dette har skærpet min refleksion over mine egne analytiske valg og sproglige praksisser.

Jeg anerkender, at min position, som Inuk, som *nuummioq*¹⁴, som mor og som akademiker former mine fortolkninger. Samtidig ser jeg denne position som en ressource: den giver mig adgang til forståelser, relationer og sproglige nuancer, som ikke altid er tilgængelige for udefrakommende forskere. Bias er uundgåelig, men ved at gøre min position eksplicit søger jeg at give læseren indsigt i, hvordan mine perspektiver er blevet formet, og hvordan de har påvirket mit arbejde.

1.8.3 Samtykkeerklæring, informeret samtykke og anonymitet

Jeg udarbejdede en samtykkeerklæring med udgangspunkt i en skabelon fra Aarhus Universitets (2025) studieportal, som er frit tilgængelig online. Den eneste ændring, jeg foretog, var at tilpasse skabelonen til mit eget uddannelsessted ved at ændre navnet fra Aarhus Universitet til Ilisimatusarfik - Grønlands Universitet. Derudover valgte jeg at fjerne et punkt om videregivelse

¹⁴ Oversættelse: En fra Nuuk

af oplysninger til andre studerende i forbindelse med gruppearbejde, da jeg skriver specialet alene, og dette derfor ikke var relevant (Se bilag).

Samtykkeerklæringen blev udarbejdet på dansk. Dette valg blev truffet af praktiske årsager, da jeg ikke har oplevet, at mine informanter ikke forstår dansk. Hvis jeg havde stået i en situation, hvor en informant ikke beherskede dansk, ville jeg selv have oversat erklæringen til grønlandsk.

Da specialet ikke har noget budget, har jeg ikke haft mulighed for at få professionel oversættelseshjælp. Selvom jeg selv er i stand til at oversætte en dansk tekst til grønlandsk, tager det rigtig meget energi fra mig, energi som allerede er i underskud.

I reflektion over processen vil jeg dog fremhæve, at jeg i et fremtidigt forskningsarbejde ville prioritere at udarbejde samtykkeerklæringer på grønlandsk. I forbindelse med samtalen med Tukummeq Qaavigaq blev det tydeligt for mig, at hun muligvis ville have foretrukket en samtykkeerklæring på grønlandsk, selvom hun uden vanskeligheder kunne læse og forstå den danske version. Dette er en erfaring, jeg tager med mig videre.

Set i bakspejlet ville en grønlandsk samtykkeerklæring have været mere hensigtsmæssig og i bedre overensstemmelse med mit øvrige fokus på sprog, kulturel forankring og afkoloniserende forskningspraksis.

Jeg beklager, at dette ikke blev gjort i dette studie, og ser det som et vigtigt læringspunkt. Samtidig er det væsentligt for mig at understrege, at specialet er udarbejdet inden for rammerne af et begrænset studieforløb, hvor mange praktiske og tidsmæssige hensyn har spillet ind. Som forsker er jeg, som alle andre, et menneske, og dette valg afspejler både de vilkår og den læring, som har præget forskningsprocessen.

Ud over den skriftlige samtykkeerklæring har jeg altid spurgt informanterne mundtligt, om det var i orden at lydoptage vores samtaler, inden optagelsen blev påbegyndt og efter optagelsen var startet.

Jeg har anvendt min egen mobiltelefon til lydoptagelser og brugt appen *Voice Memo*. Under et interview med Malu endte samtalen med at berøre Josef "Juusi" Joelsen, som har undervist grønlandske skuespillerstuderende i at lave deres egen *qulleq*. Samtalen bevægede sig videre til hans bror, som vi begge kender. Denne situation illustrerer, hvor lille et samfund Nuuk og Grønland er, og understreger samtidig vigtigheden af at spørge informanter, om de ønsker at være anonyme eller ej.

Ifølge Datatilsynets vejledning om persondataloven for Grønland (u.å.) kapitel 2 om behandling af personoplysninger, § 6, stk. 1, må almindelige personoplysninger behandles, hvis den registrerede har givet sit samtykke. På den baggrund har jeg sikret, at alle interviewpersoner har underskrevet en samtykkeerklæring, som har til formål at beskytte deres rettigheder bedst muligt (se bilag). Det samme princip gælder i forbindelse med lydoptagelser, hvor informanterne på forhånd er blevet informeret om formålet og har givet deres accept.

Et andet relevant punkt i persondataloven er § 6, stk. 5, som omhandler behandling af oplysninger, når dette er nødvendigt for at udføre en opgave i samfundets interesse. Herunder falder behandling af oplysninger til statistiske, historiske, informative eller videnskabelige formål. Jeg forstår dette som, at jeg som studerende og dataansvarlig kan anvende oplysninger fra mine interviews, så længe de er relevante og nødvendige for mit forskningsarbejde.

Derudover fremgår det af § 7, stk. 3, at behandling af oplysninger kan finde sted, hvis oplysningerne er offentliggjort af den registrerede selv. Offentliggørelse kan ske gennem aviser, tv eller via internettet, herunder sociale medier, forudsat at det er sket på den registreredes eget initiativ.

Empiri, som jeg har indsamlet gennem Instagram, har jeg derfor kun anvendt efter at have indhentet tilladelse fra de personer, der har lavet opslagene. Dette har jeg gjort ved at tage screenshots af relevante opslag og sende dem til personerne via Instagram-beskeder med en forespørgsel om samtykke. Undtagelsen herfra er materiale, som er udgivet med et klart informativt formål på offentlige platforme, såsom videoer fra Visit Greenland (2022), der er gjort frit tilgængelige på en offentlig YouTube-kanal. I disse tilfælde har jeg vurderet, at materialet kan anvendes uden individuel tilladelse.

Derudover har jeg fået udtrykkelig tilladelse fra Tukummeq Qaavigaq til at anvende hendes personlige notater, som hun valgte at dele med mig efter vores samtale (Se bilag). Notaterne er blevet brugt som supplerende empirisk materiale og indgår med samme etiske hensyn som de øvrige interviewdata.

1.8.4 Pronominer

I forbindelse med mit feltarbejde har jeg lagt vægt på at spørge mine informanter om deres pronominer og dermed deres foretrukne måde at blive omtalt på. Pronominer kan forstås som de personlige stedord, en person identificerer sig med, såsom he/him, she/her eller they/them. På

dansk kan dette blandt andet være hun/hende/hendes, han/ham/hans, de/dem/deres, den/det/dets eller hen/hen/hens.

Som blandt andet LGBT+ Danmark påpeger, vælger man selv sine pronominer ud fra den kønsidentitet, man identificerer sig med. At spørge ind til en persons pronominer er derfor ikke blot et sprogligt valg, men et etisk hensyn, der handler om respekt og om at undgå forhåndsantagelser om køn og identitet (*PERSONLIGE PRONOMINER* 2022).

Denne opmærksomhed har jeg bevidst taget med ind i mit feltarbejde. Under mine samtaler har jeg så vidt muligt spurgt informanterne, hvilke pronominer de foretrækker, så jeg kan omtale dem korrekt, både i selve samtalen og i dette speciale.

Da specialet i høj grad beskæftiger sig med identitet, selvforståelse og kulturel praksis, betragter jeg det som væsentligt at medtænke hele menneskets identitet og ikke kun den del, der knytter sig direkte til undersøgelsens tema.

På den måde søger jeg at føre en forskningspraksis, der er omsorgsfuld, inkluderende og etisk bevidst, og som anerkender sprogets betydning i opbygningen af tillidsfulde relationer mellem forsker og informant.

Jeg vil dog nævne, at jeg i forbindelse med samtalen med Tukummeq Qaavigaq glemte at spørge ind til hendes pronominer, da vi på tidspunktet var presset på tid.

I dette speciale omtaler jeg derfor Tukummeq Qaavigaq med pronominerne hun/hende/hendes, da hun i offentlige sammenhænge omtales på denne måde (Naalakkersuisut / Government of Greenland, 2023). Dette valg er truffet med respekt og bevidsthed om sprogets betydning, og erfaringen har samtidig styrket min opmærksomhed på vigtigheden af at få dette spørgsmål med tidligt i fremtidige forskningssammenhænge.

1.8.5 Transskribering

I begyndelsen af bearbejdningen af mine interviews, som jeg havde optaget med *Voice Memo app* på min mobiltelefon, blev jeg af min vejleder anbefalet at udarbejde transskriberinger. Transskribering kan forstås som processen, hvor lydoptagelser omsættes til tekst for at skabe overblik og nærhed til det indsamlede materiale (Aarhus Universitet, n.d.).

Jeg valgte at benytte den gratis hjemmeside oTranscribe.com (n.d.), som gør det lettere at arbejde med lydfiler og tekst sideløbende. Selvom der i dag findes mange muligheder for at anvende kunstig intelligens til automatisk transskribering, var dette ikke en realistisk

mulighed i mit tilfælde. Mine interviews foregik på en blanding af grønlandsk, dansk og engelsk, en sproglig praksis, som lokalt kan beskrives som *nuummiusut akoorilluni*, altså at man som en fra Nuuk blander sine sprog. Denne sproglige kompleksitet gjorde automatisk transskribering upræcis og utilstrækkelig.

Jeg brugte derfor meget tid og energi på at udarbejde en fuld transskribering af samtalen med Malu Lynge (Se bilag). Denne proces gjorde det tydeligt for mig, at en fuld transskribering af alle samtaler ville være meget tidskrævende i forhold til specialets rammer. På den baggrund valgte jeg ikke at transskribere de øvrige interviews fuldt ud.

I stedet har jeg lyttet alle interviewene grundigt igennem flere gange og arbejdet med noter og udvalgte citater, som har været relevante for analysen. Otranscribe.com har i denne sammenhæng fungeret som et praktisk redskab til at navigere i lydmaterialen og bevare overblik, uden at jeg har anvendt systematiske timestamps i selve specialet.

Samtalerne er angivet i kildehenvisningerne som (navn 2025, tidsstempel). Denne tilgang har gjort det muligt for mig at arbejde analytisk med materialet på en måde, der både er metodisk forsvarlig og realistisk inden for specialets tidsmæssige og praktiske rammer. Lydfilerne fra samtalerne er i min besiddelse.

1.8.6 Interviewguide

En interviewguide kan forstås som en række overordnede spørgsmål og temaer, der anvendes i forbindelse med semistrukturerede interviews. I modsætning til et struktureret interview, som følger en fast rækkefølge af spørgsmål med foruddefinerede svarmuligheder, giver en interviewguide en mere fleksibel ramme (Aarhus Universitet, n.d.).

Denne form gør det muligt for informanten at bevæge sig uden om spørgsmålene, uddybe egne erfaringer og komme med mere personlige refleksioner (Se bilag).

Interviewguiden viste sig at være et vigtigt redskab i mit feltarbejde, da den hjalp med at fastholde fokus på specialets tema, uden at samtalerne blev for styrende eller stive. Samtidig gav den plads til, at samtalerne kunne udvikle sig naturligt og følge informanternes egne prioriteringer.

Det eneste interview, hvor jeg ikke anvendte interviewguiden fuldt ud, var samtalen med Tukummeq Qaavigaq. Dette skyldtes igen tidsmæssige forhold, da interviewet var planlagt på et tidspunkt, hvor både hun og jeg havde begrænset tid. På trods af dette oplevede jeg

stadig, at samtalen bidrog med væsentlige indsigter, som har haft betydning for specialets videre analyse.

1.8.7 Lokationer for samtaler

Ifølge Erving Goffman har mennesker en tendens til at træde ind i forskellige roller afhængigt af situationen, som kan forstås som scener i et teater. I disse sociale situationer skelner Goffman mellem en *front stage* og en *backstage*, hvor adfærd og selvfremstilling varierer alt efter kontekst (Bundgaard 2018: 184).

I de interviews, der fandt sted på café, oplevede jeg, at informanterne fremstod sociale og imødekommende, men samtidig indtog en mere offentlig rolle, idet samtalen foregik i et semi-offentligt rum. Det virkede, som om der opstod en form for ”karakter”, allerede i det øjeblik vi mødtes i caféen. Samtalen var venlig og åben, men i højere grad præget af den sociale ramme, vi befandt os i.

De uformelle samtaler, blev gennemført via *FaceTime*, og foregik i informanternes egne hjem. Her oplevede jeg, at informanterne åbnede sig på en anden måde. De virkede mere afslappede og havde lettere ved at dele personlige anekdoter.

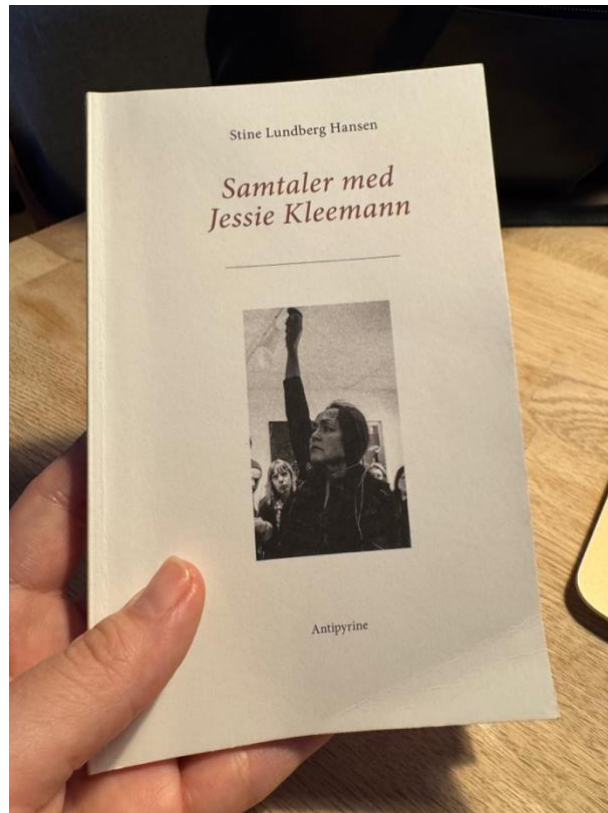
Til samtaler hjemme hos informanterne viste de mig genstande og materialer, som havde betydning for vores samtale, for eksempel deres *qulleq* (i samtalen med Aili Liimakka Laues) eller bøger, som de mente kunne være relevante for mit arbejde (i samtalen med Tukummeq Qaavigaq).

I disse hjemlige rammer blev jeg ofte tilbudt te eller mad under samtalen, hvilket stod i kontrast til café-samtalerne, hvor jeg som udgangspunkt tilbød at betale for det, informanterne bestilte. Det endte dog kun med, at jeg fik lov til at betale for én informant som tak for, at vedkommende tog sig tid til at mødes med mig.

De samtaler, hvor informanterne åbnede sig mest, var dem, der fandt sted via *FaceTime*. Jeg kan ikke entydigt forklare, hvorfor netop disse samtaler blev særligt givende, men det er muligt, at den ekstra distance, som en skærm skaber, kan have fungeret som en form for tryk ramme. Samtalerne virkede mindre formelle, og informanterne talte frit og reflekteret om deres erfaringer.

Hvis jeg fra begyndelsen havde valgt at gennemføre mine interviews via *FaceTime*, ville det have været muligt at lave videooptagelser af samtalerne. Da disse samtaler fandt sted, inden min samtykkeerklæring var på plads, valgte jeg dog ikke at optage dem. I stedet lavede jeg

løbende notater undervejs i de digitale uformelle samtaler (se bilag). Disse noter har efterfølgende vist sig særligt værdifulde, blandt andet i forbindelse med udarbejdelsen af den interviewguide, som blev anvendt til de fysiske interviews.



Figur 5: Eget foto af bogen *Samtaler med Jessie Kleemann* (Lundberg Hansen & Kleemann, 2023). Foto taget 6. januar 2026.

1.8.8 Brug af udgivet og renskrevet interviewmateriale

I kapitel 5 inddrages udgivet og renskrevet interviewmateriale fra den lille bog *Samtaler med Jessie Kleemann* (Lundberg Hansen & Kleemann 2023), som empirisk og analytisk grundlag.

Materialet anvendes ikke som repræsentative udsagn om det grønlandske samfund som helhed, men som situerede og refleksive stemmer, der formidler erfaringer, kulturelle spændinger og historiske brud, som er karakteristiske for perioder præget af samfundsmæssig og kulturel forandring.

Det forhold, at interviewene er redigerede og udgivet i bogform, betyder, at de ikke forstås som rå empiriske data, men som bearbejdede fortællinger, hvor refleksion, erindring og sproglig formgivning er en del af materialets betydning.

Metodisk betragtes sådant interviewmateriale som særligt velegnet til at indfange affektive, erfaringsbaserede og fortolkende udsagn om kultur og identitet, som ofte ikke fremtræder tydeligt i administrative, historiske eller statistiske kilder.

De udgivne interviews giver adgang til samtidige fortolkninger af kolonial erfaring, kulturel forvrængning og genoprettelse, formuleret indefra af aktører, der selv har været en del af de processer, de reflekterer over.

Denne tilgang kan legitimeres i relation til Anthony F.C. Wallaces revitaliseringsteori, hvor kunstneriske, religiøse og intellektuelle aktører ofte spiller en central rolle i tidlige formuleringer af brud i det eksisterende verdensbillede, det Wallace betegner som *mazeway* (Wallace 1956: 270–272).

Udgivet interviewmateriale kan således fungere som analytisk indgang til samtidens *mazeway*-forhandlinger, idet det synliggør, hvordan kulturelle kriser, længsler og nyorienteringer sprogliggøres og meningsskabes, før de nødvendigvis manifesterer sig bredt i hverdagspraksisser eller institutionelle strukturer.

1.9 Afgrænsning

Dette speciale afgrænser sig geografisk til Vestgrønland med særligt fokus på Nuuk. Denne afgrænsning er både metodisk og praktisk begrundet. Som bosiddende i Nuuk og med ansvar for et mindre barn har jeg haft behov for at tilrettelægge feltarbejdet på en måde, der gjorde det muligt at opretholde stabilitet i hverdagen.

Nuuk har derfor udgjort et realistisk og kontinuerligt felt, hvor deltagerobservation, interviews og uformelle samtaler har kunnet gennemføres over tid.

Valget af Nuuk som felt kan for nogle fremstå som mindre oplagt i studier af grønlandsk kultur, idet byen ofte beskrives som ”ikke grønlandsk nok” eller som en form for dansk provinsby.

Denne opfattelse er imidlertid tæt forbundet med Nuuks rolle som tidlig koloniby. Som dette speciale viser, er Nuuk i dag snarere et sammensurium af mennesker fra hele Grønland og andre lande, herunder byer og bygder, der er blevet nedlagt eller affolket. Byen

rummer derfor en mangfoldighed af erfaringer, praksisser og kulturelle udtryk, hvilket gør Nuuk til et særligt relevant sted at undersøge nutidige revitaliseringsprocesser.

Forestillingen om et mere "autentisk" Grønland andetsteds problematiseres således, idet grønlandskhed ikke forstås som geografisk entydig, men som situeret og foranderlig.

Specialet afgrænser sig desuden til primært at fokusere på kvinders praksisser og perspektiver. Denne afgrænsning er valgt, fordi kvinders erfaringer historisk har været underrepræsenteret i både forskning og dokumentation, særligt når det gælder oprindelige kvinders rolle som videns bærere og kulturbærere.

Qulleq har historisk været tæt knyttet til kvinders arbejde og ansvar i husholdningen, og nutidens genoptagelse af praksissen udfolder sig i høj grad gennem kvinders handlinger og formidling. Mandlige perspektiver udelukkes ikke som irrelevante, men ligger uden for specialets primære fokus.

Udvælgelsen af informanter er sket gennem en kombination af anbefalinger, synlighed i offentlige og digitale rum samt tidligere kendskab. Vivi Sørensen blev udvalgt efter anbefaling fra Malu Lynge, idet Vivi i forvejen arbejdede med revitalisering relateret til amaat og inuitisk kulturarv. Det var ikke på forhånd givet, om hun selv praktiserede tænding af *qulleq*, hvilket gjorde interviewet særligt åbent og eksplorativt.

Malu Lynge blev valgt som informant på baggrund af en søgning på *qulleq*, hvor hendes arbejde fremstod centralt gennem både en YouTube-video og en artikel fra Visit Nuuk. Hendes rolle som cultural bearer og formidler af grønlandsk kultur gjorde hende særligt relevant i forhold til specialets fokus på revitalisering.

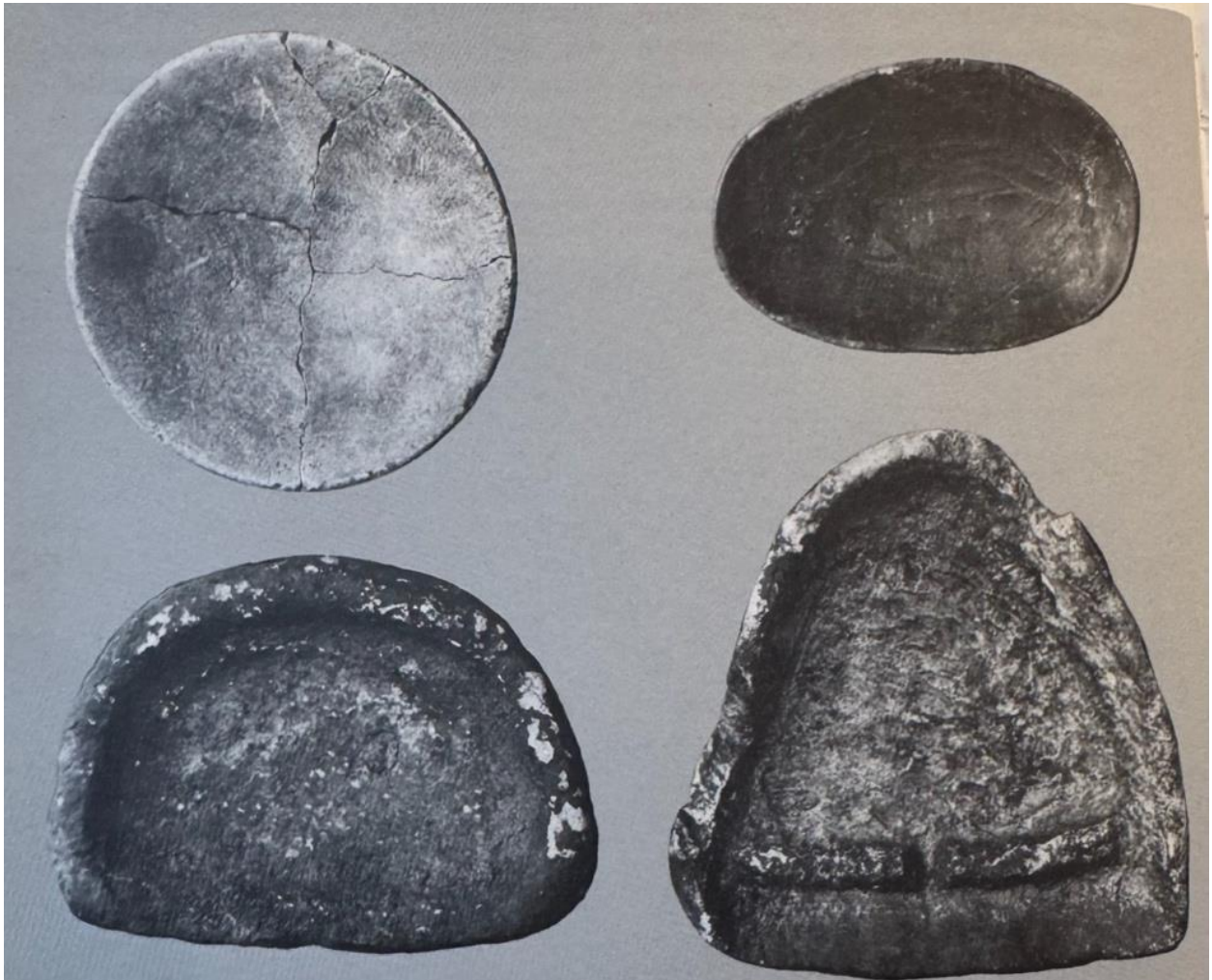
Tukummeq Qaavigaq blev udvalgt på baggrund af hendes synlighed på sociale medier og i undervisningssammenhænge, hvor hun tænder og underviser i brugen af *qulleq*. Selvom hun oprindeligt er fra Qaanaaq, er hun bosat i Nuuk og underviser her, hvilket gør hende relevant for et speciale med geografisk afgrænsning til hovedstaden. Derudover har jeg tidligere arbejdet med hendes praksis i forbindelse med mit bachelorprojekt om amaat, hvilket har givet en forudgående analytisk forståelse.

Aili Liimakka Laue blev inkluderet som informant, efter at hun selv meldte sig frivilligt til at deltage i undersøgelsen. Dette viste sig at være en væsentlig styrke for specialet, idet hendes refleksioner og erfaringer bidrog med dybdegående perspektiver, der var særligt relevante for analysen af *qulleq* i nutiden.

Forud for udvælgelsen af hovedinformanter blev der gennemført to uformelle samtaler med informanter betegnet som arnaq 1 og arnaq 2. Disse blev valgt på baggrund af deres synlighed på sociale medier, hvor de havde delt praksisser med at tænde *qulleq*. De uformelle samtaler fungerede som et indledende feltarbejde, der bidrog til afklaring af analytiske spor og informantudvælgelse.

Endelig er Jessie Kleemann inddraget som analytisk stemme gennem hendes kunstneriske og refleksive arbejde. Hendes perspektiver, formidlet i perioden efter indførelsen af hjemmestyrer, bidrager med væsentlige indsigter i følelsesmæssige og kulturelle erfaringer knyttet til identitet, tab og revitalisering. Selvom hun er fra Upernavik, vurderes hendes erfaringer og refleksioner som bredt relevante i en grønlandsk kontekst, og flere af de følelser, hun beskriver, genfindes i specialets øvrige empiri.

Kapitel 2: Historisk baggrund af *qulleq*



Figur 6: Oversigt over lampetyper fra forskellige kulturperioder: øverst til venstre Saqqaq-kulturen, øverst til højre Dorset-kulturen og nederst Thule-kulturen. Figuren angiver nederst til højre en Inussuk-kultur, men da betegnelsen ikke anvendes i nyere forskning, behandles denne her som en del af Thule-kulturen. Billedet er gengivet fra *Grønland af Finn Gad* (1984), s. 24.

2.1 *Qulleq* før i tiden

Qulleq kan betragtes som et af de mest fundamentale redskaber for menneskelig overlevelse i Arktis. I en skabelsesmyte fra *Avanersuaq*¹⁵ fortælles det, at efter mennesket var blevet til, fandtes hverken død eller dagslys:

“...Aamma seqineq nalugamikku taartuinnarsuarmiipput; ullulinngisaannarpoq. Taamaallaat illup iluarni qaammaqquteqarput, qullerminni imeq ikumatittarpaat. Taamani imeq ikumasinnagallarmat...” (Engelbrechtsen & Thomsen 2013: 126)¹⁶

I mytisk forstand fremstilles *qulleq* her som en ur-gammel teknologi, der eksisterer før dagslyset og endda før fangstdyrene, idet vand anvendes som brændsel. Myten understreger dermed *qulleq*s kosmologiske betydning og placerer lampen som en forudsætning for liv, orientering og social orden i en verden præget af mørke.

Ifølge *Grønlands forhistorie* (Gulløv et al. 2005) har Grønlands historie været præget af flere indvandningsbølger, hvor hver kulturform bragte egne livsformer, teknologier og symbolske systemer med sig. På tværs af disse kulturelle skift fremstår *qulleq* som et gennemgående element i den materielle kultur. Dette ses tydeligt i arkæologiske fund, hvor lamper fra Saqqaq-, Dorset- og Thulekulturen adskiller sig i form og funktion, men fastholder *qulleq* som en central genstand i det arktiske hverdagsliv.

De første mennesker, der med stor sandsynlighed ankom til Vestgrønland, var Saqqaq-kulturen (ca. 2500–800 f.v.t.). Ifølge artiklen *In the Light of the Blubber* (Grønnow, Appelt & Odgaard 2014) er det sandsynligt, at Saqqaq-kulturen udviklede de tidligste former for *qulleq*.

Disse lamper var relativt små og runde og blev udhugget i fedtsten, men der eksperimenteredes også med materialer som sandsten (Grønnow, Appelt & Odgaard 2014: 413). Arkæologiske fund tyder på, at disse tidlige *qulliit* primært fungerede som lyskilder og ikke som varmekilde eller kogested, idet madlavning og opvarmning fortsat foregik ved åbne ildsteder (Grønnow, Appelt & Odgaard 2014: 403).

¹⁵ Oversættelse: Nordligste Grønland, særligt Qaanaaq området

¹⁶ Oversættelse: De vidste ikke til solen, så alt var mørkt; Dagen startede aldrig. Det eneste lys de havde var fra en tranlampe med vand som brændsel. Dengang vand kunne brænde...

I Dorset-kulturen (ca. 800 f.v.t.–ca. 1200 e.v.t.) ses en tydelig udvikling i *qulleq*s størrelse og funktion. Her anvendtes større, ovale lamper af fedtsten, og *qulleq* synes i stigende grad at være integreret i husholdningens daglige praksisser.

Gulløv beskriver blandt andet fund af runde stenplader med et hul i midten, hvis funktion længe var uklar (Gulløv 2004: 152–153). Ifølge Grønnow, Appelt og Odgaard (2014: 413) kan disse tolkes som vægeholdere, idet lignende genstande også er fundet i Saqqaq-kontekster.

I den sene Dorsetkultur forekommer desuden såkaldte “lampesten”. Store flade sten med en fordybning i midten, placeret i gulvet. Ved hjælp af ildbukke kunne man her tilberede mad direkte over lampens flamme indendørs (Gulløv 2004: 194–195). Dette markerer et skifte, hvor *qulleq* ikke længere blot er en lyskilde, men også bliver en central del af husholdningens energi- og madlavningssystem.

Selvom Grønlands forhistorie rummer flere indvandringsbølger, er det relevant her at fremhæve Saqqaq- og Dorset-kulturerne. Saqqaq-kulturen fremstår som sandsynlig ophavskontekst for *qulleq* som fedtstenslampe, muligvis med råmateriale fra Nuukfjorden (Grønnow, Appelt & Odgaard 2014: 414), mens Dorset-kulturen arkæologisk dokumenterer, hvordan lampen gradvist voksede i størrelse og funktionel betydning (Gulløv 2004: 215–216). Disse udviklinger danner et vigtigt grundlag for forståelsen af *qulleq* som en teknologisk og kulturel kontinuitet i Arktis.

I det følgende rettes fokus mod den nuværende grønlandske inuitbefolkningens forfædre, ofte betegnet som Thule-kulturen. Da betegnelsen “Thule-kultur” primært er en arkæologisk klassifikation, anvendes her fremadrettet betegnelsen Inuit (Hansen et al. 1991: 15), for at understrege forbindelsen mellem forhistoriske befolkninger og nutidige inuitiske samfund. Ordet *inuit* i sig selv betyder ’mennesker’ på *kalaallisut*.

2.2 Inuit

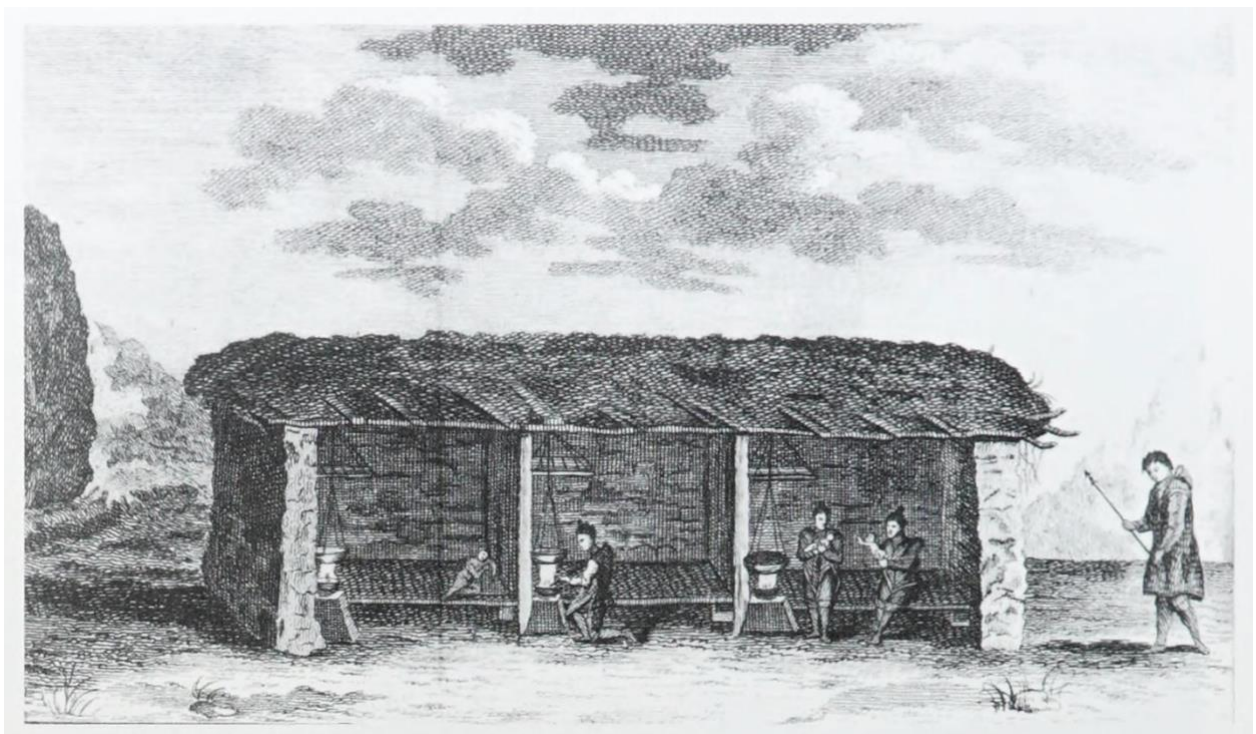
Inuit spredte sig fra Alaska gennem Canada til Kalaallit Nunaat omkring år 1200 e.v.t. Med denne indvandring opstod den samfundsform, som danner grundlaget for den materielle og immaterielle kulturarv blandt grønlændere i dag. Inuiternes ankomst medførte centrale teknologier som *qajaq*, *qimusseq*, *umiaq* og ikke mindst *qulleq* (Gulløv et al. 2005: 283–284;

Hansen et al. 1991: 15). *Qulleq* fik her sin karakteristiske halvmåneform, i nogle tilfælde næsten trekantet, typisk udhugget i fedtsten (Gad 1984: 24).

Inuiternes sociale organisering var i høj grad kønsopdelt. Mændenes primære opgave var fangst, mens kvinderne havde ansvaret for bearbejdningen af fangsten til skind, mad, varme og lys. Disse aktiviteter var tæt forbundet med *qulleq*, som udgjorde det teknologiske og praktiske centrum i husholdningen. Især om vinteren var *qulleq* uundværlig (Lee 2003: 19-21).

Ifølge den tyske brødremenighedshistoriker David Crantz boede Inuit i telte om sommeren og i huse om vinteren (Crantz 1767: 139). Vinterhusene var ofte lange fælleshuse, hvor tre til ti familier kunne bo under samme tag. Langs husets bagvæg lå sovebrikse, som blev opdelt med skindvægge, så hver familie havde sit eget afgrænsede område.

Disse skindvægge blev ifølge William Thalbitzer også anvendt til opbevaring af kvindernes redskaber såsom *ulu*, hårkamme, nålehuse, fingerbølholdere, kroge til sene og poser med lampemos (Thalbitzer 1914: 41). Selvom jeg ikke selv har set disse skindvægge bevaret, illustrerer beskrivelsen, hvordan Inuit organiserede husholdningen fleksibelt og mobilt, i overensstemmelse med en livsform baseret på at følge fangstdyrene.



Figur 7. Kobberstik af David Crantz. Gengivet fra *The History of Greenland: Containing a Description of the Country, and Its Inhabitants* (Crantz, 1767, s. 138, vol. 1–2). Screenshot fra bog.

Som det fremgår af Crantz' kobberstik (Crantz 1767: 138), havde hver familie et ildsted placeret for enden af sovebriksen, som på grønlandsk betegnes *illeg*. Ildstedet bestod af et træunderlag, hvorpå en flad sten blev placeret, og herpå stod *qulleq*.

Qulleq fungerede samtidig som varmekilde, lyskilde og kogested (Crantz 1767: 140–141). Ifølge Hans Egede kunne sådanne langhuse rumme mellem 10 og 20 *qulliit* under samme tag (Egede 1741: 64).

Denne kollektive boligform var særligt udbredt i Vest- og Østgrønland, hvor deling af ressourcer var fordelagtig i perioder med knaphed (Lee 2003: 10–14).

I *Avanersuaq*, hvor befolkningen betegner sig selv som Inughuit¹⁷, var boligformen anderledes. Her bestod husene typisk af mindre, trapezformede strukturer, hvor én til to familier boede sammen. I disse huse fandtes som regel tre *qulliit*: én stor placeret på soveplatformen og to mindre på hver side af platformen (Lee 2003: 14).

I det følgende vil jeg give en mere detaljeret gennemgang af *qulleq* og de grønlandske betegnelser for dens enkelte dele.

2.3 Hvad er en *qulleq*?

Qulleq er det vestgrønlandske ord for en fedtstenslampe og betyder direkte oversat “den øverste” eller ”lampe”. I *Den Grønlandske Ordbog* (1871) defineres *qulleq* som:

“den øverste lampe i et grønlandsk hus, nemlig den som står på lampebordet, i modsætning til en mindre til at lyse på gulvet, til at lyse på gulvet (s. *alleq*)” (Kleinschmidt 1871).

Den første betegnelse ”den øverste” henviser til lampens placering i huset, hvor den stod på lampebordet over gulvet. Den nederste lampe, som primært blev anvendt som varmekilde og placeret på gulvet nær soveplatformen, kaldtes *alleq*, et ord der betyder “den nederste” på vestgrønlandsk.

¹⁷ Inughuit blev som regel kaldt Polar Eskimo eller Polar Inuit af vestlige antropologer.



Figur 8: Udstilling i Nunatta Katersugaasivia – Grønlands Nationalmuseum. Nederst i montren ses to store qulliit og to mindre qulliit. Eget foto taget 11. november 2025.

Ifølge Tukummeq Qaavigaq betegner *qulleq* selve lampeskålen, traditionelt fremstillet af fedtsten og senere, særligt blandt Inughuit, også af kobber (Se bilag).

Arkæologiske fund peger på, at ler (som i keramik) tidligere kan have været anvendt til fremstilling af lamper, men denne praksis synes at være ophørt, formentlig fordi fedtsten var mere slidstærk og praktisk (Mathiassen 1930: 91).

Lampeskålen blev placeret på en lampestol kaldet *erngaaserfik* eller *nalikkagut*, som typisk havde tre eller fire ben og var lavet af drivtømmer. Lampestolen fungerede samtidig som opsamlingskål for overskydende tran (Thalbitzer 1914: 38). Ordet *nalikkagut* betyder også “skrævet i et par bukser”, hvilket peger på en metaforisk forståelse af lampestolen som “benene”, der bærer lampen. I enkelte kilder optræder betegnelsen *pitu*, blandt andet hos Nikolaj Rosing (1987: 32), men dens præcise etymologi er uklar. Ordet minder dog om *pitoq*, remmen foran en hundeslæde, hvilket kan indikere en funktionel eller visuel association (*Terms in Greenlandic* n.d.; Sandgreen 1972).



Figur 9: Konkurrence fra *Atuagagdluut*, nr. 61, august 1994, s. 24 (bagsiden), hvor læserne opfordres til at gætte betegnelsen for det instrument, der regulerer flammen i en traditionel qulleq. I konkurrencen benyttes den danske betegnelse *tranlampe*.

En central del af qulleq er *taqqissuut*, lampepinden, som anvendes til at regulere flammen. Tukummeq Qaavigaq understreger, at lampepinden er uundværlig for korrekt brug af *qulleq* (Se bilag). Kleinschmidt (1871) beskriver *taqqissuut* som:

“en lampepudser (en dertil indrettet flad pind, ofte med sirater på)” (Oqaasileriffik - Grønlands Sprogsekretariat, n.d.).

Blandt østgrønlandere var lampepinde ofte fremstillet af drivtræ med en jernspids, hvilket hænger sammen med regionens stærke bødkertraditioner (Thalbitzer 1914: 38). Dette eksempel kan anes i den midterste store *qulleq* i figur 8.

Ud over at regulere flammen kunne lampepinden kortvarigt fungere som lyskilde, hvis spidsen antændtes (Thalbitzer 1914: 535), hvilket også stemmer overens med mine egne erfaringer.

Qulleq havde flere funktioner end opvarmning og belysning. Til madlavning anvendtes ophængte kar af fedtsten eller metal, herunder *ukkusik* og *qullissiut*, som hang over

lampen, samt *iga*, der svarer til en mere konventionel gryde (Oqaasileriffik - Grønlands Sprogsekretariat n.d.). Kleinschmidt bemærker, at *iga* primært blev brugt i forbindelse med kakkelovne og ikke over lamper, hvilket kan indikere en sproglig og teknologisk overgang i husholdningspraksisser.

Derudover blev *qulleq* anvendt til tørring af tøj, som blev hængt over lampen på en *innisaq*, en form for tørrehæk, der også senere kunne placeres over en kakkelovn. Samlet set fremstår *qulleq* ikke blot som en lampe, men som et komplekst teknologisk system, hvor materiale, terminologi og funktion er tæt forbundet med husholdningens organisering og den arktiske livsform.

2.4 Første delkonklusion

Dette kapitel har vist, at *qulleq* i forhistorisk og tidlig historisk tid var langt mere end en simpel lyskilde. Gennem mytiske fortællinger, arkæologiske fund, historiske beskrivelser og sproglige kilder fremstår *qulleq* som en grundlæggende forudsætning for liv, orientering og social orden i Arktis. I skabelsesmyten fra *Avanersuaq* placeres *qulleq* allerede før dagslyset og før fangstdyrene, hvilket understreger lampens kosmologiske betydning som en teknologi, der muliggør menneskelig tilstedeværelse i en verden af mørke.

Arkæologisk dokumentation fra Saqqaq-, Dorset- og Thulekulturerne viser, at *qulleq* har været en kontinuerlig del af den arktiske materielle kultur gennem flere tusinde år, om end i skiftende former og med gradvist udvidede funktioner. Fra de tidligste små fedtstenslamper, der primært fungerede som lyskilder, til de større og mere komplekse lamper i Dorset- og Inuit-kontekster, udviklede *qulleq* sig til et centralt energisystem i husholdningen. I Inuit-samfundet blev *qulleq* et teknologisk knudepunkt, der forbandt varme, lys, madlavning, tørring af tøj og social organisering i ét samlet praksisfelt.

Beskrivelser fra europæiske observatører som Crantz og Egede, suppleret af Thalbitzers etnografiske arbejde, giver indblik i, hvordan *qulleq* strukturerede det indre rum i både fælleshuse og mindre familieboliger. Samtidig viser disse kilder, at *qulleq* var tæt knyttet til kvinders arbejde og viden, idet håndteringen af lampen, vægerne, trannen og redskaberne omkring den var en del af den daglige husholdningspraksis. *Qulleq* var dermed ikke blot et redskab, men en praksis, der krævede erfaring, opmærksomhed og kontinuerlig vedligeholdelse.

Den sproglige gennemgang af *qulleq* og dens bestanddele, herunder de vestgrønlandske betegnelser som *qulleq*, *alleq*, *taqqissuut* og *erngaaserfik*, viser, hvordan sproget indlejrer teknisk og funktionel viden. Ordenes betydning afspejler lampens placering, funktion og relation til kroppen og rummet og vidner om, at *qulleq* var dybt integreret i både materiel og immateriel kultur. Sprog, teknologi og hverdagsliv fremstår her som gensidigt konstituerende.

Samlet set viser kapitlet, at *qulleq* før i tiden udgjorde et komplekst teknologisk system, der gjorde det muligt at leve, organisere sig og skabe sociale fællesskaber under arktiske vilkår. Denne historiske og kulturelle tyngde danner et afgørende grundlag for at forstå, hvorfor *qulleq* i dag kan få ny betydning i nutidige praksisser. Når *qulleq* revitaliseres i dag, sker det ikke ud af ingenting, men med afsæt i en lang kontinuitet af viden, erfaring og betydning, som dette kapitel har søgt at tydeliggøre.

Kapitel 3: Nutidens brug af *qulleq*

3.1 Den stabile tilstand

Dette kapitel analyserer den empiri, der blev indsamlet under feltarbejdet. Analysen er struktureret efter Anthony F. C. Wallaces *Processual Structure* (Wallace 1956).

Første fase er *The Steady State*, som jeg her betegner den stabile tilstand. Wallace beskriver denne tilstand som en periode, hvor kulturens stressreducerende metoder fungerer så effektivt, at den eksisterende belastning forbliver tålelig (Wallace 1956: 268).

I en grønlandsk kontekst kan *qulleq* forstås som en central stressregulerende teknologi. Den muliggjorde opvarmning, lys og madlavning og var dermed afgørende for, at basale behov kunne imødekommes under arktiske vilkår. Som Vivi Sørensen formulerer det med stor beundring:

“uunnarfissaqqutaavoq, igaffiuvoq, qaammaqqutaavoq... immaqa pingaarnerpaajuvoq illumi”
(Vivi Sørensen 2025, 11:18)¹⁸

Udtalelsen tegner et billede af et selvforsynende hverdagsliv, hvor *qulleq* udgjorde et praktisk og socialt centrum i hjemmet.

Samtidig viser empirien, at den stabile tilstand ikke skal forstås som et liv uden stress, men som et liv, hvor stress var håndterbar. Dette perspektiv tydeliggøres af Tukummeq Qaavigaq, der allerede inden lydoptagelsen understreger, at man ikke må romantisere fortiden. Dette skriver hun også i sine notater:

“Man må aldrig glemme, at livet i gamle dage var hårdt - hele livet igennem... Det var en livslang kamp for overlevelse og opfostring af den næste generation” (Se bilag).

Forskellen mellem Vivis beundring og Tukummeqs nøgterne erindring peger på, at “de gamle dage” både kan fremstå som forbillede og som belastning, uden at det modsiger Wallaces pointe om tålelig stress. Vivi knytter denne beundring til konkrete møder med Inuit uden for *Kalaallit*

¹⁸ Oversættelse: en kilde til varme, køkken og lys... måske det vigtigste i hjemmet.

Nunaat, blandt andet en ældre kvinde fra Arctic Bay, Nunavut, der fortsat levede med *qulleq* som en del af hverdagen. Erfaringen bliver for Vivi en “øjenåbner” og aktualiserer spørgsmålet om, hvorfor praksissen i Grønland i så høj grad er ophørt:

“Sunaaffamiuna taamaassimagaluartoq. Uagut susimaneratta tammarsimagami, atorunnaavilluni atorunnaarluni” (Vivi Sørensen 2025, 12:22).¹⁹

Hos Tukummeq fremhæves samtidig den praktiske kreativitet, der gjorde overlevelse mulig. Hun beskriver, hvordan man brugte det, man havde til rådighed, netop fordi alternativerne kunne være livstruende:

“Sunaluunniit misilerarneqarsinnaavoq, killilersuisoqannginnami... apeqqutaagami qiunnassanngikkuit pissarsiarisinnaasatit atortariaqarpatit” (Tukummeq Qaavigaq 2, 2025, 05:50)²⁰

I Wallaces terminologi kan dette forstås som en del af den stabile tilstands tålelige stress: metoderne virker, men de virker under vilkår, der er krævende. Spørgsmålet bliver dermed, hvornår denne stress ophører med at være tålelig og hvilke historiske og sociale forandringer der gør de tidligere stressreducerende metoder mindre effektive.

3.2 Den individuelle Stressperiode

Den næste fase i Wallaces *Processual Structure* er *The Period of Increased Individual Stress*. Denne periode opstår, når de hidtidige stressreducerende metoder ikke længere fungerer tilfredsstillende, ofte som følge af *acculturation* (Wallace 1956: 269).

Acculturation forstås her som kulturmøder, hvor værdier og praksisser ændres, uden at dette i sig selv nødvendigvis er positivt eller negativt. Hos Wallace knyttes den øgede stress til, at ændringer i verdenssyn og livsform gør tidligere meningsfulde praksisser mindre

¹⁹ Oversættelse: Det har utroligt nok sådan det har været. Vi har gjort et eller andet og har stoppet med at bruge den fuldstændig.

²⁰ Oversættelse: Man kan prøve hvad som helst, der er ikke nogen som sætter grænser... spørgsmålet er, hvad har du som du kan bruge, så du ikke skal dø af kulde?

effektive. Når kendte måder at skabe tryghed, sammenhæng og overlevelse på svækkes, øges det individuelle stressniveau. Wallace peger desuden på en række faktorer, der kan forstærke denne proces, herunder politisk afhængighed, økonomisk pres, klimaændringer, epidemier og intens akkulturation, som kan føre til interne kulturelle konflikter (Wallace 1956: 269).

I en grønlandsk kontekst kan denne fase forstås som en periode, hvor mødet med vestlige aktører og institutioner gradvist ændrede verdenssynet og dermed svækkede praksisser som brugen af *qulleq* som central stressregulerende og livsopretholdende genstand. I det følgende redegøres der for, hvordan vestlige repræsentanter ikke blot beskrev *qulleq*, men også bidrog til de kulturelle forandringer, der gjorde dens funktion mindre central i hverdagslivet.

3.2.1 Europæiske beskrivelser af qulleq - De vestlige repræsentanter

Under feltarbejdet er jeg stødt på flere europæiske beskrivelser af *qulleq*, som både dokumenterer dens funktion og afspejler vestlige vurderinger af grønlandsk hverdagsliv.

En af de tidligste er missionæren Hans Egede, der opholdt sig i Grønland fra 1721 til 1743. I 'Det gamle Grønlands ny Perlustration' beskriver han detaljeret, hvordan *qulleq* tændes, og fremhæver dens evne til at give både varme, lys og mulighed for madlavning (Egede 1741: 65). Samtidig udtrykker han stærk modvilje mod lugten i de grønlandske hjem, som han forbinder med tran og snavs.

En lignende ambivalens ses hos den tyske historiker David Crantz, der besøgte missionen i 1760'erne. Han beskriver lugten af tran, skind og affald som tålelig for dem, der var vant til den, men fremhæver samtidig *qulleq* som en stabil, sikker og sund varmekilde, der hverken røgede eller udgjorde brandfare (Crantz 1767: 140–141). Disse beskrivelser vidner om et europæisk blik, hvor inuitisk teknologi både anerkendes funktionelt og vurderes ud fra vestlige sanselige og kulturelle normer.

Mine egne erfaringer med at afprøve tran udvundet af *tikaagullik* (vågehval) understøtter denne pointe. Lugten oplevedes som stærk og uvant, hvilket adskiller sig fra nutidige praksisser blandt mine informanter, hvor madolier som raps- og solsikkeolie foretrækkes.

I løbet af 1800-tallet blev europæisk indflydelse mere struktureret. Med KGH's instruks fra 1782 blev handel, familieliv og opdragelse reguleret for at understøtte den danske koloniale økonomi (Gulløv 2017: 115). Embedsmanden H. J. Rink, der opholdt sig i Grønland

fra 1848 til 1868, udtrykte dog skepsis over for kakkelovnens fortrængning af *qulleq* og beskrev den som uundværlig i grønlandske hjem (Rink 1877: 180). Samtidig var han med til at indføre *Forstanderskaberne*, som målte fangst i tal og skabte nye sociale hierarkier baseret på produktivitet. Denne omstrukturering kan forstås som en form for kulturel forvrængning, hvor traditionelle værdier blev omformet gennem koloniale styringslogikker.

Samlet set bidrog vestlige repræsentanter ikke blot med beskrivelser af *qulleq*, men også med praksisser og institutioner, der gradvist ændrede grønlandsk verdenssyn. Overgangen til pengeøkonomi, fast bosætning og europæiske boligformer reducerede behovet for *qulleq* i hverdagen, særligt i handelskolonier som Godthåb. Alligevel viser Rink's opgørelser, at flertallet af grønlandske hjem i 1870 fortsat var uden kakkelovn, hvilket indikerer, at *qulleq* længe forblev en central del af hverdagslivet, trods den stigende europæiske påvirkning.

Denne udvikling danner baggrund for den individuelle stressperiode i Wallaces model, hvor spændingen mellem kulturel arv og en forandret nutid bliver tydelig. I det følgende introduceres informanterne, som hver især giver indblik i, hvordan denne splittelse opleves og håndteres i praksis.



Figur 10: Aili tænder en qulleq i forbindelse med Alta-konferencen i Norge (2013). Foto udlånt af Aili Liimakka Laue.

3.2.2 Aili Liimakka Laue, 44 år

Aili er født og opvokset i Nuuk og har rødder i både Grønland, Danmark og Finland. Hun er uddannet samfundsfagslære og arbejder som sekretariatsleder for EPI (Se bilag). Interviewet fandt sted i hendes hjem, hvor vi sammen tændte hendes *qulleq* for første gang. I denne situation reflekterer Aili over, hvorfor brugen af *qulleq* i Vestgrønland er ophørt, og hun peger særligt på et brud i videns overførslen, som hun forbinder med historisk undertrykkelse af grønlandske praksisser:

“Vi lærer jo ikke hinanden hvordan ... det må have været forbudt for os, fordi vi er blevet straffet for det i gamle dage ... vi har jo ikke måttet dyrke vores identitet og kultur” (Aili Liimakka Laue 2025, 49:02)

Ailis udsagn peger på, at traditionelle praksisser som brugen af *qulleq* og spil på *qilaat*²¹ er blevet forbundet med straf og skam. Denne oplevelse kan ses i sammenhæng med missionstiden og Hans Egedes møde med inuitisk åndelighed, hvor kristendommen blev håndhævet gennem disciplin og sanktioner.

Ifølge podcasten *Den grønlandske arv* (2021, 19:06), i episoden 'Afstraffelse', var korporlig afstraffelse en udbredt og accepteret del af kristen opdragelse i Europa, og denne praksis blev også anvendt i den grønlandske missionskontekst. Dette understøttes af historiske studier, som viser, at grønlændere, der ikke havde antaget kristendommen, ofte blev mødt med strengere behandling, mens døbte grønlændere kunne opnå mildere vilkår (Gulløv 2017: 64-66).

Aili beskriver desuden, hvordan vestgrønlændere i dag kan blive mødt med latterliggørelse, hvis de forsøger at praktisere elementer af den traditionelle kultur, for eksempel ved at spille på *qilaat*. Ifølge hende opfattes disse praksisser som mere "autentiske", når de udføres af personer fra *Avanersuaq* eller Østgrønland. Hun tolker dette som en konsekvens af, at disse områder har været mindre påvirket af koloniale indgreb og derfor har bevaret større dele af den immaterielle kulturarv (Aili Liimakka Laue 2025, 50:29).

I Wallaces terminologi kan Ailis erfaringer forstås som udtryk for *The Period of Increased Individual Stress* (Wallace 1956: 269), hvor tidligere kulturelle praksisser mister deres selvfølgelighed, og hvor spændinger mellem arv, identitet og nutidig virkelighed skaber usikkerhed og splittelse. Revitaliseringen af *qulleq* kan i dette lys ses som et forsøg på at genoprette forbindelsen til en viden og praksis, der tidligere er blevet brudt.

3.2.3 *Qaanaaq og Ammassalik*

Ifølge H. J. Rink forsvandt brugen af *qulleq* gradvist i store dele af Vestgrønland i løbet af 1800-tallet som følge af mission, modernisering og indførelsen af kakkelovne og petroleumslamper.

I Nord- og Østgrønland forblev *qulleq* derimod en central del af hverdagslivet langt ind i det 20. århundrede. Denne forskel kan forklares med både geografiske, økonomiske og administrative forhold samt den sene koloniale tilstedeværelse i disse regioner.

²¹ Oversættelse: En grønlandsk tromme

Som Jens Christian Madsen beskriver, kom både Nord- og Østgrønland sent under direkte dansk forvaltning, og mange bygder og bopladser bevarede en selvforsyningsøkonomi og traditionelle livsformer langt op i 1900-tallet (Madsen 2009: 204-205).

Qaanaaq-området blev først reelt underlagt dansk styre i 1937 og senere i forbindelse med tvangsflytningen i 1953, mens *Ammassalik*-distriktet først fik fast dansk forvaltning i 1894, og *Ittoqqortoormiit* (Scoresbysund) blev etableret som handelsplads i 1925 (Madsen 2009: 26 og 208-209).

I disse områder forblev *qulleq* en uundværlig del af husholdningen som varmekilde, lyskilde og kogested. Selv efter introduktionen af handelsvarer som kul og petroleum fortsatte mange familier i både Øst- og Nordgrønland med at anvende *qulleq*, særligt i vinterperioderne (Madsen 2009: 209). Denne vedvarende brug vidner om, at lokale livsformer her var præget af en senere kolonial homogenisering og en fortsat afhængighed af naturens ressourcer.

Samtidig understreger Tukummeq Qaavigaq, at dette liv langt fra var let. Hun beskriver det som en livslang kamp for overlevelse, præget af hårdt arbejde for alle husstandsmedlemmer året rundt (Se bilag).

Det kan derfor være en medvirkende forklaring på, at brugen af *qulleq* i mange områder hurtigt ophørte, da alternative varmekilder blev mere tilgængelige.

Dette sammenlignede Tukummeq med, dengang hun prøvede at skrive på computer for første gang. Hun var vant til at skrive i skrivemaskine, hvor man skal gøre sin bedste ikke at lave fejl, når man tastede. Nu kunne man skrive og slette så meget man kunne (Tukummeq Qaavigaq 1 2025, 11:21).

Mens Vestgrønland i stigende grad blev integreret i den danske handelsøkonomi og missionsstruktur, bevarede Øst- og Nordgrønland en større kontinuitet i traditionelle praksisser.

Brugen af *qulleq* i disse regioner kan derfor forstås både som en materiel nødvendighed og som en kulturel vedvarende, hvor kvinders daglige håndtering af lampen bidrog til at bevare inuitisk viden og praksis.

Som Tukummeq Qaavigaq bemærker, er denne viden i dag i vid udstrækning gået tabt, netop fordi praksisser hurtigt glemmes, når de ikke længere er nødvendige (Se bilag).



Figur 11: Billede af Tukummeq Qaavigaq som forklarer omkring *qulleq* til Ullukinneq 2017. Foto fra Katuaq Kulturip Illorsua's Facebook-side af arrangement i Katuaq 2018. Fotografi hentet fra Facebook (Katuaq Kulturip Illorsua, 2018).

3.2.4 Tukummeq Qaavigaq, 70 år

Tukummeq Qaavigaq er født og opvokset i Qaanaaq og er uddannet socialrådgiver (Se bilag). I dag tænder hun *qulleq* ved større begivenheder som *Ullukinneq*²² og andre events, ofte som en form for åbningsceremoni. Hun underviser desuden skuespillerstuderende på Nunatta Isiginnaartitsisarfia i brugen af *qulleq*, holder workshops for alle som er interesseret og laver foredrag i Qisutupi (*QisuTupi / TræTelt* 2024). Interviewet fandt sted i hendes hjem, hvor hun fortalte om sin egen erfaring med lampen.

Tukummeq lærte at bruge *qulleq*, fordi hun var nødt til det. I 1979, da hun var 24 år, befandt hun sig på en rejse nord for Qaanaaq, omkring Inuarfissuaq²³, langt fra butikker og forsyninger. Her lærte Inatdliaq Miteq hende at tænde *qulleq*, vælge egnede væger og forarbejde spæk til tran. De fremstillede endda en lampe af metallet fra en olietromle. Denne erfaring viser,

²² Oversættelse: Vintersolhverv

²³ Inuarfissuaq er en forhistorisk boplads (Danmarks Nationalleksikon, 2025)

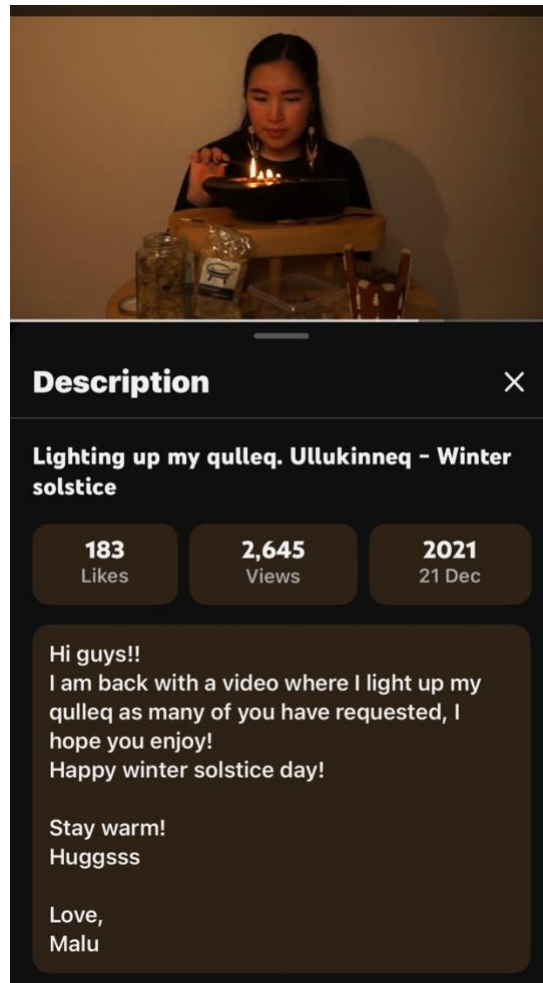
at viden om *qulleq* i Nordgrønland fortsat var til stede, men primært aktiveret i nød- og overlevelsessituationer (Tukummeq Qaavigaq 2 2025, 00:55).

Som barn havde Tukummeq set sin mor og mormor bruge *qulleq* og hjulpet med *kaavarsineq*, hvor frossent spæk bankes for at kunne anvendes som brændstof. Alligevel oplevede hun ikke, at denne viden var noget, der aktivt blev videreformidlet, før den igen blev nødvendig (Tukummeq Qaavigaq 1, 02:50).

Tukummeq beskriver samtidig en dyb uro ved ikke at kende sine forfædres overlevelsesmåder. Denne uro motiverede hende til aktivt at opsøge viden om fortidens praksisser, som hun oplevede som grundlæggende for følelsen af tryghed og sammenhæng (Tukummeq Qaavigaq 1, 08:35). Hendes erfaring illustrerer, hvordan tab af praktisk viden kan skabe en individuel stress, der først bliver tydelig, når forbindelsen til tidligere livsformer brydes.

Tukummeq blev født i 1954 (Se bilag), kort efter at Qaanaaq var blevet flyttet til sin nuværende placering, og en handelsstation var blevet etableret. Dette kan forklare, hvorfor *qulleq* i hendes opvækst primært fungerede som reserve i nød- og rejsesituationer og ikke længere var en daglig nødvendighed. Hendes fortælling viser dermed et tydeligt skifte fra *qulleq* som central hverdagspraksis til en viden, der kun aktiveres i særlige situationer.

I Wallaces terminologi kan dette forstås som et udtryk for *The Period of Increased Individual Stress* (Wallace 1956: 269), hvor tidligere selvfølgelige praksisser gradvist mister deres plads i hverdagen, men endnu ikke er genstand for egentlig revitalisering.



Figur 12: Screenshot fra Malu Lynges YouTube-video *Lighting up my qulleq. Ullukinneq – Winter solstice (2021)* Videoen viser Malu tænde sin qulleq til Ullukinneq, som hun selv har lavet under sin uddannelse. YouTube, uploadet af Malu Lyng.

3.2.5 Malu Lyng, 27 år

Malu Lyng er uddannet skuespiller fra Nunatta Isiginnaartitsisarfia. Hun er født og opvokset i Nuuk og har familierødder i Sydgrønland. Interviewet fandt sted på Café Kaffivik.

I dag arbejder hun som freelancer og afholder blandt andet workshops om brugen af *qulleq* i samarbejde med Kulturrygsækken²⁴. Derudover producerer hun engelsksprogede YouTube-videoer, hvor hun formidler, hvordan man tænder *qulleq*.

²⁴ Kulturrygsækken er en skoletjenesteorganisation, som samarbejder med kunstnere og kulturinstitutioner, formidler undervisningstilbud (Kultoorikkut Isumassarsiorfik – Kulturrygsækken, n.d.)

Malu beskriver, hvordan hun under sin skuespilleruddannelse oplevede en form for spirituel længsel efter *qulleq*, uden at have et klart kendskab til dens funktion eller historiske brug:

“I kind of felt like a spiritual longing for it... naluuillugu soorl’... iluamik paasisaqarnikuunanga sumut atortarnikuunersut tamakku” (Malu Lynge 2025, 08:45).²⁵

Denne længsel var således ikke knyttet til konkret viden, men til en oplevelse af noget manglende. Senere i samtalen fortæller Malu, at hun allerede som ung havde en generel interesse for grønlandsk kultur og identitet, blandt andet gennem sit engagement i NAIP (*Nuummi Aliikkusersuisartut Isiginnaartitsisartullu Peqatigiiffiat*) (Malu Lynge 2025, 17:44).

Alligevel oplevede hun, at der manglede tilgængelig viden om *qulleq*, særligt i formater, der talte til hendes egen måde at lære på:

“It’s information or videos like that, that I wanted” (Malu Lynge 2025, 17:44)²⁶

Malu forklarer, at netop dette fravær af lettilgængelig formidling er årsagen til, at hun selv er begyndt at lave YouTube-videoer og afholde workshops. Selvom der i hendes omgangskreds fandtes personer, som kunne tænde *qulleq*, var denne viden ikke blevet aktivt delt eller formidlet i de sammenhænge, hun befandt sig i. Hun peger dermed på et brud i videns overførslen, hvor viden eksisterer, men ikke cirkulerer.

Fra et teoretisk perspektiv kan Malus erfaring forstås som et udtryk for *The Period of Increased Individual Stress* (Wallace 1956: 269), hvor en oplevet afstand til kulturel praksis skaber en følelse af tomhed eller længsel. Samtidig repræsenterer hendes aktive formidling af *qulleq* et tidligt skridt mod *revitalisering*, hvor viden ikke blot genaktiveres, men også tilpasses nutidige medier og læringsformer. Malu fungerer dermed som et eksempel på, hvordan

²⁵ Oversættelse: Det følte som en slags spirituel længsel... uden at vide ligesom... uden at vide hvad de blev brugt til.

²⁶ Oversættelse: Det er informationer eller videoer som disse jeg gerne ville have selv.

revitalisering kan tage form som digital og pædagogisk praksis i en urban vestgrønlandsk kontekst.



Figur 13: Vivi Sørensen (venstre) instruerer Makkak Kleist (højre) i tænding af qulleq. Foto fra privat Instagram-profil, udlånt af Vivi Sørensen og anvendt med tilladelse (2023).

3.2.6 Vivi Sørensen, 39 år

Vivi Sørensen er født og opvokset i Nuuk og har en bachelor i journalistik, er uddannet skuespiller fra Den Danske Scenekunstskole og har en Master of Fine Arts i teaterinstruktion fra University of Ottawa. Hun er tidligere studieansvarlig ved Nunatta Isiginnaartitsisarfia²⁷ og er i dag teaterchef (Se bilag).

Vivi formidler aktivt viden om *qulleq* gennem blandt andet Instagram, hvor hun deler både praktiske og reflektive opslag om brugen af lampen.

Vivi fik sin første *qulleq* i forbindelse med sit ægteskab, hvor den i begyndelsen fungerede som en opbevaringsgenstand (Vivi Sørensen 2025, 06:30).

²⁷ Grønlands Nationalteater

Hendes interesse blev dog for alvor vakt, efter hun så et opslag på sociale medier med Tukummeq Qaavigaq, der tændte *qulleq*. Dette blev udgangspunktet for en dybere undersøgelse, hvor Vivi begyndte at integrere *qulleq* i sit kunstneriske arbejde og i undervisningen af skuespillerstuderende. I samarbejde med Ruth Montgomery og Tukummeq Qaavigaq etablerede hun to kurser: ét i fremstilling af *qulleq* og ét i brug og vedligeholdelse (Vivi Sørensen 2025, 07:45).

Vivi beskriver en oplevelse af, at mange grønlandske inuit, herunder hende selv, er blevet “disconnected” fra deres egen kultur. Denne erkendelse blev særligt tydelig for hende under et møde med den hundrede årige Qaapik fra Arctic Bay, Nunavut, som levede i et tørvehus opvarmet udelukkende af *qulliit* (Vivi Sørensen 2025, 13:45; Tranter, 2023). Mødet fungerede som en øjenåbner for Vivi og tydeliggjorde forskellen mellem kontinuiteten i Nordcanada og tabet af hverdagspraksisser i Vestgrønland.

Vivi peger på, at *qulleq*, som tidligere var en livsnødvendig genstand, i hendes egen generation næsten er forsvundet fra bevidstheden. Hun beskriver, hvordan selv markante grønlandske kunstnere ikke længere forbinder *qulleq* med noget centralt eller meningsfuldt (Vivi Sørensen 2025, 13:03).

For Vivi skaber denne erkendelse en utryghed, som hun aktivt forsøger at modvirke ved at genoptage brugen af traditionelle redskaber som *ulu*, *amaat* og *qulleq*²⁸ i sin hverdag (Vivi Sørensen 2025, 12:30).

I et teoretisk perspektiv kan Vivis erfaringer placeres i overgangen mellem *The Period of Cultural Distortion* og *The Period of Revitalization* (Wallace 1956: 269-279). Hvor den kulturelle forvrængning er kendetegnet ved tab af sammenhæng mellem værdier, praksisser og verdenssyn, repræsenterer Vivis handlinger et bevidst forsøg på at genetablere denne sammenhæng gennem kunst, undervisning og formidling.

²⁸ Oversættelse: Fedtstenslampe, bærepels og kvindekni.



Figur 14: Kvinder bærer kul i kurve på Nuuk, Aqqusinersuaq, august 1938. I baggrunden ses fjeldet Store Malene. Kvinderne fungerede som daglejere (laajat) for Den Kongelige Grønlandske Handel og bar kul i standardiserede mængder markeret med messingskilte. Foto: Jette Bang. Copyright: Jette Bang Photo / Arktisk Institut.

3.3 Kvinder med kul i kurve

Vivis oplevelse af kulturel “disconnection” kan ikke forstås isoleret, men må ses i sammenhæng med de historiske og strukturelle vilkår, der allerede i første halvdel af det 20. århundrede omformede grønlandske kvinders arbejde og hverdagsliv. Fotografisk materiale fra 1930’ernes Nuuk giver et konkret indblik i disse processer.

Dette ses blandt andet i fotografiet “Kvinder med kul i kurve” fra 1938, taget ved Aqqusinersuaq i Nuuk med Ukkusissaq²⁹ i baggrunden. I en ledsagende erindring fortæller Astrid, født i 1934 i Nuuk, hvordan kvinderne på billedet arbejdede som daglejere og transportererede grønlandsk kul fra havnen ind i byen.

Ifølge Astrid bar hver kvinde en kurv med omkring fem kilo kul og modtog et lille messingmærke med Den Kongelige Grønlandske Handels logo som dokumentation for arbejdet. Efter endt transport blev både den tomme kurv og mærket afleveret til formanden, Gedion Holm, kaldet “Giitioorsuaq”, hvilket muliggjorde en præcis registrering af arbejdets omfang.

Astrids beskrivelse peger på, hvordan kvinders fysiske arbejde i 1930’ernes Nuuk var indlejret i en kolonial arbejdsøkonomi, hvor materielle genstande som kurve og messingmærker fungerede som redskaber for både arbejde og kontrol. Samtidig fremhæver hun,

²⁹ Store Malena

at kvinder på dette tidspunkt havde meget begrænsede muligheder for uddannelse, og at kun ganske få fik adgang til seminariet. Arbejdet som daglejer udgjorde derfor et centralt livsvilkår for mange kvinder.

Denne form for reguleret lønarbejde markerer et skifte i forhold til tidligere husholdningsbaserede praksisser, hvor kvinders arbejde i højere grad var knyttet til hjemmet, selvforsyning og redskaber som *qulleq*. Fotografiet og Astrids erindring viser dermed, hvordan kvinders kroppe, tid og arbejdskraft allerede før G50 blev integreret i koloniale strukturer, hvilket bidrog til den kulturelle forvrængning, der senere blev forstærket gennem moderniseringsprocesserne efter Anden Verdenskrig.

3.4 Anden Verdenskrig, G50 og den kulturelle forvrængning

Ifølge Wallace opstår *The Period of Cultural Distortion* (Wallace 1956: 269), når ydre pres forstyrrer samfundets værdier og praksisser i en grad, hvor tidligere meningsfulde handlemåder mister deres funktion. Denne periode kan i en grønlandsk kontekst særligt knyttes til tiden efter Anden Verdenskrig og G50-moderniseringen.

Under Anden Verdenskrig blev forbindelsen mellem Grønland og Danmark afbrudt, hvilket skabte både utryghed og en midlertidig politisk autonomi. Efter krigen blev Grønland genstand for omfattende moderniseringsplaner, der havde til formål at forbedre boligforhold, sundhed og uddannelse, men som samtidig medførte en hurtig og gennemgribende omstrukturering af det grønlandske samfund (Olsen 2005: 11-33).

G50-planen førte blandt andet til centralisering, nedlukning af bygder og en overgang fra subsistensøkonomi til pengeøkonomi. Fangst blev erstattet af fiskeri, og traditionelle boligformer blev afløst af europæisk inspirerede lejligheder med kakkelovne og elektricitet. Disse ændringer reducerede behovet for *qulleq* og andre traditionelle redskaber i hverdagen.

Moderniseringen havde også kønnede konsekvenser. Kvinder blev i stigende grad lønarbejdere, samtidig med at de fortsat havde ansvar for hus og børn. Husmoderforeninger som *Arnat Peqatigiit Kattuffiat* forsøgte at tilpasse grønlandske kvinder til europæiske husholdningsformer, hvilket implicit placerede den grønlandske levevis som mindre passende i moderne bymiljøer (*Husmodersiden* 1965: 25; Olsen 2005: 37-38).

Samtidig blev grønlandske børn sendt til Danmark for at lære dansk, hvilket for mange resulterede i tab af sprog og identitet. Vidnesbyrd fra tidligere tvangsudsendte børn viser, hvordan grønlandsk sprog og adfærd blev stemplet som forkert og straffet, hvilket skabte varige psykiske og kulturelle sår (KNR, 2024).

Denne periode kan forstås som en dyb *cultural distortion*³⁰, hvor grønlandske værdier og praksisser blev marginaliseret, og hvor danskhed blev fremstillet som idealet for velstand og fremtid. I dette lys bliver nutidens revitalisering af *qulleq* ikke blot en genoptagelse af en genstand, men et svar på et historisk brud i viden, identitet og kulturel kontinuitet.

3.4.1 Resterne af the cultural distortion

The cultural distortion (Wallace 1956: 269) kan ikke betragtes som et afsluttet historisk fænomen, men viser sig fortsat i nutidige sociale relationer. Aili beskriver for eksempel, hvordan grønlændere kan gøre grin med andre grønlændere, der synligt markerer deres kulturelle tilhørsforhold gennem tøj eller smykker med grønlandske motiver, såsom øringer formet som en *ulu* (Aili Liimakka Laue 2025, 1:09:31). Hun betegner dette som *lateral violence*, en form for negativ social kontrol, der udøves inden for samme gruppe (David 2014 Kap. 1). Samtidig påpeger Aili, at denne form for kontrol er aftagende, og at der i stigende grad ses en positiv bevægelse mod at værne om inuitisk kultur (Aili Liimakka Laue 2025, 1:09:36).

En beslægtet mekanisme kommer til udtryk gennem *gatekeeping*, hvor viden tilbageholdes (David 2014 Kap. 10). Arnaq 1 fortæller, at hun oplevede, at viden om, hvordan man tænder *qulleq*, blev kontrolleret af personer, hun opfattede som placeret højt i et kulturelt hierarki. I stedet for at få denne viden videreført, måtte hun lære gennem egne forsøg (Se bilag). Dette peger på, at selv når viden eksisterer, er den ikke nødvendigvis tilgængelig for alle.

Negativ social kontrol kan også forekomme inden for familien. Arnaq 1 fortæller, at hendes bedstemor advarede hende om, at mennesker med inuit-tatoveringer ikke kom i himlen, efter hun selv havde fået ansigtstatoveringer (Se bilag). Dette illustrerer, hvordan kristne forestillinger fortsat kan fungere som regulerende normer i relation til grønlandsk identitet.

Arnaq 2 beskriver ligeledes en udbredt frygt for at gøre noget "forkert", som for eksempel, at tale uperfekt grønlandsk, hvilket kan skabe en oplevelse af aldrig helt at være

³⁰ Oversættelse: En kulturel forvrængning.

“grønlandsk nok”. Samtidig reflekterer hun over, at denne sociale kontrol også kan rumme omsorg, idet den kan være motiveret af ønsket om at beskytte hinanden mod fejl og udstødelse.

Arnaq 2 forbinder desuden ophøret af brugen af *qulleq* med en forestilling om, at det var bedre at være *qallunaaq*³¹, og at *qulleq* blev opfattet som *ittangasoq*³², gammeldags og mindre værd (Se bilag).

Denne udvikling kan ses som en del af den moderniseringsproces, hvor danskhed og modernitet blev idealiseret, mens traditionelle praksisser blev marginaliseret. I Wallaces terminologi kan dette forstås som en fortsættelse af *The Period of Cultural Distortion* (Wallace 1956: 269), hvor ændringer i *mazeway* (verdensbilledet) medfører, at tidligere centrale praksisser mister deres status og betydning.

I dette lys kan *qulleqs* marginalisering ikke alene forklares som et teknologisk eller praktisk skifte, men som et resultat af dybere sociale og kulturelle processer, hvor grønlandske værdier blev omformet under pres fra koloniale og moderniserende idealer. De nutidige forsøg på at genoptage brugen af *qulleq* kan dermed forstås som en reaktion på disse vedvarende spor af kulturel forvrængning.

3.5 Anden delkonklusion

Kapitlet har vist, hvordan *qulleq* kan forstås som en central del af den stabile tilstand i Wallaces procesmodel, idet den historisk fungerede som en stressreducerende teknologi, der gjorde basale behov som varme, lys og madlavning håndterbare under arktiske vilkår (Wallace 1956: 268). Empirien nuancerer imidlertid denne stabilitet: den stabile tilstand er ikke fravær af belastning, men en tilstand, hvor stress kan rummes.

Hvor Vivi fremhæver *qulleq* som hjemmets vigtigste omdrejningspunkt (Vivi Sørensen 2025, 11:18), understreger Tukummeq, at livet samtidig var præget af livslangt hårdt arbejde og overlevelsесvilkår (Se bilag). Tilsammen peger de på, at fortiden både kan fremstå som et forbillede for selvforsyning og som en praksisform, der krævede vedvarende fysisk og social mobilisering.

³¹ Oversættelse: Dansker eller vestlig udlænding.

³² Oversættelse: Forældet

Overgangen til den individuelle stressperiode blev i kapitlet forstået som et gradvist brud i de praksisser og den viden, der tidligere gjorde *qulleq* meningsfuld og nødvendig.

Bruddet blev samtidig belyst gennem historisk fotomateriale fra 1930'ernes Nuuk, hvor Astrids erindring om "Kvinder med kul i kurve" viser, hvordan kvinders arbejde allerede før G50 blev integreret i en kolonial arbejdsøkonomi.

Her fungerer materielle genstande som kurve og messingmærker ikke blot som praktiske redskaber, men som led i registrering og kontrol af arbejdskraft og hverdagsliv. Dette peger på, at den senere kulturelle forvrængning også har en forhistorie, hvor nye økonomiske og administrative logikker gradvist forskubbede hverdagslivets organisering og praksisser.

Europæiske repræsentanter dokumenterede *qulleq* funktionelt, men vurderede samtidig grønlandsk hverdagsliv gennem vestlige normer, hvilket bidrog til en kulturel hierarkisering af leveformer. Med mission, handelsregulering og modernisering blev de sociale og økonomiske betingelser for hverdagslivet ændret, og *qulleq* mistede gradvist sin praktiske centrale betydning, særligt i Vestgrønlands handelskolonier.

Samtidig viser både Rinks samtidige opgørelser og forskellene mellem Vest- og Nord/Østgrønland, at dette skifte var ujævnt og regionalt betinget.

Informanternes fortællinger synliggør, at tabet af *qulleq* ikke alene handler om teknologi, men om ændringer i verdenssyn, videns overførsel og kulturel selvforståelse. Aili forbinder ophøret af praksisser med historisk disciplinering og skam, mens Malu beskriver en nutidig længsel efter en viden, hun oplever som fraværende, og Vivi italesætter en følelse af "disconnection"³³, der motiverer et aktivt genbesøg af *qulleq* som praksis. Tukummeqs erfaringer viser omvendt, at viden kan have overlevet som nød- og reservepraksis, men at den netop derfor ikke nødvendigvis blev videreført som hverdagsviden.

Endelig peger kapitlet på, at den kulturelle forvrængning ikke udelukkende hører fortiden til. Former for *lateral violence*, *gatekeeping* og frygt for fejl fortsætter med at regulere, hvem der kan praktisere kulturelle markører legitimt.

I denne sammenhæng fremstår nutidens genoptagelse af *qulleq* som mere end et nostalgisk tilbageblik: den kan forstås som et svar på et historisk brud og som et forsøg på at genetablere sammenhæng mellem viden, identitet og praksis. Dette danner overgangen til næste del, hvor den nutidige genaktivering af *qulleq* analyseres som begyndende revitaliseringsproces.

³³ Oversættelse: Afskårethed

Kapitel 4: Revitaliseringen af *Qulleq*

4.1 Mazeway reformulation - *Kalaalinngorsaaneq*

I Wallaces revitaliseringsteori beskrives *mazeway reformulation* som en grundlæggende omformulering af verdenssynet, hvor eksisterende forståelser af identitet, værdier og samfund udfordres og gentænkes (Wallace 1956: 270). I en grønlandsk kontekst kan denne proces knyttes til fremvæksten af det, der ofte betegnes som *kalaalinngorsaaneq*³⁴, en bevidst bestræbelse på at genvinde og omdefinere grønlandsk kulturel og strukturel identitet, efter en lang periode præget af kolonial forvrængning og danisering (Olsen 2009: 6-7).

Selvom Grønland formelt blev en ligestillet del af Danmark i 1953, oplevede mange grønlændere fortsat strukturel ulighed. Hjemstavnskriteriet, og senere fødestedskriteriet, betød, at grønlændere ansat af staten modtog lavere løn end danske kolleger, hvilket skabte en tydelig oplevelse af fortsat kolonial hierarkisering (Olsen 2005: 71). Disse forhold bidrog til en voksende utilfredshed og satte spørgsmålstegn ved den dominerende fortælling om modernisering som entydigt fremskridt.

Et centralt vendepunkt i denne proces var Apolloraq Mogensens foredrag i 1963, hvor han kritiserede Danmarks rolle i ødelæggelsen af grønlandsk kultur og livsform (*Danmarks forbrydelser mod Grønland* 1963: 1). Foredraget kan analyseres som et tidligt udtryk for *mazeway reformulation* (Wallace 1956: 270), idet Mogensen direkte udfordrede det koloniale verdensbillede og pegede på mission, handel og fast bosætning som årsager til tabet af grønlandsk selvstændighed og kulturel kontinuitet. Reaktionen på hans tale, blandt andet Otto Sandgreens kritiske læserbrev, viser samtidig, at der fandtes markante interne spændinger blandt grønlændere, hvor nogle havde internaliseret et dansk modernitetsideal og afviste forestillingen om kulturelt tab (*Den grønlandske kultur* 1963: 10).

I forlængelse af denne debat opstod forskellige former for organiseret modstand og nyorientering. I 1964 blev *Inuit Partiiat* stiftet som et politisk parti med fokus på strukturel ligestilling mellem Grønland og Danmark, særligt i relation til hjemstavnskriteriet og fødestedskriteriet (Olsen 2005: 105-106). Partiet repræsenterer et forsøg på at omsætte den

³⁴ Oversættelse: Grønlandisering, at lave det om til noget grønlandsk. En modsvar til danisering.

reformulerede *mazeway* til konkret politisk handling og kan derfor analyseres som en del af revitaliseringsprocessens organisatoriske dimension.

Parallelt hermed organiserede grønlandske studerende i Danmark sig i UGR (Unge Grønlandske Råd) som senere i 1975 blev omdannet til KIA (*Kalaallit Inuusuttut Peqatigiit*). I modsætning til Inuit Partiiat var KIA ikke et politisk parti, men en kultur- og identitetspolitisk ungdomsbevægelse. KIA arbejdede med sprog, uddannelse, historie og selvforståelse og fungerede som et forum, hvor unge grønlændere kunne artikulere oplevelser af fremmedgørelse, splittelse og tab af kulturel sammenhæng (Olsen 2005: 112-115).

I Wallaces terminologi kan KIA primært placeres i revitaliseringsprocessens kommunikations- og reformuleringsfase, hvor nye fortolkninger af identitet og historie cirkuleres og forankres blandt fællesskaber.

De unge grønlændere, der engagerede sig i KIA, var ofte selv produkter af daniseringen og uddannelsessystemet. Mange beskrev en oplevelse af ikke længere at høre fuldt til hverken i Grønland eller Danmark. Spørgsmål som “hvem er jeg?” og “hvor står jeg?” (*Nunatta oqaluttuassartaa* 1976, 40:10 - 41:05) blev centrale og kan forstås som symptomer på det, Wallace betegner som utilstrækkelige stressreducerende mekanismer i en forvrænget *mazeway*. I denne sammenhæng kan sociale problemer som alkoholisme og identitetskriser ses som uhensigtsmæssige metoder for afstresning, der opstår, når kulturel sammenhæng brydes (Wallace 1956: 269).

Nutidens revitalisering af *qulleq* kan analyseres som en sen, men væsentlig forlængelse af denne proces. Hvor tidligere generationer formulerede kritikken gennem politisk tale, organisation og debat, sker *mazeway reformulation* i dag også gennem kropslige, materielle og hverdagslige praksisser. Når kvinder som Malu Lynge, Vivi Sørensen og Aili Liimakka Laue genoptager brugen af *qulleq*, omsættes den abstrakte identitetspolitiske debat til konkret handling. *Qulleq* bliver dermed ikke blot en genstand, men et redskab til at gentænke forholdet mellem fortid, nutid og fremtid og til at genopbygge en følelse af kulturel sammenhæng.

I dette lys kan revitaliseringen af *qulleq* forstås som en del af en længere historisk proces, hvor grønlandsk identitet gradvist reformuleres, fra politisk protest og ungdomsorganisering til hverdagslige, kvindebårne praksisser, der genforankrer viden, tryghed og mening i det levede liv.

4.1.1 At tænde *qulleq* sammen med Aili - deltagerobservation og kropslig genlæring



Figur 15. *Qulleq* tilhørende Aili Liimakka Laue. Foto taget af forfatteren i 2025 med Aili Liimakka Laues mobiltelefon og efterfølgende fremsendt til forfatteren via Facebook Messenger. Anvendt med tilladelse.

Da jeg besøger Aili Liimakka Laue i hendes hjem, taler vi i begyndelsen primært dansk. Aili fortæller, at hun godt kan lide at have noget kørende i baggrunden, da hun ikke bryder sig om stilhed, og derfor har hun en video med *qulleq* tænding kørende. Samtalen er afslappet, indtil vi begynder at forberede optændingen af hendes *qulleq*.

Her ændrer stemningen sig gradvist. Tempoet sænkes, og vores opmærksomhed samler sig omkring genstanden og de handlinger, der skal til. Aili fortæller, at hun første gang tændte en *qulleq* foran tusindvis af mennesker under åbningsceremonien ved Alta-konferencen i 2013 (Aili Liimakka Laue 2025, 20:28).

Hun blev spurgt, om hun kunne gøre det, selvom hun på det tidspunkt ikke oplevede at have fået viden om *qulleq* gennem hverken skole, familie eller samfund. I stedet måtte hun opsøge viden ad uformelle veje og kontakte Kassaaluk Qaavigaq, som hun omtaler som sin moster. Kassaaluk gav hende praktiske råd og materialer som olie og hareekskrement, som Aili tog med sig, endda i sin kuffert (25:15).

Denne fortælling peger på et tydeligt brud i videns overførslen, hvor praksis ikke længere læres som en selvfølge, men må genfindes aktivt.

Da vi begynder selve optændingen, bliver vi begge mere stille. Det føles, som om stilheden er nødvendig for ikke at forstyrre processen. Jeg bemærker, at vi automatisk begynder at tale mere grønlandsk, jo mere vi arbejder med *qulleq* (40:19). Aili smuldrer *ukallit anai*³⁵, som hun har opbevaret i en lille beholder som var en genbrugt salsakrukke, og forklarer, hvordan hun plejer at smuldrer dem på forhånd, så de ikke er hele runde kugler.

Hun nævner, at hun faktisk ikke er sikker på, om hun tidligere har tændt netop denne *qulleq* før (41:26). Den har stået fremme, men livet og hverdagsforpligtelser har hele tiden taget over. *Qulleq* har været nærværende som genstand, men ikke som praksis. På et tidspunkt, mens flammen endnu kæmper for at få fat, er vi helt tavse. Det er, som om vi begge intuitivt fornemmer, at for meget tale kan påvirke flammen (44:00 - 45:40).

Denne oplevelse genkender jeg fra mine egne forsøg på at tænde *qulleq*, også i situationer hvor mit barn har været til stede, og hvor rummet ligeledes er faldet til ro. Først da flammen stabiliserer sig, begynder samtalen igen at flyde mere frit.

Aili reflekterer over, hvorfor *qulleq* ikke er blevet prioriteret i hendes opvækst og generelt i uddannelsesinstitutioner. Hun peger på, at praksissen hverken har haft plads i undervisningen eller i hverdagen, men i stedet ofte er blevet reduceret til noget, der vises frem ved ceremonier, konferencer og for turister (41:46).

Samtidig beskriver hun en ambivalens, hvor *qulleq* og andre traditionelle praksisser fortsat opleves som hellige, men også som tabubelagte. Hun sammenligner dette med brugen af *qilaat*³⁶ og fortæller, hvordan vestgrønlandere ofte er blevet grinet ad, hvis de har forsøgt at praktisere noget, der opfattes som mere "autentisk" i Østgrønland eller *Avanersuaq* (49:02). Denne erfaring peger på *internalized oppression*, hvor adgang til kulturel praksis reguleres gennem skam og usikkerhed (David 2016 Kap. 1).

Undervejs opstår der en tydelig form for udveksling mellem os. Aili spørger mig, om jeg også tilsætter mere *iperaq*³⁷, når flammen begynder at falme (Aili Liimakka Laue 2025, 1:04:22). Spørgsmålet rummer både usikkerhed og fælles søgen efter det "rigtige", i en situation

³⁵ Oversættelse: Hare ekskrementer

³⁶ Oversættelse: Grønlandsk tromme

³⁷ Oversættelse: Væge

hvor faste regler mangler, og hvor den kollektive hukommelse omkring praksissen er fragmenteret. Jeg deler mine egne erfaringer med forskellige væger og materialer, og samtalen bevæger sig fra interview til gensidig videns udveksling.

Aili beskriver til sidst, hvordan *qulleq* for hende ikke kun handler om fejring, men anerkender også ideen om at tænde lys, når man befinder sig i et mørkt sted (Aili Liimakka Laue 2025, 1:05:22). Hun kobler sproglige billeder om depression og “*dark places*” til handlingen at tænde *qulleq* og ser lampen som et redskab til omsorg og healing.

I denne situation bliver det tydeligt, hvordan *qulleq* transformeres fra en dekorativ genstand til en praksis, der aktiveres gennem nærvær, stilhed og relation, og hvordan selve handlingen med at tænde flammen åbner for både refleksion, sårbarhed og genforankring af viden.



Figur 16: Venstre: Min egen qulleq, modtaget som julegave. Ukendt kunstner, fremstillet i fedtsten. Tændt op med mos og madolie. Eget foto. Højre: Min egen qulleq, modtaget som fødselsdagsgave. Den er fremstillet af Piitakujoq i en tykkere plade hamret kobber. Under afprøvning viste den sig væsentligt lettere at tænde med tran end med madolie. Kort efter fik jeg at vide af min kæreste at hele huset lugtede af tran. Eget foto.

4.1.2 At tænde qulleq alene - usikkerhed, øvelse og hverdagslig genlæring

Første gang jeg selv tændte min qulleq, en lille qulleq i fedtsten, var præget af usikkerhed.

Udenfor var vejret dårligt, og jeg havde netop truffet beslutningen om, at revitalisering af qulleq skulle være mit specialeemne. Situationen føltes derfor både praktisk og symbolsk ladet. Jeg brugte en vatrondel som væge, rapsolie som brændstof og tændstikker til at tænde den, da jeg oplevede, at det var vanskeligt at bruge en lighter. Optændingen var famlende, og jeg var i tvivl om, hvorvidt jeg gjorde det "rigtigt". Der var ingen faste regler at støtte sig til, kun forsøg og justeringer.

Siden da har min måde at tænde qulleq på ændret sig. I dag tænder jeg oftest min qulleq i kobber med mos som væge. Jeg anvender stadig vegetabiliske olier, som rapsolie, solsikkeolie eller olie fra olivenpresserester som erstatning for tran. Disse valg er dels praktiske og dels et udtryk for tilpasning til en urban hverdag, hvor traditionelle materialer ikke altid er

tilgængelige. Med tiden er selve optændingen blevet mere rutineret, men ikke mekanisk. Hver gang kræver handlingen stadig opmærksomhed og nærvær.

Jeg har tændt min *qulleq* ved særlige lejligheder som min fødselsdag og *Ullukinneq*³⁸, men også i mere hverdagslige situationer, som når jeg føler jeg har brug for at tage det mere med ro eller mangler energi. Når *qulleq* er tændt, slukker jeg ofte radiatoren, da varmen fra lampen i sig selv er betydelig.

Til *Ullukinneq*, brændte min kæreste sig på min *qulleq*, da han rakte hen over den med sin bare arm, blev det tydeligt. Han tog det med humor, men for mig blev det et konkret eksempel på, hvordan vi i dag ikke er opvokset med *qulleq* og derfor kan have en tendens til at undervurdere dens varme og kraft. *Qulleq* kræver respekt, både kropsligt og rumligt.

Jeg har endnu ikke fundet en måde at varme vand op med min *qulleq*, som fungerer for mig, men ønsket om at kunne gøre det er til stede. Det har vist sig vanskeligt at finde en passende camping rist, som den Vivi Sørensen anvender (Vivi Sørensen 2025, 12:50), blandt andet fordi madlavning i naturen i dag ofte foregår med primus frem for en *qulleq*, som de gør blandt canadiske Inuit (Vivi Sørensen 2025, 15:05). Også her bliver det tydeligt, hvordan moderne praksisser og redskaber former, hvilke muligheder der er for at videreføre ældre teknologier.

Mine egne erfaringer med at tænde *qulleq* alene har givet mig en kropslig forståelse af, hvorfor mange oplever usikkerhed i mødet med praksissen. Samtidig viser de, hvordan gentagelse, justering og hverdagsbrug gradvist kan opbygge tryghed og fortrolighed. Som man kan se på figur 16, så er der en tydelig forbedring fra nogle af de første gange jeg tændte en *qulleq* (8. august 2025) og tre-fire måneder efter (15. november 2025). *Qulleq* bliver dermed ikke blot et symbol på fortiden, men en praksis, der langsomt genlæres og tilpasses nutidens livsbetingelser.

4.2 Communication - At sprede informationer om *qulleq*

I Wallaces *processual structure* betegner *communication* den fase, hvor nye fortolkninger af verden aktivt formidles for at mobilisere andre og skabe et fælles grundlag for revitalisering (Wallace 1956: 273). I analysen af revitaliseringen af *qulleq* kommer denne fase tydeligt til

³⁸ Oversættelse: Vintersolhverv.

udtryk gennem individuelle aktører, der anvender både undervisning og digitale medier til at dele viden.

Malu Lyngre fremstår som et centralt eksempel på denne kommunikationsfase. Hendes formidling af, hvordan man tænder *qulleq*, blandt andet via YouTube, kan forstås som et bevidst forsøg på at gøre tabt eller utilgængelig viden let tilgængelig. Malu beskriver selv, at hendes motivation udspringer af en oplevelse af mangel på formidling i hendes egen opvækst og uddannelse (Malu Lyngre 2025, 17:44).

I denne sammenhæng kan hun betragtes som det, der internationalt betegnes som en *cultural bearer*: en person, der aktivt viderefører og formidler kulturel viden til nye generationer (United Voices, n.d.; Visit Nuuk n.d.). Hendes kommunikation er ikke rettet mod en snæver kreds, men mod et bredt, ofte ungt publikum, der søger adgang til kulturel praksis, men mangler konkrete indgange.

Vivi Sørensen fungerer som et andet centralt bindeled i kommunikationsfasen. Hendes interesse for *qulleq* opstod gennem mødet Tukummeq Qaavigaq og med Inuit i Nunavut og blev efterfølgende omsat til aktiv vidensdeling i en grønlandsk kontekst (Vivi Sørensen 2025, 11:41).

Gennem undervisning af skuespillerstuderende, samarbejde med Tukummeq Qaavigaq og formidling på sociale medier har Vivi været med til at oversætte viden om *qulleq* til nutidige læringsformer. Vivi fortæller følgende om at have valgt at sælge væger og lampepinde til et julemarked i Katuaq:

”Atorneqarnera imaattorusullugu, siammarterusullugu, aamma innimigisaramikkit inuit... ersigalugu, qanu pinerpoq, ærefrygt, qanuunerpoq... Taava inuit imaallutik, qulleqarpunga kisianni ikinneq ajorpara, imaallaat ikikkumaarpara. Ilaasa allaat Instagramikkut tag-erlunga, ikissimallugu kiisami qullertik. ” (Vivi Sørensen 2025, 16:30)³⁹

³⁹ Oversættelse: Jeg vil gerne sprede brugen af *qulleq*, fordi folk har så stor respekt for *qulleq*, at de ikke tør at bruge dem... de er bange for det, på en måde, ærefrygt, på en måde... Så siger folk, jeg har en *qulleq* men jeg plejer ikke at tænde den, nu kan jeg i det mindste tænde den. Nogle taggede mig endda på opslag på Instagram, hvor de har tændt deres *qulleq*.

Salget af væger og lampepinde ved julemarkedet i Katuaq kan ligeledes forstås som en konkret strategi til at nedbryde barrierer for deltagelse ved at gøre praksissen økonomisk og praktisk tilgængelig.

Tukummeq Qaavigaq understøtter denne kommunikationsfase gennem sin undervisning og sit fokus på at skabe tryghed omkring praksissen:

“Ajoinngilluinnarpara inunnut ilinniutaasinnaasut tamanut... Sapinngisamik, qanoq, siaruassasoq... Una takusartangara, inuit eqqoriaallutik, ugguarlutik nalugamikku... nalunnginnakku qanoq nuannertigisoq, toqqissisimanartigisoq ilisimasaqarlualuni. ”
(Tukummeq Qaavigaq 1 2025, 06:14).⁴⁰

Hun peger selv på, at mange mennesker undlader at tænde *qulleq*, fordi de er bange for at gøre noget forkert eller mangler nogen at spørge til råds, og at hun selv kender følelsen af den tryghed af, at man har den viden.

I Wallaces terminologi kan denne form for formidling ses som et forsøg på at reducere den individuelle usikkerhed, der er opstået under *the period of cultural distortion* (Wallace 1956: 269), ved at genoprette adgang til viden og praksis.

Samlet set viser analysen, at revitaliseringen af *qulleq* i høj grad bæres frem gennem kommunikation. Viden spredes ikke gennem formelle institutioner alene, men via personlige netværk, sociale medier, undervisning og uformelle fællesskaber. Disse aktører fungerer som formidlere af både teknisk kunnen og kulturel betydning og bidrager dermed til at skabe et fælles rum, hvor revitalisering kan finde sted.

4.3 Organization - Nunatta Isiginnaartitsisarfia

I Wallaces proces betegner *organization* den fase, hvor en revitaliseringsbevægelse antager en mere stabil form gennem sociale relationer og rollefordelinger. Ifølge Wallace opstår der her en struktur bestående af en leder, nære formidlere og en bredere kreds af følgere (Wallace 1956: 273–274). Denne struktur skal forstås analytisk snarere end bogstaveligt.

⁴⁰ Oversættelse: Jeg har ikke noget imod, hvis alt det som alle kan lære... skal spredes... Jeg ser tit, folk som prøver sig frem alene, og ærgrer sig over at de ikke kan finde ud af det... jeg ved selv hvor dejligt og hvor trygt det føles at have den viden.

I revitaliseringen af *qulleq* kan Tukummeq Qaavigaq placeres som en central videns autoritet. Hun besidder en kropsliggjort viden om brugen af *qulleq*, som ikke er genlært, men erhvervet gennem nødvendighed og praksis. Hendes viden udspringer af en levende kulturarv, idet hun er opvokset i Qaanaaq, hvor kolonial påvirkning indtraf senere og har rødder fra *Akilineq*⁴¹ fra sin Oldemor Ittussaarsuaq (KNR 2022, 11:50; Madsen, 2009: 204). Tukummeq fungerer dermed som et bindeled mellem kontinueret praksis og nutidig revitalisering.

Vivi Sørensen og Malu Lynge kan forstås som centrale formidlere, der har lært praksissen gennem Tukummeq og viderefører den til nye sammenhænge, blandt andet gennem undervisning, kunstnerisk arbejde og digitale medier. Arnaq 2 har ligeledes lært brugen af *qulleq* gennem Tukummeq under sin skuespiller uddannelse (Se bilag), hvilket placerer hende i samme formidlende kreds.

Arnaq 1 adskiller sig derimod fra denne struktur, idet hun ikke har lært brugen af *qulleq* gennem direkte videns overførsel, men gennem egne forsøg og eksperimenter (Se bilag). Hendes erfaring peger på, at revitalisering ikke udelukkende sker gennem hierarkisk vidensdeling, men også gennem individuel tilegnelse, særligt i situationer hvor viden opleves som tilbageholdt. Arnaq 1 kan derfor forstås som en del af bevægelsens bredere kreds, snarere end som discipel i Wallaces forstand.

Aili Liimakka Laue indtager en særskilt position i revitaliseringsprocessen. Hun har lært at tænde *qulleq* af Kassaaluk Qaavigaq⁴² i forbindelse med Alta-konferencen i 2013 (Aili Liimakka Laue 2025, 25:15), hvilket placerer hendes indlæring i en transnational og ceremoniel kontekst snarere end i en institutionel. Aili fungerer dermed ikke primært som formidler, men som refleksiv kulturbærer, hvor brugen af *qulleq* aktiveres i politiske og identitetsmæssige sammenhænge.

Et centralt element i organiseringen er samarbejdet mellem Tukummeq Qaavigaq og Nunatta Isiginnaartitsisarfia – Grønlands Nationalteater. Gennem undervisning af skuespillerstuderende institutionaliseres viden om *qulleq* i en kulturel uddannelsesramme.

De studerende bliver dermed kulturbærere, der ikke blot tilegner sig teknisk kunnen, men også videreformidler praksissens symbolske og identitetsmæssige betydning i

⁴¹ Akilineq er det grønlandere kalder området over for Grønlands vestkyst. Man kalder derfor Canadiske Inuit for Akilinermiut.

⁴² Kassaaluk Qaavigaq er Tukummeq Qaavigaqs søster.

offentlige og kunstneriske sammenhænge. Dette markerer et vigtigt skridt fra individuel praksis til kollektiv organisering.

Samlet viser analysen, at revitaliseringen af *qulleq* ikke følger én entydig organiseringsform, men rummer både direkte indlæring, selvstændig indlæring og ceremoniel videns aktivering. I Wallaces terminologi indikerer dette en fleksibel *organization*, hvor autoritet, institutionalisering og individuel handlekraft eksisterer side om side.



Figur 17: Sialiaq (smeltet tran) fremstillet af tikaagulliup orsua (vågehvals spæk). Spækket er skåret i mindre stykker, placeret i en keramisk mælkekande og smeltet i mikroovn i intervaller à 30 sekunder. Egen fremstilling og eget foto.

4.4 Adaptation - Fra tran til madolie

Det fjerde led i Wallaces revitaliseringsproces er *adaptation*, som betegner den fase, hvor en praksis tilpasses nye materielle og sociale vilkår (Wallace 1956: 274).

I nutidens Grønland er *qulleq* ikke længere en praktisk nødvendighed for overlevelse, som den var tidligere. Dette betyder imidlertid ikke, at den er blevet irrelevant. Tværtimod viser empirien, at *qulleq* fortsat anvendes i situationer, hvor moderne infrastrukturer svigter eller ikke slår til.

Både Vivi Sørensen og Malu Lyngé har som eksempel, brugt *qulleq* under strømsvigt. Vivi beskriver begejstret oplevelsen med ordene “*Qulleq is life*”, da hun kunne lave kaffe trods manglende elektricitet (Vivi Sørensen 2025, 13:04), mens Malu fremhæver, at *qulleq* gav hende varme og trykthed i en sårbar periode, hvor hun boede alene (Malu Lyngé 2025, 36:54).

Den mest markante tilpasning ses dog i valget af brændstof. Hvor *qulleq* traditionelt blev drevet af tran udvundet af havpattedyr gennem processer som *sujalineq*⁴³, *iginneq*⁴⁴, *kaavarsineq*⁴⁵ og *oriorneq*⁴⁶ (Tukummeq Qaavigaq 2025, 2:50; Se bilag), anvender mange kvinder i dag almindelige madolier som solsikkeolie, rapsolie eller olivenolie (Viiiv 2025, *Qullera ikikkiga*; Aili Liimakka Laue 2025, 28:01; Malu Lyngé 2025, 37:46). Disse produkter er let tilgængelige i byer som Nuuk og kræver hverken fangst eller fælles forarbejdning. Aili nævner at hun hælder sin rapsolie i en pæn beholder, fordi det ikke er så pænt at have en stor plastikflaske med olie ved siden af en *qulleq* (Aili Liimakka Laue 2025, 52:45). Flere informanter peger på, at madolier er billigere og nemmere at anvende, hvilket gør *qulleq* mere kompatibel med en urban hverdag.

Samtidig viser Arnaq 2's kommentar “Koor peqaasa”⁴⁷ til brugen af olivenolie, at der fortsat knytter sig sociale og økonomiske betydninger til valget af brændstof.

Denne tilpasning er ikke ny. Allerede i 1990'erne beretter Kassaaluk Qaavigaq om kvinder, der anvendte salatolie som brændstof til *qulleq* (Larsen & Oreskov 1994: 205).

I dag vælger Malu Lyngé bevidst ikke at bruge spæk, da hun foretrækker at spise det frem for at brænde det (Malu Lyngé 2025, 38:28). I en by som Nuuk er *kalaalimerngit*⁴⁸ ofte forbundet med særlige lejligheder og højere omkostninger, mens importerede varer udgør dagligdagen. Som Camilla Lennert påpeger, lever mange i Nuuk en livsstil, hvor importerede

⁴³ Koge spæk, så det smeltes til tran.

⁴⁴ At lade spæk stå og smelte af sig selv. Den ”smider sig selv”.

⁴⁵ At hakke frossent spæk, så det er klar til at blive brugt som brændstof i en *qulleq*.

⁴⁶ At smelte spæk i munden og derefter spytte det ud på væger. Bliver som regel brugt når man skal tænde en *qulleq* for første gang.

⁴⁷ Oversættelse: Wow! De har godt nok mega meget. Koor peqaasa er en slang-sætning som man hører blive brugt blandt unge nuummiut. I denne sammenhæng hentyder det til, at nogen synes andre har så mange penge, at de har råd til at købe olivenolie, som de bruger til at tænde deres *qulleq*. På grund af inflation, er priserne på madolie og olie generelt steget, hvilket kunne være grunden til at man vælger at kommentere på at andre bruger olivenolie som tran.

⁴⁸ Oversættelse: Grønlandsk proviant

råvarer dominerer kosten, blandt andet som følge af moderniseringsprocesserne efter G50/G60 og idealiseringen af dansk og europæisk levevis (Lennert 2023: 40–42).

På trods af dette findes der fortsat forsøg på at bevare eller genoptage den traditionelle brug af tran. Tukummeq Qaavigaq er den eneste af mine informanter, der konsekvent anvender tran fra havpattedyr, men hun står ikke alene.

På sociale medier ses inuitiske kvinder, både i Grønland og i Canada, der udveksler erfaringer om at smelte spæk og anvende det i *qulleq*. Et eksempel er Tupaarnaq Kopeck, som via Instagram efterspørger viden om forarbejdning af spæk hun har samlet fra hvidhvals *mattak*⁴⁹ hun havde spist (Kopeck 2025). Disse digitale fællesskaber vidner om en transnational inuitisk videns udveksling, hvor sociale medier fungerer som en ny platform for kulturel læring.

Et særligt illustrativt eksempel på adaptation er brugen af moderne teknologi i traditionelle praksisser. Et familiemedlem anvendte en mikrobølgeovn til at smelte sælspek, før det blev brugt som brændstof i *qulleq*. Selvom metoden afviger fra tidligere teknikker, er formålet uændret: at tænde lampen. Dette understreger, at revitaliseringen af *qulleq* ikke handler om at genskabe fortiden i uændret form, men om at tilpasse praksissen til nutidens livsbetingelser.

I Wallaces forstand viser disse eksempler, at revitalisering ikke er en statisk tilbagevenden, men en dynamisk proces. *Qulleq* holdes i live gennem nye materialer, teknologier og sociale rum, samtidig med at dens symbolske betydning bevares. Flammen tændes således ikke kun som lyskilde, men som et tegn på kontinuitet, omsorg og kulturel modstandskraft.

⁴⁹ Oversættelse: Hvalhud

4.4.1 Fra fedtsten til ler: materiel adaptation i nye former

En nutidig tilpasning af *qulleq* kan ses i den voksende praksis blandt grønlandske kunstnere og keramikere, der fremstiller *qulliit* i keramik. Denne praksis kan forstås som en materiel adaptation, hvor *qulleq* gentænkes gennem nye materialer og æstetiske udtryk frem for at blive reproduceret i sin historiske form (Se figur 3 og 4).

Arbejdet med keramiske *qulliit* bevarer dens grundform og symbolske betydning, men tilpasses samtidige kunstneriske og sociale sammenhænge. Det er bemærkelsesværdigt, at denne praksis i overvejende grad udføres af kvinder, hvilket peger på en fortsat sammenhæng mellem *qulleq* og kvindelig viden – nu udfoldet i en nutidig kontekst.

Samtidig viser arkæologiske fund fra Thule-kulturen, at brugen af alternative materialer ikke er uden historisk forankring, idet keramiske beholdere i visse sammenhænge kan have fungeret som *qulliit* (Mathiassen 1930: 91). Disse fund peger på en historisk fleksibilitet i materialevalg og funktion.

Nutidens keramiske *qulliit* anvendes sjældent som varmekilde, men fungerer primært som symbolske, rituelle eller æstetiske genstande. De kan derfor forstås som udtryk for kulturel tilpasning, hvor *qulleq* videreføres som meningsbærende praksis snarere end som uændret funktionel genstand.

4.5 Cultural transformation - Fra overlevelse-udstyr til mental førstehjælp

Det femte led i Wallaces revitaliseringsmodel er *cultural transformation*, hvor en revitaliseret praksis ikke blot tilpasses, men får ny betydning i en ændret social og kulturel kontekst (Wallace 1956: 274).

I relation til *qulleq* indebærer denne fase en markant forskydning i funktion og symbolik. Hvor *qulleq* tidligere var et uundværligt redskab for fysisk overlevelse, transformeres den i dag til et redskab for mental og følelsesmæssig regulering.

I et samfund med elektricitet, centralvarme og moderne infrastruktur er *qulleq* ikke længere nødvendig for at sikre lys, varme og mad. I stedet bruges den i situationer, hvor det indre eller sociale liv opleves som mørkt. “At give lys i mørke tider” skal her forstås metaforisk som en praksis, der skaber ro, styrke og mening i perioder præget af sorg, utryghed eller psykisk belastning.

Denne transformation træder tydeligt frem i Malu Lynges brug af *qulleq*. Hun tænder den både for sig selv og for andre, når der er behov for ekstra energi eller støtte, som i forbindelse med sygdom, sorg eller følelsesmæssige kriser. Malu beskriver handlingen som intentionel og helende og fortæller, at hun oplever, at *qulleq* bidrager til både hendes egen og andres styrke (Malu Lynges 2025, 35:50). Hun fremhæver desuden, at hendes angst er blevet mindre, efter hun er begyndt at praktisere optænding som en regelmæssig handling (Lynges 2021, 10:15). Som hun siger i sin video *Lighting up my qulleq. Ullukinneq - Winter solstice*:

”This is something I didn’t know I needed in life” (Lynges 2021, 11:09).

Qulleq fungerer her som en form for mental førstehjælp, hvor handlingen i sig selv skaber struktur, ro og forankring.



Figur 18: Venstre: Malu Lynges *qulleq* i fedtsten, fremstillet under hendes uddannelse som skuespiller ved Nunatta Isiginnaartitsisarfia. Her blev de studerende oplært af Piitakujoq Kristiansen og Juusi Joelsen i fremstilling af tranlamper i fedtsten.

Højre: Malu Lynges *qulleq* i kobber, fremstillet i forbindelse med forberedelserne til en workshop i optænding af *qulliit* ved Riddu Riddu-festivalen.

Den måde, Malu placerer og iscenesætter sine *qulliit* på, understøtter denne fortolkning. Opsætningen fremstår bevidst, central og respektfuld, hvor hvert element har sin plads (Se figur 18). Dette vidner om, at *qulleq* ikke blot anvendes funktionelt, men indgår i en personlig praksis, der minder om ritual uden at være religiøs i traditionel forstand.

Indsamlingen af væger, særligt *ukallit anai*, beskrives af Malu som noget særligt værdifuldt, næsten som at “finde guld”. Denne handling knytter nutidens praksis til ældre former for viden og samtidig til relationel omsorg, idet væger deles med familie og nære relationer, også på tværs af landegrænser (Malu Lynge 2025, 11:38).

En lignende transformation ses hos Vivi Sørensen, der beskriver, hvordan hun har brugt *qulleq* i perioder præget af sorg og selvmord i omgangskredsen. Hun fortæller, at hun tænder lampen for at skabe et håbefuldt rum og som en praksis, der kan bruges aktivt i hverdagen, særligt i vintermørket, eller før hun skal dyrke yoga om morgenen (Vivi Sørensen 2025, 23:44). Her fungerer *qulleq* som et redskab til at bearbejde kollektive og individuelle tab og som et modbillede til handlingsløshed.

Hos Aili Liimakka Laue får *qulleq* ligeledes en ny betydning. Efter en nyredonation beskriver hun et behov for at etablere nye, styrkende vaner. For hende transformeres *qulleq* fra et dekorativt objekt til en praksis, der symboliserer omsorg for eget lys og egen styrke. Aili peger desuden på at tænde *qulleq* og tage gåture i den grønlandske natur kan fungere som et alternativ, til destruktive selvmedicinering som alkoholisme og ludomani og dermed tilbyde en mere omsorgsfuld måde at håndtere sårbarhed på (Aili Liimakka Laue 2025, 1:19:02).



Figur 19. Malu Lynge's samling af ipeqqaat (væger). På billedet ses *ukallit anai* (hareekskrement), *issuatsiaat* (mos), stearinlys, salvie og perler. Foto taget af Malu Lynge og modtaget via Facebook Messenger den 12. oktober 2025. Anvendt med tilladelse.

Denne kulturelle forvandling ses også hos Arnaq 1 og Arnaq 2. Arnaq 1 beskriver, hvordan hun tændte sin *qulleq* under en begravelse, hun deltog i via videoopkald. Hun oplevede, at lampens flamme fulgte gudstjenestens varighed, hvilket gav handlingen en dyb symbolsk betydning (Se bilag). Her sameksisterer kristen ritualpraksis, moderne teknologi og inuitisk materiel kultur i én samlet handling. Arnaq 2 anvender *qulleq* som modvægt til hjemve og vintermørke under længere ophold i Danmark, hvor lyset fra lampen skaber en følelse af hjemlighed og tilhørsforhold (Se bilag).

Samlet set viser empirien, at *qulleq* i revitaliseringsfasen gennemgår en grundlæggende kulturel transformation. Den bevæger sig fra at være et livsnødvendigt redskab for fysisk overlevelse, over et museums- og pynteobjekt, til i dag at fungere som en praksis for mental omsorg, følelsesmæssig regulering og identitetsskabende handling. I Wallaces terminologi er *qulleq* dermed ikke blot bevaret, men omformet, så den giver mening i en nutidig vestgrønlandsk kontekst, hvor behovet for lys i mørke tider i høj grad er et indre anliggende.

4.6 Routinization - En del af den nye virkelighed



Figur 20. Foto fra Katuaq – Kulturip Illorsua's Facebook-side. I forgrunden ses Tukummeq Qaavigaq, der holder en mikrofon, mens hun tænder sin qulleq. Hun er iført traditionelt skindtøj i Avanersuarmiutut-stil (Nordgrønland). I baggrunden ses Juaaka Lyberth. 21. december 2017 er formentlig den første gang Tukummeq tænder qulleq i Katuaq. Facebook-opslag, 2018.

Den sidste fase i Wallaces revitaliseringsproces er *routinization*, hvor de revitaliserede idéer og praksisser bliver så integrerede i hverdagslivet, at de ikke længere opleves som nye eller ekstraordinære, men som selvfølgelige stressregulerende handlinger (Wallace 1956: 275). *Routinization* forudsætter, at praksissen gør livet lettere for dem, der anvender den, og at den gentages i stabile sociale sammenhænge.

I relation til *qulleq* kan denne fase identificeres gennem dens gentagne og forudsigelige brug i både private og offentlige kontekster. Hos Vivi Sørensen er *qulleq* blevet en del af hverdagsrytmen, som når hun tænder den om morgenen før yoga eller i forbindelse med fællesspisning og kunstneriske aktiviteter på Nunatta Isiginnaartitsisarfia. Her fungerer *qulleq* ikke som et særligt ritual, men som en integreret del af daglig praksis (Vivi Sørensen 2025, 34:05).

For Malu Lynge er brugen af *qulleq* blevet en personlig rutine knyttet til regulering af angst og følelsesmæssig uro. Optændingen gentages netop, fordi den opleves som virkningsfuld og meningsfuld. Dermed opfylder den Wallaces kriterium for en ny stressregulerende metode, der har vist sin funktionalitet i praksis (Wallace 1956: 275)



Figur 21:

Venstre: Plakat for Ullukinneq-arrangement på Katuaq – Kulturip Illorsua (2017), offentliggjort på Katuaqs Facebook-side.
Højre: Kuka Fleischer tænder qulleq i Katuaq i forbindelse med Ullukinneq (2024). Foto fra Katuaq – Kulturip Illorsua's Facebook-side.

Rutinisering af *qulleq* ses også på et kollektivt niveau gennem dens faste tilstedeværelse ved kulturelle begivenheder som *Ullukinneq*, vintersolhvervet den 21. december. Ifølge Tukummeq Qaavigaq var *Ullukinneq* traditionelt en dag, hvor man markerede, at årets korteste dag var passeret, gennem fællesskab, mad, nyt tøj og trommesang (*Naneruuteeraq 21. december 2024*).

En *qulleq* blev højst sandsynligt også tændt før i tiden, men dette har ikke noget med selve højtiden at gøre, blot mere som en hverdagsnødvendighed. I nutidige markeringer tændes *qulleq* som en del af denne fejring, både i private hjem og i offentlige institutioner som Katuaq i Nuuk (Se figur 21).

At *qulleq* tændes her uden behov for forklaring eller legitimering peger på, at praksissen er blevet kulturelt selvindlysende. Det væsentlige er, at tændingen af *qulleq* ikke længere er knyttet til én bestemt person eller ekspert.

Hvor Tukummeq Qaavigaq tidligere var blandt de få, der offentligt tændte *qulleq* ved sådanne begivenheder (Katuaq kultoorip Illorsua 2018), udføres handlingen i dag også af yngre kulturbærere som Malu Lyng og Kuka Fleischer (Lyng 2021; Katuaq Kultoorip Illorsua, 2024). Dette indikerer, at viden og praksis er blevet distribueret og ikke længere afhængig af en enkelt videns holder, hvilket er centralt for *routinazations* stabilitet.

Institutionalisering spiller ligeledes en afgørende rolle. Ved Nunatta Isiginnaartitsisarfia⁵⁰ sørger for at skuespillerstuderende undervises i både fremstilling og brug af *qulleq* bidrager til, at praksissen reproduceres gennem uddannelse og kunstnerisk arbejde. Herved sikres ikke blot teknisk kunnen, men også en kontinuerlig tilstedeværelse af *qulleq* i det offentlige og kulturelle rum. Når kunstnere selv kan producere og anvende funktionelle *qulliit*, forankres praksissen yderligere i hverdags- og arbejdsliv.

Samlet set viser disse eksempler, at brugen af *qulleq* i dag ikke længere fremstår som et individuelt projekt eller en midlertidig trend, men som en gentagelig og stabil praksis, der indgår i både private rutiner og kollektive traditioner. Dette peger på, at revitaliseringen har nået *routinazation* fasen.

4.7 The New Steady State - er vi nået dertil?

Den afsluttende fase i Wallaces *Processual Structure* er *The New Steady State*, som indtræder, når det revitaliserede kulturelle system kan opretholde sig selv, og de nye stressregulerende metoder fungerer uden konstant refleksion eller bevidst indsats. Den nye stabile tilstand adskiller sig både fra den oprindelige stabile tilstand og fra perioden med kulturel forvrængning. (Wallace 1956: 268).

I forhold til *qulleq* kan man argumentere for, at en ny stabil tilstand er ved at tage form, men endnu ikke er fuldt konsolideret. *Qulleq* er i dag blevet en accepteret og meningsfuld praksis i mange vestgrønlandske kvinders liv, hvor den fungerer som en stabil kilde til tryghed, ro og identitetsforankring. Samtidig er brugen stadig koncentreret omkring bestemte sociale miljøer, kulturelle institutioner og engagerede kulturbærere.

Revitaliseringen har således bevæget sig fra genopdagelse og aktiv formidling til gentagelse og rutine, men dens fremtidige stabilitet afhænger af, om praksissen fortsat overføres til nye generationer og sociale sammenhænge. I denne forstand befinder revitaliseringen af

⁵⁰ Grønlands National Teater

qulleq sig i overgangen til en ny stabil tilstand, hvor dens langsigtede bæredygtighed netop er det centrale spørgsmål.

4.8 Tredje delkonklusion

Analysen af revitaliseringen af *qulleq* viser, at processen kan forstås som en sammenhængende bevægelse gennem Wallaces revitaliseringsfaser, fra *mazeway reformulation* til begyndende *new steady state*. Revitaliseringen fremstår ikke som et pludseligt brud, men som en gradvis omformulering af verdenssyn, praksis og hverdagsliv, der udspringer af historiske erfaringer med kolonial forvrængning og danisering.

Mazeway reformulation kommer i en grønlandsk kontekst til udtryk gennem *kalaalinnngorsaaneq*, hvor tidligere generationers politiske protest, ungdomsorganisering og sproglige kampe har udfordret det koloniale modernitetsideal og åbnet for nye fortolkninger af identitet og tilhørsforhold.

Nutidens revitalisering af *qulleq* kan ses som en forlængelse af denne proces, hvor abstrakte identitetspolitiske spørgsmål omsættes til kropslige og materielle praksisser i hverdagen. *Qulleq* fungerer her som et redskab til at genforankre forholdet mellem fortid, nutid og fremtid.

I kommunikationsfasen bæres revitaliseringen frem af individuelle kulturbærere, der deler viden gennem undervisning, sociale medier og uformelle netværk. Denne formidling reducerer usikkerhed og frygt for at gøre noget forkert og genetablerer adgang til viden, som tidligere har været fragmenteret eller utilgængelig. Kommunikation er dermed afgørende for, at revitaliseringen kan blive kollektiv frem for individuel.

Organiseringen af revitaliseringen viser sig ikke som en fast hierarkisk bevægelse, men som en fleksibel struktur, hvor direkte videns overførsel, selvstændig genlæring og ceremoniel videns aktivering sameksisterer. Samarbejdet mellem Tukummeq Qaavigaq og *Nunatta Isiginnaartitsisarfia* markerer et centralt punkt, hvor praksissen institutionaliseres og videreføres til nye generationer af kulturbærere.

Gennem *adaptation* tilpasses *qulleq* nutidens materielle vilkår. Brugen af mad, moderne teknologi og urbane rammer viser, at revitaliseringen ikke søger at genskabe fortiden uændret, men at gøre praksissen levedygtig i et moderne vestgrønlandsk hverdagsliv. Denne fleksibilitet er afgørende for, at *qulleq* fortsat kan fungere som meningsfuld praksis.

Den kulturelle transformation indebærer en forskydning i *qulleqs* funktion: fra overlevelsesudstyr til mental og følelsesmæssig omsorg. Empirien viser, at *qulleq* i dag anvendes som en stressregulerende praksis, der skaber ro, tryghed og styrke i mørke tider.

Routinization af *qulleq* kan iagttages gennem dens gentagne brug i både private hverdagsrutiner og kollektive sammenhænge som *Ullukinneq* og kulturelle institutioner. At praksissen udføres af flere aktører og ikke længere er afhængig af enkeltpersoner, peger på, at revitaliseringen har opnået en vis stabilitet.

Samlet set viser analysen, at revitaliseringen af *qulleq* er en levende og igangværende proces, hvor historisk erfaring, materiel praksis og mental omsorg flettes sammen. I Wallaces terminologi befinder revitaliseringen sig i overgangen til en ny stabil tilstand, hvor *qulleq* fungerer som en aktiv og meningsskabende del af nutidens grønlandske hverdagsliv.

Kapitel 5: Kunst, krop og identitet



Figur 22: Jessie Kleemann, kalaaleq performancekunstner og digter. Foto gengivet fra AWARE – Archives of Women Artists, Research and Exhibitions (2022).

5.1 En ødelagt kultur som syes sammen

Jessie Kleemann, født i 1959 i Upernavik i Nordgrønland og uddannet skuespiller ved Tuukkaq Teatret⁵¹, repræsenterer en central kunstnerisk stemme i det grønlandske kulturliv fra hjemmestyrets indførelse i 1979 og frem mod nutidens selvstændighedsdebatter (Lundberg Hansen & Kleemann 2023: 7)

⁵¹ Tuukkaq teatret var en grønlandsk eksperimentel teatergruppe, som senere blev en skuespiller uddannelse. De udførte primært forestillinger med emner fra den grønlandske kultur (Lense-Møller og Lynding 2024)

I *Samtaler med Jessie Kleemann* beskriver hun, hvordan hun og hendes samtidige gentagne gange blev mødt med fortællingen om, at grønlandsk kultur allerede var ødelagt og primitiv:

“Da vi begyndte i Tuukkaq Teatret, fik vi altid at vide ‘jeres kultur er jo ødelagt’ og ‘I er sådan nogen stakkels nogle’. Men er den ødelagt? Vi syr, og vi syr, vi gør ting, genopretter og laver nye ting ud af det gamle. Det er som en cirkel, man hele tiden går rundt om, fordi vi skaber ved at gå tilbage” (Lundberg Hansen & Kleemann 2023: 13)

Dette udsagn kan analyseres som en kritik af et kolonialt verdensbillede, hvor kultur forstås som en statisk størrelse, der enten er intakt eller tabt.

I Wallaces terminologi svarer denne forståelse til *the period of cultural distortion*, hvor koloniale magtforhold producerer en *mazeway*, der fremstiller den oprindelige kultur som utilstrækkelig eller forældet (Wallace 1956: 269).

Kleemanns refleksioner peger i stedet på en forståelse af kultur som proces, bevægelse og gentagelse. Når hun beskriver kultur som noget, der forandrer sig i det øjeblik, man forsøger at fastholde den, formulerer hun en praksisnær udgave af det, Wallace betegner som *mazeway reformulation*. Verdenssynet gentænkes ikke gennem rekonstruktion af fortiden i uforandret form, men gennem aktiv bearbejdning af fragmenter, erfaringer og praksisser i nutiden.

Denne cirkulære og skabende forståelse af kultur er genkendelig i revitaliseringen af *qulleq*. Ligesom Kleemann beskriver en bevægelse, hvor man går tilbage for at kunne skabe nyt, viser analysen af *qulleq*, hvordan nutidige kvinder genoptager en traditionel genstand og praksis, ikke for at genskabe en før kolonial tilstand, men for at skabe mening, tryghed og sammenhæng i et moderne liv. *Qulleq* fungerer dermed ikke som et nostalgisk symbol, men som et aktivt redskab i en levende kulturel proces.

5.2 Krop, køn og kulturel transformation

Kleemanns refleksioner er samtidig dybt kropsligt forankrede. Hun beskriver en opvækst præget af følelsen af at være forkert, både i relation til køn, familie, koloniale strukturer og kultur:

“Jeg havde et kæmpe had i kroppen... både i forhold til min opvækst, til det koloniale og min kultur” (Lundberg Hansen & Kleemann 2023: 59).

Disse erfaringer kan læses som udtryk for det, Wallace beskriver som utilstrækkelige stressregulerende mekanismer i en forvrænget *mazeway*.

I performanceværket *Sassuma Arnaa* kobler Kleemann sine inuit-tatoveringer på hænderne til forestillinger om kvindelig kraft, cyklisk tid og forbindelsen mellem liv og død. Hun beskriver, hvordan gentagne fortællinger fra barndommen indlejrer sig i forståelsen af kvindelighed, og hvordan værket repræsenterer en kraft, der rækker ud over lineær tid og mandlige normer (Lundberg Hansen & Kleemann 2023: 60–61). Denne kobling mellem krop, ritual, kunst og kosmologi kan analyseres som en kulturel transformation, hvor tidligere marginaliserede forståelser genaktiveres i nye former.

Her viser en begrænsning i Wallaces teori sig tydeligt. Wallace giver kun i begrænset omfang redskaber til at analysere kønnede og kropslige dimensioner af revitalisering. I dette materiale fremstår kvinder som centrale kulturbærere, og praksisser som *qulleq*, tatoveringer og ritualer fungerer ikke blot symbolsk, men som konkrete former for omsorg, mental regulering og relationel heling. Disse aspekter overskrider Wallaces primære fokus på ideologiske og organisatoriske bevægelser.

5.3 Afkolonisering af sælspek



Figur 23: Jessie Kleemann med spæk i munden og et intenst, vildt udtryk i øjnene. Billedet stammer fra hendes performance ORSOQ (2005). Foto gengivet fra AWARE – Archives of Women Artists, Research and Exhibitions (2022).

Kleemanns brug af sælspek i sine performances kan med fordel læses i direkte forlængelse af Ngũgĩ wa Thiong’os begreb *Decolonizing the mind*.

Ngũgĩ argumenterer for, at kolonialisme ikke alene har kontrolleret territorier og økonomi, men i særlig grad har koloniseret sindet ved at indlejre forestillinger om mindreværd, forkerthed og kulturel underlegenhed hos de koloniserede (Ngũgĩ 1986: 16–17).

Denne mentale kolonisering opstår, når koloniale normer for det rene, det rationelle og det civiliserede internaliseres og bliver målestok for egen kultur. Når Kleemann beskriver sin vrede over at blive gjort “forkert” gennem gentagne fortællinger om inuitisk kultur som uhygiejnisk, primitiv og frastødende, peger hun netop på denne internaliserede koloniale struktur (Lundberg Hansen & Kleemann 2023: 16-17).

Spækket fungerer her som et affektivt og materielt modbillede til den koloniale værdihorisont. Ved at bringe sælspek ind i det kunstneriske rum insisterer hun på værdien af det, som kolonialismen har forsøgt at udskrive som uværdigt. Dette svarer til Ngũgĩs pointe om, at afkolonisering af sindet kræver en aktiv genforhandling af de symboler, materialer og praksisser, som er blevet nedvurderet gennem kolonial diskurs.

Ngũgĩ fremhæver sprogets og hverdagens praksisser som centrale arenaer for afkolonisering. På tilsvarende vis arbejder Kleemann ikke primært gennem argumentation, men gennem krop, sanselighed og gentagelse.

Spækket bliver et sprog i sig selv. Det er ikke blot noget, der vises, men noget, der lugter, mærkes og vækker affekt. Denne sanselige dimension udfordrer den koloniale orden, som historisk har forsøgt at adskille fornuft fra krop og civilisation fra natur.

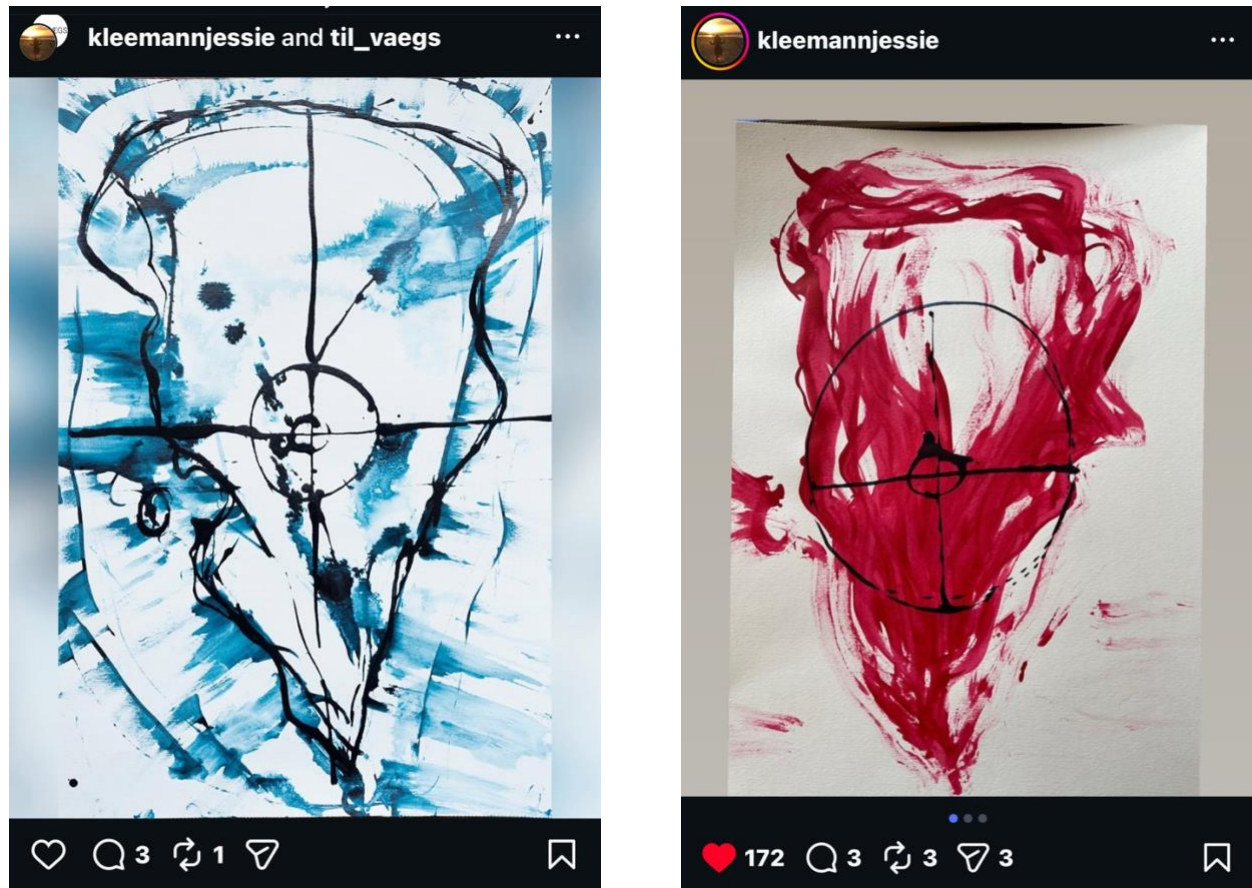
Kleemanns performance kan dermed forstås som en kropslig oversættelse af Ngũgĩs teoretiske projekt, hvor afkolonisering ikke alene foregår på et sprogligt niveau, men også gennem genindtagelse af materialer, som bærer historisk skam.

Denne læsning styrker analysen af *qulleq*. Ligesom Kleemann bruger sælspek til at konfrontere internaliseret kolonial undertrykkelse, anvendes *qulleq* i nutidens Vestgrønland som en praksis, der modarbejder forestillingen om, at grønlandsk kultur hører fortiden til eller er mindre værd end moderne, vestlige livsformer.

Valget af tran eller madolie, ritualiseringen af flammen og insisteren på at bruge *qulleq* i hverdagen kan forstås som små, men betydningsfulde handlinger, hvor sindet gradvist afkoloniseres gennem praksis frem for gennem ideologi.

I dette perspektiv bliver revitaliseringen af *qulleq* ikke blot en kulturel genoptagelse, men en del af en bredere mental afkoloniseringsproces. Som hos Ngũgĩ og Kleemann handler det ikke om at vende tilbage til en ren eller oprindelig tilstand, men om at genvinde retten til at definere, hvad der har værdi, mening og kraft (Lundberg Hansen & Kleemann 2023: 13). *Qulleq*, ligesom spækket i Kleemanns performance, bliver dermed et redskab til at opløse den koloniale fortælling om forkerthed og til at skabe nye, situerede former for kulturel selvforståelse.

5.4 Jessie Kleemann på Instagram: Grønland set fra afstand



Figur 24:

Venstre: Maleri af Jessie Kleemann, hvor Grønland fremstår som en skydeskive i blå maling. Værket tematiserer klimakrisen og Grønland som et sårbart, globalt eksponeret territorium. Screenshit fra Til Vægs' Instagram-profil. (2025).

Højre: Maleri af Jessie Kleemann, hvor Grønland igen er fremstillet som en skydeskive, denne gang i rød maling. Værket tematiserer den intensive globale opmærksomhed og de mange stemmer, der taler om Grønland. Screenshot fra Jessies Instagram-profil. (2025).

Selvom Jessie Kleemann i dag er bosat i Danmark, er hendes kunstneriske praksis og refleksioner fortsat dybt forankret i Grønland. Hendes brug af Instagram kan i denne sammenhæng forstås som et rum, hvor hun fra en position uden for landet kommenterer Grønlands samtidige placering i et globalt og politisk landskab.

Afstanden til det fysiske sted synes ikke at skabe afstand til erfaringen, men snarere at skærpe blikket for, hvordan Kalaallit Nunaat i stigende grad bliver genstand for international opmærksomhed, interesse og begær.

I et Instagram-opslag (se figur 24, højre billede) fra december 2025 skriver Kleemann:

“Everybody is talking about Kalaallit Nunaat, Kalaallit Inuit Nunarput. Greenland. The target. The prize. The gift. Gífu. When twisted the sight gets Blue, and the X stands upright, Sharp. Becomes the + scope, the cross designation of someones tool.” (kleemannjessie 2025)

Her fremstilles Grønland som et objekt i andres forestillinger og strategier. Et mål, en præmie eller en gave, snarere end et levet hjem. Brugen af sigtekorset og våbensymbolikken peger på en voldelig dimension i denne opmærksomhed, hvor synlighed ikke nødvendigvis er forbundet med beskyttelse, men med udnyttelse og kontrol.

At denne refleksion formuleres fra Danmark understreger, hvordan Grønland ikke blot er et geografisk sted, men et globalt cirkulerende symbol, som også former erfaringerne hos grønlændere bosat uden for landet.

Den grønlandske del af teksten “*Ummatip tunissutaa inunnut Silarsuarmut*”⁵² kan læses som en poetisk formulering af Grønland som en gave fra hjertet til verden. Samtidig rummer formuleringen en tydelig ambivalens: gaven indebærer både stolthed og sårbarhed.

Denne dobbelte følelse genfindes i Kleemanns kunstneriske praksis, hvor sorg over tab af natur, kulturel usikkerhed og klimakrisens konsekvenser fylder stadig mere.

I et andet opslag, delt via @til_vaegs Instagram-profil, beskrives Kleemann som en kunstner, der gennem mere end 40 år har arbejdet i krydsfeltet mellem grønlandsk og dansk kultur. Her fremhæves, hvordan klimaforandringerne og deres konsekvenser i Grønland har skærpet hendes fokus på tab, sorg og den uvished, som præger både landskabet og menneskelige relationer (til_vaegs 2025).

At disse refleksioner formidles fra et liv i Danmark, understreger, at klimakrisen og den globale opmærksomhed omkring Grønland ikke kun påvirker dem, der fysisk befinder sig i landet, men også dem, der lever i diaspora.

Set i relation til dette speciale kan Kleemanns Instagram-opslag forstås som affektive vidnesbyrd, der artikulerer en følelsesmæssig belastning forbundet med at være grønlandsk i en tid, hvor landet konstant er under andres blik. Instagram fungerer her som et rum, hvor afstand og tilknytning eksisterer samtidig.

⁵² Oversættelse: Hjertets gave til verdens mennesker

I denne forstand supplerer Kleemanns digitale praksis analysen af *qulleq* som revitaliserende handling: hvor *qulleq* i hverdagslivet kan fungere som en praksis for indre ro og omsorg, artikulerer Kleemanns kunst den sorg, vrede og udmattelse, der gør sådanne praksisser nødvendige.

5.5 Sammenfatning i relation til *qulleq*

Set i forlængelse af Jessie Kleemanns kunstneriske refleksioner kan nutidens revitalisering af *qulleq* forstås som en kropslig og hverdagslig videreførelse af den samme kulturelle proces, som hendes generation formulerede gennem kunst, performance og æstetisk modstand.

Ligesom Makkak Kleist fortæller Vivi Sørensen, efter Vivi gav hende en *qulleq* i gave:

”Uagut qilaatersorneq uajaernerlu utertippagut. Ilissi qulleq” (Vivi Sørensen 2025, 18:25)⁵³

Da Makkak Kleist er fra samme generation og har været forbundet til Tuukkaq teateret siden 1978 (Andreasen & Montgomery-Andersen, 2022), samme periode Kleemann var under uddannelse i samme teater (Lundberg Hansen & Kleemann 2023: 7). Tukummeq Qaavigaq er ikke nødvendigvis fra Tuukkaq teateret, men er fra samme generation, da hun er født (Se bilag). Her er det tydeligt, at revitaliseringen af *qulleq* er forbundet til den grønlandske kultur og teaterverden.

Hvor Kleemann arbejdede med scenekunst, materialer og kroppen som redskaber til at udfordre fortællingen om en ødelagt eller tabt grønlandsk kultur, udfolder nutidige kvinder revitalisering gennem gentagne, sanselige og omsorgsfulde handlinger i hverdagen.

I begge tilfælde er der tale om praksisser, der afviser forestillingen om kultur som noget statisk eller afsluttet. Kleemanns beskrivelser af at “sy” kultur sammen igen peger på en cirkulær forståelse af kulturel skabelse, hvor fragmenter fra fortiden bearbejdes og omsættes i nye former (Lundberg Hansen & Kleemann 2023: 13).

⁵³Oversættelse: Vi revitaliserede den grønlandske og maskedans. I revitaliserede qulleq.

Denne forståelse genfindes i *qulleq*-praksissen, hvor genstanden ikke genoptages for at rekonstruere en før kolonial tilstand, men for at skabe mening, ro og sammenhæng i nutidens livsbetingelser.

I denne forstand bliver *qulleq* ikke blot et objekt, der revitaliseres, men et aktivt redskab i en fortsat kulturel bevægelse, hvor lys, omsorg og identitet genforankres i kroppen og i hverdagen. Set gennem Wallaces begreber kan både Kleemanns kunst og *qulleq*-praksissen forstås som udtryk for en løbende *mazeway reformulation*, hvor verdenssyn og værdier gentænkes gennem handling snarere end gennem ideologi.

5.7 Kapitlets betydning for problemformuleringen

Dette kapitel bidrager til besvarelsen af specialets problemformulering ved at vise, hvordan kulturel revitalisering i en grønlandsk kontekst ikke udelukkende udfolder sig som organiserede bevægelser eller politiske projekter, men i høj grad som kunstneriske, kropslige og affektive processer.

Gennem analysen af Jessie Kleemanns kunst, performance og digitale refleksioner tydeliggøres det, hvordan erfaringer med kolonial forvrængning, kulturelt tab, global opmærksomhed og klimamæssig usikkerhed bearbejdes gennem sanselige og kreative praksisser.

Ved at inddrage Kleemanns perspektiver bliver det muligt at forstå revitalisering som en proces, der både er historisk forankret og dybt situeret i samtidens følelsesmæssige landskab. Hendes arbejde synliggør de former for sorg, vrede og udmattelse, der opstår i mødet mellem kolonial arv, klimakrise og et konstant ydre blik rettet mod Grønland, og som samtidig skaber behov for nye eller genfundne måder at regulere stress og skabe kulturel sammenhæng.

Kapitel 6: Konklusion

Dette speciale har undersøgt, hvordan den nutidige genoptagelse af *qulleq* blandt vestgrønlandske kvinder kan forstås i en nutidig grønlandsk kontekst, og i hvilken grad denne praksis kan analyseres som en form for kulturel revitalisering. Med udgangspunkt i Anthony F. C. Wallaces teori om *revitalization movements* har specialet analyseret *qulleq* som både materiel og immateriel praksis, indlejret i historiske, koloniale og hverdagslige sammenhænge.

Analysen har vist, at *qulleq* historisk udgjorde et centralt teknologisk, socialt og omsorgsmæssigt omdrejningspunkt i inuitisk hverdagsliv. *Qulleq* var ikke blot en lyskilde, men en kompleks praksis, der samlede varme, madlavning, rumlig organisering og socialt samvær i én genstand. Gennem arkæologiske, historiske og sproglige kilder blev det tydeligt, at *qulleq* var dybt integreret i husholdningens organisering og særligt forankret i kvinders viden, ansvar og daglige praksisser. Denne kønnede dimension har i høj grad været underbelyst i tidligere forskning, hvilket dette speciale har søgt at nuancere ved at placere kvinder som centrale aktører i både historisk kontinuitet og nutidig revitalisering.

Specialet har videre vist, at ophøret af *qulleq* som hverdagspraksis i Vestgrønland ikke kan forklares som et simpelt teknologisk fremskridt eller som et naturligt resultat af modernisering. Tværtimod fremstår tabet af *qulleq* som konsekvensen af dybere kulturelle og historiske processer, herunder mission, kolonial styring, økonomisk omstrukturering, moderniseringsprojekter og danisering. Med Wallaces begreber blev denne udvikling analyseret som en bevægelse fra en stabil tilstand, hvor *qulleq* fungerede som en effektiv stressregulerende teknologi, over en periode med øget individuel stress og kulturel forvrængning. I denne proces blev viden fragmenteret, praksisser marginaliseret, og grønlandske værdier blev ofte devalueret til fordel for vestlige idealer om modernitet, renhed og fremskridt.

Analysen har samtidig vist, at denne kulturelle forvrængning ikke udelukkende hører fortiden til. Former for *internalized oppression*, *lateral violence* og *gatekeeping* påvirker fortsat adgangen til kulturelle praksisser og bidrager til usikkerhed, skam og frygt for at gøre noget forkert. I dette lys fremstår nutidens genoptagelse af *qulleq* ikke som et nostalgisk tilbageblik, men som et aktivt svar på et historisk og vedvarende brud i viden, identitet og praksis.

Gennem analysen af nutidens brug af *qulleq* har specialet vist, at denne genoptagelse kan forstås som en revitaliseringsproces i Wallaces forstand. Processen udfolder sig gennem flere faser: en reformulering af verdenssynet (*mazeway reformulation*), hvor forholdet til grønlandsk kultur, viden og identitet gentænkes; en kommunikationsfase, hvor viden deles gennem undervisning, sociale medier og uformelle netværk; en fleksibel organisering, hvor både institutioner og individuelle aktører fungerer som kulturbærere; samt en løbende adaptation, hvor praksissen tilpasses nutidens materielle, urbane og sociale vilkår.

Et centralt fund i specialet er, at revitaliseringen af *qulleq* indebærer en markant kulturel transformation. Hvor *qulleq* tidligere var et redskab for fysisk overlevelse, fungerer den i dag i høj grad som en praksis for mental og følelsesmæssig regulering. *Qulleq* anvendes som et middel til at skabe ro, tryghed og sammenhæng i perioder præget af sorg, stress, vintermørke og eksistentiel utryghed. I denne forstand fungerer *qulleq* som en nutidig stressregulerende teknologi, der ikke erstatter modernitetens infrastrukturer, men udfylder et tomrum, hvor disse ikke formår at imødekomme menneskelige behov for mening, omsorg og forankring.

Denne transformation synliggør samtidig begrænsningerne i Wallaces teori. Hvor Wallace primært fokuserer på ideologiske, organisatoriske og ofte mandsdominerede bevægelser, viser dette speciale, at revitalisering i en grønlandsk kontekst i høj grad udfolder sig gennem kropslige, kønnede og hverdagslige praksisser. Kvinder fremstår som centrale aktører i revitaliseringen, og praksisser som *qulleq*, kunst, ritual og omsorg fungerer som væsentlige stressregulerende mekanismer, der ikke altid lader sig indfange af lineære eller strukturelle modeller.

Inddragelsen af Jessie Kleemanns kunstneriske refleksioner og afkoloniserende perspektiver har yderligere tydeliggjort, at revitalisering ikke handler om at vende tilbage til en uforandret fortid. Revitalisering fremstår snarere som en proces, hvor fragmenter af viden, erfaring og praksis samles, genfortolkes og omsættes i nye former. I denne sammenhæng bliver *qulleq* et redskab til at afkolonisere sindet gennem handling snarere end gennem ideologi, i tråd med Ngũgĩ wa Thiong'os begreb om *decolonizing the mind*. Gennem gentagne, sanselige handlinger genforhandles værdien af grønlandsk kultur i det levede liv, frem for i abstrakte diskurser.

Samlet set viser specialet, at genoptagelsen af *qulleq* blandt vestgrønlandske kvinder kan forstås som en igangværende kulturel revitalisering, der befinder sig i overgangen til en ny stabil tilstand. Revitaliseringen er endnu ikke fuldt konsolideret, men *qulleq* er i stigende grad blevet en gentagelig, meningsfuld og socialt accepteret praksis i både private og offentlige sammenhænge. Dens fortsatte bæredygtighed afhænger af, om viden, praksis og omsorg fortsat cirkuleres og forankres på tværs af generationer, sociale rum og institutioner.

Afslutningsvis peger specialet på, at revitalisering ikke nødvendigvis manifesterer sig gennem store politiske bevægelser eller institutionelle omvæltninger. Den kan også udfolde sig i det små, i gentagne hverdagslige handlinger og i omsorgen for eget og andres velbefindende. At tænde en *qulleq* i dag kan således forstås som en konkret måde at tage ansvar for sit eget lys, ikke som et symbolsk tilbageblik, men som en aktiv praksis, hvor kulturel kontinuitet, mental omsorg og modstandskraft skabes gennem handling i nutiden.

Litteraturliste

Litteraturen er opdelt i skriftlige kilder, digitale kilder, sociale medier/audiovisuelle kilder og figurer for at tydeliggøre forskelle i materialetype og kildekarakter.

Skriftlige kilder

Apaydin, V. (2020). *Critical perspectives on cultural memory and heritage - Construction, Transformation and Destruction*. UCL Press.

Barker, J. (2005). *Review of Reassessing revitalization movements: Perspectives from North America and the Pacific Islands*, edited by M. E. Harkin. *Anthropologica*, 47(1), 136–139.

Bundgaard, H., Mogensen, H. O., & Rubow, C. (Red.). (2018). *Antropologiske projekter: En grundbog*. Samfundslitteratur.

Cho, S., Skinner, J., & Hudson, K. (2018). Exploring the toxicity of lateral violence and microaggressions: Poison in the water cooler. *Journal of Ethnic & Cultural Diversity in Social Work*, 27(1), 1–17.

<https://doi.org/10.1080/15313204.2016.1263817>

Crantz, D. (1767). *The history of Greenland: Containing a description of the country, and its inhabitants* (Vols. 1–2). Longman, Hurst, Rees, Orme & Brown.

David, E. J. R. (2013). *Internalized oppression: The psychology of marginalized groups*. Springer.

Egede, H. (1741). *Det gamle Grønlands nye perustration eller naturel-historie*. Johan Christoph Groth.

Engelbrechtsen, K., & Thomsen, J. (2013). *Inuit upperisaat oqalualaavilu* (M. Petersen, Overs.). Ilinniusiorfik Undervisningsmiddelforlag.

Gad, F. (1984). *Grønland*. Politikens Forlag.

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. Basic Books.

Grønnow, B., Appelt, M., & Odgaard, U. (2014). In the light of blubber. I H. C. Gulløv (Red.), *Northern worlds* (Vol. 22, s. 403–422). Syddansk Universitetsforlag.

Gulløv, H. C. (2017). *Grønland: Den arktiske koloni*. Gads Forlag.

Gulløv, H. C., Jensen, J. F., Meldgaard, J., & Pedersen, K. B. (2005). *Grønlands forhistorie*. Gyldendal.

Hansen, J. P. H., Meldgaard, J., & Nordqvist, J. (1991). *The Greenland mummies*. McGill-Queen's University Press.

Hansen, T. J. (2022). *Inuit tattoos in Greenland today: A marker of cultural identity*. *Scandinavian-Canadian Studies*, 29, 1–19.

<https://doi.org/10.29173/scancan216>

Hansen, T. J. (2021). *Amaat i Nutidens Grønland* (Bachelorprojekt, Ilisimatusarfik, Grønlands Universitet). <https://da.uni.gl/media/qjobbchb/amaat-i-nutidens-groenland-tukummeq-jensen-hansen-29-juni-2021-afleveres-1740.pdf>

Harkin, M. E. (Ed.). (2004). *Reassessing revitalization movements: Perspectives from North America and the Pacific Islands*. University of Nebraska Press.

Lennert, C. A. (2023). *Kalaalimerngit og sociale klasser i Grønland – En socialetnografisk analyse af den grønlandske befolknings kostvaner i det 21. århundrede* (Kandidatafhandling, Ilisimatusarfik, Grønlands Universitet). <https://da.uni.gl/media/auxnelgy/camilla-anita-lennert.pdf>

Lee, M. (2003). *Eskimo architecture: Dwelling and structure in the early historic period*. University of Alaska Press.

Lundberg Hansen, S., & Kleemann, J. (2023). *Samtaler med Jessie Kleemann*. Antipyrine.

- Mathiassen, T. (1930). *Archaeological collections from the Western Eskimos*. Gyldendal.
- Motzfeldt, I. K. (2025). *Hvor fortiden hvisker, forbinder mennesker – fra dekorationsobjekt til reappropriering af kulturarv i Nuuk* (Kandidatafhandling, Ilisimatusarfik, Grønlands Universitet). <https://da.uni.gl/media/vzjhnfos/hvor-fortiden-hvisker-forbinder-mennesker.pdf>
- Ngũgĩ wa Thiong'o. (1986). *Decolonising the mind: The politics of language in African literature*. James Currey.
- Olsen, N. (2009). *Grønlandisering af Grønlands offentlige forvaltning: Visioner og risici* (Bachelorprojekt). Ilisimatusarfik.
- Olsen, T. R. (2005). *I skyggen af kajakkerne: Grønlands politiske historie 1939–79*. Atuagkat.
- Rink, H. J. (1877). *Danish Greenland, its people and its products*. H. S. King & Co.
- Rosing, N. (1987). Inûnivne erk'aimassat misigssatdlo. Atuakkiorfik.
- Sandgreen, O. (1971). *kutdlek uvkusigssak* [Parallele tekster på grønlandsk og dansk]. Eget forlag.
- Sandgreen, O. (1972).: *Piniartorssuak (piniutininik, sananekarnerinik taigûtáinigdlo)*. Atuakkiorfik.
- Thalbitzer, W. (1914). *The Ammassalik Eskimo*. Gyldendal.
- Wallace, A. F. C. (1956). Revitalization movements. *American Anthropologist*, 58(2), 264–281. <https://doi.org/10.1525/aa.1956.58.2.02a00040>

Digitale kilder og hjemmesider

- Aarhus Universitet. (n.d.). *Deltagerobservation*. Metodeguiden. <https://metodeguiden.au.dk/deltagerobservation> Hentet: 28. december 2025

Aarhus Universitet. (n.d.). *Interviewguide*. Metodeguiden.

<https://metodeguiden.au.dk/interviewguide> Hentet: 26. august 2025

Aarhus Universitet. (n.d.). *Struktureret interview*. Metodeguiden.

<https://metodeguiden.au.dk/struktureret-interview> Hentet: 26. august 2025

Aarhus Universitet. (n.d.). *Transkribering af interviews*. Metodeguiden.

<https://metodeguiden.au.dk/transskribering-af-interviews> Hentet: 25. september 2025

Aarhus Universitet. (2025). *Behandling af personoplysninger i opgaver og speciale*. Studerende-portal.

<https://studerende.au.dk/it-support/informationssikkerhed/databeskyttelse-gdpr/opgaver> Hentet: 27. august 2025

Andreasen, S., & Montgomery-Andersen, R. (2022). *Makka Kleist – skuespiller*. In *Trap*

Grønland. https://trap-groenland.lex.dk/Makka_Kleist_-_skuespiller Hentet: 20. december 2025

Danmarks forbrydelser mod Grønland. (1963, 24. oktober). Atuagagdliutit, 1. Timarit.

<https://timarit.is/page/3784074?iabr=on#page/n0/mode/2up/search/oktober> Hentet: 17. december 2025

Danmarks Nationalleksikon. (2025). *Facebook*.

<https://lex.dk/Facebook> Hentet: 27. september 2025

Danmarks Nationalleksikon. (2025). *Inuarfissuaq*.

<https://lex.dk/Inuarfissuaq> Hentet: 9. januar 2026

Datatilsynet. (n.d.). *Vejledning om persondataloven for Grønland*.

<https://www.datatilsynet.dk/media/7656/vejledning-om-persondataloven-for-groenland.pdf>

Hentet 18. august 2025

Den Danske Ordbog. (n.d.). *Tranlampe*.

<https://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=tranlampe> Hentet: 19. december 2025

Den grønlandske kultur. (1963, 21. november). Atuagagdliutit, 10. Timarit.

<https://timarit.is/page/3784139?iabr=on#page/n9/mode/2up/search/Apolloraq%20mogensen>

Hentet: 17. december 2025

Forsvarskommandoen. (2021, 3. december). *Nuuk plaget af strømsvigt: Arktisk Kommando har bl.a. støttet med helikopter, køretøjer og teknikofficerer*. Forsvaret.dk.

<https://www.forsvaret.dk/da/nyheder/2021/nuuk-plaget-af-stromsvigt/> Hentet: 12. januar 2026

Frygteligt hundeoverfald ved Kraulshavn (1944, 16. maj). Grønlandsposten. Tilgængelig fra

<https://timarit.is/page/130509#page/n5/mode/2up> Hentet: 9. januar 2025

Husmodersiden. (1965, 25. november). Atuagagdliutit, 25. Timarit.

<https://timarit.is/page/3785878> Hentet: 14. december 2025

Instagram. (n.d.). *How do I use Instagram?*

<https://help.instagram.com/424737657584573> Hentet: 26. november 2025

Kultoorikkut Isumassarsiorfik – Kulturrysækken. (n.d.). *Om kulturrysækken*.

<https://kultoorikkut-isumassarsiorfik.gl/da/om-kulturrysækken/> Hentet: 21. november 2025

Lense-Møller, B., & Lyding, H. (2024, 7. december). Tuukkaq Teatret. Lex – Danmarks

Nationalleksikon. https://lex.dk/Tuukkaq_Teatret Hentet: 12. januar 2026

Meta. (n.d.). *Company info*.

<https://www.meta.com/about/company-info/> Hentet: 27. november 2025

Matrix. (2022). Biology Online Dictionary. <https://www.biologyonline.com/dictionary/matrix>

Hentet: 12. januar 2026

Oqaasileriffik – Grønlands Sprogsekretariat. (n.d.). *ordbog.gl*.

<https://ordbog.gl> Hentet: 15. september 2025

Qulleq. grønlandske ordbog 1871: Kalaallisut-dansk. <https://ordbog.gl/1871-kal-dan/#e4055>

Hentet: 15. september 2025

Aki. Den grønlandske ordbog 1871: Kalaallisut–dansk (ops. “e374”). <https://ordbog.gl/1871-kal-dan/#e374> Hentet: 21. oktober 2025

Taqqissuut. Den grønlandske ordbog 1871: Kalaallisut–dansk. <https://ordbog.gl/1871-kal-dan/#e8572> Hentet: 21. oktober 2025

Iga. Den grønlandske ordbog 1871: Kalaallisut–dansk. <https://ordbog.gl/1871-kal-dan/#e1794> Hentet: 21. oktober 2025

Ukkusik. Den grønlandske ordbog 1871: Kalaallisut–dansk. <https://ordbog.gl/1871-kal-dan/#e9647> Hentet: 21. oktober 2025

Qulissiut. Den grønlandske ordbog 1871: Kalaallisut–dansk. <https://ordbog.gl/1871-kal-dan/#e4046> Hentet: 21. oktober 2025

Innisaq. Den grønlandske ordbog 1871: Kalaallisut–dansk. <https://ordbog.gl/1871-kal-dan/#e2457> Hentet: 21. oktober 2025

PERSONLIGE PRONOMINER. (2022). lgbt.dk. <https://lgbt.dk/ordbog/personlige-pronominer/> Hentet: 28. august 2025

Terms in Greenlandic. (n.d.). National Museum of Denmark – Greenlandic sled dog heritage. <https://en.nka.gl/heritage/dogs/the-greenlandic-sled-dog/the-dog-sled/terms-in-greenlandic/> Hentet: 8. december 2025

timarit.is. (n.d.). *About timarit.is*. <https://timarit.is/about> Hentet: 21. november 2025

Uniting Voices. (n.d.). *What is a “culture bearer” and why do they matter?* <https://www.unitingvoiceschicago.org/blog/what-is-a-culture-bearer-and-why-do-they-matter> Hentet: 18. november 2025

Visit Nuuk. (n.d.). *Malu Lynge: “We’ve had many years where our culture was taken from us, and it must not happen again.”*

<https://visitnuuk.com/nuukstories/malu-lynge/> Hentet: 21. august 2025

Sociale medier og audiovisuelle kilder

Den grønlandske arv. (2021). Afstraffelse [Podcastepisode]. *Den grønlandske arv*. Radio4.

<https://radio4.dk/podcasts/den-groenlandske-arv/afstraffelsen> 29. november 2025

Nunatta oqaluttuassartaa: Set med grønlandske øjne (1:2). (1976) [TV-udsendelse]. KNR.

Genudgivet på YouTube 2017.

<https://www.youtube.com/watch?v=eIsvG2jHyuY> Hentet: 17. december 2025

Katuaq – Kulturip Illorsua. (2024, 21. december). ✨ULLUKINNEQ // VINTERSOLHVERV

✨ [Facebook-opslag]. Facebook. Hentet: 16. december 2025

kleemannjessie. (2025). Instagram-opslag [Fotografi]. Instagram.

<https://www.instagram.com/p/DSmptPrDEot/> Hentet: 8. januar 2026

KNR. (2024). *Qallunaanngorsagaanermi ikeqalerneq*.

<https://knr.gl/en/qallunaanngorsagaanermi-ikeqalerneq> Hentet: 14. december 2025

KNR. (2022, December 21). *Ilaqutariit Qaavigaq Sadorana avanersuarmit immertut 2022*

[Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=8XMsbyehH8A> Hentet: 18. december 2025

Kopeck, T. [@tupaarnaq]. (2025, 28. oktober). I want beluga blubber oil for my qulleq

[Instagram-opslag]. Instagram. Hentet: 25. november 2025

Lynge, M. (2021). *Lighting up my qulleq. Ullukinneq – Winter solstice* [Video]. YouTube.

Hentet: 21. august 2025

Naalakkersuisut / Government of Greenland. (2023, 16. marts). *Tukummeq Qaavigaq: Inngerneq meeqqat atuarfianni atuartitsissutaalertariaqarpoq* [Facebook-opslag]. Facebook. Hentet: 16. december 2025

The Upwork Team. (2025, June 2). The risks of AI-generated content and how to address them [Webartikel]. *Upwork*. Hentet: 27. august 2025

Visit Greenland. (2022, 12. december). *The Inuit lamp & Tattoos – Tunniit and Qulleq* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=eKcINkesbIY> Hentet: 21. august 2025

viiivv. (2025, 7. november). Qullera ikikkiga [Fotografi]. Instagram. Privat Instagram-opslag.