NIELS FOCK

MED EINSTEIN I AUSTRALIEN

Rummet i etnografisk belysning

Når vi i den moderne vestlige verden taler om rummet og om rumopfattelse, så er det underforstået, at rummets modsætning, tiden, er holdt ude. At vi opererer med det analytiske begrebssæt tid og rum, er rimeligvis selve forudsætningen for, at vi kan tænke rummet som tomt og isotropisk. Intet kan forekomme andre kulturer mere absurd. Kaster man et blik på de skriftløse kulturer, opdager man snart, at tiden altid er indskrevet i rummet, således at der for dem kun eksisterer forskellige former for handlingsrum.

Det er vel blevet vor opfattelse, at handling primært foregår i tid. Brugen af skrift og tidens linearitet har utvivlsomt været væsentlige årsager hertil. Men det har ikke altid været sådan. Udgangspunktet synes at have været, at de aktiviteter, der udspillede sig i et givet rum, konstituerede dette rums særlige kvaliteter. Dette essay vil derfor ikke handle om tidens, men om rummets fylde.

Rum erfares mentalt på utallige måder, som virkelige fysiske omgivelser, der igen kan opdeles efter vore forskellige sansers brug, som forestillede, fiktive, virtuelle eller abstrakte rum og som sociale rum. Vi taler for eksempel om social afstand, og bruger dermed det ydre fysiske rum som metafor for de andre, afledte socio-kulturelle rum. Grunden til, at jeg i det følgende vil koncentrere mig om de konkrete omverdensforestillinger i udvalgte kulturer, er, at jeg ønsker at anskueliggøre, hvorledes det sansede rum – og her tænkes specielt på det sete – korresponderer med det forestillede. Ligesom Einsteins firdimensionale verdensbillede er model for cyberspaces virtuelle virkelighed, hvor computermatricens tomme flade implementeres med elementer og regler, så figurerne kan gå i spil, således er også shamanernes ekstatiske universer møbleret med sære væsener og mystiske kræfter. Men de er begge virtuelle rum, der bygger på hver deres omverdensforståelse, og tiden er indbygget i dem begge, om end den ofte optræder som en rumlig metafor – typisk en rejse.

De ur-australske „drømmerum"

Det stærkeste – og mest klassiske – eksempel på handlingsrum inden for antropologien kan hentes fra de australske indfødte, hvis brug af sanglinier eller drømmespor efterhånden har fascineret en hel verden. Australiens indfødte, der levede i ekstrem isolation ind-

til koloniseringen for 200 år siden, havde udviklet en stærkt integreret og syntetisk verdensopfattelse, hvor det geografiske landskab var kodet således, at fremtrædende naturtræk var tillagt mytologisk betydning og var navngivet. En væsentlig forestilling hos de indfødte var, at urfædrene engang var brudt op fra jorden og havde foretaget lange vandringer rundt i landskabet. Der, hvor de hvilede, drak, fandt mad, nedlagde bytte, mødte fjender eller venner, monstre eller andet, afsatte de deres spor i form af klipper, vandhuller, lavninger etc. Disse steder er derfor i dag knyttet til historier om urfædrenes skabelse, historier, der kan gå fra det encyklopædisk beskrivende til det dramatiske. Hvert sted, der således har fået navn og i dag helligholdes, rummer sin egen drømmehistorie. Og når den summeres op til urfaderens samlede vandring – lige til det sted, hvor han atter forsvinder i jorden – udgør den et epos, en hero-biografi i fortællingens form, samtidig med at historierne forklarer territoriets relevante geografi.

Det mentale landkort, den indfødte australier betjener sig af ved sin orientering i et territorium, ligner derfor ikke vore landkort, men har derimod slående lighed med en turistguides ruter, der lægger vægt på og vælger noget frem for andet og udstikker en succession med henblik på „dannelsesrejsens" højdepunkter. De Certeau (1988:119ff) har gjort opmærksom på, at den slags rutekort er ganske almindelige i vor egen kultur, netop når kortets funktion er at føre os til udvalgte mål, for eksempel når talen er om en pilgrimsrejse, der i øvrigt ikke er så langt fra det, de indfødte i Australien foretager sig. De to slags kort er fundamentalt forskellige, idet landkortet ikke er territoriet, som blandt andet Bateson har forklaret os. Landkortet beskriver et territorium geografisk ved hjælp af en digital kode, der for eksempel aftegner højdekurver i et landskab, der kun eksisterer som abstraktioner, og som er produkter af den valgte kode. Rutekortet, derimod, fortæller om landskabets historie ud fra rejseførerens intentioner og skaber derved sammenhæng mellem det fysisk adskilte. I dette tilfælde er der tale om en analog kode, hvor landet er umiddelbart tolket af kortet. Det er den australske situation med drømmesporene, der netop ikke så meget beskriver det sete som det skete.

De indfødte har gennem årtusinder i deres ritualer fulgt de samme spor til stederne, der er blevet helligsteder, og hvor man har genoplivet den urkraft, som de og deres land er skabt af. De har også afbildet deres landskab i ikonografiske sandmalerier store nok til, at man ved årlige fester kunne danse sig frem til de livgivende kraftcentre. Og idag kan man i Vestens kunstmuseer genfinde motiverne fra disse sandmalerier på store lærreder, signeret med individuelle kunstnernavne og omgivet af et stort og dybt fascineret publikum. Hvilken transformation er der ikke sket. Det, der var kollektivt og religiøst, er hos os blevet individuelt og kunst. Fortællingerne i de moderne billeder er borte – i al fald for beskueren – men den grundlæggende kode er opretholdt: cirkler og streger, det vil sige steder og ruter indgår i utallige konfigurationer, og lader selv den vestlige beskuer ane de vandringer gennem okkerbrune ørkener, der udgik fra lejrpladsen eller førte til helligstedet.

Som kunst – i vestlig forstand – er disse lærreder enkeltpersoners værk, men den tradition, de bygger på, var naturligvis kollektiv. Imidlertid er det vigtigt at fremhæve, at den enkelte tradition i form af en drømmehistorie eller ritualerne ved et helligsted ikke var allemandseje. For det første var kvinder og børn helt bevidst holdt i uvidenhed om en væsentlig del af stedernes historier, men desuden var enhver person gennem sin fødsel – eller rettere når moderen erfarede sin graviditet – knyttet særligt til et nærliggende helligt sted. Alle personer havde enten individuelt eller som medlem af en klan eller totemgruppe stærkere eller svagere tilknytning til mange steder, men hvert sted havde dog en slags

varetager, en ældre, særligt ansvarlig mand, som ikke kunne forbigås, når ritualer skulle udføres dér, og som beherskede stedets historie og de sange, der ledsagede dansene.

Folkene inden for et territorium, der ofte udgjorde en slægtskabsbaseret dialektgruppe, havde også et vist kendskab til nabofolks og meget fjerne egnes berømte steder og drømmespor. I virkeligheden var det ganske australske kontinent at ligne ved et kæmpemæssigt edderkoppespind, hvis tråde som spor forbandt hellige steder, som den enkelte var knyttet til på forskellig måde. Nogle var man knyttet til fra fødsel til død, andre var man rituelt ansvarlig for, andre igen var tabuerede og skulle for enhver pris undgås. Det billede, der tegner sig, er et betydningsladet felt med stærke sociale konsekvenser, ikke ulig et magnetfelt, der orienterede ikke blot landskabet, men også dets beboere i social og rituel sammenhæng.

Inden for de enkelte territorier var vandringsrummet begrundet i fortidige og urtidens begivenheder. Man kan derfor med lidt dristighed hævde, at Einsteins relativitetsteori allerede her finder et første udtryk. Einstein hævdede jo (se Malmberg 1980:3), at stedet var rummets forløber i menneskets forestillingsverden, en lille del af jordoverfladen identificeret ved et navn. Denne positionelle kvalitet ved verden og dens ting – som vi kan nikke genkendende til i vort australske eksempel – blev sidenhen afløst af forestillinger om rum, som en beholder for alle ting, for sluttelig i moderne vesterlandsk tænkning helt abstrakt at blive til feltets firdimensionalitet. Rummet opfattes dermed som både tomt og grænseløst. Ja faktisk bliver tanken ført på afveje ved selve brugen af ordet rum, for Einstein ser netop ikke sit firdimensionale felt som en beholder, der kunne rumme alle ting og bevægelser, men snarere som en slags medspiller til de begivenheder, der sker i verden. Tiden, der jo indgår som den fjerde dimension i feltet, er ansvarlig for, at vi – som iagttagere – ikke kan være to steder på samme tid, og at begivenheder derfor kun kan forstås for hvert sted for sig – eller relativt mellem forskellige steder.

Når jeg er frejdig nok til at sammenligne Einsteins og de australske indfødtes opfattelse af rum og tid, er det primært, fordi sidstnævnte heller ikke så rum som en beholder, men tværtimod oplevede rum og tid som et aktivt felt karakteriseret ved kræfter, der var uudskillelige fra feltet selv. Dette felt var ganske vist ikke firdimensionelt men kun todimensionelt, nemlig ruten og tiden, det tager, at tilbagelægge den. Newtons klassiske tredimensionale rum, hvorindenfor hovedparten af civilisationen bygger sin sikre eksistens, deles således hverken af menneskehedens mest elementære eller sofistikerede repræsentanter. For dem er bevægelsen af legemer – hvadenten disse er urfædre eller fotoner – det fundamentale, og deres nedslag i den enkelte lokalitet det, der giver absolut mening.

Det australske eksempel er en udmærket demonstration af, at det rum, vi i dagligdags forstand forestiller os i højde, bredde og dybde, er en kulturel konstruktion uden almen gyldighed eller objektiv eksistens. Rum og tid udgør et analytisk begrebspar, og bevægelsen går forud for det rumlige.

De indfødte australieres drømme-epos kunne tænkes indledt med ordene: „I begyndelsen var bevægelsen"!

Vore rum

En anden meget vigtig erfaring, deres livs- og verdensopfattelse kan give os, ligger i det faktum, som alle forskere er enige i, at der kun er tale om ét og samme felt. Der er i den

gammelaustralske verden ikke tale om adskilte betydningsuniverser underlagt hver deres særlige præmisser og processer. Kosmologi, den fysiske verden, det sociale rum, de er alle sammenhængende i én monistisk helhed, hvor samme kraft er på spil, én immanent verden. En sådan opfattelse har vi i den vestlige verden forlængst forladt, primært i forbindelse med gudsbegrebets transcendentale karakter, men desuden i moderne tid ved en stedse voksende kompartmentalisering af verden i usammenhængende eller usammenlignelige aspekter, kasser eller „riger". Som Bernard Shaw engang skal have sagt: „Napoleon skabte et imperium, men Einstein skabte et univers"!

Vores rumopfattelse er i realiteten sammenstykket af erfaringer og viden fra meget forskellige domæner, og ikke blot fra den ydre, fysiske verden. Allerede der må vi stykke en opfattelse sammen ud fra dagligdags erfaringer, domineret af synssansen, kombineret med den teoretiske fysiks videnskabelige modeller, der er under konstant bevægelse. For eksempel har vi et meteorologisk rum, som for ikke så mange år siden drejede sig om vejret og dets lokale omskiftelser inden for Danmark. I dag fodres vi – nærmest fra time til time – med femdøgnsprognoser, der ved hjælp af tv-satelitter placerer os i et i sidste ende globalt meteorologisk felt, men selvom vejret naturligvis har stor indflydelse på såvel bondens produktion som på turistens humør, opleves det meteorologiske felt som et autonomt domæne.

Sådanne mere eller mindre autonome domæner skaber deres egne rumlige koordinater. Napoleons imperium var geografisk-militært og Einsteins univers fysisk-videnskabeligt; de er inkompatible indbyrdes, ligesom de er det med kosmologiske, arkitektoniske eller andre socio-kulturelle rum. I vores del af verden er også det økonomiske domæne blevet autonomt. Den kapitalistiske markedsøkonomi har udvidet sig til et globalt felt, hvor alverdens børser registrerer kursernes svingninger som tidevandsbølger kloden rundt.

Mens vi således oplever globaliseringens effekter i forbindelse med stigende kompartmentalisering og domæneautonomi, så udviser de australske indfødte en ekstrem lokalisering og aspektintegration. Ikke mærkeligt, at så forskellige betegnelser for opfattelsen af rum måtte føre til misforståelser og konflikter. Indfødte Gallarrwuy Yunupingu fortæller således „malende" (i *Louisiana Revy* 34(2) 1994:13), hvorledes hans folks protester i forbindelse med et australsk mineselskabs ødelæggelser i Arnhemland viste sig ikke at kunne udtrykkes i det engelske sprog. Derfor malede man et barkkort over de truede områder, der klart skulle vise, at „vi ikke kunne males ud af billedet"!

I en sådan bemærkning ligger netop den allerede omtalte forestilling, at i indfødt tankegang er landet og kortet én helhed, og kortet er altså her en analog repræsentation, der ikke kan benægtes eller tilsidesættes. Langsomt er den australske nationale offentlighed på vej til at forstå, at de indfødtes legitime krav på jord ikke drejer sig om tøndemål, men om specifikke lokaliteter, der betragtes som helligsteder, fordi de er særlig vigtige knudepunkter i det kontinentale rutenet. Bruce Chatwin, for eksempel, gav i romanen *The Songlines* en overbevisende fremstilling af, hvorledes de indfødtes sanglinier eller drømmespor stod i fare for at blive forulempet af den moderne civilisations kommunikationslinier tværs over kontinentet.

Rumlige koder

Som tidligere nævnt er landskabet en kode – den helt afgørende – men som sådan er det fortsat kilden til nye historier om steder, der dermed navngives. Landskabet gemmer på mange hemmeligheder, som de indfødte føler sig på sporet af, og som successivt afsløres. Derved „findes" der ny viden om noget, der i realiteten altid har eksisteret, og der eksisterer for Australiens indfødte ingen natur, som ikke også er kulturliggjort. Den ydre verden er således inderliggjort, men rigtignok i forskellig grad. Gamle mænd kender i særlig grad til stedernes historier inden for en lokalitet, mens kvinder og børn har mere begrænset viden.

Når drengene indvies til mandestatus, foregår det ved, at de delagtiggøres i disse historier og myter i streng isolation fra kvinder og børn. Ved gentagne natlige ritualer, hvor lejrbålet skaber et oplyst rum mod mørket, og hvor lyden af brummere – aflange træstykker, der hvirvles i en snor og siges at repræsentere urfædrenes stemmer – skaber et akustisk rum, der afgrænses af de kvinder, for hvem det er forbudt at høre disse stemmer, opbygges der et rituelt oplevelsesrum. Det bør måske ikke kaldes fiktivt her, men snarest et udtryk for virtuel virkelighed, hvor selvet – ligesom i moderne computerskabte rum – lader sig indgå i den konstruerede situation. Også her synes udgangspunktet at være forfædrenes vandringer og oplevelser, og dette panaustralske felt af privilegeret, esoterisk viden sætter sig så igennem lokalt i form af en polarisering mellem dem, for hvem det er en nyhed (de unge mænd), og dem, for hvem det forbliver en hemmelighed (kvinderne).

Denne forestilling, at landskabet udgør en kode til forståelse og løsning af sociale anliggender og religiøse forestillinger, findes vidt udbredt over klodens kulturer. Også civilisationer som for eksempel den kinesiske, den balinesiske og den andine antager, at landskabets fysiske former er udtryk for kosmologiske kræfter, der udgør felter, som mennesket bør indordne sig under. Det kinesiske Feng-shui-system for eksempel, der også kaldes geomantik, er således teknisk og symbolsk aflæsning af landskabstræk med henblik på den gunstige topografiske placering af huse, grave mm. Der er det særlig interessante ved Feng-shui, at kompasset synes opfundet netop i denne sammenhæng og bruges til beregningerne af den optimale situering. Selvom der også er en symbolsk klassifikation involveret, afslører brugen af kompasset dog to ting: for det første er det ikke urimeligt at sammenligne et sådant kosmologisk kraftfelt med et naturligt magnetfelt, og for det andet fastslår den, at landskabet også her afkodes analogt (jf. Ahern 1981:58-63).

For både australsk dreaming og kinesisk Feng-shui kan man altså tale om, at landskabet, den ydre fysiske omverden, optræder som et kraftfelt, der indvirker på menneskers daglige aktiviteter på lokalt plan. Tiden er inde i disse rum i kraft af kosmiske processer og daglige gøremål, og de er for så vidt sammenlignelige med Einsteins firdimensionale felt, blot med den undtagelse, at rummet ikke er tomt.

Alternative rum

Men rummet kan også være udlagt og afstukket på en væsentligt anderledes måde. Jeg vil tage to eksempler fra Sydamerika, som jeg kender til gennem personligt feltarbejde. I Cañar-området i Ecuadors sydlige højland følger man en typisk andin model, der taler

meget klart om rummets kvalitative karakter. Her er det sådan, at enhver egn er underlagt et guddommeligt væsen, en gammel mand, Urcu Yaya, der bebor en af egnens mest fremtrædende bjergtinder. Disse bjergurfædre har personlige karakteristika, kan være rigere eller fattigere for eksempel, og de kan også konkurrere indbyrdes, men mest i form af sportslige dueller (Fock 1981).

Denne kontakt skaber dog ikke et vandringsrum som det australske, tværtimod er bjergurfædrene strengt lokale, og det er dem, der sikrer alt liv og eksistens på bjergets skråninger ned til de omgivende floddale. Der skabes en territorial opposition mellem bjergtinderne indbyrdes, og en komplementær opposition mellem tinde og flodsystem. Indianerne i Cañar-området – og det gælder for hele Andes i princippet – opfatter sig som levende mellem bjerg og flod, mellem oppe og nede, på en imaginær grænselinie, der repræsenterer den ideelle tempererede zone. Derved opbygges der en dualisme mellem det kolde og det varme, der i øvrigt får stor betydning for disse indianeres medicinske (humorale) system.

Klimatiske forhold gør, at man her også kan drage et skel mellem mere våde og mere tørre zoner, der omgiver ens egen lokalitet på samme højdeniveau. På den måde opretter cañar-indianerne så at sige et koordinatsystem; men i modsætning til den moderne videnskabs koordinater, der placerer ting og mennesker i de tomme felter, så planter højlandsindianerne sig solidt der, hvor koordinaterne krydser, på det eneste ordentlige sted med temperede forhold, hverken for koldt eller for varmt, hverken for vådt eller for tørt. *Chaupi cay pacha*, „her i midten af verden" siger de, med en henvisning til, at de bor optimalt mellem de forskelligartede sæt af modsætninger, der præger omverdenen. Det bør indskydes, at jeg her ikke behandler alle disse duale modsætninger, men kun nogle af dem, der vedrører den ydre, synlige verden.

En stor del af cañariernes tilværelse går med at opretholde det veltemperede menneske, det vil sige at afbalancere de kræfter, der er nedlagt i omgivelserne. Det er på den måde, deres rumopfattelse konstitueres, nemlig ved aktiviteter og processer på lokalt plan, der tænkes at korrigere det større felts indflydelse. Således skal for eksempel al mad omhyggeligt tempereres, så den ikke er for „kold" eller „varm", og den slags daglige gøremål fastholder bevidstheden om rummets karakter.

Den dualisme, man finder i Andeskulturerne, er udtryk for en binær kode, enten – eller, og derved skiller den sig fundamentalt fra for eksempel den australske. Hvor den australske udstrækker sig ad linier, er linierne i Andes opfattet som grænser, grænser mellem kvalitativt forskellige kategoriale rum.

Der, hvor jeg arbejdede i Ecuador, hos cañarierne lige under ækvator, er der næsten ingen årstidsvariation, men til gengæld stor forskel på højden mellem bjerg og flod. Måske derfor indtager tidsdimensionen en underordnet plads i bevidstheden; det virker, som om tiden er indskrevet i rummet, hvilket kommer til helt konkrete udtryk. Den glorværdige fortid før spaniernes komme opleves således som en epoke, der latent befinder sig i Urcu Yayas bjerg. To gange om året åbner bjerget sig, og nutidens andesbønder har da anledning til rituelt at celebrere symbolerne og de guddommelige fra dengang. Eller tag et mere jordnært eksempel: Hvis man spørger en cañar-kvinde, hvor lang tid, det tager at koge kartoflerne færdig, vil hun pege – med munden – ud på et punkt i landskabet, for derved at angive, at perioden vil svare til tilbagelæggelsen af denne afstand.

Man kan med rette hævde, at andesindianernes rumopfattelse har haft storpolitiske, historiske konsekvenser: Inkaerne, der i deres herredømmes sidste år var meget ekspan-

sive, kunne – i kraft af deres rumopfattelse – ikke udstrække hovedstaden Cuzcos magt lineært, sådan som for eksempel europæerne var i stand til. Når man overskred de kategoriale kvadranter, måtte man så at sige konstruere et nyt center, et „udligger-Cuzco". Det var netop, hvad der skete, da først Tomebamba (i dag Cuenca) og siden Quito blev grundlagt – symbolsk med nogle enkelte sten hentet fra Cuzco. Denne strukturelle replikation førte til borgerkrigslignende tilstande, der gjorde det nemt for de spanske erobrere at tage magten i Inkariget.

Indianske duale rum

Andeskulturerne var, og er, behersket af en binær kode, hvor den rumlige metafor var dominerende – også for tidslige fænomener. Frem for lineær udstrækning så man gentagelse af originalen, en gentagelse, der dog ikke var en eksakt kopi, men snarere opfattedes som et spejlbillede, med den karakteristiske omvending, som spejlet producerer.

Jeg nævner spejlet, fordi det bedst konkretiserer den form for dualisme, der satte det andine samfund i spil. Aksen mellem billede og spejlbillede illustrerer det, man kalder diametrisk dualisme, men rummet kan også være udlagt efter en anden model, nemlig den koncentriske dualisme. For eksempel i Amazonas finder man mange indianske smågrupper, der er helt behersket af et koncentrisk verdensbillede. Jeg har tidligere givet fremstillinger af waiwai-indianernes opfattelse af rum og tid (Fock 1986, 1988) og skal her blot fremdrage træk af principiel og komparativ interesse. Waiwai'erne lever på grænsen mellem Guyana og Brasilien i tæt urskov fordelt på nogle få landsbyer, der hver består af ét stort, cirkulært kegletagshus. De opfatter den fysiske omverden fra et centrum, der er omgivet af to koncentriske zoner, og også her finder vi en gentagelse af modellen på forskellige sociale niveauer.

Waiwai'erne skelner geografisk-politisk mellem waiwai-centrum, der er omgivet af fredelige – om end lidt komiske – nabofolk, som man omgås og gifter sig med, og yderst ude de farlige og fjendtlige folks zone. Der er tale om et „vi"–„I"–„de", eller i metaforisk omskrivning: mennesker – planteædende dyr – jaguarfolk. Men den samme koncentriske struktur anlægges også på forholdet mellem hus – rydning – skovkant, og hvad der især er vigtigt, på husets interne struktur. Her skelnes nemlig mellem den centrale arne, bæltet af familiesektoren, hvor hængekøjerne er placeret, og yderst under stråtaget raden af hylder til jagthundene.

Hele den meget enkle model, der handler om social distance, og som er symbolsk udtrykt på mangfoldige måder især ved husets konstruktion, er også udbygget i højden, hvor diverse tidsperspektiver indskrives i den rumlige model.

Ved en sammenligning med Andes kan man konstatere nogle meget afgørende forskelle. Nok forestiller begge slags kulturer sig rummet som opdelt i kvalitativt forskellige områder, men i Andes opereres der med to dimensioner, og folkene dér har så at sige naglet sig fast til koordinaternes krydspunkt. Det er svært for andine folk at flytte, simpelthen fordi de anser deres lokalitet for at være optimal. Waiwai'erne, derimod, lever i en radiært endimensionel verden, som kan flyttes, hvis bare de bygger et nyt rundhus. Derved kommer de to kulturtypers rumopfattelse til at korrespondere nøje med deres erhvervsstrategier, der jo er henholdsvis det permanente agerbrug og det omflyttende svedjeagerbrug.

Man kan sige, at forholdet mellem Amazon- og Andesfolkenes geografiske modeller svarer til forholdet mellem det geocentriske og det heliocentriske (kopernikanske) univers. Waiwai'erne befinder sig i et centrum, som de selv kan flytte, mens cañarierne er låst fast, planetarisk, underkastet deres bjergtinder, der viser sig (Fock 1991) igen at indgå i et større regionalt, hierarkisk system. Der er således for begge kulturer korrespondance mellem opfattelsen af det geografiske og det kosmologiske rum. Denne metaforiske relation er også udstrakt til det sociale rum, således at modeller af den fysiske omverden kommer til at optræde som en meget dominerende metafor for alle socio-kulturelle konstruktioner. Det kan man derimod ikke tale om for de australske indfødtes vedkommende. Her er nemlig ikke tale om adskilte aspekter af kulturen, men om et stort, sammenhængende system og som følge deraf af metonyme relationer.

Syntese

Man kunne i denne forbindelse forestille sig, at Australiens indfødte – ligesom andre folkeslag – ville tænke metaforisk ved for eksempel at trække analogier mellem de forskellige medier, man betjener sig af, og dermed parallellisere de forskellige sanser. At musikalske eller sansede indtryk kunne erstatte for eksempel poetiske eller malede udtryk. Imidlertid finder man det påfaldende træk i australske æstetisk-rituelle aktiviteter, at de er multimediære, således at fortællinger og sange næsten altid er hægtet sammen med tegning eller maling af det skildrede forløb, eller at det danses ud samtidigt (Munn 1973:59). Det, vi kalder kunstarterne og med flid differentierer, er hos dem integreret i en kompleks, artistisk handlen. I kraft heraf opbygges der ikke distinkte kategorier, der egner sig for metaforisk korrelation. Bestræbelserne synes at gå i retning af en sammenhængende totalitet.

Det er interessant, at efter et vældigt interregnum af dualistisk og pluralistisk karakter, er den totale enhed atter dukket op i horisonten. Ikke mindst Gregory Bateson har (se fx Bateson 1972:462) slået til lyd for, at der kun findes én verden. Hans tanke om „budskabet i kredsløb" er et systemteoretisk, kypernetisk forsøg på at integrere information og energi i, hvad man kunne kalde et etisk-økologisk, altomfattende system. Bateson mener, det er nødvendigt at tænke sådan af overlevelsesgrunde.

Imellem disse to monistiske yderpunkter ligger unægteligt hovedparten af etnografien. Antropologien har, siden Lévi-Strauss indførte strukturalismen – og for eksempel analyserede bororo-landsbyen – sat fokus på menneskets analytiske evne og ikke mindst på dualismens evigtgyldige dialektik (Lévi-Strauss 1967a:124,137). Fra 1950'erne blev i realiteten hele den antropologiske videnskab stærkt inspireret til at analysere de rumlige konstruktioner i skriftløse kulturer, netop fordi strukturalismens metode jo var de tidsmæssigt fastfrosne billeders teori. Strengt taget er der overordentlig stor overensstemmelse mellem en strukturalistisk analyse – som for eksempel den i historien om Asdiwal (Lévi-Strauss 1967b:13) – og analyser i for eksempel kognitivt regi, hvor det spatiale danner prototypisk udgangspunkt for konsekventielle metaforiseringer.

Sagen er jo, at tiden, der er sværere at forestille sig, kun sjældent bruges som metaforisk kilde. (Bemærk således at ordet kilde er en rumlig metafor for betydningen „tidslig oprindelse"). Derimod er den rumlige forestilling markant og gennemtrængende. Da jeg efter at have talt med waiwai'erne om deres koncentriske verdensbillede søgte at forklare

dem, hvordan jeg levede i en by med gader og etagehuse og havde anstrengt mig for at give et forståeligt billede deraf, var deres reaktion alligevel: „Jamen, hvor stor er din rydning?" Mit koordinatsystem var aldeles inkompatibelt med deres cirkler.

Når vi vesterlændinge søger at forstå skriftløse folks rumopfattelser, er det imidlertid ikke kun vanskeliggjort af, at de er forskelligt strukturerede. En fundamental forskel, hvor vi er de mærkelige, er den, at vi har abstraheret tiden ud af rummet. Derved har vi på den ene side kunnet etablere forestillingen om det tomme, grænseløse og isotropiske rum, og på den anden side har vi indskrevet handling og bevægelse i tiden. De skriftløse kulturer synes at være fælles om et rum, hvori handling udspiller sig, og som dermed inkluderer tiden. For eksempel kan de koncentriske rumopfattelser i deres metaforiske gentagelser differentiere mellem kort, processuel tid og lang, historisk eller mytisk, men disse tider er altid indskrevet i deres respektive rum.

Der var engang – før det moderne verdensbilledes opkomst – hvor tiden endnu ikke var frisat, men hvor rummet til gengæld var fuldt af liv. Vor brug af skrift som et lineært forløb, der indeholder en fremadskridende fortælling, har utvivlsomt været en afgørende årsag hertil.

Litteratur

Ahern, Emily M.
1981 Chinese Ritual and Politics. Cambridge.

Bateson, Gregory
1972 Steps to an Ecology of Mind. New York.

Chatwin, Bruce
1987 The Songlines. London.

de Certeau, Michel
1988 The Practice of Everyday Life. Berkeley, California.

Fock, Niels
1981 Ecology and Mind in an Andean Irrigation Culture. Folk 23:311-30.
1986 Et Sted i Skoven – en Verden – et Univers. Jordens Folk 21(2):61-9.
1988 Sydamerika: Waiwai. I: J. Podeman Sørensen (red.): Skriftløse folks religioner. København.
1991 The Topocentric Space: Cañar Indian Conceptualization of the Landscape. Folk 33:188-204.

Lévi-Strauss, Claude
1967a Structural Anthropology. New York.
1967b The Story of Asdiwal. I: Edmund Leach (ed.) The Structural Study of Myth and Totemism. ASA Monograph 5. London.

Lousiana Revy
1994 34(2).

Malmberg, A.
1980 Human Territoriality. The Hague.

Munn, Nancy D.
1973 Walbiri Iconography. Ithaca.