

Imaginaire werelden

De wereld is voor niemand hetzelfde. Een ieder bouwt zijn of haar eigen realiteit op. Altijd en overal vormt men zich ideeën over de werkelijkheid. Deze constructies of definities van de werkelijkheid zijn onontkoombaar. Ordenen is namelijk een innerlijke noodzaak van het intellect. Hierbij worden stimuli uit de omgeving via neurobiologische en cognitieve processen omgezet in informatie. Deze 'programmering' voltrekt zich via het principe van correlatie-oppositie of contrast-complementariteit (zoals man/vrouw, land/zee, dag/nacht, boven/onder, rechts/links). Het denken kenmerkt zich met andere woorden door een voortdurende en inherente wisselwerking tussen verschillende opposities en oppositie-niveaus.

Dit aangeboren ordeningsmechanisme, ook wel het cognitieve imperatief genoemd, vormt de basis voor duiding, symbolisering en communicatie. Deze drie-eenheid is constitutief voor menselijk (samen) leven. Samenleven vereist echter onderlinge afstemming van de constructies van de werkelijkheid, van de cognitief-symbolische modellen. Anders zou men slechts langs elkaar heenpraten, wat zou resulteren in een Babylonische spraakverwarring. Hierdoor zijn deze modellen overlappend of in elk geval onderling verenigbaar. Ze leren mensen situaties op gelijksoortige wijze te definiëren en te ervaren. Aan deze definiëring worden bepaalde waarden, normen en handelingsvoorschriften verbonden. Deze kunnen eenduidig of meerduidig, harmoniërend of conflicterend, impliciet of expliciet zijn. De concrete actoren moeten in elke specifieke situatie betekenis tot stand brengen. Dit is een moeizaam proces. Zinnvolle communicatie is met andere woorden nooit vooraf gegeven; zij moet in elke specifieke context gerealiseerd worden. Kortom, communicatie is, ondanks het gemeenschappelijk bio-psychologische substraat, geen gegeven maar een opdracht.

De omschrijving van communicatie als mechanisme voor de omzetting van chaos in orde, geeft echter nog geen antwoord op vragen omtrent aard en vormen van communiceren. Communicatie mag daarbij niet beperkt worden tot samen-*spraak*: samen eten, feesten en

slapen zijn veel intensere, intiemere en meer omvattende vormen van communicatie. Verschillende disciplines (taal- en literatuurwetenschap, filosofie, psychologie en antropologie) hebben zich diepgaand en uitgebreid met deze vragen beziggehouden. Deze wetenschapsgebieden ontleen zelfs grotendeels hun bestaan aan deze vraagstelling. De culturele antropologie wordt bijvoorbeeld wel omschreven als de leer der interculturele communicatie. Claude Lévi-Strauss definieert in die zin de antropologie als een tak van de semiologie.¹ Zij bestudeert immers 'het leven van tekens in het hart van het sociaal leven'. De kernassumptie is dat cultuur het symbolisch-cognitief systeem bij uitstek vormt, de koepel waarbinnen andere communicatiesystemen – zoals taal – functioneren. Zelfs het meest concrete object is ingebed in een betekenisvol geheel. Feiten en objecten als zodanig bestaan niet. Ze zijn altijd verbonden met ideeën; daarom worden ze tekens. Cultuur is met andere woorden niet de totaliteit van materiële objecten en gedragingen, maar de totale som van kennis, concepten en classificaties van objecten, gebeurtenissen en activiteiten van de sociale en materiële wereld van een groep. Het gaat dus om het model voor het percipiëren, relateren en anderszins interpreteren van deze dingen.²

Aan de hand van deze mentale constructies wisselt de mens boodschappen uit. Zo'n constructie bestaat uit een aantal symbolisch-cognitieve deelmodellen of codes. Alle menselijke vormen van sociale activiteit zijn immers symbolenstelsels. De cultuur vormt een grote machinerie die communicatie op verschillende niveaus op gang brengt en houdt, in verschillende codes of talen. De taal (schrift en spraak) heeft hierbij model gestaan. De semiologie of semiotiek lijft op deze wijze alle kennis en ervaring in: alles wordt geduid, alles betekent iets, zoals Guirand in zijn *La semiologie* formuleert.³

Het ontdekken van de onderliggende regels die de betekenis van concrete daden, activiteiten en objecten bepalen, is niet eenvoudig. Hiervoor bestaan verschillende redenen. Ten eerste zijn de symbolisch-cognitieve (deel)modellen het resultaat van de wisselwerking tussen de 'cognitieve imperatief' en de concrete specifieke omgeving waarbinnen

1. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*. Parijs (Plon) 1973, p. 18.

2. W.H. Goodenough, 'Cultural anthropology and linguistics', in: P.L. Garvin (ed.), *Report of the seventh annual round table meeting on linguistics and language study*. Georgetown University monograph series on language and linguistics nr. 9, Washington 1957, p. 167. Zie ook: Lévi-Strauss, a.w.; E.R. Leach, *Culture and communication*. Cambridge (Cambridge University Press) 1976; W.C. Sturtevant, 'Studies in ethnoscience', in: *American anthropologist* 66, 1964, pp. 99-132.

3. P. Guirand, *La semiologie*. Parijs (PUF) 1971.

mensen opereren. Hierdoor spelen in de ordeningen allerlei omgevingselementen een belangrijke rol. Het gaat hierbij om voor de hand liggende zaken waarbij differentiaties in de natuur worden benut zoals sekse, leeftijd, seizoenen enzovoort, maar ook om uitzonderlijke en ambivalente zaken. Zo stelt Mary Douglas dat vooral afwijkende en hybride vormen vaak in classificaties voorkomen, vooral in samenhang met de tegenstelling rein/onrein.⁴ Aangezien de omgevingen verschillen en aan wisselingen onderhevig zijn, verschillen en veranderen ook de ordeningen. Bovendien is daaraan in het verleden al betekenis toegekend die doorwerkt in het heden. Men heeft dus uitgebreide en gedetailleerde kennis van de context, oftewel lokale kennis nodig om de verborgen logica van deze 'mentale constructies' te 'ontcijferen'. Ten tweede helpen de symbolisch-cognitieve modellen de mens bij de confrontatie met zijn wereld. De mens gaat, met andere woorden, via conceptuele schema's een dialoog aan met zijn omgeving om er zo greep op te krijgen. Hoewel deze beelden en mentale constructies middelen zijn om de ervaren werkelijkheid te verklaren, te beheersen, te legitimeren of te bekritisieren, zijn ze wat betreft concrete inhoud en positie niet identiek. De belangrijkste modellen, ook wel codes, schema's of genres genoemd, zijn kunst (literatuur, muziek, film), wetenschap, religie (mythologie) en ideologie, elk met hun eigen geschiedenis, functies, verschijningsvormen en regels. De genres hebben ook een verschillende betekenis, rol en invloed in verschillende tijdperken en verschillende maatschappijvormen.

Deze dialoog met 'de werkelijkheid' is meerduidig. De werkelijkheid is immers niet direct kenbaar; zij wordt altijd gefilterd. Daarom is er sprake van selectie, van constructie. Het beeld is met andere woorden altijd verbeelding. Toch is er een belangrijk verschil. Bepaalde conceptuele schema's met daarbij behorende praktijken zijn gericht op het terugdringen van de rol van de verbeelding. Krampachtig en vertwijfeld probeert men – met name in de wetenschap – constructies te vinden die de werkelijkheid weerspiegelen, of in elk geval toetsbaar presenteren (benaderen). Als men deze zogenaamde correspondentietheze al heeft moeten afzweren, dan is dat met frisse tegenzin en aarzeling. Minimaal klampt men zich vast aan de compatibiliteitstheze: uitspraken over de werkelijkheid moeten verenigbaar zijn met de ervaringen, die gestructureerd worden door de methodische richtlijnen en procedures. Dit geldt niet of veel minder voor andere symbolisch-

4. M. Douglas, *Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*. Londen (Routledge and Kegan Paul) 1966. Zie ook: D. Sperber, *Rethinking symbolism*. Cambridge (Cambridge University Press) 1975.

cognitieve stelsels, zoals kunst en mythologie. Hierbij benut men veel meer de gelegenheid om scheppend en bespiegelend bezig te zijn.

De mythologie vormt een goede illustratie. Via de mythe stelt de mens allerlei existentiële paradoxen en hiermee verbonden spanningen aan de orde. Door deze in de mythe te verwoorden en daarbij ook mogelijke alternatieven uit te werken, worden ze min of meer aanvaardbaar gemaakt. De bestaande orde wordt zo verklaard en gelegitimeerd door een andere, mythische, orde. De inhoud van de mythe weerspiegelt niet de ervaren werkelijkheid. Zij wijkt hiervan af om te 'bewijzen' dat het bestaande, ondanks de daarin voorkomende tekortkomingen en spanningen, niet gemakkelijk te verbeteren of te vervangen is.⁵ In de mythe wordt mentaal met elementen uit de 'werkelijkheid' geëxperimenteerd. Daartoe worden ze telkens opnieuw geordend en gerangschikt. Franz Boas stelt hierbij: 'Men zou zeggen dat de werelden der mythologie slechts zijn opgebouwd om zodra ze vorm hebben gekregen weer afgebroken te worden, opdat uit de brokstukken weer nieuwe werelden ontstaan'.⁶ Het doel van de mythe is dus niet zozeer het geven van een beeld van de bestaande wereld maar het confronteren van de mens met potentiële ontwikkelingen die zich nog niet hebben voorgedaan.

Door de hierboven aangegeven 'dialectische' relatie tussen mythe en werkelijkheid, gekarakteriseerd door analogie en contrast, is het moeilijk te bepalen wat met bepaalde episoden, personages en plots wordt bedoeld, welke personages, episoden en dergelijke relevant zijn, of hoe deze af te grenzen zijn. Deze problemen vloeien voort uit de hoeveelheid voorkennis die voor duiding vereist is. Meestal zijn er niet of nauwelijks voldoende details bekend van de concrete context waarin de mythe via het vertellen wordt geactiveerd. Men heeft uitgebreide 'locale kennis' nodig. Bovendien is elke mythe multi-interpretabel en ontleent ze haar betekenis in belangrijke mate aan het gehele systeem van mythen waarbinnen zij opereert.

Men moet zich tegelijkertijd realiseren dat het mythische proces transformerend van aard is; de verteller verandert de mythe, creëert zijn eigen variant. Sommige elementen vallen bij deze mondelinge overdracht weg, andere ontstaan en volgordes worden omgedraaid.⁷ Twee soorten invloeden spelen een grote rol in dit vervormingsproces. Een nieuwe versie past zich aan reeds bekende en bestaande mythen aan

5. Lévi-Strauss, a.w., p. 208.

6. F. Boas, 'Introduction to James Feit. Tradition to the Thompson river Indians of British Columbia', in: *Memoirs of the American folklore Society*, vol. 6, 1898, p. 18.

7. C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*. Parijs (Plon) 1971, p. 603.

en wordt ingebouwd in een systeem. Een mythe wijzigt zich bovendien tijdens het proces van ontlening door aanpassing aan andere infrastructurale omstandigheden (een bepaalde diersoort kan ontbreken, waardoor een andere diersoort op de voorgrond treedt; men kan leven onder andere ecologische omstandigheden, waardoor het probleem niet de droogte maar de regen is). In dit proces kan een bepaalde versie zelfs een omkering van een andere versie gaan vormen. Het 'dire' wordt omgezet in 'contredire'.⁸ Vaak vinden deze aanpassingen geheel ongemerkt plaats.

Kortom, geen van de mythen staat op zichzelf; elke mythe is een middel voor verheldering van één of meer andere mythen. Het 'decoderen' van de mythe, het ontcijferen van de boodschap en het ontdekken van de onderliggende structuur vereist een vergelijkende analyse van alle bekende varianten van een mythencomplex.⁹ Een mythe is de som van alle versies. Door het transformerende karakter van de mythe heeft een analyse ervan altijd een voorlopig karakter: het dossier is nooit gesloten.¹⁰

Het bovenstaande zal toegelicht worden aan de hand van een analyse van de Zon-en-Maanmythe van de Inuit. Centraal hierin staat het vraagstuk van de verhouding der seksen.

De Zon-en-Maanmythe

De Inuit bewonen de 'kap' van de aarde: Siberië, Alaska, Canada en Groenland. Binnen deze gebieden kan men verschillende locale groepen onderscheiden die zich aangepast hebben aan de plaatselijke ecologische omstandigheden. Hierbij is vooral de aanpassing aan de zee en het land van belang. Voor de komst van de blanken konden deze groepen niet als sociale, politieke of tribale eenheden worden beschouwd.¹¹ De grootste sociale eenheid bestond uit de samenkomst van de verschillende door verwantschap verbonden groepen voor de zeehondenjacht op het zee-ijs in de winter. Men ontleende zijn identiteit aan de plaats waar men resideerde. Dit drukte men uit door het achtervoegsel '-miut' te plaatsen achter de naam van een bepaald gebied of een bepaalde plaats.¹²

8. Idem, p. 184 en p. 576.

9. Wij gaan niet nader in op de methodiek van de semiotiek. Wij verwijzen hiervoor naar reeds in *Versus* verschenen artikelen.

10. C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*. Parijs (Plon) 1964, p. 13.

11. I. Kleivan en B. Sonne, *Eskimos, Greenland and Canada*. Leiden (E.J. Brill) 1985, p. 1.

De Inuit kennen een rijke mythologie. De verhalen werden in het verleden van generatie op generatie doorgegeven. Er zijn lange en korte verhalen. De korte gaan meestal over dieren. De lange verhalen kennen ook korte varianten. Dit hangt samen met de welsprekendheid van de verteller en de gelegenheid waarbij de mythe wordt verteld.

De personages in de Inuitmythologie hebben direct betrekking op de religie en het pantheon van de Inuit. De Inuit geloven dat alle wezens en dingen een eigenaar of *inua* hebben. De mythen gaan over de belevenissen van deze eigenaren of (goden)geesten, de zielen (*tarnin-git*) van mensen en dieren en mythische wezens. De belangrijkste godengeesten of *inuut* van de Inuitreligie zijn Aningâ, de geest van de maan, die de hemelkoepel bewoont, en Nuliajuk, de gevreesde vrouw op de bodem van de zee. Dieren zijn belangrijke personages in de Inuitmythologie. Bepaalde dieren, zoals de raaf, de ijsduiker en de beer, hebben op grond van hun uiterlijke kenmerken en karakter een bijzondere betekenis. Ze worden gekenmerkt door een intrinsieke ambiguïteit. Ze kunnen zich in mensen transformeren en vice versa. Als een dier zich wenst te transformeren in zijn menselijke verschijningsvorm, dan tilt hij gewoonweg met zijn voorpoot, vleugel of ander lichaamsdeel zijn snuit of bek omhoog alsof het een masker is.¹³ Dieren kunnen ook hun menselijke verschijningsvorm verkrijgen door hun vacht uit te trekken.¹⁴ Het geloof in deze transformaties komt tot uitdrukking in de tweezijdig bewerkte dansmaskers van de Alaska Eskimo's. De buitenkant heeft de beeltenis van een dier, terwijl de binnenkant de *inua* ervan voorstelt. De buitenkant scharniert zodanig dat de *inua*, die een menselijke verschijningsvorm heeft, naar believen kan worden getoond.¹⁵

De winter was bij uitstek de tijd voor het vertellen van mythen. De

12. Het achtervoegsel *-miut* of *-myut* betekent 'degenen die op die plaats wonen', bijv. de Arviligdjuarmiut zijn de mensen van de baai van Arviligdjuark, 'de grote plaats met de walvissen'. Alle Eskimo's duiden zichzelf aan met een term voor mensen. In Alaska noemen de Eskimos zichzelf Yuit, in Siberië Yugit en op de Aleuten Unangan, in Canada Inuit en in Groenland Kalaallit. Zie ook: M. Mauss, *Seasonal variations of the Eskimo: a study in social morphology*. (1904) Londen (Routledge and Kegan Paul) 1976, p. 27; L. Turner, 'Ethnology of the Ungava district, Hudson Bay territory', in: *Eleventh annual report of the bureau of ethnology*. Washington 1894, p. 176.

13. E. Nelson, *The Eskimo about the Bering Strait* (oorspr. 1899). Washington (Smithsonian Institution Press) 1983, p. 394.

14. R. Spencer, *The North Alaskan Eskimo: a study in ecology and society*. (1959) New York (Dover) 1976, p. 421.

15. E. Nelson, *The Eskimo*. a.w., p. 394; E.W. Hawkes, *The Labrador Eskimo*. Memoir 91 anthropological series, Washington, 1916, p. 127.

verschillende verwantengroepen woonden dan bij elkaar aan de kust met als centraal punt het gemeenschappelijke feesthuis (*kashim* of *kari-gi*). Hier werden spelletjes gedaan en sportwedstrijden gehouden. Als iedereen uiteindelijk moe bij elkaar zat, kwamen de mythen los.

Mythen en verhalen maken deel uit van de werkelijkheid van de Inuit. Zij verschaffen aan hen kennis over en inzicht in die werkelijkheid. Mythen kunnen dan ook beschouwd worden als verhalen over de realiteit van de Inuit, zij problematiseren deze. Tot deze werkelijkheid behoort een pantheon van de Inuit en hun dagelijkse strijd om het bestaan. De overtreding van een culturele regel en de kwalijke gevolgen daarvan vormen het belangrijkste thema. In het algemeen vindt deze transgressie plaats in de beginsituatie van het verhaal. Door mediatie van een mens of dier (in mensengedaante) ontrolt de plot zich en eindigt in het *chiasme* of in een beklemtoning van de beginsituatie.¹⁶

De Zon-en-Maanmythe komt in het gehele Inuitgebied voor. Varianten zijn te vinden van de Beringstraat tot in Groenland. Thans zijn ongeveer dertig versies bekend. Daarnaast komen er vele varianten voor bij de Noordwestkust-indianen en bij de Prairie-indianen. Ook duikt de mythe op in het mythecomplex van Siberië (Yakouten, Vogouls). Sommige varianten bestaan uit één of twee episode(n), andere versies voegen hier nog een derde episode aan toe, waarin de plot versterkt wordt.

De varianten zijn in de verschillende regio's van het Inuitgebied en op verschillende tijdstippen opgetekend. Regionale variaties zijn vooral terug te vinden in aankleding, details en de (namen van de) personages. Deze locale verschillen zijn soms terug te voeren op de ecologische omgeving en de levenswijze van de groep. Nu eens gaat de maan in de Zon-en-Maanmythe op zeehondenjacht, dan weer op witte-walvisjacht, maar nooit op kariboejacht. De maan laat de dichotomie tussen het land en de zee onaangetast: hij jaagt alleen op zeedieren. Het syntagmatische verloop van de plot verschilt slechts op detailpunten. Op paradigmatisch niveau tasten de regionale verschillen het grondthema van de mythe in het mythologische systeem niet aan. Ook temporele verschillen zijn van belang voor de betekenis en de betekenisverschui-

16. P. Maranda en E. Köngäs Maranda maken in: *Structural models in folklore and transformational essays*. Den Haag (Mouton) 1971, in belangrijke mate gebruik van deze syntagmatische structuur in mythen voor hun analysemodel. Voor de analyse van de Zon-en-Maanmythe baseren wij ons dan ook op dit model; voorts op C. Lévi-Strauss, 'The story of Asdiwal', in: E. Leach (ed.), *The structural study of myth and totemism* (1967). Londen (Tavistock) 1968, en J. Oosten, *The theoretical structure of religion of the Netsilik and Iglulik*. Meppel (Krips Repro) 1976.

ving in de mythe. Vergelijking van oudere en jongere versies laat zien dat de mythe door de tijd heen geen grote veranderingen heeft ondergaan. Dit heeft te maken met de traditie van het verhalen-vertellen, die een zo getrouw mogelijke kopie van een verhaal vereist.¹⁷

Van de verschillende versies van de mythe analyseren wij de versie, die door Nálungiak is verteld aan Rasmussen tijdens zijn verblijf bij de Netsilik.¹⁸ Eerst geven wij de integrale Engelse tekst van deze referentie-versie, zoals die door Rasmussen is opgetekend.

Episode 1. Making the Blind to See

Scène 1

Agtulg-Rârnân had two children, Aningâ and Aleqâ, a boy and a girl. The boy Aningâ was blind. The family lived alone in a house. One day a bear came to where they lived and pushed his head in at the window. Agtulg-Rârnân seized a bow and aimed for her blind son while he bend the bow and shot the arrow.

'It was as if that sound came from a wounded animal', Aningâ said.

'No, no, you hit the edge of the window', answered his mother.

Scène 2

After that Agtulg-Rârnân built a side room on the entrance passage and let Aningâ live there so that he might starve to death. But his sister Aleqâ was sorry for her brother, and every time they had bear meat to eat, she let a part of her share slide down into her boots and took it to her brother.

17. Als de verhalen te veel afweken van de bekende varianten en van de etnografische werkelijkheid, dan was het gevaar groot dat de verteller als een leugenaar werd bestempeld. Hij riskeerde daarmee zijn leven. Dit is wellicht een van de redenen geweest waarom de Inuit Uisâkavsak enige jaren na zijn verblijf in de Verenigde Staten hebben gedood. Uisâkavsak was in 1897 door Robert Peary met vijf andere Pool-eskimo's mee naar New York genomen. Weer thuisgekomen gaf hij zijn belevenissen in een eindeloze reeks verhalen weer. Hij werd echter niet geloofd en hij hield op met vertellen. Toch werd hij op een kwade dag tijdens een kajaktocht gedood. B. Sonne is in *The oral tradition of the Greenlanders* (mimeograph), 1985, p. 6, van mening dat het niet overeenstemmen van zijn verhalen met de ervaringen van zijn toehoorders tot zijn dood hebben geleid. R. Gilberg daarentegen verbindt in 'Uisâkavsak, "the big Liar"' in: *Folk, Dansk etnografisk tidsskrift*, vol. 11/12, 1969/1970, p. 92, zijn dood aan zijn verhouding tegenover de in zijn tijd schaarse vrouwen.

18. K. Rasmussen, *The Netsilik Eskimos; social life and spiritual culture*. Kopenhagen (Nordisk Forlag) 1931, pp. 232-237.

'Eat your food yourself, never mind about me', Aningâ said; but his sister took food to him just the same.

One day the brother said to his sister: 'Take me out to the edge of the ice there where whales en walruses pass.'

His sister led him to the edge of the ice. There she did not want to leave him, but he would be alone. While he stood there, out by the open sea listening to the blowing of the whales and walruses, a sound came to him, a sound as of paddling kayak-men. They were great northern divers in human form coming to him. There were two of them; one licked him across the eyes with its rough tongue, and at once he could see; then the other came and licked him; its tongue was still more rough than that of the first, but he already had got his sight again so that he could see the slightest hollow in the ground, even if it were far away. Then Aningâ went home.

When Agtulg-Rârnân saw him coming, not as a blind boy but as one who could see, she suddenly became eager to give him food, but her son would not accept the food she brought to him.

'No', he said, 'I will eat nothing till I catch something myself'. And then his mother wept.

Episode 2. Aningâ drowns his mother

Scène 3

'I am going out to the ice-edge to harpoon a walrus, and I will tie my line to my mother'.

'Whom are you most fond of, me or mother?', asked his sister.

'I am fond enough of mother, but most of you', answered her brother. So they went out together to the edge of the ice, and when the mother saw a small walrus, one that was not full grown, she said: 'Here is one that is not so strong'. But the son pretended not to hear her, and harpooned a big walrus. When the walrus tightened the line the mother bent right out by the edge and the children saw her jump out into the water. She was dragged down, but when she came up again they heard her cry:

'Slobber, slobber,

Why, people say, be choked

If only I could get up on that hill,

On the very top

And sit down

Do you forget it was I who gave you the breast,

I who had you on my lap.

And never did your piss become sour in your trousers.

Do you forget that I licked you clean, clean?’

‘Aningâ I licked you clean, clean!’ The mother shouted every time she came up before disappearing again in the sea. At last they quite lost sight of her. Then the brother and the sister left their village and wandered in over the land, ashamed at having killed their mother.

Episode 3. The burning land

Scène 4

They walked and kept on walking in over the land. At last they came to nun ikulArt’q: a burning land; a kind of belt of fire was running over the earth, and this fire pursued them wherever they turned. It was the dead Agtulg-Rârnân to take revenge on them. At last, when they could not get round it, the brother jumped over the fire and the sister followed him. Her ako, the flap of her coat, was burned, but otherwise she got over unharmed.

Seal things, stretched out for athletic exercises, bar the way.

Scène 5

They went on, and continued to go on and on. Then they came to aglu Ersautit: seal thongs stretched out for athletic exercises; they entirely barred their way and besides they were as if alive; for every time they attempted to go round them the thongs kept on moving in front of them. It was the dead Agtulg-Rârnân who wanted to revenge herself. At last, as they could not evade them, the brother jumped up onto the thongs and climbed over. His sister did the same, and in that way they got over.

Scène 6

They came to trolls with claws like seals. They went on and kept on going. And they came to trolls who lived in holes in the ground: they were not real humans and they lived inside the earth (...). The brother was very thirsty and asked his sister to get some water for him. ‘My brother is thirsty and asks for water’, she cried in to them. ‘Here is the water-vessel (...), take your coat off and come in’, they replied. They were trolls with claws like seals (...). She went in to them after taking her coat off, and at once they fell upon her and were about to pull her to pieces. But her brother came to her aid and killed them all. An old troll, doubtless the father of the young ones, while being killed up on the platform where he lay shouted: ‘It was no use my telling you,

children, that her brother would kill you'. Then Aningâ, who was a great shaman, healed his sister's sores and they wandered on.

They came to the land of the bottomless ones

Scène 7

And they walked on and continued to walk. Then they came to a village where they found gulped-up meat on the refuse heap. It was the land of the bottomless ones. There the people had no bottoms. That was why their food could not go through them, and when they had sucked the good out of a piece of meat they had to gulp it up again.

'I am thirsty, go in and ask for water' said the brother. His sister went over to a house and shouted in:

'My brother is thirsty and asks for water'.

'Let him come in and have something to drink', they answered. They were people who had nothing evil in their minds.

Scène 8

After that brother and sister stayed in the land of the bottomless ones and both married. The people were clever caribou hunters and tremendous runners. They laced their bellies in with thongs and ran the caribou down. The women were not merely bottomless but they also lacked some of the other openings that humans have. The women had no genitals. When they became pregnant and a child was to be born, they slit open their stomach and took it out.

Now when the sister became pregnant and later on about to give birth to the child, there was an old woman, her mother-in-law, who began to sharpen her ulo. Then Aningâ said:

'There is a way for the child, you need not slit her belly open'.

The sister gave birth to a boy, and the old mother-in-law took him up and when she saw that he had a proper hole in his end she cried aloud with joy, and, so that she might be the same as her grandchild, she took the meat fork and stuck a hole for herself in her end. But she fell down and died.

Scène 9

The bottomless ones were very fond of holding feasts, and when people gathered in the qaxfge, and Aleqâ was alone with her child, it often happened that a man came in and lay with her. It was dark, and she could not see who it was. So one night she blackened his face. The same night she examined all the men, and Aningâ was the only one that was blackened.

Aningâ and Aleqâ become moon and sun

Both brother and sister now became greatly ashamed and sought for a means by which they might be born again in a new life. They wanted to get away from mankind, change into something other than what they were, and the sister cried:

'Brother, brother, whatever shall we make of ourselves? Wolves?'

'No. Their teeth are so sharp'.

'Brother, Brother, what shall we be? Bears?'

'No. They have such heavy clumsy paws', answered the brother.

'Brother, Brother, whatever shall we be? Musk oxen?'

'No. They have such sharp horns'.

'Brother, Brother, whatever shall we be? Seals?'

'No. They have such sharp claws'.

In that way they went though all the animals. At least the sister cried:

'Brother, Brother, whatever shall we be? Sun and Moon?'

To that her brother answered nothing, and so she went for fire and lighted a torch of moss. Her brother did the same, and running out of the passage, they ran round their snow hut, the sister in front and her brother behind, and there they suddenly lifted up from the ground and raised into the air. But as they were being lifted from the ground the sister put out her brother's torch, and they rose and rose, and kept on rising till they came right up to the sky and became sun and moon.

Now the sun warms the earth, because the sister's torch was still burning when she reached the sky; but the moon is cold, because the brother's torch was extinguished. This is what is told of Agtulg-Rânân's children.

De eerste scène gaat over een jongeman (Aningâ) die niet aan zijn verplichtingen als jager kan voldoen omdat hij blind is. Daarom lijden zijn verwanten (zijn jongere zuster Aleqâ en zijn moeder Agtulg-Rânân) honger en gebrek.

In sommige versies van de mythe is de moeder door haar jaloerse karakter de oorzaak van Aningâ's blindheid. In andere versies is hij dat vanaf zijn geboorte, terwijl in weer andere hiervoor geen reden wordt gegeven.¹⁹ In ieder geval tracht zij haar zoon te verhongeren. De plaats die de jongen toegewezen krijgt is typerend: hij wordt opgesloten in een kleine afzonderlijke hut. Afgesloten ruimten, zoals de woon- en menstratiehut, zijn bij uitstek het domein van de vrouw, zoals Oosten

19. De Alaska-varianten van de mythe werpen meer licht op dit punt. Zie: Oosten, *The theoretical structure*, a.w., p. 57.

aangeduid heeft. Het mannelijke domein bevindt zich daarentegen buiten de hut en strekt zich uit tot de wildernis, waar de jacht plaatsvindt. De afzondering van Aningâ verwijst dan ook naar het typisch vrouwelijke van zijn situatie. Hij is immers evenals vrouwen niet in staat te jagen.

Op een goede dag komt vanuit het dichte woud een hongerige beer naar de hut en begint aan het raam te knagen (de halftransparante ingewanden van een dier werden in vroeger tijden als glas gebruikt²⁰). Een beer is vaak de helper van de Inuit. Het schieten van zijn eerste beer is voor een jongeman het symbool van het bereiken van de volwassenheid.²¹ Door zelf, weliswaar met de hulp van Aningâ, de beer te schieten, en dit voor de blinde jongen te verbergen, verhindert de moeder de jongen volwassen te worden. In de tweede scène houdt de moeder hem gevangen in het domein van de vrouw. Uit medelijden houdt Aleqâ hem met berevlees in leven. Dit is echter een onhoudbare situatie. Allereerst omdat Aleqâ de mannelijke rol van het verwerven van voedsel vervult in plaats van de vrouwelijke rol van het verwerken ervan. Ten tweede doorbreekt Aningâ het voedseltaboe. Het is hem verboden te eten van de eerste beer die hij geschoten heeft.²² Het schema ziet er bij vergelijking van een aantal versies als volgt uit:

moeder + blinde zoon + dochter	}	gemedieerd door beer }	(klein)zoon doodt de beer, maar wordt bedrogen en uitgehongerd door (groot)moeder }	meisje geeft hem eten			
				zuster verstopt berevlees in haar sokken			
				zuster verstopt berevlees in haar laarzen			
				zuster verstopt berevlees in haar mouw			
grootmoeder + blinde kleinzoon + kleindochter				}			zuster verstopt berevlees op haar naakte lichaam
vrouw + twee kinderen jongen is blind				}			moeder en dochter geven de jongen alleen wortels en wilgetenen
							grootmoeder geeft de jongen alleen verrot vlees
							en wormen
grootmoeder + kleinzoon							

Deze onhoudbare beginsituatie wordt door twee ijsduikers (*gavia immer*) in menselijke gedaanten gemedieerd. Zij likken Aningâ over zijn ogen en hij kan weer zien. In een Groenland-variant strijkt een gans met zijn vleugels over de ogen van Inik (Aningâ). In de meeste varianten echter dompelt een ijsduiker Aningâ een paar maal onder water, zodat hij het kleinste grassprietje kan onderscheiden. Het zolang mogelijk onder water blijven is één van de manieren om de kennis van een sjamaan te verwerven. Aningâ kan nu niet alleen het kleinste detail op

grote afstand onderscheiden, waardoor hij een groot jager wordt, maar hij verwerft op die manier tevens de eigenschappen van een belangrijke sjamaan. Een scherpe blik en helder(ziend)heid waren voor de Inuit kenmerken van een goede sjamaan. Hij kan de zielen van de dieren en de mensen zien. Boas vermeldt dat indien iemand een sjamaan werd, een licht zijn lichaam bedekte.²³ Hoe sterker het licht in hem is, hoe dieper en verder hij kan zien en hoe groter zijn bovennatuurlijke kracht is.²⁴ Aningâ geneest dan ook zijn zusters wonden tijdens hun omzwervingen (scène 6). In de eerste episode van de mythe ontstaat in de loop van de gebeurtenissen uiteindelijk een inversie van de beginsituatie. In schema ziet dit er als volgt uit:

vrouwelijke situatie van de blinde jongen	{	ijsduiker duikt driemaal met de jongen onder water in een meer	{	jongen krijgt bijzonder goed gezichtsvermogen	{	de jongen wordt een groot jager en sjamaan; een mannelijke situatie
		ijsduiker roeit met hem in een kajak naar zee en houdt hem verschillende malen onder water				
		grote vogel duikt viermaal met jongen op zijn hals onder water en blijft heel lang onder				
		vogels in een klein meertje duiken tweemaal met hem onder water				
		ijsduiker in klein meertje sommeert de jongen driemaal te duiken				
		ijsduiker duikt driemaal met jongen om zijn nek				
		ijsduiker likt zijn ogen driemaal				
		noordelijke ijsduikers in een kajak likken hem om beurten over zijn ogen				

20. H. Rink, *Tales and traditions of the Eskimos*. (1875) New York (AMS) 1975, p. 200.

21. R. Savard, *Mythologie Eskimaude: analyse des textes Nord-Groenlandais*. Québec (Université Laval) 1966, pp. 140-141.

22. R. Soby, 'The Eskimo animal cult', in: *Folk Dansk etnografisk tidsskrift*, vol. 11/12, 1969/1970, p. 63.

23. F. Boas, *The Eskimo of Baffinland and Hudson Bay*. Bulletin of the American museum of natural history, vol. xv, New York (AMS) 1901, p. 133.

Aningâ is niet langer blind. Hij ziet de vacht van de beer die hij geschoten heeft. Zijn moeder, die hem eerst trachtte te verhongeren, biedt hem nu berevlees aan. Hij weigert dit echter; als volwassen man gaat hij zelf op jacht, waarmee hij zijn sociale plicht ten opzichte van zijn verwanten weer naar behoren vervult. Een deel van de relaties is hersteld. De moeder en de dochter hoeven niet meer voor de jacht te zorgen.

Toch schort er nog wat aan de relaties. In de volgende scène (3) worden deze zelfs geheel verbroken. Aningâ doodt zijn moeder op de walrusjacht. In een andere versie wordt de moeder getransformeerd tot een narwal. Volgens Oosten is dit de eerste jachtpartij van Aningâ. Hiermee verwijst de mythe volgens hem naar de oorsprong van de jacht op zeedieren.²⁵

De mythe van de oorsprong van de narwal is een variant van deze derde scène.²⁶ Aningâ gaat op witte-walvisjacht en maakt zijn harpoenlijn aan zijn moeder vast. Hij mikt op de allergrootste witte walvis. De moeder wordt onmiddellijk onder water gesleurd en roept als zij even boven komt: 'Ulo! Ulo! Ulo!' Zij wil met haar vrouwenmes (*ulo*) de lijn die haar met de witte walvis verbindt, doorkappen. Tevergeefs: haar haren draaien zich rond de harpoenlijn. Haar roep (Ulo! Ulo!) is een onomatopée van de roep van een narwal en haar gedraaide haren verwijzen volgens Savard ook al naar haar bestemming.²⁷

Door haar transformatie tot een mannelijke narwal wordt de te losse verwantschapsband met zijn moeder geheel verbroken. Door haar te doden wordt de relatie tot een maximum opgerekt. In de volgende scènes, die over de omzwervingen en belevenissen van broer en zus gaan, tracht hun moeder zich te wreken om zodoende iets van de verbroken relatie te herstellen.

24. De maan, de transformatie van Aningâ, heeft een heldere en helderziende blik. De sjamanen die naar de maan reizen, kunnen hem niet aankijken en moeten hun ogen neerslaan. Zie: W. Thalbitzer, 'Die kultischen Gottheiten der Eskimos', in: *Beiträge zur Religionswissenschaft*, 1928, p. 410. De maan heeft bovendien in zijn woning aan de hemel een luik naast het venster bedekt met het schouderblad van een rendier. Door dit luik ziet hij de nederzettingen van de mensen op aarde. Hij ziet precies wat er gaande is. Zie: K. Rasmussen, *Intellectual culture of the Iglulik Eskimos*. Copenhagen (Nordisk Forlag) 1929, p. 74.

25. J. Oosten, *The symbolism of the body in Inuit culture*. Z.p., z.j., pp. 118-198.

26. F. Boas, 'The Central Eskimo', in: *Sixth annual report of the bureau of ethnology*. Washington (Government Printing Office) 1888, pp. 625-628; E. Holtved, *The polar Eskimos: myths and tales translated*. Meddelelser om Grønland, deel 152, nr. 2, Copenhagen (Reitzels Forlag) 1951, pp. 59-64.

27. Savard, *Mythologie Eskimaude*, a.w., p. 129.

Het is opvallend dat Aningâ tijdens hun zwerftochten voortdurend door dorst wordt gekweld (scène 6-7). Water is voor de blinde Aningâ genezend. Dit is tegengesteld aan de functie die water voor zijn moeder heeft: het wordt immers haar dood. Water laat zich echter tevens associëren met zijn latere incestueuze verhouding met zijn zuster Aleqâ bij de 'mensen zonder openingen aan de onderkant van hun lichaam'. Deze laatste zuigen op hun vlees en spugen het vervolgens weer uit. Voedsel en excrementen zijn voor hen identiek. Deze wezens wonen in het binnenland. Zij worden ook *Erqilik* of *Itqilik* genoemd. Beide namen zijn afgeleid van *iteq* of *erqit*, dat anus betekent.²⁸ In Groenland spreekt men van *kivogtoks*; dit zijn wezens die in het verlaten binnenland van Groenland wonen en bovennatuurlijke krachten bezitten, zoals helderziendheid en een immense snelheid.²⁹

Aningâ en Aleqâ vestigen zich na vele avonturen bij de Erqilik. Al spoedig bevalt Aleqâ zonder 'keizersnede' van een zoon. Dit is een bijzonderheid, omdat bij de Erqilik de kinderen met een *ulo*, het vrouwenmes, uit de buik van de vrouw worden gesneden omdat zij geen bodemopeningen hebben. Aningâ's vrouw mist deze opening ook en dit is wellicht de reden dat hij in het donker van de geboortehut een intieme relatie met zijn zuster aanknoopt. Het chiasme van de eerste scène vindt hier zijn beslag. In de eerste scène biedt Aleqâ haar broer, die is opgesloten in een (geboorte)hut, berevlees aan. Dit druist in tegen de culturele regels en bevestigt het mannelijke gedrag van Aleqâ en de vrouwelijke situatie van Aningâ. In de Inuitcultuur zijn de mannelijke en vrouwelijke taken aanvullend: de man zorgt voor jachtbuit, de vrouw verwerkt de buit tot huiden, kleding en voedsel. Later tracht Aningâ deze inversie te herstellen, maar hij overdrijft zijn mannelijkheid door zijn jongere zuster te dicht te naderen; het is een man verboden de geboortehut te betreden. Bovendien moeten in de Inuitcultuur broer en zuster elkaar mijden wanneer ze volwassen zijn. Zij noemen elkaar ook niet bij de naam.³⁰ Door het ontkennen van de juiste verwantschappelijke afstand – de band met hun moeder is te los en met elkaar te nauw – is er voor Aningâ en Aleqâ geen plaats meer op aarde. Zij stijgen op naar het uitspaniel en veranderen in hemellichamen: Zon en Maan. In deze constellatie zijn ze gedwongen tot in de eeuwigheid de juiste afstand tot elkaar te bewaren. Zo nu en dan,

28. Idem, p. 86.

29. Rink, *Tales and traditions*, a.w., p. 104.

30. D. Damas, *Igluligmiut and local groupings: a structural approach*. National museum of Canada, Bulletin 196, Ottawa (Duhamel) 1963, p. 47.

tijdens een eclips, haalt de maan de zon in. Dit is een gevaarlijke situatie voor de Inuit: het voorspelt epidemieën en rampen.

In de structuur van de Zon-en-Maanmythe kunnen meerdere betekenissen onderscheiden worden, die op verschillende wijzen gecodeerd zijn. Deze codes, die tegelijk werkzaam zijn, versterken elkaar en vullen elkaar aan. Het zijn modulaties waardoor steeds andere accenten worden gelegd. In hun combinatie verwoorden zij de boodschap. Volgens ons zijn met name de kosmologische, de sociale en de ecologische codes van belang.

De mythe geeft in de kosmologische code een verklaring voor het ontstaan van verschillende zaken: de maan met zijn vlekken, de verwarmende zon en de narwal. De mythe onderstreept twee grondregels van het Inuitbestaan: het delen van voedsel en het aangaan van de juiste verwantschappelijke verbintenissen en daarmee het respecteren van de scheiding van het mannelijke en vrouwelijke domein in de Inuitcultuur. Deze betekenis krijgt met name vorm via de sociale code, waarin relatiepatronen tussen de *dramatis personae* worden aangegeven. In de ecologische code wordt de scheiding tussen het mannelijke en vrouwelijke domein nog eens bevestigd via de categorieën zee en land. Deze code drukt de verhoudingen van de *dramatis personae* tot hun natuurlijke omgeving uit.

De kosmologische code

De kosmologische code verklaart de huidige orde vanuit een vroegere mythische staat. De Inuit hebben een duidelijke voorstelling van de mythische tijd. De gebeurtenissen in de mythen vertellen hoe de culturele en natuurlijke omgeving van de Inuit is ontstaan. De syntagmatische structuur kenmerkt zich door de inversie van de beginsituatie in de eindsituatie.

De eerste scène vertelt over een jongeman die niet in staat is voor zijn naaste verwanten te zorgen omdat hij blind is. Zijn blindheid is een natuurlijk gebrek.³¹ Deze ongelukkige situatie wordt gemediceerd door een ijsduiker in mensengedaante en in de Groenlandse variant door een gans. De specifieke kenmerken van de ijsduiker maken hem geschikt om de genezing van Aningâ te bewerkstelligen. Zijn onheilspellende schreeuw wordt door de Inuit geassocieerd met het huilen van een kind. Zijn ogen zijn klein en gezwollen van het huilen. De ijsduiker

31. Oosten, *The theoretical structure*, a.w., p. 57.

was in mythische tijden een klein meisje dat door haar moeder in het gezicht wordt geslagen, zodat haar neus bloedt. Huilend rent ze het huis uit, maar kijkt niet goed waar ze loopt en valt in het water van een meer. Ze transformeert tot een roodkeelduiker (*gavia stellata*). Deze houdt Aningâ onder water of strooit uitwerpselen op zijn ogen waardoor hij volwassen wordt, zodat hij voor zijn verwanten op jacht kan gaan. Hij wordt door een list een uitstekende jager. In de derde scène doodt Aningâ zijn moeder: hij maakt bij de walrusjacht de harpoenlijn aan haar vast ofwel hij gebruikt haar als 'harpoenblaas'. Aningâ maakt hier gebruik van een techniek waarmee de Hudsonbaai-eskimo's vanaf de rand van het zee-ijs walrussen harpoeneerden. Had een jager er een geharpoeneerd, dan hield hij het vluchtende dier tegen door de lijn met beide handen vast te houden. Sommige jagers sloegen daarbij de harpoenlijn enige malen om zich heen. Ze werden dan een heel eind over het ijs meegesleept voor ze zich schrap konden zetten. Het gebeurde dan ook regelmatig dat een jager in het water werd getrokken en onder de zeespiegel verdween.³² In de varianten van de Zon-en-Maanmythe wordt de etnografische werkelijkheid van de methode om op een bepaald dier (walrus, narwal, witte walvis/beluga, zeehond) te jagen, duidelijk weerspiegeld.

Door het doden van de moeder en het plegen van incest, twee misdaden die behoren tot de natuurlijke chaos, is er voor Aningâ en zijn zuster geen sociaal acceptabele plaats meer op aarde. De mythe geeft een verklaring voor het ontstaan van twee hemellichamen, de zon en de maan, maar ook van zeedieren als de narwal.

De Zon-en-Maanmythe geeft bovendien een verklaring voor de belangrijkste eigenschappen die de maan volgens de Inuit had. De maan is een uitzonderlijk goed jager en is de beschermer van de jacht. Daarnaast beschermt hij mishandelde en in de steek gelaten vrouwen en kinderen en brengt hij mens en dier vruchtbaarheid. De sociale en ecologische codes tonen hoe deze eigenschappen van de maan in de mythe zijn verweven.

De sociale code

De maan heeft in het mythencomplex vele namen. De belangrijkste zijn Aningâ en Tatqeq. De naam Aningâ duidt een verwantschapsrelatie aan en is afgeleid van het woord *anik* dat oudere broer betekent.

32. P. Freuchen en F. Salomonsen, *Wonderen der witte wereld*. Amsterdam (Strenght) 1961, p. 367.

Savard brengt Tatqeq in verband met het woord *tako*, het gezichtsvermogen.³³ Hiervan zijn *tagpingerpoq*, het goed zien, en *tagpigsivoq*, het slecht zien, afgeleid. De naam Tatqeq verwijst naar de blindheid van de maan als jongen en zijn scherp gezichtsvermogen als godheid.

De Zon-en-Maanmythe opent met een scène waarin de moeder de blinde Aningâ verhindert volwassen te worden. Zij houdt hem gevangen in het vrouwelijke domein en verzwijgt dat hij een beer heeft geschoten. Het schieten van zijn eerste beer symboliseert voor een jongeman de overgang naar volwassenheid.³⁴ De jongeman moet vertrouwd raken met de culturele verdeling van voedsel, in dit geval berevlees. Zijn moeder zou hem dit moeten geven, maar laat dit na. Zijn zuster Aleqâ geeft Aningâ wel voedsel. Dit geschiedt echter heimelijk. Het wordt ook door het verkeerde personage verdeeld. Bij de Netsilik is het de gewoonte dat een kind alleen voedsel van zijn moeder mag aannemen.³⁵ Aleqâ verstopt stukjes berevlees in haar laars. In een Pool-eskimo variant verzamelt zij het voedsel voor haar broer onder haar kleding, tegen haar naakte lichaam. Savard wijst erop dat de term *uvinik*, die in de oorspronkelijke tekst staat, kan worden geassocieerd met het huwelijk (*uvinigpoq*: zij huwt).³⁶ Deze scène verwijst naar hun latere incestueuze verhouding; beide situaties zijn verboden en in leugens verpakt. De moeder verbiedt de zuster berevlees aan haar broer te geven; ze doet dit echter heimelijk toch. Hierdoor maakt ze het mogelijk dat Aningâ, zonder het te beseffen, het taboe schendt dat rust op het eten van zijn allereerste geschoten beer. Voor een jongeman staat het eten van dit vlees gelijk aan zijn zuster huwen.³⁷ In de Zon-en-Maanmythe liggen de categorieën seksualiteit en voedsel in elkaars verlengde.

De te losse band van de kinderen met de moeder wordt getransformeerd tot een te nauwe band met elkaar. Als Aningâ, door tussenkomst van de ijsduiker, de vacht van de door hem geschoten beer ziet liggen, breekt voor hem de volwassenheid aan.³⁸ Hij doorziet de leugens van zijn moeder en begrijpt dat hijzelf de beer heeft geschoten. Vervolgens gaat Aningâ zelf op jacht en weigert voedsel van zijn moe-

33. Savard, *Mythologique Eskimaude*, a.w., p. 74 en p. 105.

34. Idem, pp. 140-141; Soby, 'The Eskimo animal cult', a.w.

35. A. Balikci, *The Netsilik Eskimo*. New York (The Natural History Press) 1970, pp. 108-109.

36. Savard, *Mythologie Eskimaude*, a.w., p. 128.

37. Ibidem.

38. In het gebied van Julianehab in Zuid-Groenland beschouwde men degene die een beer als eerste heeft gezien als de doder van de beer. Hij heeft dan recht op de vacht van de beer. Zie: Freuchen en Salomonsen, *Wonderen*, a.w., p. 422.

der en zuster. In de derde scène verbreekt Aningâ de band met zijn moeder door haar tijdens de jacht te doden. Beschaamd over deze vreselijke daad trekken Aningâ en Aleqâ de wijde wereld in. Tijdens hun omzwervingen probeert de moeder tot gelijkwaardige relaties te komen door zich op de kinderen te wreken; ze slaagt hier echter niet in.

De scènes over de wraak van de moeder en de omzwervingen van Aningâ en Aleqâ verschillen sterk per variant. Er zijn echter twee constante elementen. Beide verwijzen naar de laatste scène, waarin Aningâ een incestueuze relatie met zijn zuster aanknoopt. Allereerst is er de voortdurende dorst van Aningâ. Water is voor hem niet alleen genezend, maar verwijst ook naar zijn begeerte Aleqâ tot zijn vrouw te maken. Het is bij de Inuit gebruikelijk dat een vrouw altijd vers water voor haar echtgenoot klaar heeft staan. De Inuit vrezen dorst meer dan honger. Daarnaast verwijst water reeds naar Aningâ's bestraffende en vruchtbare rol na zijn transformatie tot de maan. De bestraffende rol van Aningâ blijkt onder meer uit de episode waarin hij zijn moeder onder het wateroppervlak van de zee laat verdwijnen. Het stikken door verdrinking is een opvallend mythisch-religieus element. In de Beringstraat-variant van de mythe, waarin geen zeejacht plaats vindt, laat Soolook (Aningâ) zijn moeder stikken door wortels in haar mond te proppen. Aningâ zelf wordt door de ijsduiker onder water gehouden totdat hij duizelig wordt. In het Inuitdenken wordt de maan geassocieerd met duizeligheid en shamanisme. Hij is de beschermer van de stervenden op zee. Mensen in gevaar horen hem roepen: 'Kom, kom bij mij! Het is niet erg om te sterven. Het is slechts een moment van duizeligheid!'³⁹ In de conceptie van de Inuit is het dodenrijk aan de hemelkoepel het domein van de maan. Daarheen gaan onder meer de zielen van moedige jagers die tijdens de jacht een gewelddadige dood vinden.⁴⁰

Water is niet alleen het symbool van de bestraffing en de bevrijding, maar ook van de vruchtbaarheid. De maan, die ooit gevangen zat in het vrouwelijke domein, bestraft en helpt vrouwen. Als jongeman had de maan een onreine en onvruchtbare band met zijn jongere zusje. In het westelijke Inuitgebied moeten de vrouwen dan ook tijdens een eclips van de maan en de zon, het moment waarop de maan de zon inhaalt, onmiddellijk alle kookpotten, houten manden en borden om-

39. K. Rasmussen, *Intellectual culture*. a.w., p. 74

40. Het dodenrijk van de maan was ook bestemd voor mooi getatoeëerde vrouwen. Aningâ was immers door zijn zuster zwartgemaakt met roet. In Canada tatoeëerden de Inuit door een in roet gedoopte draad onder de huid te naaien.

draaien om te voorkomen dat de onreinheid van de maan erin kan vallen.⁴¹ Rainey vermeldt dat helder en schoon water in de bokaal van de vrouw naar de maan opstijgt.⁴² De maan laat er dan een 'walvis in vallen'; het volgende voorjaar zal haar man een walvis vangen. Als de vrouw daarentegen de regels niet in acht neemt, wordt het water troebel en blijven de walvissen weg. Als de maan vertoornd is, laat hij het geen eb worden. Er kunnen dan geen zehonden gevangen worden en zij krijgen ook geen jongen meer.⁴³ De maan symboliseert dus de vruchtbaarheid van de dieren, maar ook die van de mensen. Vrouwen mogen nooit water drinken waar de maan op heeft geschenen, omdat zij dan zwanger van de maan kunnen worden. Egede schrijft 'dat geen vrouw durft te gaan slapen / op haar rug liggende / zonder alvorens op haar vingers te spuwen / en haar buik daarmee in te wrijven'.⁴⁴ Schoon water wordt geassocieerd met vruchtbaarheid en een goede verstandhouding met de godengeesten (*inuut*). Vuil water daarentegen verwijst naar de transgressie van voorschriften door vrouwen. Deze regels hebben in het algemeen te maken met specifiek vrouwelijke zaken (geboorte, miskraam, menstruatie). Water heeft in de Inuitmythologie en -religie een genezende en vruchtbare betekenis en markeert de grens tussen het mannelijke en het vrouwelijke in de cultuur.

Het tweede constante element in de laatste scènes van de mythe is de angst van Aleqâ om opgegeten en gedood te worden. In sommige varianten wordt ze bijna door antropofagen opgegeten; in scène 6 wordt ze in de rug aangevallen door monsters met messcherpe klauwen en door hen gesommeerd haar kleren uit te trekken en achterwaarts te lopen.⁴⁵ In de Inuitmythologie heeft het achterwaarts benaderen een seksuele betekenis. De schepper van de zalmen, *Exalu'qdjung*, mag niet van voren benaderd worden. Hij bezit helemaal geen achterkant, maar heeft wel viriele kenmerken. Savard associeert hem dan ook met de Erqilik.⁴⁶ Aleqâ wordt tijdens de zwerftochten verschillende malen aangevallen, zelfs gedood, maar door Aningâ weer tot leven gewekt. Als gevolg hiervan knopen Aningâ en Aleqâ in het land van de 'mensen zonder openingen aan de onderkant van hun lichaam', waar er geen verschil tussen mannen en vrouwen bestaat, een incestueuze ver-

41. Nelson, *The Eskimo*, a.w., p. 431.

42. F. Rainey, 'The whale hunters of Tigara', in: *Anthropological papers of the American Museum of Natural History*, vol. 41, 1947, p. 271.

43. Thalbitzer, 'Die kultischen Gottheiten', a.w., p. 408.

44. H. Egede, *Beschrijving van Oud Groenland, of eigenlijk van de Straat Davis*. Delft (Reinier Boitet) 1746, p. 174.

45. Rasmussen, *Intellectual culture*, a.w., p. 80.

46. Savard, *Mythologie Eskimaude*, a.w.

houding aan. Aningâ benadert Aleqâ in het donker van de geboortehut. De hut of tent van een vrouw die in het teken staat van het geboorte- of menstruatietaboe (*ernivik* of *kinervik*: Netsilik) geeft betekenis aan hun te enge relatie. De vrouw mag deze plaats (-*vik*) een tijdlang niet verlaten en alleen vrouwen mogen haar bezoeken.⁴⁷ De overtreding van Aningâ wordt door Aleqâ in het gemeenschappelijke winterfeesthuis (*qaxfge*, *kashim*), openbaar gemaakt. Daarbij doorbreekt zijzelf het taboe op het verlaten van de geboortehut. Bij de Inuit moeten transgressies publiekelijk bekend gemaakt worden om slechte invloeden te keren. In de meeste varianten werpt Aleqâ haar broer, nadat zij hem in de *kashim* aan de roetvlekken op zijn gelaat als haar minnaar heeft herkend, haar afgesneden borst toe met de woorden: 'Als je dan zo dol bent op mijn lichaam, eet het dan maar op!'

In verschillende versies snijdt Aleqâ haar linkerborst af. In de Inuit-mythologie wordt de linkerkant verbonden met transgressies van culturele regels. Aleqâ besmeurt de linkerkant van het gezicht of de wang van haar broer met roet. De te nauwe relaties in de geboortehut of -tent, die hiermee worden aangeduid, staan lijnrecht tegenover de te losse relatie van Aningâ en Aleqâ ten opzichte van de gemeenschappelijke *kashim*; Aningâ en Aleqâ verlaten dan ook de gemeenschap.

In de *kashim* vond in vroeger tijden het ritueel van de uitwisseling van vrouwen plaats. In het algemeen waren hierbij alle volwassen leden van de lokale groep betrokken.⁴⁸ Met deze uitwisseling van vrouwen proberen de Inuit de vreeswekkende godin Sedna of Nuliajuk, die als jonge vrouw op aarde geen enkele verbintenis met een man wenst, naar een bijt in het ijs te lokken om haar als een zeehond te kunnen harpoeneren. In de mythe is de volgorde van de gebeurtenissen tegengesteld aan die in de werkelijkheid. Ook in dit ritueel zijn seksualiteits- en voedselcategorieën met elkaar verweven. De meeste varianten van de Zon-en-Maanmythe eindigen met een scène waarin Aningâ Aleqâ achterna zit en zij al rennend rond de geboortehut of een iglo, met mosfakkels in hun hand, langzaam naar boven cirkelen. Aningâ valt over een ijsblok en zijn fakkel dooft bijna uit, terwijl die van Aleqâ fel blijft branden. De maan achtervolgt de zon nog steeds. In de Groenlandse varianten verdwijnen zij voorgoed in het eenzame en onherbergzame binnenland.

47. Rasmussen, *Intellectual culture*, a.w., pp. 170-173 en *The Netsilik Eskimos*, a.w., p. 258.

48. Mauss, *Seasonal variations*, a.w., p. 69.

De eerste scène gaat over een moeder en haar twee kinderen die gebrek lijden. In een Alaska-variant hebben moeder en dochter niets anders te eten dan wortels en wilgetenen. Het winterkamp ligt dicht bij zee en er verschijnt een poolbeer, *nanok*. De poolbeer, 'hij die vet heeft', leeft zowel op het land als in de zee. De beer wordt door de Inuit echter vooral als een zeedier beschouwd.⁴⁹ Na het doden van een beer wordt hem niet alleen een offer gebracht in de vorm van een dronk vers water, waarmee zeedieren geëerd moeten worden, maar smeert men hem ook vet in zijn bek. Aan landdieren wordt na hun dood door de Inuit vet geofferd.⁵⁰ Deze ambiguïteit maakt de beer tot een bemiddelaar tussen de zee (verbonden met de winter) en het land (verbonden met de zomer). Door de blindheid van de jongen kan men echter niet overschakelen naar de hulpbronnen van de zomer. Het blijft donker en winter. De ijsduiker kan de overgang van de winter(hulpbronnen) naar de zomer(hulpbronnen) wel teweegbrengen. De ijsduiker en de roodkeelduiker houden zich op aan de kust en bij de meren langs de kust. Zij komen alleen aan land om te broeden. Door de karakteristieke inplanting van de poten achter in het lijf kunnen ze bovendien heel moeilijk lopen.⁵¹ De Inuit associëren deze zeevogels met de zee en het vrouwelijke. Deze ambiguïteit in het Inuitdenken bestempelt de ijsduiker tot bemiddelaar in de overgang van de zee naar het land. Nadat de overgang van de winter naar de zomer is gemaakt, kan Aningâ met Aleqâ naar het binnenland vertrekken. Uiteindelijk komen zij bij de 'mensen zonder bodem', die door hun enorme snelheid goede jagers zijn op kariboes, landdieren bij uitstek.

De mythe beklemtoont zowel de overgang van winter naar zomer en vice versa als de noodzaak om in de verschillende jaargetijden nieuwe hulpbronnen aan te boren. In hun kringloop markeren de maan en de zon de winter en de zomer.⁵² De maan wordt geassocieerd met winter, duisternis en blindheid, terwijl de zon verbonden wordt met de zomer en het licht. De maan is dan ook de enige die in het land van de doden aan de hemelkoepel, waar men alleen op landdieren jaagt, naar

49. D. Jennes, *The life of the copper Eskimos*. (1913-1918) New York (Johnson Reprint Corporation) 1970, p. 183.

50. Søby, 'The Eskimo', a.w., p. 57.

51. B. Grzimek, *Het leven der dieren*. IV. Utrecht (Spectrum) 1973, pp. 128-134.

52. Binnen de poolcirkel, die ligt op 66°30' noorderbreedte, gaat de zon op 21 juni een etmaal niet onder en komt op 21 december niet boven de horizon uit. Zie: M. Maxwell, *Prehistory of the eastern Arctic*. New York (Academic Press) 1985, p. 5.

de aarde kan afdalen om op zeedieren te gaan jagen. Dit is een van de redenen waarom de maan als jongeman altijd dorst heeft. Zeedieren zijn volgens de Inuit altijd dorstig.

In tegenstelling tot vele andere volken, waarvoor de maan vrouwelijk is, is de maan bij de Inuit een mannelijke godheid.⁵³ De maan bezit dan ook geen tent of *umiak* (vrouwenboot), maar een kajak en een slee die getrokken wordt door gevlekte honden. De Inuit maken alleen in de zomer gebruik van tenten van kariboehuiden. De vrouwen maken de tenten en zetten ze op.⁵⁴ De winterbehuizing, *iglo* of stenen verblijf, en de *kashim* (feesthuis) worden door de mannen gebouwd. Ook in de jaarcyclus van de Inuit zijn de zomer en de winter duidelijk gemarkeerd.⁵⁵ De winter is de tijd van de jacht op de walvis, de walrus en de zeehonden. Deze jacht op de zeedieren, die zich vertonen bij de gaten in het zee-ijs, vereist samenwerking tussen de mannen van de verschillende verwantengroepen: dit is dus het mannelijke domein bij uitstek. Vroeg in het voorjaar daarentegen, trekken de individuele verwantengroepen naar de visgronden aan de riviermonden en naar de meren in het binnenland. Allen, ook vrouwen en kinderen, helpen bij de visvangst. De vrouwen hebben hierbij de taak vis te conserveren. In de zomer gaan de mannen individueel of in kleine groepjes op kariboejacht.

De Zon-en-Maanmythe geeft een duidelijk beeld van die aspecten van de Inuitsamenleving en -cultuur, die als problematisch ervaren worden: de verhouding van mens tot natuur en die van mens tot mens. De mythe laat zien dat men op gezette tijden naar andere bestaansbronnen moet zoeken. Ook gaat ze in op de moeizame relaties tussen bloed- en

53. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, a.w.

54. Freuchen en Salomonsen, *Wonderen*. a.w., p. 186.

55. In de Inuitcultuur waren verschillende rituelen die de scheiding tussen de zomer en de winter, het land en de zee, aanscherpten. Zo was het de Centrale Inuit verboden zeehonden- of walrusvlees (zee) en kariboevlees (land) op dezelfde dag of gekookt in dezelfde pot te eten. Zie: Boas, *The Eskimo*, a.w., p. 122; Rasmussen, *Intellectual culture*, a.w., p. 190. Daarnaast was het de Inuit niet toegestaan om op walrusjacht te gaan in augustus, voordat de winterkleding van kariboehuiden door de vrouwen was vervaardigd. Als daarentegen het kariboejachtseizoen aanbrak, werd de kleding, die tijdens de jacht op zeehonden was gedragen, onder stenen begraven. Transgressie van deze regels zou hongersnood en stormen veroorzaken. Daarnaast markeerden rituele feesten de overgang van de zomer naar de winter. In het Sedna-ritueel bezocht de sjamaan de godin Sedna of Nuliajuk om haar te reinigen. Hierover verheugd liet ze de jachtdieren, die ze in haar lamp of in haar huis gevangen hield, weer vrij. De mannen konden dan verzekerd zijn van een succesvolle jacht op de zeedieren.

aanverwanten; met name de verhouding tussen het vrouwelijke en het mannelijke staan centraal en de daarmee gepaard gaande vraagstukken van seksualiteit, voedselbereiding, arbeidsdeling en autoriteitstoekenning. Men bespreekt deze zaken indirect en metaforisch. De mythe vormt, met andere woorden, een instrument om over deze zaken te reflecteren. Het scheppen van deze imaginaire werelden heeft dus een probleemgericht karakter. Niet alleen worden er situaties verwoord, er wordt ook gewezen op afhankelijkheden, gevaren, tekortkomingen en ingebouwde spanningen. De verbeelding wordt de vrije loop gelaten om alternatieven in kaart te brengen. Deze 'probleemgerichtheid' vergroot het inzicht in de werkelijkheid. Men leert de werkelijkheid wellicht accepteren, ondanks de tekortkomingen en frustraties, of men verwerft juist argumenten om veranderingen na te streven. Dit soort 'mentaal experimenteren' vindt men met name ook in andere vormen van kunst of expressie. Daarbij kan, als men de analogie met mythe wil doortrekken, vooral gedacht worden aan het *science fiction* of *science fantasy*-genre, of dit nu in schrift- of beeldcode is. De science fiction kan beschouwd worden als de mythe van de moderne mens, waarin de goden plaats hebben moeten maken voor robots, cyborgs, computers en aliens. Alhoewel science fiction niet in het verleden speelt, maar meestal in de toekomst wordt gelocaliseerd, gaat het evenals in de mythe om ervaren existentiële problemen. Dit verbindt beide typen 'constructies', zij refereren aan het heden, zij het retrospectief of prospectief. Er worden ook dezelfde verbeeldingsmechanismen gehanteerd. Extrapolering, accentuering, omkering en verschuiving in tijd en ruimte zorgen voor de dramatische kracht van de over te dragen boodschap.⁵⁶ Evenals de mythologie is science fiction geen schepping uit het niets. Integendeel, zij is nauw met de 'realiteit' verbonden.

56. Men behoeft in dit verband slechts te denken aan auteurs als More (*Utopia*), Shelly (*Frankenstein*), Huxley (*Heerlijke nieuwe wereld*), Orwell (1984), Herbert (*Duin*), Asinov (*De komst van de robots*), Goulart (*De grote chaos*), Vance (*De talen van Pao*) en Le Guin (*De Shing-begoocheling*).