

MYTHISCHE GEOGRAFIE

Landschap en wereldbeeld in niet-westerse culturen

Jean Kommers

Inleiding

In veel beschrijvingen van andere volken wordt aandacht geschonken aan de manier waarop die volken hun omgeving ervaren, de seizoenen aanduiden of in hun bestaan afhankelijk zijn van geografische verschijnselen. Doorgaans wordt uit die studies snel duidelijk dat die culturen in allerlei geografische noties verschillen van de onze, maar dat de mensen er toch een grote pragmatische kennis van hun omgeving hebben, waarvan hun voortbestaan afhangt. Hun leven is zo nauw in samenspel met de specifieke eigenschappen van het landschap ingericht, dat het moeilijk is om bijvoorbeeld de sociale organisatie te begrijpen zonder kennis van het landschap. Zo acht Lewis het onmogelijk om de politieke relaties van de Somali in Oost Afrika te beschrijven "without having some knowledge of the country and of the climatic conditions which limit their economy and patterns of territorial dispersion"¹.

Het is onderzoekers als Lewis duidelijk dat het bij die 'knowledge' om meer gaat dan alleen om 'objectieve' geografische kennis, zoals patronen van regenval of absolute afstand. Van belang is hoe de mensen hun omgeving ervaren. Evans-Pritchard constateert in zijn klassieke monografie over de Nilotische Nuer dat ecologische afstand meer is dan alleen fysieke afstand: "Oecological distance...is a relation between communities defined in terms of density and distribution, and with reference to water, vegetation, animal and insect life, and so on."² Om ecologische verschijnselen als verklaringsgrond voor politieke relaties te geven zoeken deze onderzoekers naar correspondenties tussen de resultaten van geografisch onderzoek en topografische noties van het bestudeerde volk. Hun beschrijvingen zijn doorspekt met inheemse termen, ontleend aan bepaalde narratieve vormen zoals gedichten, liederen of spreekwoorden³. Referentiekader blijft echter de 'objectieve geografie'; zij structureert de beschrijving die met schema's, grafieken en foto's verduidelijkt kan worden⁴. Inheemse noties worden op een westers raster gelegd⁵.

Zolang men zich beperkt tot directe relaties tussen geografische omgeving en (organisatie van) productie of andere ruimtelijke activiteiten, kan deze bepaling van 'knowledge' voldoen. Ruimtelijke ervaring is echter niet beperkt tot topografie en gedrag. Ze is ook resultante van tal van voorstellingen die ingegeven lijken door heel andere sferen, maar die toch op de geografische

-
- 1 I.M. Lewis, *A Pastoral Democracy. A Study of Pastoralism and Politics among the Northern Somali of the Horn of Africa* (London, New York, Toronto 1961) 31.
 - 2 E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people* (Oxford 1940) 109.
 - 3 Bijvoorbeeld Lewis, *A Pastoral Democracy*, 37.
 - 4 Evans-Pritchard, *The Nuer*, 52-53.
 - 5 Ibidem, 97-99; Lewis, *A Pastoral Democracy*, 40.

ervaring en het gedrag ten opzichte van de omgeving van invloed zijn. De correspondenties zijn dan niet eenduidig of men moet verwijzen naar andere cultuurdomeinen, zoals de religie⁶. Dat laatste lijkt onontkoombaar wanneer men geografisch denken in verband wil brengen met wereldbeeld. Een deel van de geografische voorstellingen van een volk correspondeert met wat onze geografie ons over het betreffende gebied leert ('waarheid') en een deel is niet daarmee in verband te brengen ('fictie', 'religieuze voorstelling', 'mythe'). Deze dichotomie van waarheid en fictie is nauw verbonden met een werkwijze die de westerse geografische voorstelling als referentiekader gebruikt en ze is een hindernis tot het begrijpen van de verwevenheid van ruimtelijk denken en wereldbeeld in andere culturen. Om dit te verduidelijken wil ik eerst iets zeggen over de samenhang tussen wereldbeeld en de studie van wereldbeelden en vervolgens wil ik aangeven waarom het in dit verband nuttig kan zijn om geografie als een 'verhaal' over de wereld te beschouwen.

Wereldbeeld en de studie van wereldbeelden

In zijn studie over mens, landschap en topografie in het verleden constateert De Pater dat in onze cultuur het denken over de verhouding tussen de mens en zijn woonplaats, zoals weerspiegeld in ideeën over topografie, mét het wereldbeeld verandert.⁷ Dat brengt hem tot de verzuchting dat het "achterhalen van een 'geographical imagination' een hachelijke zaak" is, vol "voetangels en klemmen"⁸. Ik denk dat die verzuchting veel te maken heeft met een merkwaardig aspect van het onderzoek van wereldbeelden: onvermijdelijk wordt dat geconditioneerd door het wereldbeeld van de onderzoeker zelf. Zo gebruikt De Pater in zijn historische beschouwing een dualistisch model dat nauw verband houdt met het westers positivistisch denken. Hij definieert 'geographical imagination' als "het geheel van ware én onware denkbeelden in een samenleving over de topografie van de geografische ruimte en over de verhouding tussen mens en natuur".⁹ Vervolgens tracht hij *Wahrheit* en *Dichtung* te scheiden en hun onderlinge verhouding te bepalen voor verschillende tijdvakken die zich onderscheiden in 'tijdgeest'. Interessant is zijn mening dat de geschiedenis van "vooral" het niet-wetenschappelijk geografisch denken fascinerend is, "zeker wanneer ze in relatie met veranderingen in het algemene mens- en wereldbeeld wordt beschouwd".¹⁰ Door de 'geographical imagination' te onderzoeken als expressie van het veranderende wereldbeeld en mensbeeld kan De Pater vergelijken maar vooral ook relativeren. Het eerste effect, de mogelijkheid van vergelijking, deelt hij met andere historici van de geografie die eveneens de wisselende verhouding van *Wahrheit* en *Dichtung*, maar dan als aspect van de groei van de wetenschappelijke geografie, tot onderwerp hebben. Die vergelijking stelt de onderzoekers in staat een

6 E.E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion* (Oxford 1956) 73.

7 B. de Pater, 'Over de noordwestelijke doorvaart en de goudstreek Quivera. Mens, landschap en topografie in het verleden', *De Gids* 146 (1983) 750-760, aldaar 760.

8 De Pater, 'Over de noordwestelijke doorvaart', 760.

9 Ibidem, 750.

10 Ibidem.

aantal 'kenmerken' van de niet-wetenschappelijke geografie op het spoor te komen. Het tweede effect, de relativering, behoedt De Pater voor evaluaties die in het werk van vroegere historici van de geografie doorklonken en die het hen soms zelfs moeilijk maakten de 'geographical imagination' als fascinerend te beleven (ik kom daar dadelijk op terug).

Toch lijkt het beeld van objectieve wetenschappelijke geografie (die de *Wahrheit* vaststelt, welke het weer mogelijk maakt *Dichtung* te onderkennen) De Pater af te houden van een conclusie die zonder veel moeite uit zijn studie kan worden getrokken: verandering in wereldbeeld beïnvloedt niet alleen de denkbeelden over topografie en de relatie mens-omgeving, maar ook de wijze waarop men vroegere (en andere) denkbeelden daarover ervaart en beschouwt. Met andere woorden: het wereldbeeld van de onderzoeker (de humanist die de Middeleeuwen onderzoekt, of de twintigste-eeuwer die zich op de geografie van de Verlichting richt) beïnvloedt zijn of haar geschiedschrijving van een wereldbeeld. Daarom is de studie van De Pater tautologisch: het dualistisch model dat zijn geschiedschrijving leidt ligt al in de definitie van zijn object besloten. Maar omdat de benadering impliciet door zijn hedendaags wereldbeeld wordt getekend, is ze ook anachronistisch. Die combinatie maakt de onderneming inderdaad tot een "hachelijke zaak". Zo zijn diverse categorieën die De Pater onderscheidt problematisch. Een voorbeeld is het verschil tussen "natuurlijk gelede tijd" en de ruimte, die deze "natuurlijke geleiding" zou missen.¹¹ Verderop zullen we zien dat dit onderscheid cultureel bepaald is. Wanneer we beseffen hoezeer het onderzoek van het westers geografisch denken al gehinderd kan worden door het impliciete wereldbeeld van de westerse onderzoeker, dan moge het duidelijk zijn dat de "voetangels en klemmen" (om met De Pater te spreken) slechts toenemen wanneer we onze blik naar andere culturen richten, culturen waarvan het wereldbeeld zelfs geen historische relatie heeft met het onze.

Geografische verbeelding, voor-wetenschappelijke geografie en mythische geografie

In zijn klassieke werk over de Middeleeuwse geografie liet Beazley zich leiden door een specifieke opvatting van wetenschap en "earth-knowledge", waardoor hij zich afsloot voor bepaalde dimensies van die geografie en een neiging om in gevoelsmatige waarderungen te vervallen niet kon onderdrukken. Zo begint hij zijn studie met een waarschuwing: "...it must not be forgotten that in that very dull and servile repetition of the same axioms, the same fancies, the same astonishing blunders, is seen a true reflection of the European decadence in science throughout this time."¹² In de Middeleeuwen werden geografieën en kosmografieën geschreven en werd er veel gereisd, "but the result of this...is not altogether to the advancement of man's 'earth-knowledge'" immers: "the religious spirit did not chronicle these in a scientific manner".¹³

11 Ibidem.

12 C.R. Beazley, *The Dawn of Modern Geography* (3 vols; London 1897) I, vi.

13 Beazley, *The Dawn of Modern Geography*, I: 2, 3.

Voor degene die op zoek is naar de vooruitgang van de geografie, naar de ontwikkeling van de wetenschap, is die periode volgens Beazley weinig verheffend. Ze is "obscure, apparently uninteresting, and possibly despised".¹⁴ Het is interessant deze oude studie als uitgangspunt te kiezen voor een nadere reflectie op enkele aspecten van wat in de vorige paragraaf ter sprake kwam omdat we van dit werk, dat berust op inmiddels achterhaalde ideeën over historiografie, beter afstand kunnen nemen en omdat de consequenties van het anachronisme waar ik boven op doelde er scherp in aan het licht treden.

Wat in Beazley's werk opvalt is dat hij geen raad weet met de specifieke stijlen, de retoriek van zijn bronnen. Voor hem zijn ze reservoirs van (door-gaans onjuiste) data, die inhoudelijk vaak op hetzelfde neerkomen en daarom uitdrukking zijn van conservatisme en zelfs achteruitgang. Waarom verschenen er dan telkens weer van die geschriften? Waarom die eindeloze herhaling van 'verbazingwekkende blunders'? Voldeden ze misschien aan een behoefte die weinig te maken had met een drang tot het vergroten van de nuttige omgevingskennis? Waarom stelden de Middeleeuwen zich, uitgerekend in een periode waarin volgens Beazley de nieuwe naties gevormd werden, tevreden met deze weinig 'nuttige' geografie? Waren ze dan zó slaaf van het door de religie gedomineerde wereldbeeld dat de gevolgen van deze niet-pragmatische en zelfs onjuiste geografie hen niet hinderden?

De vóór-wetenschappelijke geografie die Beazley onderzoekt en die hij karakteriseert als de 'dageraad' van de moderne geografie wordt gedomineerd door de 'geographical imagination' die het onderwerp was van De Pater's essay. Beazley verklaart het bestaan ervan door haar te beschouwen als in dienst van de religie. Het repetitieve karakter ervan lijkt dat te rechtvaardigen: zoals in een ritueel of litanie domineert de herhaling.

Evenals de etnografen die ik in de eerste paragraaf noemde verwijst Beazley die geografische concepties welke niet corresponderen met de geografische 'werkelijkheid' naar een ander cultuurdomein. Als element in de ontwikkeling van de wetenschappelijke geografie (die de arbiter is tussen waarheid en verbeelding) beschouwt Beazley ze als storend. Als expressie van het wereldbeeld acht De Pater ze fascinerend. En de etnografen, die men als (structureel-) functionalisten kan typeren, vinden ze betekenisvol binnen andere sferen dan de topografie, waarop ze pretenderen betrekking te hebben.¹⁵ Hoe verschillend ook het perspectief en de daarmee samenhangende benadering, al deze onderzoekers gaan uit van de dichotomie waar/onwaar die gedicteerd wordt door het westers wetenschappelijk wereldbeeld.

Geografische denkbeelden in niet-westerse culturen hebben veel gemeen met de 'vóór-wetenschappelijke' geografie en de 'geographical imagination'. Vanwege de ethnocentrische achtergrond van deze concepten zijn ze echter ondeugdelijk voor een studie van wereldbeeld en geografische noties in andere culturen. Ze voeren ons gemakkelijk in de greep van het duale model dat *Wahrheit* tegenover *Dichtung*, rede tegenover religie, profaan tegenover

¹⁴ Ibidem, 8.

¹⁵ R. Thornton, 'Narrative Ethnography in Africa, 1820-1920: The creation and capture of an appropriate domain for anthropology', *Man* N.S.18 (1983) 502-520, spreekt van de 'ironie' van die etnografie. Zie p. 503 en 515.

sacraal, empirie tegenover fantasie plaatst.

Het probleem is dat in genoemde benaderingen het westers-wetenschappelijke discours rechtstreeks wordt gelieerd met andere vertelculturen. Zoals men onze geografie als een (positivistisch) 'verhaal' over de 'empirische' wereld kan beschouwen, zo kan men ook andere geografieën als 'verhalen' opvatten. Het belang van dit narratio-perspectief is dat het de aandacht richt op een wezenlijk aspect dat in de genoemde benaderingen genegeerd of ondergewaardeerd werd: de vorm. Ik constateerde al dat Beazley geen raad wist met de specifieke narratieve kwaliteit van zijn bronnen. Ook bij de 'geografische verbeelding' gaat het niet alleen om een andere inhoud, maar tevens om een andere vorm dan die waarin de wetenschappelijke geografie is gegoten. Miskent men de samenhang tussen vorm en inhoud, dan reduceert men onvermijdelijk tekst (mythe, rite) tot inhoud. Dat is de reden waarom een ander prominent historicus van de geografie, Penrose, weinig belangwekkends kon ontdekken in zestiende-eeuwse Portugese kronieken over de ontdekkingsreizen zoals die van Osorio da Fonseca.¹⁶

Wie zich wil verdiepen in het geografisch denken en de wereldbeschouwing van andere volken moet zich voór alles bewust zijn van de eigenaardigheden en beperkingen van het westers geografisch denken en de wijze waarop dat wordt 'verhaald' (onderworpen aan de conventies van de wetenschappelijke referentiecultuur) en moet toegang zien te krijgen tot de vertelculturen van andere volken. Alleen op die wijze kan recht worden gedaan aan dimensies die vreemd zijn aan onze cultuur, maar juist prominent in andere culturen, zoals de betekenis van zintuiglijke ervaringen die in onze samenleving teloor gegaan zijn. We moeten verdacht zijn op vormen van waarneming die de westerling geheel onbekend zijn en die in de empirische geografie niet erkend worden. Wanneer we geografie opvatten als de studie van het 'ingericht landschap', dan moeten we beseffen -willen we niet in genoemd reductionisme vervallen- dat bij de ordening en inrichting van dat landschap mensen in andere culturen zich laten leiden door ervaringen die vreemd zijn aan onze empirische geografie. Hun 'verhaal' over het landschap (in tekstvorm, maar ook in andere vormen zoals mythe of rite) heeft specifieke karakteristieken, die een rol spelen bij het genereren van betekenis(sen). Immers: teksten (riten, mythen) hebben niet (een) betekenis, ze genereren betekenis(sen).¹⁷ Juist vanwege het belang dat ik wil toekennen aan de narratieve dimensie gebruik ik het begrip mythische geografie. Niet in de zin van fictie of geografische verbeelding als variant op geografische 'kennis' maar als aanduiding van een vorm waarin kennis van de wereld en wereldbeeld worden verhaald. Mythische geografie betreft de vervlechting van wereldbeeld en kennis van, opvattingen over en attitudes jegens de wereld waarin mensen leven, gepresenteerd in de vorm van mythen en opgevoerd in rituelen. Ze is veel méér dan alleen 'kennis' (al dan niet fictief) die direct getoetst kan worden aan de kennis van de empirische geografie. De betekenis van de mythische geografie

16 B. Penrose, *Travel and discovery in the Renaissance 1420-1620* (Cambridge 1952) 281; vgl. A. Bell *Portuguese Literature* (Oxford 1922) 209.

17 Ik verwijs hier naar de recente literatuurtheorie die een belangrijke inspiratiebron is geweest voor mijn benadering.

wordt gegenereerd in de opvoering van de mythe; in het 'vertellen' van het verhaal binnen de context van het geëigende *discours* over de wereld.¹⁸ Myers spreekt van "The country as story"; "geographically based narrative" en "transforming landscape into narrative".¹⁹

Ik ben hier uitvoerig op deze problematiek ingegaan omdat westerlingen vaak de grootste moeite hebben om de houding van andere volken ten opzichte van hun omgeving te begrijpen. Dat onbegrip heeft niet alleen gevolgen voor de studie van andere wereldbeelden maar heeft ook maatschappelijke consequenties. Veel volken ontlenen hun identiteit aan hun verbondenheid met het land waarop zij leven. Landclaims zoals die de laatste decennia steeds frequenter worden bevochten door Eskimo's, Indianen of Australische Aborigines zijn niet in de eerste plaats gericht op 'landbezit' maar op het hervinden van de eigen identiteit die voor het voortbestaan van deze mensen van wezenlijk belang is. Hun argumenten zijn gebaseerd op hun 'mythische geografie' die door westerse rechtbanken niet wordt begrepen en erkend.²⁰ Alvorens over te gaan tot een beschrijving van zulk een geografie wil ik het voorgaande in twee opmerkingen samenvatten:

-De 'geografische begrippen' -hun betekenissen en kwaliteiten- moeten worden begrepen binnen andere vertelculturen die op zeer wezenlijke punten kunnen verschillen van de westers-wetenschappelijke publicatie-cultuur.²¹

-Deze begrippen zijn vaak verbonden met sensorische ervaringen die lang niet altijd, zoals in onze cultuur, gedomineerd worden door het visuele.²² De mogelijkheid om die ervaringen uit te drukken is weer afhankelijk van de vertelcultuur en de expressievormen welke deze biedt (zo zijn de mythologische liederen van de Aborigines 'gezongen wegen' die in rituelen worden gedanst.²³)

Geografie en wereldbeeld bij de Aborigines van Noord-Australië.

In het geografisch denken, het wereldbeeld en de overdracht van ervaring met de omgeving zijn bij de Aborigines mythen en de opvoering daarvan cruciaal. Ze hebben betrekking op de *Dreaming* die het fundament vormt van de zichtbare, actuele wereld. Zowel het landschap als de mensen zijn "van de *Dreaming*". Het concept *Dreaming* heeft betrekking op het tijdvak van de schepping, maar ook op de verhalen die daarover gaan. Is *Dreaming* het

18 R. Corbey, *Wildheid en beschaving. De Europese verbeelding van Afrika* (Baarn 1989), vooral 82.

19 F.R. Myers, *Pintupi Country, Pintupi Self. Sentiment, Place and Politics among Western Desert Aborigines* (Canberra & London 1986) 59, 64.

20 C. Remie (red.), *De strijd om land en landrechten*, Themanummer *Antropologische Verkenningen* 9, afl.4 (1990).

21 Zie H. Driessen & H. Kommers, *De Macht van het Woord. Notities over het schrijven en lezen in de culturele antropologie* (Nijmegen 1991).

22 P. Stoller, *The Taste of Ethnographic Things: the Senses in Anthropology* (Philadelphia 1989).

23 A.P. Borsboom, 'Visies op het landschap. Gezongen wegen van Australië. Interview met Jurjen Keessen', in: *Op Lemen Voeten* 1 (1991) 20-22.

fundament van de zichtbare wereld, ze kan daar niet mee gecontrasteerd worden in een logische oppositie zoals fictief-reëel.²⁴ De mythische figuren trokken door het land en hun activiteit creëerde plaatsen, culturaliseerde de ruimte en maakte onpersoonlijke wereld tot betekenisvolle topografie en woongebied. In de verhalen domineert niet de tijd, maar de geografie.²⁵ Het landschap wordt in de cultuur opgenomen als verhaal en wordt voortdurend aan de narratieve structuur geassimileerd.²⁶ Het object van de geografie, het ingerichte landschap, is volledig en definitief tot stand gebracht door het toedoen van de wezens uit de scheppingstijd en het wordt beschreven (verhaald) in uiterst gedetailleerde mythologieën en gezangen, terwijl ook de ingewikkelde choreografie van vele dansen er uitdrukking van zijn. Is bij ons de historische dimensie dominant (het scheppingsverhaal verwijzend naar 'in den beginne'), in deze cultuur wordt *Dreaming* continu in perspectief gebracht met "wat in principe waarneembaar is".²⁷

Elke afstammingsgroep van een mythologische voorouder (clan) heeft een hoofdtotem (een wezen: dier, plant, natuurobject) waar de leden van een clan zich naar noemen. Bijvoorbeeld de emu-clan, genoemd naar de emu, een vogel. Of de clan van de Wilde Honing (in Aboriginal Engels: Sugar Bag). Deze clans kunnen aanspraak maken op een bepaald grondgebied, hun toegewezen door de voorouders. Het geografische verhaal²⁸ classificeert de plaatsen en geeft de basis voor 'eigendomsrechten'. De clans zijn de *land-owning units*, maar dan niet verwijzend naar afgebakend landbezit, zoals wij kennen. Grenzen in onze zin zijn er niet, de gebieden overlappen. Men ziet het land als een continue grootheid. Een en ander moge verduidelijkt worden door de volgende beschrijving van de Djinang uit Arnhem Land²⁹, waarbij bedacht moet worden dat omwille van de toegankelijkheid veel elementen van de autochtone verhaalvorm moesten worden weggelaten. Maar hopelijk is het voorgaande betoog pertinent genoeg geweest om te doen beseffen dat het niet slechts een *just-so story* is.³⁰

De mensen van de Wilde Honing clan vertellen hoe in de scheppingstijd de First Sugar Man, op reis van het zuidoosten naar het noordwesten, het huidige clangebied van de Wilde Honing mensen binnen kwam. Eigenlijk was er nog geen sprake van een welomschreven clangebied, maar Sugar Bag benoemde op een gegeven moment een plaats die nu in het zuidoosten van het huidige (ongeveer 30 km² grote) clangebied ligt als het begin van het grondgebied van de clan van de Wilde Honing. Van daaruit reisde Sugar Bag verder. In zijn kielzog kwamen allerlei wezens mee die geassocieerd zijn met nectar en wilde honing: de bijen, de bloemen waar de nectar uit voortkomt, de bomen die met deze bloemen getooid zijn als ze in bloei staan en een

24 Zie voor een verdere uiteenzetting: Myers, *Pintupi Country*, 46-70.

25 Ibidem, 54.

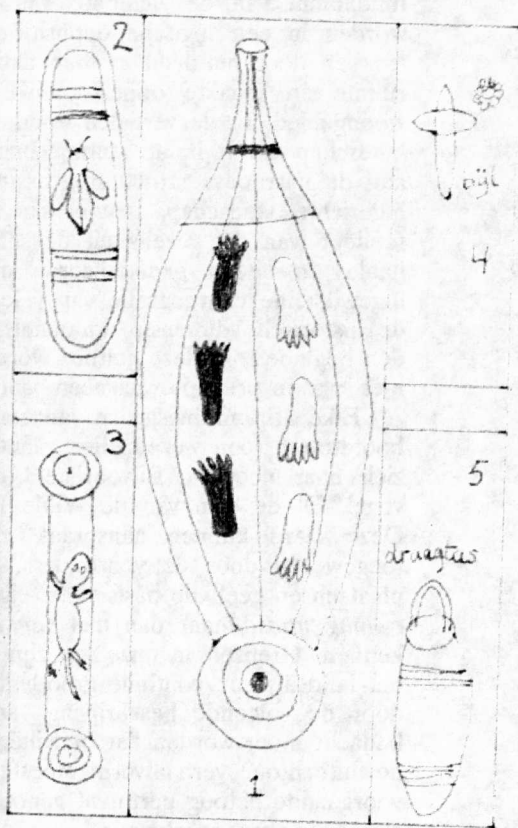
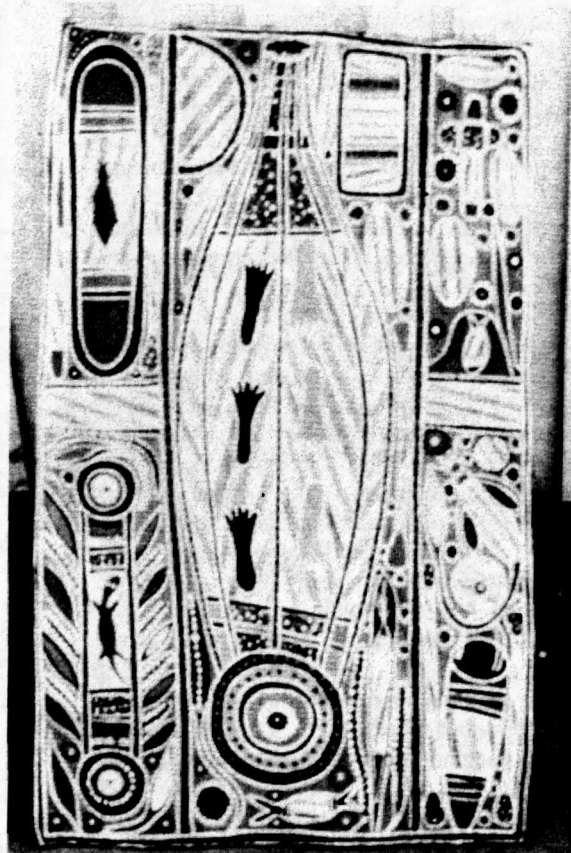
26 Ibidem, 64 e.v.

27 *Yuti*; vgl. ibidem, 48-49.

28 Ibidem, 59.

29 De gegevens zijn gebaseerd op veldwerkaantekeningen van Dr. Borsboom die langdurig onderzoek in Noord-Australië verrichtte.

30 Myers, *Pintupi Country*, 48.



Boombastschildering (foto Dr. A. Borsboom).

Deze schildering geeft een uitbeelding van het mythologische verhaal van de Wilde Honing Clan. De afbeelding is verdeeld in een hoofdvak (1) en vier panelen (2 t/m 5). Vlak 1 geeft betekenissen van verschillende niveaus weer. De fles-achtige vorm in het midden is een stylistische weergave van het binnenste van een holle boom, waarin de bijen hun nest hebben. In de 'flessehals' zijn de bijen, hun eitjes en de honing. Deze gestyleerde weergave van het bijennest is tevens een allegorie op het bestaan. De cirkels vormen de levensbron van waaruit alle leven ontstaat. De zwarte voetstappen geven de gang van het aardse leven aan. Na de dood keert de geest van de overledene weer terug naar de levensbron (de lichte voetstappen). Voor deze mensen bepaalt de symboliek van de Wilde Honing zowel hun religieuze als sociale identiteit. De kleine panelen bevatten verschillende facetten van het mythologische verhaal.

Paneel 2 toont de wilde honing-bij, die er in werkelijkheid uitziet als een kleine zwarte vlieg. Ze is hier afgebeeld bij een gedecoreerde holle paal, waarin de skeletten van de doden bewaard worden.

Paneel 3 toont een hagedis of watergoanna, een wezen in de mythologie dat is geassocieerd met het water. Aan beide kanten van de hagedis zijn waterpoelen geschilderd.

Paneel 4 bevat de stenen bijl, een zeer belangrijk voorwerp in de Aboriginal-cultuur. De Wilde Honing Totem, stichter van de clan en schepper van een deel van de natuur, bracht de bijl mee op zijn mythologische tocht. Hij toonde het gebruik ervan, onder meer om bomen te kappen voor het verzamelen van honing. Dit paneel symboliseert de Totem als cultuurbrenger. Tegenwoordig is de stenen bijl belangrijk als sacraal voorwerp in religieuze rituelen. Om de bijl heen zijn zijn bloemen (leveranciers van nectar) geschilderd.

Paneel 5 toont de draagtas (*dilly bag*), waarin de verzamelde honing vervoerd wordt. Deze tas is eveneens afkomstig van de mythologische stichter van de clan. Hij nam niet alleen

gebruiksvoorwerpen mee, maar leerde de mensen ook hoe die te vervaardigen. De draagtas is tevens een sacraal object. Ook op dit paneel zijn bloemen geschilderd.

Voor de mensen is deze boombastschildering een 'kaart': de motieven verwijzen naar bepaalde plaatsen in het land: de plekken waar de *stringy-bark*-bomen staan waarin de bijennesten zijn; de plaats waar de Totem de mensen hun bijl gaf; de plaatsen van de waterpoelen. Daarnaast verwijzen ze naar de seizoenen (de tijden van het jaar waarin de bloemen bloeien en honing gemaakt wordt; de periode waarin de poelen door de moesson-regens gevuld worden). De afbeelding verwijst dus naar de topografie die tegelijk functioneert als allegorie voor wezenlijke aspecten van het bestaan: leven en dood, vruchtbaarheid, de cyclische gang van het bestaan.

nectar etende vogel die in de kosmologie een belangrijke rol speelt.

Sugar Bag richtte het landschap in dat oostelijk deel van het clangebied in, vooral door de namen van de planten, dieren en landschappelijke kenmerken zingend te benoemen. Dit deel van het landschap wordt nu gekenmerkt door een rotsachtige bodemgesteldheid, iets hoger gelegen dan de rest van het clangebied. Er groeien Stringy Bark bomen (*Eucalyptus* soort) die aan het begin van de droge tijd bloeien zodat de bijen er nectar kunnen verzamelen. Die zetten ze in holle gedeelten van de bomen om in honing, een zeer geliefd voedsel en medicijn voor de Aborigines.

Terwijl Sugar Bag verder naar het noordwesten trok maakte hij een diepe gleuf in het land (in de huidige tijd een kreek) die het land in tweeën deelde. Daarmee verdeelde hij ook de clan van de Wilde Honing mensen in tweeën: creëerde de twee afstammingsgroepen die nu samen de huidige Wilde Honing clan vormen. Hij vervolgde zijn reis en benoemde al zingend andere typen landschap: een jungle-achtig gebied waar hij de geesten van de doden ontmoette, en, verder naar het noordwesten, het laag gelegen, waterrijke gebied dat de westgrens van het clangebied vormt. Hier ontmoette Sugar Bag waterdieren die voor de huidige Aborigines eveneens een belangrijke voedsel-bron vormen. Die waterdieren, vooral vissen die hij benoemde, zijn ook belangrijke totems voor de Wilde Honing mensen.

Een cruciale gebeurtenis vond halverwege zijn reis door het clangebied plaats. Sugar Bag ontmoette een ander belangrijk wezen, Watergoanna. Deze reisde van het zuidwesten naar het noordoosten. Hun ontmoeting resulteerde in de schepping van waterpoelen, die van levensbelang zijn voor de Aborigines, en in het ontstaan van bepaalde grondstoffen zoals witte klei en oker. Toen Sugar Bag het clangebied verliet en noordwest-waarts trok ging hij in de richting van de Noordwest Passaat die het begin van de regentijd markeert.

De inrichting van het clangebied (complete topografie, flora en fauna) is dus, net zoals de inrichting van clangronden van alle andere clans, het resultaat van de daden van de mythologische wezens van de clan, in dit geval Sugar Bag en zijn gezellen. De mensen mogen daar niets aan veranderen, het is immers een 'goddelijke' creatie die voor eens en voor altijd is vastgesteld, een blauwdruk voor het huidige bestaan.

De structuur van het clangebied met zijn typische flora en fauna en geografische kenmerken is in dit voorbeeld het gevolg van de daden van Sugar Bag en wordt ook verklaard door (in zeer gedetailleerde mythen en gezangen) te verwijzen naar de activiteiten van deze en andere mythologische figuren.

Aan de hand van deze beschrijving zijn enkele structurerende principes met betrekking tot de inrichting van het landschap te onderkennen. Allereerst het land zelf: de rotsachtige bodem, de krekens, de jungle-achtige gebieden en de waterrijke streken. Daarbij past in elk type landschap een karakteristieke vegetatie: Stringy Bark bomen in het hogere en drogere oostelijk deel; liaan-achtige dichte jungle-vegetatie in het midden van het clangebied tot aan een moerasachtige grasvlakte en Paper Bark bomen op drassige grond in het westen.

Een tweede principe betreft de spreiding van de dieren: de bijen en bepaalde honingetende vogels in het oosten, de zwarte vlinders, nachtvogels en opossums (nacht dieren) in het onheilspellende jungleachtige gebied halverwege en de vissen en amfibieachtigen, samen met de watervogels, in het westelijk gebied.

Het derde structurerend principe vormt de vaststelling van 'windrichtingen'. Niet de as noord-zuid en oost-west is hier van belang, maar veeleer zuidoost-noordwest en zuidwest-noordoost: de routes van twee belangrijkste totemistische wezens, Sugar Bag en Watergoanna. Zij bepalen de assen waarvan alle andere richtingen afgeleid worden.

Een vierde structurerend principe is de hoog-laag as. Het oostelijk gedeelte is wat hoger gelegen, de nadruk ligt op de bomen, de bloesem hoog in de bomen en de vliegende wezens (bijen en vogels). Dan volgt het centrale deel van het clangebied: het junglegedeelte. Het is lager gelegen dan het oostelijk gebied, maar nog niet zo laag als het waterrijke gebied dat de westgrens van het clangebied markeert. De wezens uit dat junglegebied leven noch in de lucht, noch onder water maar lopen op de grond. Vervolgens komt men, de mythologische route volgend, bij het watergebied waar de nadruk ligt op de subterrane wezens (waterdieren).

Schematisch weergegeven 'structureert' hier de reis van Sugar Bag de as lucht-aarde-water; of hoog-midden-laag, of hemel-aarde-onderaards.

Een vijfde structurerend principe dat Sugar Bag aanbracht zijn de seizoenen. Toen hij in het oostelijk gedeelte aankwam bracht hij in zijn kielzog mee de bijen, de bloesem en de bomen waarop de bloesem bloeit. Dit is het begin van de droge tijd. Het bos is vruchtbaar en nog vochtig van het voorbije regenseizoen. De zon schijnt volop. Mensen kunnen zich gereed maken om een overvloed aan wilde honing te gaan verzamelen. De wind is voor de duur van ongeveer een half jaar gedraaid en zal nu al die tijd uit het zuidoosten richting noordwesten waaien. Maar als Sugar Bag na enige tijd in het noordwesten van het clangebied is aangekomen geven de gezangen en mythen de volgende informatie: de droge tijd duurt maar voort en de natuur komt in de problemen; alles droogt uit. De waterpoelen staan bijna droog en de vissen stikken zowat. Doch dan is de redding nabij. Sugar Bag reist naar het Noordwesten de Noord-Passaas tegemoet. Deze komt nu snel nader en brengt de verlossende regen voor de resterende maanden van het jaar.

Met dit structurerend principe is de seizoenencyclus vastgelegd en het is deze combinatie van seizoenen (tijd), land en windrichtingen (ruimte en richting) die aard en karakter van de Aboriginal levenswijze bepalen. Deze inrichting van het land en de jaarlijkse cyclus van seizoenen bepalen de natuurlijke ruimte waarbinnen flora, fauna, maar ook mensen kunnen bestaan.

Naast de tijd-ruimte structuur kan een volgend structurerend principe genoemd worden dat intrinsiek met de geografische ruimte is verbonden: het kosmologische principe. In het kort: de bloesem, de bijen, de nectar staan in gezangen, mythen en ritens model voor het idee vruchtbaarheid, ontspruitend leven. De wezens uit het junglegedeelte staan model voor de dood: ze spelen een hoofdrol bij begrafenisriten en de liederen die eromheen gezongen worden. Ze komen vooral 's nachts tot leven, maken griezelige geluiden en lokken de geesten van de pas gestorvenen naar zich toe.

De vissen en waterdieren vertegenwoordigen vervolgens weer nieuw leven en levenskracht. De zielen van kinderen die op het punt staan geboren te worden, nemen bijvoorbeeld eerst een tijd de vorm van bepaalde vissen aan. Zo geeft de route van Sugar Bag de gang van het leven aan: leven-dood-leven. Een eeuwigdurende cyclus, vergelijkbaar met de seizoenen, met dag en nacht, met droog en nat, met hoog en laag. Deze symboliek is terug te vinden in de vele gezangen, mythen, maar ook in de ritens die deel uitmaken van de levenscyclus van elke Aboriginal man of vrouw.

Met de structuur van het land en de wijze van inrichting door de mythologische wezens als referentiepunt omvatten de Aboriginal mythen, gezangen en ritens tegelijkertijd wat wij 'uiteenrafelen' als:

- religie en ideologie,
- wetenschappelijke kennis (in de zin van gesystematiseerde, onderzochte kennis),
- praktische informatie, topografie,
- sociale structuur en identiteit,
- economische kennis.

Al deze punten zijn zó intrinsiek verbonden met het land, dat zonder dit land en de typische structuur daarvan, de Aboriginal levenswijze onmogelijk is. Door de daden van de mythologische wezens, wier kennis via de mythologie is overgedragen aan de huidige generatie mensen, heeft leeg en vormloos land structuur en betekenis gekregen. Maar het land en haar structuur genereert ook betekenis. Het land en haar structuur verschaft de bouwstenen op basis waarvan denkcategorieën, concepten en ideeën gevormd worden. De classificatie van de bestaande orde, de abstracte ideeën over leven, dood, de herkomst en bestemming van de mens; dit alles wordt gedacht en uitgedrukt met de structuren van het land als bouwstenen. Zij zijn middelen om mee te denken.³¹ De indeling van het land in twee helften (met genoemde kreek als markeringspunt) staat model voor de sociale structuur van de clan (bestaande uit twee afstammingsgroepen).

Er zijn plekken in het land die typisch *woman's places* genoemd worden versus plekken die aan mannen toebehoren. De sociale relaties tussen clans (die exogaam zijn) worden deels door de houding ten opzichte van het land bepaald: men spreekt nadrukkelijk 'van mijn vaders land', 'mijn moeders land' (van andere clan), 'mijn vaders-moedersland' (weer een andere clan met bijbehorend grondgebied), enzovoort.

31 Vgl. C. Lévi-Strauss, *The View from Afar* (oorspr. Franse editie; Oxford 1985) 101-120.

De onderlinge politieke verhoudingen tussen clans zijn gebaseerd op erkenning van elkaars land en tegelijkertijd op wederzijdse rechten en plichten tussen clans over het gebruik van land en de overerving daarvan.

De economie van jagen en verzamelen zou onmogelijk zijn zonder gestructureerd land. Welke produkten of dieren men waar kan verzamelen of jagen, en in welke tijd van het jaar, ligt besloten in de informatie die mythen en gezangen overdragen: wilde honing op die plek in die tijd van het jaar, witte klei en oker op de plek waar dat bepaalde mythologische wezen geweest is, vissen in die bepaalde waterpoelen aan het einde van de droge tijd, of andere vissen op andere plekken tijdens een ander seizoen. De detaillering zoals overgeleverd in mythen en gezangen is werkelijk indrukwekkend.

Tot slot is identiteit zonder land onmogelijk. Aborigines tooien zich met de versierselen en motieven die behoren tot hun voornaamste totems. Op dat moment worden ze één met de totems, met hun reizen, en met hun scheppingsdaden. Tal van markante punten in het landschap staan elk symbool voor een belangrijke scheppingsdaad, dezelfde markante plekken zijn de zichtbare overblijfselen van totemistische wezens, die op zo'n plek in sluimertoestand onder de grond rusten. Mensen noemen zich dan (bijvoorbeeld): Wij van de Wilde Honing (of Emu, of welke andere totem dan ook). Het is hun identiteit, hun zelfbewustzijn en hun emotie, gekoppeld aan een totem die symbool is voor een bepaald stuk land.

Aboriginal land is het referentiepunt voor de kosmologische, sociale, economische en psychische ordening van de betreffende mensen. Het ingerichte landschap staat model voor een Aboriginal kosmologie, en een levenswijze die conform die kosmologie gehandhaafd moet worden. De bijzondere narratieve expressie en uitvoering staan daarvoor borg.

Dimensies van de mythische geografie

In een mythische geografie als die van de Aborigines zijn geografische noties en kosmische voorstellingen totaal verweven. De 'reële' wereld (rivieren, rotsen, locale flora en fauna) levert 'bouwstenen' voor de kosmologie, maar ze wordt ook vanuit dat wereldbeeld gemaakt. De handelingen van de wezens uit de *Dreaming* maken de wereld zoals die werkelijk is voor de mensen. Wat daarbuiten valt kan dan wel fysiek 'bestaan', maar is irrelevant. In dat opzicht is er eigenlijk geen wezenlijk verschil met onze geografie, die ook perspectivistisch is en daarom bepaalde 'werkelijkheden' wel erkent of onderkent en andere niet. Doch directe inhoudelijke confrontatie van mythische geografieën met de westerse wetenschappelijke geografie, zoals in het bepalen van correspondenties, blijkt onvruchtbaar omdat dan de resultaten van verschillende 'verhalen' gewogen worden volgens de regels van één: de epistemologische inzichten waarop het westers *discours* is gebaseerd. Daarom loopt die confrontatie bijna onvermijdelijk uit op etnocentrisch reductionisme. Door ons onderzoek te verrichten vanuit het perspectief van de narratie kunnen we de westerse geografie relativeren en mythische geografieën emanciperen. We laten ons dan leiden door de meer autonome regels van de narratologie. Hoe wordt de wereld (omgeving en wereldbeeld) verhalend 'gemaakt' en welke effecten worden daardoor bewerkstelligd? Hoe wordt de inhoud gevormd door

een samenspel van topoi en stijlfiguren (tropen)? Welke vormende kracht hebben specifieke expressievormen (*performances*)? De vanzelfsprekende positie van arbiter tussen 'waar' en 'onwaar', tussen 'empirisch' en 'fictief' of tussen 'geografie' en 'religie' die de westerse wetenschappelijke geografie ontleent aan de regels van haar eigen epistemologie, verliest ze op het niveau van de narratologie. Daarom gebruik ik, zoals aangegeven, de term 'mythische geografie' met de nadruk op de bijzondere vorm ervan: in een poging te ontkomen aan de directe inhoudelijke confrontatie met de empirische geografie (zoals die besloten ligt in de aanduidingen 'geographical imagination' en 'vóór-wetenschappelijke geografie').

Ter afronding van deze beschouwing zal ik kort op een drietal dimensies van de mythische geografie ingaan: de inhoud, het effect en de opvoering.

Inhoud: het denken, de concepten en uitingen hebben betrekking op de ruimte. Ruimte wordt geordend en betekend via benaming. Ze wordt ingericht (de transformatie natuur-cultuur) en begrensd. In haar belangrijke studie *Hatumere: Islamic design in West Africa* maakt Prussin duidelijk dat essentieel in het ruimtelijk bewustzijn niet zozeer stabiliteit is, maar "sense of place"³² die zich manifesteert in de benoemde ruimte. Door naamgeving wordt wildheid en leegheid getransformeerd tot territorium, tot topografie (vergelijk onze geschiedenis van de ontdekkingsreizen). Door benaming wordt het landschap (cognitief) ingericht en tot basis van de identiteit gemaakt, die weer uitdrukking is van het wereldbeeld. De inrichting van het landschap via het benoemen bepaalt de houding die men er tegenover aanneemt. Zonder deze vorm van inrichting is er ruimtelijke desoriëntatie, die kan leiden tot psychose (de "landschappen van de angst", waar De Pater over schreef). Het belangrijkste aspect van onbekend land is dan ook niet dat de leegte door verbeelding wordt gevuld, maar de wijze waarop die leegte wordt afgesloten en de mensen ervoor worden behoed. Men kan niet ongestraft de grens passeren. Een voorbeeld uit onze cultuur is de Middeleeuwse attitude ten aanzien van Kaap Finisterre: het was niet alleen onmogelijk om aan dit punt voorbij te gaan, het mócht ook niet. De onbekende verte wordt zo tot esoterisch fenomeen gemaakt; ze is voorbehouden aan een bijzondere klasse van ingewijden.

De benoemde ruimte is begrensd en vertoont patronen. Deze kenmerken zijn afhankelijk van de mate waarin men fysiek maar ook symbolisch de omgeving beheerst. Die symbolische relatie met de omgeving weerspiegelt aspecten van de ideologie. Zo laat Prussin zien hoe in West-Afrika onder invloed van de islamisering ronde of rechte lijnen in de ruimtelijke voorstelling plaats maken voor geometrische vormen.³³ De Aborigines van Noord-Australië brengen alles onder in een ingenieus classificatiesysteem waarvan de patronen uitgedrukt en tegelijk beheerst worden in de choreografie van de rituele dansen.

In culturen waar de mens zelf referentiepunt van de omgevende wereld is, lijkt het universum een replica van hemzelf; is het rond de mens gecentreerd.

32 L. Prussin, *Hatumere: Islamic design in West Africa* (London 1986) 22.

33 Ibidem, 53.

Zo is het centrum van het universum in traditionele Westafrikaanse culturen antropomorf, autochtoon en atectonisch. Met dat laatste bedoelt Prussin dat er een bijna onzichtbare distinctie tussen natuurlijke en culturele ruimte is. Op die wijze worden symbolen van cultuur geïntegreerd met het landschap.³⁴

In samenlevingen die niet worden gedomineerd door technologische landschapsinrichting nemen mensen elementen van het natuurlijke landschap die ze niet (kunnen) veranderen op in hun kosmologie, maar niet dan nadat ze door betekenisgeving gerationaliseerd zijn. De kosmologie verbindt de fysieke, topografische ruimte met de narratieve presentatie van die ruimte. Daarin figureren plaatsnamen, bepaling van het kosmologisch centrum (bijvoorbeeld de kosmische boom) en associatie van de *habitat* en omgeving met verschillende sociale en religieuze sferen als elementen in een bijzonder *discours*; een eigen betekenisgevend systeem met een specifieke narratieve structuur. De ruimtelijke noties en begrippen zijn niet slechts descriptief maar ze zijn ook intentioneel: ze hebben effect op het handelen en denken met betrekking tot de omgeving. Wereldbeeld en mythische geografie construeren elkaar wederzijds in de narratieve act.

Effect. De beheersing (fysiek of cognitief) van de ruimte heeft maatschappelijke consequenties en is daarom verbonden met politiek en macht. Met name in hiërarchisch georganiseerde samenlevingen is de geleding van de ruimte verbonden met verschillende groeperingen. Ik wil mij hier tot één aspect beperken, dat van 'verte', om te laten zien dat dit verschijnsel, dat naar westerse opvattingen het domein van de verbeelding, fantasie of religie is, niet tot ideologie mag worden gereduceerd. In de meeste niet-westerse culturen zijn ideeën over 'verte' prominent. De wijze waarop die ideeën vorm en inhoud krijgen is sterk afhankelijk van het type cultuur. Zo zijn er grote verschillen tussen sedentaire en nomadische volken. Qua vorm: afstand respectievelijk in termen van concentrische cirkels of spiralen versus lineaire afstand. Qua inhoud: de mate en wijze van beheersing van de verte. Met name in sedentaire samenlevingen die een traditie van reizen kennen, zoals Afrikaanse samenlevingen waarin jongelingen zich bewijzen door verre tochten te ondernemen, hebben concepties van ruimte en verte interessante effecten. Die geografieën zijn door westerse explorateurs niet onderkend met soms dramatische gevolgen. Nog in 1965 bedoelde Thomas met "African geography" niet 'Afrikaanse geografie' maar (westerse) geografie over Afrika.³⁵ In een recente studie heeft Mary Helms de symbolische constructie van de geografische ruimte -in het bijzonder afstand en verte- onderzocht.³⁶ Zij bestudeerde de politieke en ideologische contexten waarbinnen verre-afstands belangen en activiteiten georganiseerd worden, met speciale aandacht voor de rol van politiek-religieuze elites in het verkennen, exploiteren en beheersen van afstand en verte. Omdat esoterische kennis van verte meestal het domein van religieuze specialisten is en verte vaak geïdentificeerd wordt met het sacrale

34 Ibidem, 53-54.

35 B.E. Thomas, 'Geography', in: R.A. Lystad (ed.), *The African World. A Survey of social research* (London & Dunmow 1965) 246-269.

36 M.W. Helms, *Ulysses' Sail. An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge, and Geographical Distance* (Princeton/New Jersey 1988).

(mensen van verre, zoals de Drie Koningen) is voor veel onderzoekers de associatie van mythische geografie met religie dominant geworden. Maar daardoor wordt de aandacht afgeleid van politieke motieven en effecten van ideeën over die ruimte voor 'profane' gedragingen, zoals het reizen. De studie van Helms betreft ook dimensies (zoals de positie van Europese kolonisatoren en antropologen) bij de analyse van geografische afstand en wereldbeeld, waardoor speciaal gelet kan worden op verhoudingen van macht en ongelijkheid, die de betrekkingen tussen de westerse en niet-westerse culturen doordringen. Deze verhoudingen worden mede geconceptualiseerd (en misschien zelfs bestendigd) met behulp van geografische en kosmologische noties, zowel in de westerse geografie (bijvoorbeeld het exotisme) als in niet-westerse geografieën. Helms' studie over onder andere de politieke en machtheffecten kan bijdragen tot het kritisch onderzoek van de uitstraling van de westerse politieke en ideologische dominantie op de benadering van niet-westerse geografieën. Die uitstraling heeft ook gevolgen gehad voor de studie van vormen waarin het ruimtelijk denken in andere culturen wordt geuit. Soms op heel subtiel niveau, zoals de neiging om het poëtische ('*Dichtung*') van het prozaïsche ('*Wahrheit*') los te maken.

Opvoering. Zowel de ervaring als de beschrijving van het landschap is afhankelijk van communicatiemogelijkheden en bepaalde sensorische gewaarwordingen en disposities. De primair visueel ingestelde westerling zal veel ontgaan wat voor mensen opgegroeid in een andere cultuur kan worden waargenomen. De specifieke vormen van communicatie en waarneming zijn weer ingebed in bepaalde wijzen van presentatie die voor de westerling niet 'horen' bij kennisoverdracht, oriëntatie, economische exploitatie, of andere op de 'werkelijkheid' gerichte activiteiten. De positivistische wetenschap is vast verankerd in de westerse publicatie- en verwijzingscultuur, waarin met name poëtische expressie wordt gewantrouwd. Omdat geografische ervaring en kosmologische noties in andere culturen vaak worden geuit op wijzen die vreemd zijn aan de westerse verwijzingscultuur welke voorwaarde voor wetenschappelijkheid lijkt, wordt het idee dat het in die andere presentatievormen om fenomenen van een andere orde gaat (religie, verbeelding) weer versterkt.

In veel culturen valt ritueel met ruimte samen. Men kan ritueel zien als patroonmatig gedrag, waarbij mensen zich in de ruimte oriënteren. Het ritueel is een vorm waarin de "schemata of space"³⁷ tot uitdrukking komen. Tevens is het instrumenteel in de vorming van de emotionele betrokkenheid bij de ruimte. Ook worden ruimte en tijd in het ritueel verbonden, zoals bij de *rite de passage* die doorgaans als een ruimtelijke passage (reis, passeren van een grenslijn) wordt uitgedrukt. In scheppingsmythen wordt de reis van de oerwezens herhaald, waarbij niet alleen de oriëntatie op het landschap wordt gevestigd, of aan een nieuwe generatie wordt overgedragen, maar ook het bezit van het land (zowel fysiek als cognitief) wordt bevestigd. Het ritueel is een van de vormen, waarin de geografische ervaring wordt geuit. Ze kan worden geciteerd (de 'vervelende' herhalingen waar Beazley

37 Prussin, *Hatumere*, 53.

geen raad mee wist?), gezongen, gedanst. Die 'opgevoerde ruimte' (*performance*) is direct afhankelijk van de dimensies van degenen die opvoeren. Zo is de eenheid mens-omgeving niet slechts conceptueel maar ook fysiek, ja, intrinsiek. De verschillende vormen heb ik boven aangeduid met de term 'vertelcultuur' om ze op narratief niveau te kunnen plaatsen in verhouding tot de westerse verwijzingscultuur. Het gaat daarbij om het besef dat de eenheid van kennis en voorstelling, van gedrag en ervaring, van geografie en kosmologie in niet-westerse culturen gecreëerd en bevestigd wordt door de specifieke narratieve vorm. Deze is niet slechts omhulsel.

Besluit

Een niet-etnocentrische studie van de samenhang tussen geografisch denken en wereldbeeld in andere culturen vereist een kritische reflectie op de benaderingswijze die men kiest, daar deze in hoge mate beïnvloed kan worden door het eigen wereldbeeld. Daarom is in deze beschouwing veel aandacht aan dat onderwerp besteed. Gekozen is voor een narratologische benadering omdat deze ons in staat stelt afstand te nemen van opposities die onvermijdelijk resulteren uit de toepassing van westerse 'epistemologie' op andere geografieën en die eigen zijn aan ons wereldbeeld. In *mythische geografieën is de narratio constitutief*. Daarom zijn benaderingen die de vorm negeren of als bijkomstig beschouwen reductionistisch. Om dit te verduidelijken koos ik voorbeelden die betrekking hadden op onze vóór-wetenschappelijke geografie. Maar daaruit mag niet worden afgeleid dat volken met mythische geografieën *contemporary ancestors* zijn; dat zij nog zouden denken zoals wij vroeger. Om dat idee te vermijden wordt ook wel de aanduiding 'antropomorfe geografie' gebruikt. Inderdaad wordt de natuurlijke wereld in veel culturen gehumaniseerd. Maar ook deze benaming richt de aandacht te eenzijdig op de inhoud en ze is nauw verbonden met het westerse idee dat intentionele actie voorbehouden is aan de mens, die een unieke ontologische status zou hebben. De term suggereert een éénrichtingsactie: de mens vermenselijkt de passieve of 'levenloze' wereld. Maar Australische Aborigines bijvoorbeeld weten dat zij dezelfde levens-essentie delen met alle andere verschijnselen die hun omgeving vormen. Land, mens en cultuur zijn ondeelbaar. Berndt sprak in de jaren tachtig nog van "belief".³⁸ Momenteel, nu onze eigen milieu-discussie al veel 'wetenschappelijke inzichten' van weleer aan het wankelen heeft gebracht, is de tijd misschien rijp om andere geografieën en kosmologieën te emanciperen. Ze te beschouwen als volwaardige, alternatieve kennisvormen, eerder dan ze te wegen met de maten van ons wereldbeeld. Daarom moeten we van 'kennis', van 'weten' spreken, eerder dan van *belief* of verbeelding, begrippen die gemakkelijk doen denken aan bijgeloof en naïviteit.

38 R.M. Berndt & C.H. Berndt, *The World of the First Australians. Aboriginal Traditional Life: Past and Present* (Canberra 1988) 136.

UITGELICHT..... TIJD

Op deze plaats willen wij de schijnwerpers richten op een misschien wat onderbelicht gebleven nummer uit de illustere geschiedenis van Groniek.

Nog maar in beperkte mate aanwezig maar desalniettemin onmisbaar voor een scherper inzicht in het onderwerp Ruimte, dat in dit nummer vanuit het perspectief van het wereldbeeld wordt belicht door een kleurrijk gezelschap van auteurs.

Dit uit 1989 daterende dubbelnummer bevat onder andere bijdragen van:

- | | |
|------------------|---|
| - F.R. Ankersmit | over geschiedenis en tijd |
| - M. Reeves | over het tijdsbesef in de Middeleeuwen |
| - S. Baekers | over Heideggers tijdsconceptie |
| - I.N. Bulhof | over Nietzsche's afwijking van de lineaire tijd |
| - K.J. Huizing | over Mulisch en de tijd |
| - C.J. Kuiken | over astronomie en astrologie in het oude China |
| - E. Boot | over Maya tijdberekening in verleden en heden |

te bestellen door f 19,75 (incl. verzendkosten)

over te maken op Gironr. 1496758

ten name van Groniek Groningen.

o.v.v. Tijd

(Wij nemen dan de verzendkosten voor onze rekening)

IN HET VOLGENDE NUMMER VAN

GRONIEK

THEMA: CRIMINALITEIT

* Wijkplaatsen en Asielrecht in de Republiek

* Veranderende opvattingen over straf

* Zin in Straf

* Nederlands Genootschap tot Zedelijke Verbetering der Gevangenen

* Zwarte Magie & Blanke Rechters

EN IN HET SUPPLEMENT...

* Stalin en de CPN: Rouwbeklag en Zelfkritiek

* Het cultuuroptimisme van de filmrecensent L.J. Jordaen

* Boekrecensies