

Mary Douglas' *Purity and Danger* revisited

Jan Van Wiele

Mijn belangstelling voor de studie van de rol van het fysiek lichaam in rituelen werd gewekt door prof. Filip De Boecks artikel 'Bodies of Remembrance: Knowledge, Experience and the Growing of Memory in Luunda Ritual Performance',¹ waarin hij als antropoloog het idee van het lichaam als een ritueel *lieu de mémoire*² vanuit een nieuw perspectief en op basis van nieuw etnografisch materiaal uiteenzet. Daarna verbleef ik gedurende een half jaar in Québec aan de Université Laval waar men zich in academische kringen binnen de geesteswetenschappen zeer bewust was van het feit dat de mens een ritueel dier is, en het was vooral prof. Dennis Jeffrey die mij als ethicus liet ontdekken, dat rituelen onder allerlei vormen overall in de postmoderne, geseculariseerde en pluralistische samenleving en cultuur welig beginnen te tieren. Hij wees mij er op dat heel wat rituelen immers moeten gezien worden als existentiële overlevingsstrategieën die op het symbolische vlak de diepste dimensies van de menselijke bestaanscondities tot uitdrukking brengen.³ Een van de grote inspiratiebronnen voor zijn visies was de Engelse antropologe Mary Douglas (1921-2007). Zelf was het mij ondertussen ook niet ontgaan dat in de hedendaagse postmoderne cultuur het fysiek lichaam opnieuw volop in het middelpunt van de belangstelling staat. Men kan tegenwoordig geen weekblad of krant meer openslaan of er staat wel iets in over gezondheid en wat men al dan niet mag en moet doen om een optimale fysieke conditie te behouden of te verwerven, inzover zelfs dat men hier soms kan spreken van een religieus aandoende 'cultus' van het lichaam met religieus getinte normen, geboden en verboden en met een grote dosis 'ritualiteit': zoveel keer per week sporten, vroeg of laat opstaan, 3 à 5 keer per dag eten, ... Het 'einde van de grote verhalen' en de hiermee gepaard gaande individualisering, heeft kennelijk onder andere gezorgd voor een letterlijke navelstaarderij, met de creatie van niet altijd even

¹ Vgl. F. DE BOECK: 'Bodies of Remembrance: Knowledge, Experience and the Growing of Memory in Luunda Ritual Performance', in L. DE HEUSCH (red.): *Rites et ritualisation* (Paris 1995) 113-139.

² De term *lieu de mémoire*, waarmee globaal genomen een vindplaats van collectief en tegelijk individueel geheugen wordt bedoeld, wordt ontleend aan Pierre Nora. Vgl. P. NORA: 'Between Memory and History: les lieux de mémoire', in *Representations* 26 (1989) 7-25. Voor een verder doordenken van het idee van Nora in de zin van de rol die *lieux de mémoire* spelen in de constructie van individuele en collectieve identiteiten, leze men: P. ANTZE & M. LAMBEK: 'Introduction. Forecasting Memory', in P. ANTZE & M. LAMBEK (reds.): *Tense Past. Cultural Essays in Trauma and Memory* (London / New York 1996) XI-XXXVIII; vgl. vooral *Ibidem* XVI-XIX, XXI-XXIV.

³ D. JEFFREY: *Eloge des rituels* (Saint-Nicolas, Quebec 2003) 220.

rationeel te duiden vermijdingsgedrag tot gevolg. Dit alles zette mij aan om een meer systematische beschrijving en verklaring te zoeken voor de relatie tussen ritueel, lichamelijkeheid en taboes. In het licht van het bovenstaande is het niet verwonderlijk dat ik al snel uitkwam bij Mary Douglas' *Purity and Danger*.⁴ In dit werk gaat ze in op onreinheidsgedrag en bijhorend ritueel bij zogenaamd 'primitieve' culturen en gaat ze tevens op zoek naar gelijkenissen en verschillen met zogeheten 'moderne' culturen. Het boek biedt zo een staalkaart van de belangrijkste antropologische theorieën omtrent godsdienstige rituelen en ritualiteit (cultuurevolutionisme, functionalisme, symbolisme, cognitieve antropologie en structuralisme) en fungeert aldus als pleisterplaats voor al wie als theoloog of als religiewetenschapper kennis wil nemen van de verborgen hoekjes in het studiedomein. Van deze intellectuele verkenning in het licht van relevante wetenschappelijke literatuur, biedt dit artikel de geschreven neerslag.

Een aantal bemerkingen vooraf zijn hier op hun plaats. *Purity and Danger* betreft een bundeling van essays die in min of meer aparte hoofdstukken bij elkaar werden gebracht. Dit literair genre verklaart niet alleen de enigszins complexe ordening en sommige oneffenheden en lacunes in het boek, het verklaart ook waarom heel wat van Douglas' ideeën verspreid liggen over verschillende hoofdstukken. In een poging tot een bevattelijke synthese heb ik me de vrijheid veroorloofd om sommige van haar concepten enigermate te herschikken en onder te brengen bij grotere gehelen van de bespreking. Zoals Richard Fardon in zijn indrukwekkende intellectuele biografie van Douglas terecht opmerkt, kan men bovendien moeilijk ontkennen dat de schrijfster een aparte, retorische en provocatieve stijl hanteert, wat maakt dat⁵

any single quotation taken out of context risks missing the reversal or rethinking of a subsequent statement. The technique is to establish a starkly delineated position which is then taken as the subject of the next position in which it is modified. This modification then becomes the subject of the next move in the argument (...) each move is open-ended, promising a further intellectual response.

Het is duidelijk dat een dergelijke spannende en meeslepende stijl de poging tot het uitzetten van enkele duidelijke bakens allerminst vergemakkelijkt. Voor de mogelijke zwakheden in dit artikel is uiteraard alleen schrijver dezes verantwoordelijk.

Anderzijds ben ik het voorlopig niet helemaal eens met Fardon wanneer hij beweert, dat Douglas in *Purity and Danger* naast de uitwerking van een structuralistische en functionalistische benadering van onreinheidsgedrag en rituelen ook een brede evolutionaire theorie van religie en cultuur heeft ontwikkeld en

⁴ Voor dit artikel werd gebruik gemaakt van de volgende editie: M. DOUGLAS: *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London 1980⁴).

⁵ R. FARDON: *Mary Douglas: An Intellectual Biography* (London / New York 1999) 76.

dat veel van de complexiteit van het boek voortkomt uit de poging om deze twee argumenten die gebaseerd zijn op verschillende uitgangspunten, met elkaar te verzoenen.⁶ Fardon meent vervolgens dat deze complexiteit wordt weerspiegeld en verder wordt geaccentueerd in de manier waarop de 'plots' van het boek, die dienen om deze grondoriëntaties van Douglas kracht bij te zetten, met elkaar worden verbonden.⁷ Fardon neemt dan ook voor zijn verdere bespreking van *Purity and Danger* deze formele indeling over ('The history of unfounded differences' [Introduction and Chapter 1]; 'Similarity reinstated' [Chapters 2-4]; 'Difference reinstated' [Chapter 5]; 'The social dimensions of difference in primitive societies' [Chapters 6-9]; 'Similarity reinstated' [Chapter 10]).⁸

Mij lijkt echter de stelling van Fardon dat Douglas een alternatief cultuurevolutionistisch model heeft willen ontwikkelen in *Purity and Danger* voorlopig een niet geheel bewezen *a priori*. Fardon geeft zelf aan dat hij voor zijn visie nergens in *Purity and Danger* instructies kan vinden die zijn aanpak rechtvaardigen en dat zijn benadering zeer formeel is. Bovendien lijkt het me zeer vreemd dat Mary Douglas niet de juistheid van Fardons visie zou hebben bevestigd, omdat hij aangeeft gedurende het schrijven van zijn boek met haar zeer veel contact en overleg gehad te hebben. Daarom lijkt mij hier voorzichtigheid geboden en voel ik er voorlopig meer voor om de complexiteit van *Purity and Danger*, evenals de wat dubbelzinnige en licht tegenstrijdige verwijzing naar een soort van cultuurevolutionistisch onderscheid tussen 'primitieve' en 'moderne' culturen in dit boek, eerder toe te schrijven aan een bepaalde ontwikkelingsfase in de ideeën van de schrijfster. Wanneer men, zoals Douglas toentertijd, staat in de geschiedenis waarbij men grotendeels afstand neemt van een bepaalde doctrine (cultuurevolutionisme, gekoppeld aan mysticisme en intellectualisme), dan is het begrijpelijk dat men hieraan in een eerste fase toch nog wat vasthangt en dat men streeft naar een compromis met nieuwe denkmodellen (functionalisme en structuralisme). Kortom, de complexiteit van *Purity and Danger* toont mijns inziens veeleer aan dat Mary Douglas inderdaad op dat moment zocht naar meer omvattende verklaringsmodellen voor rituele onreinheid en dat ze daarbij, al zoekende, in dat stadium soms af en toe nog een stapje heeft terugzet. Maar hieruit afleiden dat ze, zoals Fardon beweert, de bedoeling had om een alternatieve vorm van cultuurevolutionisme te construeren, lijkt mij op dit moment zelf een stap te ver.

Men doet mijns inziens meer recht aan de intrinsieke waarde van *Purity and Danger* door te stellen dat Douglas in dit boek een duidelijke these formuleert en dat ze deze these in een soort van hegeliaans model van these-antithese-synthese door de verschillende hoofdstukken heen poogt uit te werken. Daar-

⁶ FARDON: *Mary Douglas* 81.

⁷ FARDON: *Mary Douglas* 84.

⁸ Vgl. FARDON: *Mary Douglas* 85-99.

bij brengt ze waar mogelijk de tegenstellingen die ze bij de ontwikkeling van haar gedachten ontmoet, op een hoger niveau tot eenheid en laat ze openheid voor de inbreng van nieuwe ideeën die, op basis van nieuw empirisch onderzoek of nieuwe interpretaties van bekend onderzoek, opnieuw haar eigen stellingen min of meer zouden kunnen nuanceren of bijstellen. Daarom stel ik deze 'hegeliaanse' lezing voor van haar boek en ik zal dit stramen dan ook hanteren bij de hiernavolgende bespreking. Eerlijkheidshalve moet ik er echter op mijn beurt aan toevoegen, dat de schrijfster misschien oorspronkelijk ook niet de bedoeling heeft gehad om een dergelijke werkwijze, zoals ik stel, te hanteren en dat ik in elk geval niet de gelegenheid heb gehad om haar mening te vragen omtrent mijn werkwijze. Bovendien zijn de theorieën die zij in haar boek verkondigt met veel meer voorbeelden gestoffeerd die soms nog wat meer nuance zouden kunnen aanbrengen op datgene wat ik hier in een poging tot systematiek als dragend weefsel van haar betoog presenteer. Ondanks deze waarschuwingen lijkt mij deze aanpak voorlopig toch de beste om de rode draad, de eenheid in de veelheid van het betoog van Douglas, op een bevattelijke en synthetische wijze in het raam van één enkel artikel weer te geven.

1. De thesis: reinheidsriten als symbolen van maatschappelijke patronen

In haar boek *Purity and Danger* onderwerpt Douglas de rituelen van reinheid en onreinheid, die frequent voorkomen in zogenaamd 'primitieve' religies en culturen,⁹ aan een grondig onderzoek. Het is haar fundamentele overtuiging, zoals zij in haar inleiding stelt, dat deze ritensymbolen zijn,¹⁰ meer bepaald symbolische representaties van maatschappelijke patronen:¹¹

I believe that some pollutions are used as *analogies for expressing a general view of the social order*. For example, there are beliefs that each sex is a danger to the other through contact with sexual fluids. According to other beliefs only one sex is en-

⁹ Hoewel Douglas pas in hoofdstuk V van haar boek definieert wat zij bedoelt met de term 'primitief', is het aangewezen hier reeds een korte verduidelijking te geven: primitief staat bij Douglas gelijk met geringe specialisatie en keuzemogelijkheden in het sociale, politieke, economische en technologische domein.

¹⁰ Douglas geeft in haar boek geen definitie van een symbool. Zoals ik het heb begrepen, gebruikt Douglas de term symbool in zijn meest brede betekenis, namelijk als iets dat verwijst naar iets anders. Vgl. bijvoorbeeld: J. SKORUPSKI: *Symbol and Theory* (Cambridge 1976). Voor een zeer goede inleiding op de verschillende dimensies van een symbool, zie: J. WAARDENBURG: 'Symbolic Aspects of Myth', in A.M. OLSON (red.): *Myth, Symbol and Reality* (Notre Dame / London 1980 = Boston University Studies in Philosophy and Religion 1) 41-68, p. 42-52.

¹¹ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 3-4 (mijn cursivering).

dangered by contact with the other, usually males from females, but sometimes the reverse (...) It is implausible to interpret them as expressing something about the actual relation of the sexes. I suggest that many ideas about sexual dangers are better interpreted as *symbols* of the relation between parts of society, as mirroring designs of hierarchy or symmetry which apply in the larger social system.

Douglas ontwikkelt haar ideeën omtrent rituele reinheid op een tweevoudige manier. Eerst ontdoet ze zich op een concentrische wijze van enkele volgens haar gebrekkige of ronduit verkeerde theorieën omtrent reinheidsriten. Pas daarna gaat ze haar eigen concepten terzake ontwikkelen. Een goed begrip van Douglas' stellingen vereist daarom eerst een halte bij de visies die zij geheel of gedeeltelijk verwerpt. Aangezien haar ideeën hieromtrent nogal verspreid over haar boek (een bundeling van essays) liggen, breng ik ze hier omwille van pragmatische en didactische redenen bij elkaar.

2. De antithese: evolutionisme, mysticisme en intellectualisme

In de eerste plaats betreft Douglas de aanwezigheid binnen de antropologie-beoefening van het 'medische materialisme' – een term van de Amerikaanse godsdienstfilosoof William James¹² – waarbij reinheidsrituelen medisch worden verklaard. In het medisch materialisme neemt men aan dat de rituele reinheidsvoorschriften zijn gebaseerd op logisch en verstandelijk redeneren met als doel het vermijden van contact met ziekteverwekkers. De talrijke rituele wassingen bij moslims, evenals het dagelijks baden bij de Haviks, een Hindoe volk, bijvoorbeeld,¹³ zouden, in dergelijke benadering, in oorsprong niets anders zijn dan hygiënische voorzorgsmaatregelen. In deze visie worden de priester, de imaan en de sjamaan dus beschouwd als verlichte wetenschappers, hygiënisten en ambtenaren voor de volksgezondheid. Zo een visie op reinheidsregels wordt volgens Douglas sedert de tweede helft van de negentiende eeuw sterk in de hand gewerkt door de moderne pathogenese, waarbij men parasieten en microscopisch kleine ziektekiemen vooral in onhygiënische omstandigheden als bedreigend voor de gezondheid aanwijst.¹⁴ Douglas ontkent niet dat sommige reinheidsrituelen, zoals het nemen van een dagelijks bad, inderdaad als neveneffect hebben dat zij de gezondheid ten goede komen. Zij

¹² Douglas kleeft hier terecht de naam van William James aan de term 'medisch materialisme', maar verschaft geen verdere bibliografische verwijzingen. Ter aanvulling: W. James (1842-1910) was een beroemde godsdienstfilosoof die de betreffende term introduceerde in de volgende studie: W. JAMES: *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* (London etc. 1952) 14.

¹³ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 32-33.

¹⁴ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 35.

ontkent ook niet dat bepaalde reinheidsrituelen zelfs expliciet gericht zijn op het vermijden van ziektes. Toch blijkt dit laatste lang niet altijd de reden te zijn die in zogenaamd primitieve culturen wordt aangebracht voor het uitvoeren van reinheidsrituelen. Bovendien verklaart het medisch materialisme niet waarom heel wat religieuze reinheidsregels heden overleven, ondanks betere hygiënische voorzieningen.¹⁵ Volgens Douglas moet men daarom op zoek gaan naar een andere verklaringsgrond voor het fenomeen van de rituele onreinheid.

Douglas ziet al evenmin heil in de tegenpool van het ‘medisch materialisme’, te weten het ‘medisch mysticisme’. Hierin worden de reinheidsregels afgedaan als producten die niets te maken hebben met moderne rationele opvattingen omtrent hygiëne. Integendeel, volgens het ‘medisch mysticisme’ sprouiten reinheidsrituelen voort uit pre- of irrationele hersenschimmen van primitieven. ‘Wij doden kiemen, zij doden geesten’, zo omschrijft Douglas lapidair het ‘medisch mysticisme’. Het probleem met een dergelijke opvatting is volgens haar, dat de overeenkomsten tussen de zogeheten ‘primitieve’ riten en de moderne hygiëne soms griezelig groot zijn.¹⁶ Zij ziet niet in hoe men anders het volgende kan interpreteren:¹⁷

For example, Professor Harper summarises the frankly religious context of Havik Brahmin pollution rules. They recognise three degrees of religious purity (...) Contact with a person in the middle state will cause a person in the highest state to become impure, and contact with anyone in an impure state will make either higher categories impure. The highest state is only gained by a rite of bathing.

Voor al wie enigszins vertrouwd is met de antropologische literatuur omtrent mentaliteiten, wordt duidelijk dat Douglas, hoewel ze aan haar argumentatie geen naam vastkleeft, zich hier afzet tegen het zo bekende idee van ‘mystieke participatie’ zoals in beginsel verwoord door Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939).¹⁸ De laatstgenoemde plaatste een ‘moderne’ logische, rationele manier van denken in oppositie met een primitieve ‘prelogische’ denkwijze gebaseerd op een ‘mystieke perceptie’ van de werkelijkheid. De moderne mens bezat volgens Lévy-Bruhl een eeuwenlange traditie van wetenschappelijk onderzoek en streefde naar ‘natuurlijke’ verklaringen van de fenomenen. De primitieve mens daarentegen bezat deze lange traditie niet en gaf ‘prelogische’, ‘mystieke’ verklaringen aan de werkelijkheid, waarbij hij geen differentiatie maakte tussen een ‘natuurlijke’ en een ‘bovennatuurlijke’ dimensie. De term ‘mystiek’ slaat hier dus op irrationaliteit en toegepast op onreinheidsrituelen roept hij de as-

¹⁵ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 29-31.

¹⁶ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 32.

¹⁷ DOUGLAS: *Purity and Danger* 32.

¹⁸ Vgl. o.a. L. LEVY-BRUHL: *La mentalité primitive* (Paris 1925⁴) 1-20.

sociatie op met dwaasheid. En het is precies tegen dat soort van 'mystieke' verklaringen dat Douglas zich met klem verzet.

Douglas' afwijzing van zowel het 'medisch materialisme' als van het 'medisch mysticisme' moet worden gesitueerd in de meer omvattende, bijzonder scherpe kritiek die Douglas in de hoofdstukken I ('Ritual Uncleaness')¹⁹ en II ('Secular Defilement')²⁰ maar vooral in de hoofdstukken IV ('Magic and Miracle')²¹ en V ('Primitive Worlds')²² van haar boek formuleert op de cultuurevolutionistische interpretatie van reinheid en onreinheid. Niet in het minst op Edward Burnett Tylor (1832-1917) wanneer deze reinheidsrituelen voorstelt als het resultaat van kinderlijke, irrationele fantasieën, stammend uit een primitief stadium van het menselijk denken, die als 'survivals',²³ fossiele relictten in de moderne samenleving zijn blijven voortbestaan.²⁴ Ook William Robertson Smith (1846-1894), die na Tylor kwam en veel van zijn ideeën overnam, wordt door Douglas, althans met betrekking tot één enkel aspect,²⁵ speciaal op de korrel genomen. Meer bepaald valt Douglas de laatstgenoemde auteur aan daar waar hij een onderscheid maakt tussen enerzijds een lage religie waarin reinheidsrituelen in materiële en fysieke zin worden geïnterpreteerd (bijvoorbeeld het letterlijk vermijden van lijken, bloed, speeksel), en anderzijds een meer ontwikkelde, zuiver spirituele religie, waarin opvattingen omtrent onreinheid enkel nog vanuit een zuiver vergeestelijkt perspectief (bijvoorbeeld als verzinnebeelding van zonde) aanwezig blijven.²⁶

Toch is het vooral James Frazer (1854-1951) die door Douglas als schuldige wordt aangewezen.²⁷ Frazer bracht reinheidsrituelen, zoals alle 'godsdienstige'

¹⁹ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 7-28.

²⁰ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 29-40.

²¹ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 58-72.

²² Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 73-93.

²³ De betreffende visie van Tylor vindt men in een notendop terug in: E.B. TYLOR: 'Animism', in W.A. LESSA & E.Z. VOGT (reds.): *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach* (New York etc. 1972³) 10-21. Een goede introductie op de betreffende ideeën van Tylor, kan men lezen in: S.J. TAMBIAH: *Magic, Science and the Scope of Rationality* (Cambridge 1990) 42-51.

²⁴ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 13, 80-81. E.B. Tylor was in feite de voorloper van Frazer. Net zoals de laatstgenoemde onderscheidde hij in grote lijnen drie ontwikkelingsstadia in de sociale evolutie (in het geval van Tylor: animisme, polytheïsme en monotheïsme).

²⁵ Ik zeg wel degelijk met betrekking tot dit aspect, want voor de rest is de houding van Douglas tegenover Robertson Smith nogal ambigu en heeft ze in *Purity and Danger* nog geen duidelijk standpunt voor of tegen hem ingenomen. In haar latere publicaties tendeeft Douglas naar eigen zeggen meer en meer in de richting van opvattingen van Robertson Smith. Vgl. M. DOUGLAS: *Natural Symbols. Explorations in Cosmology* (London 1972²) 30.

²⁶ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 11-12.

²⁷ Vgl. o.a. DOUGLAS: *Purity and Danger* 23-24, 58-59.

rituelen, volledig onder in het laagste stratum in de geschiedenis van het menselijk denken, namelijk het ‘magische’ stadium.²⁸ Deze fase kenmerkt zich volgens Frazer door een starre, uniforme en weinig gedifferentieerde perceptie van de werkelijkheid, waarbij de wilde op basis van valse principes (*law of similarity* ofwel ‘het gelijke veroorzaakt het gelijke’ en *law of contact* ofwel ‘via lichamen contact kan een bepaalde eigenschap worden overgedragen’) gelooft dat in de natuur de ene gebeurtenis noodzakelijk en onmiddellijk volgt uit een andere gebeurtenis, zonder tussenkomst van geestelijke actoren. Aldus Frazer is het dan ook niet verwonderlijk dat het bij de primitieve volkeren bukt van de taboes en reinheidsrituelen: zij zijn vormen van negatieve magie, waarbij men besmetting of ongewenste effecten van contact wil vermijden. Een taboe op lijken, bijvoorbeeld, is ingegeven door vrees om door middel van contact de eigenschap van het lijk (= de dood) over te dragen op een levende.

Al de genoemde theorieën van Tylor, Frazer, Robertson Smith, James en Levy-Bruhl aangaande reinheid en onreinheid hebben volgens Douglas binnen de antropologie aanleiding gegeven tot enkele hardnekkige vooroordelen, zoals daar zijn: onreinheidsregels horen thuis in een star en onveranderlijk, uniform en weinig gedifferentieerd, ‘primitief-logisch’ of ‘prelogisch’ denkstadium van de mens waarbij van het ritueel onmiddellijk resultaat wordt verwacht; naarmate men meer nadruk legt op de spirituele dimensie, krijgt een religie een hogere ontwikkelingsgraad, neemt het oogklepachtige geloof in de werkzaamheid van de riten af en verdwijnen uiteindelijk onreinheidsregels als vanzelf van het religieuze toneel.²⁹

Douglas meent dat, vooraleer ze met een schone lei aan een eigen verklaring van reinheid en taboe kan beginnen, zij deze vooroordelen punt voor punt moet ontkrachten. Wanneer men abstractie maakt van al haar nuances, dan komt haar weerlegging neer op de volgende punten.

1. Hoewel reinheidsrituelen een tendens vertonen tot conservatisme en ‘verstarring’, zijn zij ontegensprekelijk aan verandering onderhevig. Douglas maakt een analogie met de taal en argumenteert dat,³⁰

²⁸ J.G. Frazer onderscheidde in de ontwikkeling van het menselijk intellect globaal genomen drie opeenvolgende stadia: een magisch stadium, een religieus stadium en een wetenschappelijk stadium. Van belang is de vermelding dat deze drie ontwikkelingsstadia zich niet alleen voordeden in de geschiedenis van de mensheid als totaliteit, maar ook in de ontwikkelingsgeschiedenis van elke mens afzonderlijk. Men leze ter illustratie van zijn visie op de primitieve oorsprong van elke religie zijn voornaamste werk in moderne en verkorte uitgave: J.G. FRAZER: *The Golden Bough. The Roots of Religion and Folklore* (New York 1981) (de oorspronkelijke titel luidt: *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*). Een nog kortere versie van J. Frazers visie op magie vindt men in: J.G. FRAZER: ‘Sympathetic Magic’, in LESSA & VOGT (reds.): *Reader in Comparative Religion* 415-429; zie vooral p. 416-420.

²⁹ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 32.

³⁰ DOUGLAS: *Purity and Danger* 5.

the native of any culture naturally thinks of himself as receiving passively his ideas of power and danger in the universe, discounting any minor modifications he himself may have contributed. In the same way we think of ourselves as passively receiving our native language and discount our responsibility for shifts it undergoes in our life time. The anthropologist falls into the same trap if he thinks of a culture he is studying as a long established pattern of values. In this sense I emphatically deny that a proliferation of ideas about purity and contagion implies a rigid mental outlook or rigid social institutions. The contrary may be true.

Een en ander heeft ook te maken met het cognitieve aspect dat Douglas in haar theorie inbouwt.³¹ Hierop zal ik verder nog terugkomen.

2. Onreinheidsideeën geven allerminst blijk van een uniform en ongedifferentieerd denken. Drie elementen keren daarbij steeds in Douglas' redenering terug.

a) 'Vuil' is, op wereldschaal bekeken, een relatief begrip.³² Onreinheidsvoorstellingen verschillen van 'primitieve' cultuur tot 'primitieve' cultuur: 'Each culture has its own special risks and problems. To which particular bodily margins its beliefs attribute power depends on what situation the body is mirroring'.³³

b) Ook binnen één aparte cultuur zijn de reinheidsopvattingen bijzonder variabel. Zo geldt bij de Havik Brahmanen koeienmest als intrinsiek onrein en bezoedelend. Toch wordt in bepaalde gevallen koeienmest paradoxaal genoeg gebruikt als ritueel reinigingsmiddel.³⁴

c) De kosmologieën die onreinheidsideeën schragen, zijn allesbehalve uniform. Integendeel, binnen zogenaamde 'primitieve' culturen zijn niet zelden variëteit en soms radicaal tegenstrijdige kosmologieën aanwezig. Zo rapporteert Jan Vansina bijvoorbeeld dat hij bij de Bushong drie onafhankelijke den-

³¹ Binnen de meer recente antropologie is het inzicht van de persoonlijke inbreng in de verwerking van structuren een verworvenheid geworden. Ter vergelijking kan hier worden verwezen naar Pierre Bourdieu: "Personal Style", the particular stamp marking all the products of the same habitus, whether practices or works, is never more than a deviation in relation to the style of a period or class so that it relates back to the common style not only by its conformity – like Phidias, who, according to Hegel, had no 'manner' – but also by the difference which make the whole 'manner' (...) Thus, for example, the habitus acquired in the family underlies the structuring of school experiences (in particular the reception and assimilation of the specifically pedagogic message), and the habitus transformed by schooling, itself diversified, in turn underlies the structuring of all subsequent experiences (...) and so on, from restructuring to restructuring". P. BOURDIEU: *Outline of a Theory of Practice*, vert. uit het Frans: R. NICE (Cambridge 1977) 86-87.

³² DOUGLAS: *Purity and Danger* 2.

³³ DOUGLAS: *Purity and Danger* 121; zie ook DOUGLAS: *Purity and Danger* 3.

³⁴ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 9.

kers ontmoette die hem hun persoonlijke kosmologieën toevertrouwen.³⁵ Eén ouderling was de mening toegedaan dat er geen werkelijkheid bestond en dat alles illusie is, een tweede had een soort getallenmetafysica ontwikkeld en een derde bezat een enorm ingewikkeld kosmologisch complex dat alleen hijzelf begreep.³⁶

3. De zogenaamde ‘primitieven’ bezitten geen naïef geloof in de onmiddellijke werkzaamheid van (reinheids)rituelen, hoewel de mogelijkheid tot directe vervulling altijd wel bij hen op de achtergrond aanwezig is. Heel wat riten blijken gewoon effectief omdat zij inspelen op de regelmaat van de natuur en wellicht, zo meent Douglas, is de ‘primitief’ van dit feit op de hoogte. Zij draagt daarvoor de volgende etnografische argumenten aan. Het jaarlijks terugkerend ritueel ter genezing van malaria bij de Dinka vindt merkwaardig genoeg plaats in de maand waarin men verwacht dat de malaria snel afneemt. Bovendien raadt de voorganger de zieken dringend aan om zich naar de kliniek te begeven, indien zij beter willen worden.³⁷ Wat Douglas hiermee poot te zeggen, is dat dergelijke riten veeleer een ingenieuze kosmische symboliek in plaats van een primitief mechanistisch denkpatroon tot uitdrukking brengen. In een voor haar typische zelfcorrigerende en retorische hegeliaanse stijl neemt Douglas echter naar het einde van haar boek toe wat gas terug en onderstreept ze ondanks alles de magische inslag van de meeste onreinheidsrituelen.³⁸

4. Douglas benadrukt ook heel sterk (vooral tegen Frazer) dat religieuze rituelen, ook de zogezegd ‘magische’, geen kenmerk zijn van een laag stratum in de menselijke intellectuele ontwikkeling. Een maatschappij of een religie zonder riten is volgens Douglas ondenkbaar. ‘Als sociaal dier is de mens een ritualistisch dier’. In de opvatting van Douglas zijn riten noodzakelijke *sociale symbolen* die op drie manieren de samenleving onderbouwen: zij leveren een kader om de gedachten te structureren, zij ondersteunen het geheugen en zij regelen

³⁵ Douglas baseert zich naar eigen zeggen, zonder precieze verwijzingen, op de volgende studie van J. VANSINA: ‘Initiation Rituals of the Bushong’, in *Africa* 25 (1955) 138-152.

³⁶ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 89.

³⁷ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 58. Het voorbeeld dat Douglas aanhaalt, opnieuw zonder precieze bibliografische gegevens, is afkomstig uit het boek van R.C. LIENHARDT: *Divinity and Experience* (Oxford 1961).

³⁸ Vgl. bijvoorbeeld haar relaas over de Lele van Kasai – nota bene Douglas’ eigen veldonderzoek – waar ze schrijft: ‘These people are much more concerned with what their religion can deliver in the way of fertility, cures and hunting success than in perfecting man and in achieving religious union in the fullest sense. Most of their rites are truly magic rites, performed for the sake of a specific cure or on the eve of a particular hunt, and intended to yield an immediate tangible success. Most of the time the Lele diviners seem no better than a lot of Alladins rubbing their magic lamps and expecting marvels to take shape’. DOUGLAS: *Purity and Danger* 172.

ervaringen.³⁹ Vanuit dit opzicht bestaat er voor Douglas geen verschil tussen profaan en religieus ritueel. Wat geldt voor de samenleving geldt ook voor religie: een zuiver spirituele, volkomen innerlijke religie zonder uitwendige formele regels en gebruiken is ondenkbaar.⁴⁰ Wat wel waar is volgens Douglas, is dat er op bepaalde momenten in de religie, net zoals in de samenleving, formele en mechanistische tendensen sterker voelbaar worden.⁴¹ Maar de aanwezigheid van deze tendensen is niet te beperken tot een afgelijnd chronologisch stadium in de evolutie van het menselijke denken. Veeleer is er volgens Douglas sprake van recurrente fasen van afwisselende bloei en ondergang, gestuurd door bijkomende factoren zoals bijvoorbeeld angst voor het voortbestaan van de groep.

5. Onreinheidsrituelen zijn niet het resultaat van een intellectueel onvermogen dat 'primitieve' culturen zou kenmerken. Zij vertrekt van de fundamentele eenheid en gelijkheid van de menselijke ervaring.⁴² Indien men al een onderscheid wil maken – en Douglas maakt effectief dit onderscheid – tussen 'primitieve' en 'moderne' samenlevingen (met dit laatste doelt ze in haar boek vooral op de Europese en de Noord Amerikaanse samenlevingen), dan moet dit gebeuren op basis van andere criteria, zonder dat daaraan enige pejoratieveit moet worden vastgeknoopt. Volgens Douglas is hét criterium om onderscheid te maken, niet het logisch denkvermogen maar wel de graad van specialisatie in een cultuur (op sociaal, economisch, politiek, technologisch vlak). Hoe meer gespecialiseerd, gecompartmenteerd en gevarieerd een samenleving is, hoe meer gespecialiseerd haar denkpatronen en kosmologieën zijn en hoe 'moderner' zij is.⁴³ Het omgekeerde geldt evenzeer. Volgens Douglas kenmerkt een 'minder gespecialiseerde' of 'primitieve' samenleving zich door een al even weinig gespecialiseerde 'persoonlijke' kosmologie: er wordt geen onderscheid gemaakt tussen de mens en de dingen, de natuurkrachten zijn nauw verweven met het leven van de mens, mensen worden niet volledig onderscheiden van hun omgeving, het universum zelf heeft een onderscheidingsvermogen en het universum is beïnvloedbaar door woord en daad.⁴⁴ In één woord: rituelen omtrent scheiding en besmetting geven blijk van een eigensoortige rationale omgang met de werkelijkheid, die qua psychisch vermogen in niets moet onderdoen voor de zogeheten 'moderne' rationaliteit.

En hiermee zitten we, zoals ook Fardon heeft aangetoond,⁴⁵ midden in een zekere ambivalentie bij Douglas. Hoewel zij elke notie van neerbuigende supe-

³⁹ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 63-65.

⁴⁰ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 62.

⁴¹ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 60.

⁴² Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 77.

⁴³ Vgl. ook: DOUGLAS: *Purity and Danger* 35.

⁴⁴ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 80-89.

⁴⁵ Vgl. FARDON: *Mary Douglas* 91-93.

rioriteit afwijst, blijft zij duidelijk pleiten voor de handhaving van de noties ‘primitief’ en ‘modern’ in het antropologisch discours.⁴⁶ Aan hen die dit onderscheid van de baan willen schuiven, verwijt Douglas ronduit ethnocentrisme.⁴⁷ Douglas suggereert zelfs een haast noodzakelijke evolutie van primitief naar modern in de sociale geschiedenis en in elke samenleving op basis van sociale en intellectuele differentiatie, compartimentalisering, fragmentering, complexificatie, variatie en een hiermee gepaard gaand toenemend zelfbewustzijn. Het volgende citaat vat haar gedachte goed samen:⁴⁸

The right basis for comparison is to insist on the unity of human experience and at the same time to insist on its variety, on the differences which make comparison worth while. The only way to do this is to recognize the nature of historical progress and the nature of primitive and of modern society. Progress means differentiation. Thus primitive means undifferentiated; modern means differentiated. Advance in technology involves differentiation in every sphere, in techniques and materials, in productive and political roles.

3. De synthese: lichamelijke als weerspiegeling van sociale structuren

3.1. Een onderscheid tussen instrumenteel en expressief handelen

Als meer omvattend alternatief voor de reductionistische benaderingen van cultuurevolutionisme, medisch-materialisme en mystieke participatietheorie, schuift Douglas – en het woord is al een paar keer gevallen – een *symbolische* benadering van onreinheid naar voren. In eerste instantie introduceert Douglas

⁴⁶ Vgl. ook J.L. PEACOCK: *Consciousness and Change. Symbolic Anthropology in Evolutionary Perspective* (Oxford 1975) 31-32.

⁴⁷ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 112. In haar later werk, met name *Natural Symbols*, breekt Douglas echter radicaal met elk evolutionistisch perspectief op basis van een graad van ‘specialisatie’: ‘It seems that he (= Durkheim) cherished two unquestioned assumptions that blocked him. One was that he really believed that primitives are utterly different from us. A week’s fieldwork would have brought correction. For him, primitive groups are organised by similarities; their members are committed to a common symbolic life. We by contrast are diversified individuals, united by exchange of specialised services. The contrast is a very interesting one, full of value (...) but it does not distinguish between primitives and moderns’. DOUGLAS: *Natural Symbols* 28-30. Dit maakt ook duidelijk dat, hoewel Douglas dit in *Purity and Danger* niet aangeeft, Durkheim haar voornaamste inspiratiebron is geweest voor het onderscheid tussen ‘primitief’ en ‘modern’ op basis van sociale specialisatie in haar boek *Purity and Danger*.

⁴⁸ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 77.

daarbij het voor de symbolische benadering van ritën⁴⁹ zo kenmerkende onderscheid tussen *instrumenteel* en *expressief* handelen.⁵⁰ Instrumentele activiteit is gericht op een concreet doel, op reële beïnvloeding. Expressieve of symbolische activiteit daarentegen is een manier om iets uit te drukken of te zeggen.⁵¹ Toegepast op onreinheidsideeën en ritën komt het instrumentele niveau neer op het bewerkstelligen van respect voor de sociale normen, op het verhogen van sociale druk om de maatschappelijke orde te bewaren. Op dit niveau worden onreinheidsideeën volgens Douglas sancties op de morele code:⁵² de ene ziekte wordt veroorzaakt door overspel, de andere door incest;⁵³ ideeën over scheiden, reinigen, afgrenzen en de bestraffing van overschrijdingen dienen vooral om systeem aan te brengen in ervaringen, die bedreigend zijn voor de maatschappelijke orde.⁵⁴

Het expressieve niveau bij reinheidsvoorstellingen is daarentegen minder vlug herkenbaar. Wanneer men echter geduldig op zoek gaat naar de diepere betekenis, naar wat er eigenlijk wordt gezegd en uitgedrukt in onreinheidsrituelen, dan komt men volgens Douglas tot de constatering dat er samenhang bestaat tussen onreinheidsideeën en sociaal leven: 'I believe that some pollutions are used as analogies for expressing a general view of the social order'.⁵⁵

⁴⁹ Vgl. ook andere grote tenoren van de symbolische antropologie, zoals John Beattie, Raymond Firth, Clifford Geertz, Victor Turner. Zie respectievelijk J. BEATTIE: *Other Cultures. Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology* (London 1972⁴); R. FIRTH: *Symbols. Public and Private* (London 1973); C. GEERTZ: *The Interpretation of Cultures* (London 1975²) 87-192; IDEM: 'Ritual and Social Change. A Javanese Example', in IDEM: *The Interpretation of Cultures* 142-169, p. 142-144; V. TURNER: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure* (London 1969).

⁵⁰ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 3.

⁵¹ Wanneer men Douglas hier vergelijkt met een andere 'symbolist' zoals Beattie, dan blijkt opnieuw dat Douglas een zeer brede definitie van symbool hanteert (vgl. mijn opmerking in noot 4). In tegenstelling tot Douglas stelt Beattie dat een symbool niet zomaar kan worden beschouwd als 'iets dat verwijst naar iets anders'. Beattie maakt een onderscheid tussen een 'signaal' en een symbool op basis van drie grote verschillen: 1) signalen geven gewoon informatie over een bepaalde stand van zaken, symbolen bezitten een diepere betekenis; 2) signalen zijn rechtstreeks betekenisgevend, symbolen vereisen een zekere graad van abstractie; 3) symbolen impliceren steeds een zekere vorm van waardeoordeel, signalen niet. Vgl. BEATTIE: *Other Cultures* 69-70.

⁵² Hoewel Douglas het niet expliciet stelt, zijn haar ideeën met betrekking tot dit aspect, namelijk de symbolische efficaciteit van onreinheidsrituelen, volledig gelijklopend met die van Claude Lévi-Strauss. Vgl. vooral Lévi-Strauss' hoofdstuk over symbool en magie in C. LEVI-STRAUSS: *Anthropologie structurale* (Paris 1958) 205-226.

⁵³ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 3.

⁵⁴ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 4.

⁵⁵ DOUGLAS: *Purity and Danger* 3. Dit citaat werd hierboven reeds aangehaald in het eerste hoofdstuk van dit artikel, met name om de basisstelling van Douglas te illustreren.

En hiermee zijn we opnieuw aanbeland bij de basisstelling van Douglas: onreinheidsvoorstellingen en -riten zijn *symbolische classificaties* van de *samenleving*.

Het valt niet moeilijk om hier de invloed van Robertson Smith en Durkheim (1858-1917) op Douglas vast te stellen. Robertson Smith, en in zijn voetspoor ook Durkheim, was ervan overtuigd dat rituelen van scheiding en afbakening, evenals het geloof dat het gevaarlijk is bepaalde verboden grenzen te overschrijden, deel uitmaken van het georganiseerde sociale leven waarin een individu is geboren. Douglas volgt echter beide auteurs niet daar, waar zij een onderscheid aanbrengen tussen ‘magische’ reinheidsrituelen en ‘religieuze’ reinheidsrituelen. In navolging van Robertson Smith had Durkheim een radicaal onderscheid aangebracht tussen religie en magie. Voor beide is *religie* een georganiseerde collectiviteit, kerk genoemd, die de gemeenschapswaarden uitdrukt, terwijl *magie* in essentie een individualistische onderneming is, buiten de kerk staat en niet gedragen wordt door gelijke morele inzichten. Alle onreinheidsregels die bij de twee auteurs het etiket ‘magisch’ krijgen opgeplakt, zijn in hun visie niets meer dan nuttige stelregels, primitieve vormen van hygiëne en medische verboden. De ‘religieuze’ reinheidsopvattingen daarentegen vormen een aparte ‘symbolische’ klasse die betrekking heeft op het in stand houden van de morele communautiteit. Bij Durkheim heeft een en ander te maken met zijn totale onderscheid tussen het sacrale (domein van de religie) en het profane (domein van de magie).⁵⁶ Hierop kom ik later nog terug. Van belang is

⁵⁶ Men kan dit illustreren aan de hand van de volgende uitspraken van Durkheim: ‘Toutes les croyances religieuses connues, qu’elles soient simples ou complexes, présentent un même caractère commun: elles supposent une classification des choses, réelles ou idéales, que se représentent les hommes, en deux classes, en deux genres opposés, désignés généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien les mots de *profane* et de *sacré*. La division du monde en deux domaines comprenant, l’un tout ce qui est sacré, l’autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse (...) Faudra-t-il donc dire que la magie ne peut être distinguée avec rigueur de la religion; que la magie est pleine de religion, comme la religion de magie et qu’il est, par suite, impossible de les séparer et de définir l’une sans l’autre? Mais ce qui rend cette thèse difficilement soutenable, c’est la répugnance marquée de la religion pour la magie et, en retour, l’hostilité de la seconde pour la première. La magie met une sorte de plaisir professionnel à profaner les choses saintes; dans ses rites, elles prend le contre-pied des cérémonies religieuses. De son côté, la religion, si elle n’a pas toujours condamné et prohibé les rites magiques, les voit, en général, avec défaveur (...) Quelques rapports qu’il puisse y avoir entre ces deux sortes d’institutions, il est donc difficile qu’elles ne s’opposent pas par quelque endroit; et il est d’autant plus nécessaire de trouver par où elles se distinguent que nous entendons limiter notre recherche à la religion et nous arrêter au point où commence la magie. Voici comment on peut tracer une ligne de démarcation entre ces deux domaines’. E. DURKHEIM: *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totemique en Australie* (Paris 1968⁵) 50-60. Het is vreemd dat Douglas in haar kritiek op Durkheim niet verwijst naar Bronislaw Malinowski, die zij overigens toch een paar keer aanhaalt. Malinowski

hier dat voor Douglas het onderscheid tussen magie en religie niet houdbaar is: zo goed als *alle* reinheidsvoorstellingen zijn symbolisch, en wel vanuit een tweevoudig opzicht. Zij openbaren aan de mensen hun sociale zelf en vrijwel alle reinheidsopvattingen hebben een moreel-maatschappelijke impact.

Wat wordt dan precies in het sociale leven door onreinheidsvoorstellingen gerepresenteerd? Volgens Douglas is juist dat onrein wat niet in een bepaalde classificatie van een wereldbeeld past, wat als bedreigend, abnormaal, dubbelzinnig, wanordelijk overkomt. Vuil is met andere woorden overal ter wereld iets dat niet op zijn plaats is, *a matter out of place*,⁵⁷ een inbreuk op de ideale sociale organisatie ('vuil wegnemen is geen negatieve handeling, maar een positieve inspanning om de omgeving te organiseren').⁵⁸ Volgens Douglas – en hier bevindt ze zich zonneklaar in het vaarwater van Claude Lévi-Strauss⁵⁹ – zit er dus een logica in reinheids- en onreinheidsopvattingen: de manier waarop een samenleving reinheid definieert, staat niet los van de manier waarop die samenleving sociaal gestructureerd is. En deze logica vormt de *basisstructuur* die gemeenschappelijk is aan alle vormen van onreinheid die zich in de wereld manifesteren. Het verschil in onreinheidsopvattingen in verschillende delen van de wereld is slechts een detailkwesitie.⁶⁰

Het is niet ongepast om te verduidelijken wat Douglas precies bedoelt met 'sociale structuur'. Zij geeft toe dat het gaat om een moeilijk te definiëren en af te bakenen concept. Meestal gebruikt zij deze term niet in de zin van de totale structuur die de samenleving in haar geheel omvat.⁶¹ Soms gebruikt zij de term 'sociale structuur' om de hoofddeterminanten van de samenleving aan te dui-

heeft, steunend op eigen veldwerk, op een zeer overzichtelijke en naar mijn mening zeer terechte wijze, het onhoudbare van de Durkheimiaanse tegenstelling tussen magie en religie aangetoond. Vgl. B. MALINOWSKI: *Magic, Science and Religion* (New York 1954) 54-69.

⁵⁷ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 35.

⁵⁸ DOUGLAS: *Purity and Danger* 2.

⁵⁹ Hoewel Douglas hier niet expliciet verwijst naar het structuralisme van Lévi-Strauss, wordt de verwantschap tussen beide wel opnieuw bijzonder duidelijk (men vergelijk bijvoorbeeld met LEVI-STRAUSS: *Anthropologie structurale* 37-62. Tussen haakjes: hoe sterk Douglas in haar denken beïnvloed is door Lévi-Strauss, kan men bij haarzelf lezen in het volgende artikel van haar hand: M. DOUGLAS: 'The Meaning of Myth. With Special Reference to 'La Geste d'Asdiwal'', in E. LEACH (red.): *The Structural Study of Myth and Totemism* (London etc. 1967) 49-69.

⁶⁰ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 35.

⁶¹ Voor een beter overzicht van wat in de symbolische antropologie wordt bedoeld met 'sociale structuur' leze men R. FIRTH: *Sociale antropologie. Een inleiding*, vert. J. VROEMEN (Utrecht / Antwerpen 1962) 83-108; TURNER: *The Ritual Process* 125-130. Voor een kort overzicht van de historische wortels van de ontwikkeling en het gebruik van de term 'sociale structuur' in de antropologie, vgl. E.E. EVANS-PRITCHARD: *Social Anthropology* (London 1960³) 17-20.

den: de grote familie- en verwantschapssystemen⁶² ('lineages' en 'hierarchy of descent groups')⁶³ en de politieke organisatie ('chiefdoms and the ranking of districts, relations between royalty and commoners'). Soms echter doelt zij met deze term op de kleinere substructuren binnen de grote structuren, 'themselves chinese-box-like, containing others which fill in the bare bones of the main structure'.⁶⁴

Vuil, onreinheid is dus datgene wat een gebrek aan duidelijk herkenbare structurering bezit. Douglas besteedt geheel het derde hoofdstuk, getiteld 'The Abominations of Leviticus', aan het aantonen dat in Leviticus de onreine dingen de duistere elementen zijn die niet passen in het patroon van het toenmalige joodse wereldbeeld.⁶⁵ In hoofdstuk VI, 'Powers and Dangers', wordt deze visie veralgemeend en verder theoretisch onderbouwd. De kerngedachte hierbij is dat het vallen tussen de plooiën van de maatschappelijke structuren potentieel *gevaar* inhoudt voor de stabiliteit van het systeem en daarom onder bepaalde voorwaarden als taboe of onrein wordt gepercipieerd.⁶⁶ Twee voorbeelden, gesprokkeld uit het wel bijzonder overvloedige etnografisch materiaal dat Douglas aanhaalt, kunnen het bedoelde toelichten. Een, zo men wil, eerste type van sociaal dubbelzinnige status vindt men terug bij het ongeborn kind.⁶⁷ Zijn huidige sociale positie is in heel wat culturen niet duidelijk, zijn toekomstige evenmin. Veelal kan men niet zeggen van welk geslacht het zal zijn en weet men niet of het de gevaarlijke eerste levensjaren zal doorkomen. In zijn marginaal statuut wordt het tegelijk als kwetsbaar én gevaarlijk beschouwd. Douglas licht een voorbeeld hiervan uit haar eigen etnografische studie van de Lele van Kasai: ⁶⁸

The Lele regard the unborn child and his mother as in constant danger, but they also credit the unborn child with capricious ill-will which makes it a danger to others. When pregnant, a Lele woman tries to be considerate about not approaching sick persons lest the proximity of the child in her womb causes coughing or fever to increase.

⁶² Douglas is de mening toegedaan dat in 'primitieve' culturen de belangrijkste sociale determinant het onderscheid tussen de seksen is. Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 140.

⁶³ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 100.

⁶⁴ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 100.

⁶⁵ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 41-57.

⁶⁶ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 94-113.

⁶⁷ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 94.

⁶⁸ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 95. Hoewel Douglas geen verwijzing geeft naar haar eigen werk, is deze uitspraak gebaseerd op de volgende passage in haar boek *The Lele of the Kasai* (London 1977²) 122-123.

Een tweede voorbeeld, dat tegelijk illustratief is voor een tweede type van zwak gestructureerde sociale status, is volgens Douglas het hekserijgeloof van de Azande, en hier put zij uit het etnografisch reservoir van Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973).⁶⁹ Bij de Azande was de formele structuur van de samenleving gecentreerd rond hun vorsten en ambtenarenapparaat, bestaande uit leger, lokale bestuurders en familiehoofden. Dit politieke frame was strak hiërarchisch en transparant georganiseerd, waarbij er weinig sprake kon zijn van concurrentie en naijver. Enkel op de niet-politieke en beduidend minder strak gestructureerde terreinen van de maatschappij beschuldigde men elkaar van hekserij, zoals soms het geval was bij twee echtgenotes van één man.⁷⁰ Met het vermelden van Evans-Pritchard is meteen een ander spoor, dat de ganze theorie van Douglas impliciet doorkruist, blootgelegd, namelijk het *structureel functionalisme*.⁷¹ Douglas gebruikt het structureel functionalisme van Evans-Pritchard als bijkomende verklaring voor haar symbolische benadering van 'vuil'. Onreinheidsvoorstellingen, zoals die zich onder meer manifesteren in hekserijgeloof, hebben volgens Douglas een welbepaalde *functie* in het sociale systeem: het vrijwaren van de integriteit van de zwakke structuren.

Het is merkwaardig te moeten vaststellen dat, wanneer men *Purity and Danger* als één geheel leest, Douglas in haar theorie omtrent de correlatie tussen onreinheid en een gebrek aan duidelijk herkenbare structurering een lichte dubbelzinnigheid vertoont, met name daar waar zij deze visie doortrekt en stelt dat hoe groter het gebrek aan sociale structurering is, hoe groter de aanwezigheid is van onreinheidsideeën.⁷² Aan het einde van haar boek lijkt zij deze thesis bij te stellen door te opperen, dat in sommige gevallen zich eerder het tegendeel voordoet. Dit blijkt onder meer uit de volgende passage aan het begin van hoofdstuk IX:⁷³

If the social structure were weakly organised, then men and women might still hope to follow their own fancies in choosing and discarding sexual partners, with

⁶⁹ Opnieuw laat Douglas na om bibliografische referenties te geven. Men kan het idee van Evans-Pritchard o.a. terugvinden in het volgende werk van E.E. EVANS-PRITCHARD: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Abridged version with an introduction of M.E. GILLIES et al. (Oxford 1980).

⁷⁰ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 103.

⁷¹ Voor een omstandige uitleg van wat Evans-Pritchard zelf begrijpt onder structureel functionalisme, leze men E.E. EVANS-PRITCHARD: *Structure and Function in Primitive Society* (New York 1968²). Deze ideeën van Evans-Pritchard hebben niet alleen bij Douglas weerklank gevonden. Eén bijkomend voorbeeld van beïnvloeding kan hier volstaan: M. GLUCKMAN: *Politics, Law and Ritual in Tribal Society* (Oxford 1965, meerdere herdrukken) 252-259. Vgl. in verband met het structureel functionalisme ook BEATTIE: *Other Cultures* 49-64; F. BOWIE: *The Anthropology of Religion. An Introduction* (Oxford 2000) 227.

⁷² Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 99.

⁷³ DOUGLAS: *Purity and Danger* 140-141.

no grievous consequences for society at large. But if the primitive social structure is strictly articulated, it is almost bound to impinge heavily on the relation between men and women. Then we find pollution ideas enlisted to bind men and women to their allotted roles, as we have shown in the last chapter.

Bij nader inzien gaat het echter om een ogenschijnlijke dubbelzinnigheid, en dit heeft alles te maken met het literair genre en de retorische en hegeliaanse techniek die Douglas hanteert. Zoals ze zelf in haar inleiding aangeeft, heeft ze in haar poging om de relatie tussen sociale structuur en onreinheidsideeën aan te tonen aan over-systematisering gedaan en heeft ze een systematischer voorstelling gegeven van de samenlevingen die ze beschreef dan met de werkelijkheid overeenkomt:⁷⁴

In describing these pressures on boundaries and margins I admit to having made society sound more systematic than it really is. But just such an expressive over-systematising is necessary for interpreting the belief in question (...). It is only by exaggerating the difference between within and without, above and below, male and female, with and against, that a semblance of order is created. In this sense I am not afraid of the charge of having made the social structure seem over-rigid.

Met andere woorden, het gaat hier slechts over een ogenschijnlijke dubbelzinnigheid tussen de verschillende delen van haar boek. Eerst geeft Douglas vlees en benen aan haar grondoriëntatie, dat naarmate de sociale structurering lossier is in primitieve maatschappijen er ook meer onreinheidsvoorstellingen en -riten opduiken. Daarna wijst ze op een eerlijke manier ook aan, waar haar systeemtheorie met zichzelf in de knoop ligt door enkele gevallen aan te geven die radicaal indruisen tegen haar grondidee. Men kan zich moeilijk een eerlijker benaderingswijze voorstellen.

3.2. Het lichaam als sociaal symbool

In hoofdstuk VII, dat de titel *External Boundaries* draagt, schuift Douglas één van de belangrijkste ideeën van haar boek naar voren, namelijk het *fysiek lichaam als symbool van de maatschappij*.⁷⁵ Zij oppert zelfs de mogelijkheid dat alle onreinheidssymboliek zich rechtstreeks of onrechtstreeks richt op het lichaam.⁷⁶ In het bijzonder beschouwt Douglas de grenzen van het fysiek lichaam als metaforen voor de grenzen van het sociale systeem.⁷⁷

We cannot possibly interpret rituals concerning excreta, breast milk, saliva and the rest unless we are prepared to see in the body a symbol of society, and to see

⁷⁴ DOUGLAS: *Purity and Danger* 4.

⁷⁵ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 114-128.

⁷⁶ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 173.

⁷⁷ DOUGLAS: *Purity and Danger* 115.

the powers and dangers credited to social structure reproduced in small on the human body.

Meer specifiek kan men volgens Douglas verwachten dat de lichaamsopeningen de speciaal kwetsbare punten van de samenleving symboliseren. En inderdaad, speeksel, bloed, melk, urine, uitwerpselen en ook wel tranen, allemaal zaken die de grenzen van het lichaam hebben overschreden, spelen een grote rol in onreinheidsvoorstellingen. Hetzelfde geldt voor wat aan de buitenkant van het lichaam wordt verwijderd, zoals huid, nagels, afgeknipt haar, zweet.⁷⁸ Natuurlijk valt er *geen universele systematiek* te bespeuren in de manier waarop samenlevingen deze grensgebieden van het menselijk lichaam gebruiken als vehikel om dingen, die zij als gevaarlijk aanvoelen te symboliseren. Iedere cultuur heeft zijn eigen risico's en gevoeligheden. Soms wordt menstruatiebloed beschouwd als een ziekmakend product⁷⁹ en in andere culturen dan weer niet.⁸⁰ Wat hier telt voor Douglas, is dat de symboliek van de grenzen van het lichaam dient om het gevaar aan de buitengrenzen van de gemeenschap uit te drukken. Dit leidt bij haar tot een tweede centrale idee: hoe groter de druk op de buitengrenzen, hoe groter de bekommernis om onreinheid te vermijden.

Douglas laat vooral aan de hand van een gedetailleerde bespreking van het Hindoe kastensysteem zien wat zij bedoelt. Ik geef hier beknopt haar voorbeeld weer, alleen om de kern van haar ideeën te benadrukken. Volgens Douglas vormt de omgang met de grenzen van het lichaam bij de Coorgs, een Hindoe volk, een bewijs voor haar stelling. De Coorgs, die behoren tot de hoogste *ranking* in het kastensysteem, vertonen een haast obsessionele angst voor lichamelijke bezoedeling. Alles wat het lichaam verlaat, mag daar nooit weer in terugkeren. De laagste kasten, die de meest onreine zijn, moeten de hogere kasten in staat stellen van lichamelijke smet gevrijwaard te blijven. Zij wassen kleren, leggen lijken af, knippen haar, maken latrines schoon. Nu is het echter voor Douglas bijzonder schokkend om te moeten vaststellen dat de Coorgs, net zoals alle Hindoes, buiten de rituele context een danig verregaande achteloosheid vertonen tegenover uitwerpselen, zodat trottoirs, veranda's en openbare gelegenheden bezaaid zijn met faeces, tot de stratenveger komt.⁸¹ Met andere woorden, de angst voor lichamelijke pollutie van de Coorgs heeft niets te maken met hygiëne: uitwerpselen zijn alleen maar onrein, omdat zij worden geassocieerd met de laagste kasten. Dit impliceert dat de bekommernis van de

⁷⁸ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 121.

⁷⁹ Vgl. o. a. DOUGLAS: *Purity and Danger* 147, 151.

⁸⁰ Douglas noemt het merkwaardige voorbeeld van de Walbiri van Centraal-Australië. Volgens Douglas is bij dit volk de man-vrouw-relatie zo duidelijk afgelijnd (*in concreto* een volledige onderdrukking van de vrouw) dat er geen enkel gevaar van buitenaf op de familiale structuur te vrezen valt. Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 141-142.

⁸¹ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 124.

Coorgs voor lichamelijke verontreiniging alleen voortvloeit uit het streven naar het ongeschonden bewaren van de eigen kastengrenzen. En het feit dat deze bekommernis bij de Coorgs zo excessief is, heeft bij Douglas naar eigen zeggen te maken met de extra zware druk op de groepsgrenzen. Op de eerste plaats nemen zij binnen de sociale hiërarchie (het Hindoe kastensysteem) een kleine minderheidspositie in (hoe hoger de kaste, hoe kleiner het ledenaantal). Voorts vormen de Coorgs binnen de totale maatschappij een zeer kleine en bedreigde etnische minderheid. Angst voor lichamelijke pollutie fungeert hier dus als brandpunt voor de angst voor het verlies van de eigen groepsidentiteit.

3.3. Cognitieve antropologie

Herhaaldelijk brengt Douglas in haar boek vanuit verschillende invalshoeken de cognitieve dimensie die verbonden is aan de term 'vuil', op de voorgrond. Indien men tussen de regels leest, kan men daarbij zonder enige twijfel de invloed van de *Gestaltpsychologie* en de antropologische *Cultuur- en Persoonlijkheidsschool* herkennen.⁸² Wanneer men op een meer systematische wijze haar opvattingen terzake exploreert, dan blijkt mijns inziens dat Douglas, niettegenstaande haar pogingen het juiste midden te houden binnen het *nature-nurture*-debat, toch zwaar overheelt naar de *nurture*-kant. Hoewel haar uitgangspunt luidt dat elke mens zoals elk dier beschikt over een soort aangeboren 'filtermechanisme' dat alleen de bruikbare waarnemingen selecteert, beklemtoont Douglas dat dit 'filtermechanisme' in een langzaam leerproces verder wordt verfijnd door en in overeenstemming wordt gebracht met heersende patronen van de cultuur waarin een individu opgroeit. De culturele traditie is dus een soort leesrooster voor een individu om iets als 'vuil' of als een 'anomalie' te detecteren.⁸³ Dit betekent voor Douglas echter niet dat het subject geen rol speelt in het genereren van taboes.⁸⁴ Zoals hierboven reeds werd aangestipt,

⁸² Hoewel Douglas in het corpus van haar werk nergens expliciet verwijst naar deze antropologische stroming, geeft zij in haar voorwoord toe dat zij door de Gestaltpsychologie is beïnvloed. Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* VII. De basisinzichten die Douglas van deze stroming overneemt, verschillen niet wezenlijk van andere tenoren in deze richting, zoals Margareth Mead, Cora Du Bois, Abraham Kardiner en Ruth Benedict. Zie ter vergelijking met Douglas: R. BENEDICT: *Patterns of Culture* (Boston 1959) 12-20; C. DU BOIS & A. KARDINER: *The People of Alor. A Social-Psychological Study of an East Indian Island* (Harvard 1960) XIX-XXII; M. MEAD: *Male and Female. A Study of the Sexes in a Changing World* (Harmondsworth 1978⁹) (zie vooral haar vergelijking tussen de Amerikaanse opvoedingscultuur en die op Samoa in: *Ibidem* 195-248); A. KARDINER: 'Some Personality Determinants in Alorrese Culture', in C. DU BOIS & A. KARDINER: *The People of Alor. A Social-Psychological Study of an East Indian Island* (Harvard 1960) 176-190.

⁸³ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 36.

⁸⁴ In haar meer recent werk, namelijk *How Institutions Think* (1987), heeft Douglas de rol van het subject in de culturele dynamiek meer theoretisch uitgewerkt. Zij gaat

stelt Douglas, naar analogie met het aanleren van een taal, dat de mens in de omgang met onreinheid betekeniscreatief te werk gaat en dus medeconstituerend is in de opvattingen over onreinheid. Individuele classificaties zijn echter veel minder krachtig dan de cultureel-collectieve, die gedeeld worden door de grote meerderheid en bijgevolg meer rigide zijn.⁸⁵

Vanuit deze beschrijving van een cultuur als een *Gestalt*, een patroon, ontwikkelt Douglas een ethologie in verband met de reactie van een cultuur op objecten, personen, gedragingen die zich niet onmiddellijk in haar patroon laten inpassen, op 'vuil' dus. Het ontkennen van de aanwezigheid van een anomalie is één mogelijke reactie. Zo werd lange tijd in de Sovjetunie het bestaan van AIDS ontkennd om elk vermoeden van het bestaan van homoseksualiteit in hun regime de kop in te drukken. Andere reacties bezitten een meer 'positief' karakter in de zin dat zij de anomalie onder ogen zien en trachten in te passen in het dominante cultuurpatroon. Douglas onderscheidt vijf mogelijke reacties, waarvan de overgangen vloeiend zijn.⁸⁶

1) Men kan de anomalie herinterpreteren zodat deze kan worden geïntegreerd in de heersende classificaties. De geboorte van een ernstig misvormd kind kan bijvoorbeeld de grens tussen mens en dier in gevaar brengen. Douglas verwijst hiervoor naar de Nuer die misvormde baby's beschouwen als nijlpaardjes die per ongeluk bij de mensen op de wereld zijn gekomen. De Nuer leggen zulke kinderen voorzichtig in de rivier waar ze volgens hen thuis horen. Het is misschien niet overbodig om hier toe te voegen dat Evans-Pritchard in zijn werk *Nuer religion*, waaruit Douglas dit voorbeeld put en zeer kort aanhaalt, verduidelijkt dat het in dit geval ging om een doodgeboren kind, dat eveneens een doodgeboren tweelingbroertje had. Interessant in dit opzicht is ook dat Evans-Pritchard wijst op het feit, dat een tweeling op zich reeds als een anomalie door de Nuer wordt aangezien en dat het dode tweelingbroertje met een normaal uiterlijk in een boom werd geplaatst. Hieruit kan men opmaken dat de Nuer geloven dat tweelingen op zich een anomalie vormen, die wordt geherin-

daarmee in tegen al te strikte sociologische benaderingen en verklaringen van culturele fenomenen. De volgende passage kan als voorbeeld dienen: 'The argument depends on a form of sociological determinism that credits individuals with neither initiative nor sense. It was partly for this failing that sociological functionalism has been in low repute for the last thirty years. It had no place for the subjective experience of individuals willing and choosing'. M. Douglas: *How Institutions Think* (New York 1987) 32. Dit sterker benadrukken van de 'persoonlijke' component is een actueel thema in de hedendaagse antropologie, met de zogeheten 'culturele psychologie' als één van de belangrijkste scholen. Richard Schweder bijvoorbeeld, één van de voornaamste coryfeeën van deze richting, beklemtoont de congruentie tussen het individuele en het sociale. Vgl. o.a. R. SCHWEDER: *Thinking through Cultures. Expeditions in Cultural Psychology* (Cambridge MA / London 1996⁴) 73-112 en 269-312.

⁸⁵ Vgl. o.a. DOUGLAS: *Purity and Danger* 128.

⁸⁶ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 39-40.

terpreteerd als iets dat thuishoort in dierenrijk, een soort vogels zijn, die na hun dood in hun natuurlijk milieu moeten worden teruggeplaatst.⁸⁷

2) Men kan de anomalie ook door fysiek ingrijpen verwijderen. Een goed voorbeeld van wat Douglas hiermee bedoelt, is het doden van renegaten in de traditionele islam. Dit zorgt er voor dat een sociale anomalie, die het ganse politieke en religieuze systeem bedreigt, via een 'positieve' ingreep uit de weg wordt geruimd. Of om een voorbeeld van Douglas zelf te geven: hanen die 's nachts kraaien, wringt men de nek om, omdat ze dan geen levende tegenpraak vormen van de definitie van een haan als een vogel die kraait bij dageraad.⁸⁸

3) Het invoeren van vermijdingsregels in verband met de anomalie die tegelijk het normale bevestigen en scherper stellen. Wanneer een verbod op overspel wordt gedefinieerd, wordt in één adem de waarde van huwelijkstrouw sterker benadrukt.⁸⁹

4) Afwijkende gebeurtenissen, objecten of personen kunnen als gevaarlijk worden gelabeld. Bepaalde personen⁹⁰ of groepen die niet volledig thuishoren in een bepaald cultureel complex, kunnen daardoor worden gestigmatiseerd.

5) Anomalieën kunnen door middel van een ritueel op een hoger niveau worden opgetild en aanvaardbaar gemaakt. Het ritueel schept kaders waarbinnen de waarneming wordt gewijzigd en waarbij dingen worden geopenbaard die anders verborgen zouden blijven.⁹¹ Neem het voorbeeld van de dood, de anomalie bij uitstek in vele culturen. Via uitvaartrituelen kan worden gewezen op de voortzetting van het leven over de grenzen van de dood heen of kan worden gealludeerd op al het goede dat de overledene heeft verricht, waardoor hij blijvend in de herinnering van de nabestaanden voortleeft. Zo wordt de dood verbonden met leven en dus plausibel gemaakt binnen de gangbare culturele categorieën.⁹²

3.4. Geen strikte scheiding tussen het sacrale en het profane

In de drie laatste hoofdstukken van haar boek weerlegt Douglas aan de hand van uitvoerig etnografisch materiaal twee bekende stellingen van Robertson Smith en Durkheim, die zij reeds in de voorafgaande hoofdstukken zeer kort

⁸⁷ Vgl. E.E. EVANS-PRITCHARD: *Nuer Religion* (Oxford / New York 1974) 84.

⁸⁸ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 39.

⁸⁹ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 137-138.

⁹⁰ De verschillende aspecten die verbonden zijn met het proces van stigmatiseren op individueel vlak, kan men lezen in de volgende studie van I. GOFFMAN: *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity* (Harmondsworth 1986^o).

⁹¹ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 64.

⁹² Voor een ander voorbeeld van hoe in een ritueel het kwade en de dood samen met het goede en het leven in één geheel worden geïncorporeerd, leze men DOUGLAS: *Purity and Danger* 173.

had aangestipt, namelijk het onderscheid tussen magie en religie op grond van moraal, en in het spoor daarvan het onderscheid tussen het sacrale en het profane. In hoofdstuk VIII ('Internal Lines')⁹³ houdt Douglas zich eerst apart bezig met een uitgebreide kritiek op de eerste stelling. Voor een goed begrip breng ik kort de voornaamste aspecten van deze theorie in herinnering. Durkheim en Robertson Smith maakten een onderscheid tussen magie en religie door magie te beschouwen als een primitieve, puur individualistische bezigheid zonder enige morele connotatie en religie als een meer geëvolueerde collectieve activiteit gecentreerd rond de maatschappelijke zeden. Onreinheidsvoorstellingen werden door beide auteurs ondergebracht bij magie. Douglas verwerpt dergelijke opvattingen radicaal en poogt aan te tonen dat onreinheid wel degelijk veel te maken heeft met moraal. Ze geeft wel toe dat er niet altijd een rechtstreeks verband is tussen zedelijke regels en reinheid. Zo komt het voor dat gedragingen, die in een samenleving als moreel laakbaar worden gezien, niet worden verbonden met onreinheidsideeën. Omgekeerd zijn er bepaalde gedragingen die men moreel niet afkeurenswaardig vindt, die als ritueel verontreinigend worden bestempeld.⁹⁴

Niettemin komt Douglas op basis van een heel repertoire van Nuer gedragingen tot de slotsom dat onreinheidsideeën soms direct, meestal indirect morele regels ondersteunen.⁹⁵ Douglas verklaart wat zij precies bedoelt aan de hand van de omschrijving van Radcliffe-Brown van onreinheidsregels als *sociale waarden*.⁹⁶ Het is juist dat een groot deel van de reinheidsregels van 'primitieve'

⁹³ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 129-139.

⁹⁴ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 129.

⁹⁵ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 130-132. Douglas geeft zonder paginaverwijzingen aan op welk boek ze zich heeft gebaseerd: E.E. EVANS-PRITCHARD: *Kinship and Marriage among the Nuer* (Oxford 1951). Evans-Pritchard heeft in een van zijn latere werken zelf de relatie beschreven tussen morele codes en onreinheidsvoorstellingen. Vgl. in het bijzonder: EVANS-PRITCHARD: *Nuer Religion* 188-196. Was Evans-Pritchard hier op zijn beurt beïnvloed door Douglas? Men komt het op basis van de literatuur van zijn boek in elk geval niet te weten.

⁹⁶ Vroeger in haar tekst had Douglas in een andere context met betrekking tot deze opvatting van Radcliffe-Brown haar waardering uitgesproken; vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 65-66. Toch laat Douglas in haar poging tot vulgarisering opnieuw na om precieze bibliografische verwijzingen te geven i.v.m. de theorieën van Radcliffe-Brown. Op basis van persoonlijke literatuur meen ik de volgende passage van Radcliffe-Brown als representatief voor zijn opvattingen terzake te kunnen beschouwen: 'The theory I am advancing must therefore, for a just estimation of its value, be considered in its place in a general theory of symbols and their social efficacy. By this theory the Andamanese taboos relating to childbirth are the obligatory recognition in a standardised symbolic form of the significance and importance of the event to the parents and to the community at large. They thus serve to fix the *social value* of occasions of this kind. Similarly I have argued in another place that the Andamanese taboos relating to the animals and plants used for food are means of affixing a definite

culturen gericht is op omgangsvormen tussen echtgenoten en aanverwanten. De straffen die worden verondersteld de overtreders te treffen, fungeren als concrete morele sancties. Het taxeren bij de Nuer van incest en overspel is een voorbeeld hiervan:⁹⁷

The integrity of the social structure is very much at issue when breaches of the adultery and incest rules are made, for the local structure consists entirely of categories of persons defined by incest regulations, marriage payments and marital status. To have produced such a society the Nuer have evidently needed to make complicated rules about incest and adultery, and to maintain it they have underpinned the rules by threats of the danger of forbidden contacts. These rules and sanctions express the public conscience, the Nuer when they are thinking in general terms.

In de laatste hoofdstukken van haar boek, met name de hoofdstukken IX ('The System at War with Itself')⁹⁸ en X ('The System Shattered and Renewed')⁹⁹ stelt Douglas zich de slotvraag waaromheen eigenlijk haar ganse boek draait: is er een radicaal onderscheid tussen reinheid en onreinheid (vgl. de titel van het boek: *Purity and Danger*)? In haar antwoord maakt Douglas brandhout van die stroming binnen de antropologie, die een strakke tweedeling aanbrengt tussen het sacrale/reine en het profane/onreine.¹⁰⁰ De voornaamste exponent hiervan was Durkheim, die beweerde dat het heilige en het profane in het brein van de mens altijd en overal werden geconcipeerd als twee volledig van elkaar gescheiden klassen, als twee radicaal tegenstrijdige werelden die niets gemeenschappelijks hadden. Dergelijke beweringen berusten volgens Douglas op een vals *a priori* dat niet standhoudt wanneer het wordt getoetst aan de realiteit van etnografisch materiaal. Anders dan Durkheim stelt Douglas dat men tot op

social value to food, based on its social importance: The *social* importance of food is not that it satisfies hunger, but that in such a community as an Andamanese camp or village an enormously large proportion of the activities are concerned with the getting and consuming of food, and that in these activities, with their daily instances of collaboration and mutual aid, there continuously occur those inter-relations of interests which bind the individual men, women and children into a society. I believe that this theory can be generalised and with suitable modifications will be found to apply to a vast number of the taboos of different societies'; A.R. RADCLIFFE-BROWN: *Structure and Function in Primitive Society. Essays and Adresses* (New York 1968²) 150-151 (mijn cursivering). Douglas en Radcliffe-Brown staan natuurlijk niet alleen met een dergelijke 'morele' interpretatie van (onreinheids)rituelen. Vgl. bijvoorbeeld ook: R. FIRTH: *Elements of Social Organization* (London 1971⁴) 224-225; GLUCKMAN: *Politics, Law and Ritual in Tribal Society* 244-245.

⁹⁷ DOUGLAS: *Purity and Danger* 131.

⁹⁸ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 140-158.

⁹⁹ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 159-179.

¹⁰⁰ Vgl. ook: DOUGLAS: *Purity and Danger* 40.

zekere hoogte kan spreken van een oppositie tussen het sacrale en het profane, maar dan wel als een oppositie die deel uitmaakt van dezelfde alomvattende realiteit. Reinheid en onreinheid constitueren met andere woorden twee elementen op hetzelfde continuüm. Douglas refereert voor haar stelling herhaaldelijk naar Mircea Eliade¹⁰¹ die stelde dat er geen duidelijke scheidingslijn te trekken valt tussen het heilige en onreinheid.¹⁰²

Deze paradoxale verhouding van reinheid en onreinheid heeft volgens Douglas alles te maken met de paradoxale structuur van de werkelijkheid zelf. De realiteit is nu eenmaal niet eenvormig, eenduidig en ordentelijk gestructureerd, maar kenmerkt zich door een complexe vereniging van tegenstellingen zoals leven én dood, goed én kwaad, vreugde én verdriet, zijn én niet-zijn, orde én wanorde, enzovoort. En deze merkwaardige ervaring van eenheid van tegenstrijdigheden komt, aldus Douglas, op symbolische wijze tot uitdrukking in onreinheidsvoorstellingen en rituelen. De volgende passage vat goed haar gedachte samen:¹⁰³

¹⁰¹ Het betreft het volgende werk: M. ELIADE: *Patterns in Comparative Religion* (Paris 1958) 14-15 en 194. Ter informatie: Eliade heeft deze thematiek veel prangender en meer systematisch verwoord in twee volgende studies: M. ELIADE: *The Two and the One*, vert. uit het Frans J.M. COHEN (London 1962) 203-206; IDEM: *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, vert. uit het Frans W.R. TRASK (New York 1959). Ook bij Arnold van Gennep (1873-1957) wordt het dubbelzinnige karakter van het sacrale en het profane in zijn beroemde studie over overgangsrituelen sterk benadrukt. Vgl. o.a. A. VAN GENNEP: *The Rites of Passage* (Chicago 1960) VIII. Dezelfde thematiek trekt nog steeds de aandacht van hedendaagse menswetenschappers. Persoonlijk vind ik de beschrijving van F. De Boeck, waarin hij aantoont hoe in het *mwungony* initiatieritueel voor jongens door middel van een *act of mutilation* (= het profane, de anomalie, de onreinheid) de overgang naar nieuw leven of een nieuwe levensfase (= het sacrale, het normale, het reine) wordt gesymboliseerd, bijzonder treffend. Vgl. DE BOECK: *Bodies of Remembrance* 125-127; IDEM: 'Het geheim als knoop: een processuele en rationele benadering van geheimen en geheimhouding in Luunda initiatie- en genezingsrituelen in Zaïre', in *Medische antropologie* 7,1 (1995) 7-26, p. 10-11. Een gelijkaardige opmerking kan men maken bij de studie van Dudley Young, waarin wordt gedemonstreerd hoe in een offerritueel de goddelijke aanwezigheid wordt opgeroepen door het aanbrenge van lichamelijke verminkingen. Vgl. D. YOUNG: *Origins of the Sacred. The Ecstasies of Love and War* (New York 1991) 208-257. Een ander goed voorbeeld van een hedendaagse auteur die op een uitstekende manier het dubbelzinnige karakter van het sacrale en profane heeft beschreven, meer bepaald met betrekking tot het paradoxale karakter van de dood (die tevens nieuw leven inhoudt), is Bruce Lincoln. Vgl. vooral B. LINCOLN: *Myth, Cosmos and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction* (Cambridge MA / London 1986) 119-140. Zie ook zijn nog recentere werk, waarin hij op hetzelfde thema voortborduurde IDEM: *Discourse and the Deconstruction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual and Classification* (New York / Oxford 1989). Zie ook TURNER: *The Ritual Process* 95-96, 166-178.

¹⁰² Vgl. o.a. DOUGLAS: *Purity and Danger* 8, 161.

¹⁰³ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 161-163.

In the last phase then, dirt shows itself as an apt symbol of creative formlessness (...) The final paradox of the search for purity is that it is an attempt to force experience into logical categories of non-contradiction. But experience is not amenable and those who make the attempt find themselves led into contradiction. Where sexual purity is concerned it is obvious that if it is to imply no contact between the sexes it is not only a denial of sex, but must be literally barren (...) The moral of all this is that the facts of existence are a chaotic jumble (...) The special kind of treatment which some religions accord to anomalies and abominations to make them powerful for good is like turning weeds and lawn cutting into compost. This is the general outline for an answer to why pollutions are often used in renewal rites.

Dit lijkt wel een blauwdruk van een postmoderne antropologie. Ware het niet dat Douglas met zo veel ijver structuren probeert te onderkennen, dan zou men haar inderdaad een adept *avant la lettre* van deze stroming kunnen noemen.

De Lele *pangolin*- of geschubde miereneter-eredienst is slechts één van de vele voorbeelden die Douglas geeft voor de manier waarop de cultus een vereniging van reinheid en onreinheid teweegbrengt, die een bron van nieuwe krachten vormt. De pangolin is een dier dat heel wat anomalieën en afwijkingen op het normale patroon in zich verenigt: het heeft schubben als een vis, maar klimt in de bomen; het lijkt op een eileggende hagedis, maar zoogt zijn jongen; in tegenstelling tot heel wat andere zoogdieren brengt het slechts één jong per keer ter wereld; in plaats van te vluchten of aan te vallen, rolt het zich op tot een balletje en wacht tot de jager weg is. Ondanks alle anomalieën en dubbelzinnigheden behandelen de Lele het dier niet als onrein. Integendeel, de leden van de cultus eten het op in de overtuiging dat dit de vruchtbaarheid van hun soort verhoogt.¹⁰⁴

4. Besluit

Mary Douglas legt in haar boek terecht de nadruk op het lichaam als symbool van de maatschappij en ze werkt dit op een bewonderenswaardige manier uit. Deze idee op zich was echter niet zo nieuw. Robert Hertz (1881-1915) wordt algemeen beschouwd als de precursor van de structurele analyse waarbij visies op lichamelijke worden geconnoteerd met sociale classificaties. Meer concreet wees hij op de universele voorkeur voor de rechterhand in vrijwel alle samenlevingen, en dit ondanks de quasi-biologische gelijkheid tussen rechterhand en linkerhand. Volgens Hertz staat de lichamelijke rechts-links polariteit symbool voor de polariteit tussen sacraal en profaan in het collectief sociaal bewustzijn, waarbij de rechterhand wordt geassocieerd met het sacrale en de

¹⁰⁴ Vgl. DOUGLAS: *Purity and Danger* 168-169.

linkerhand met het profane.¹⁰⁵ Heel wat antropologen en filosofen, waaronder kennelijk ook Douglas, hebben het idee van Hertz omtrent het lichaam als sociaal classificatiesysteem rechtstreeks of onrechtstreeks overgenomen.¹⁰⁶ Het is misschien overbodig om te stellen dat er van plagiaat bij Douglas uiteraard helemaal geen sprake is, omdat zij deze basisidee van Hertz op een gans andere manier ondertimmet.

Maar er is meer. Het originele en het nieuwe van *Purity and Danger* schuilt vooral in Douglas' poging om de tot op zekere hoogte disparate en uiteenlopende visies van haar spirituele leermeesters met betrekking tot de studie van rituelen en mythen in een creatieve synthese bijeen te brengen, en dit is op zich reeds een grote verdienste. Zij is daarbij op de schouders gaan staan van reuzen zoals Robertson Smith en Durkheim (religie als symbool voor de samenleving), van Levi-Strauss (structuralisme), van Eliade (verstengeling van het sacrale en het profane), van Evans-Pritchard (structureel functionalisme) en van Radcliffe-Brown (onreinheidsvoorstellingen als uitdrukking van sociale waarden), waarbij zij erin is geslaagd om voorbij hun eigen horizons te kijken en om de bakens uit te zetten van een nieuwe horizon. Dit doet ze bovendien door de basisinzichten te stofferen met tal van treffende voorbeelden afkomstig van eigen inzichten en/of veldwerk.

Toch wordt de blik van hen die samen met Douglas turen in de richting van de nieuwe einder, een beetje vertroebeld door een paar niet opgeloste kwesties, die – zoals hierboven in de inleiding reeds werd aangestipt – vooral te maken hebben met het in bepaalde opzichten embryonale, essayistische en nog niet helemaal rijpe karakter (zo kenmerkend voor fundamenteel en grensverleggend onderzoek) van *Purity and Danger*, evenals met de complexiteit van de behandelde thematiek in dit boek. Zoals reeds opgemerkt, is Douglas niet te

¹⁰⁵ Vgl. o.a. de postume uitgave van de studie van R. HERTZ: 'The pre-eminence of the Right Hand. A Study of Religious Polarity', in R. NEEDHAM (red.): *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification* (Chicago / London 1973) 3-31; E.E. EVANS-PRITCHARD: 'Nuer Spear Symbolism', in *Ibidem* 92-108.

¹⁰⁶ Vgl. ook de andere bijdragen (behalve de in de vorige noot vermelde uitgave van de studie van Hertz) in NEEDHAM (red.): *Right and Left* en de bijdragen in S. COACKLEY (red.): *Religion and the Body* (Cambridge 1998). Een bijzonder pijnlijk voorbeeld van hoe de lichaamsymboliek en de omgang met het lichaam rechtstreeks gerelateerd zijn aan de sociale constellatie, vindt men bij F. De Boeck: 'In using a discourse of the 'senses' in which the actual boundaries of individual human bodies are dismembered and severed through cannibalism (...) violence, maiming and torture, the *bana Lunda* express their more general experience (all too real in the Angolan and Congolese contexts) of a maimed culture emptied of 'sense', and of an agonising society in which production and reproduction of social memory and meaningful habitus is jeopardised, and in which they themselves are under a constant threat of dispossession and dislocation of Self'; F. DE BOECK: 'Beyond the Grave: History, Memory and Death in Postcolonial Congo/Zaire', in R. WEBNER (red.): *Memory and the Postcolony. African Anthropology and the Critique of Power* (London / New York 1998) 21-57, p. 47.

beroerd om in *Purity and Danger* en latere werken op de resterende onopgeloste vraagstukken of problemen die in haar betoog schuilen, te wijzen,¹⁰⁷ zoals daar zijn: een bepaalde over-systematisering, het feit dat er niet altijd een relatie kan worden gezien tussen de rigiditeit van de sociale structuur en de manifestatie van ideeën en riten omtrent pollutie, het variabele geloof in de onmiddellijke werkzaamheid van ritens bij 'primitieven' waardoor de afwijzing door Douglas van Frazers visie op onreinheidsrituelen als vormen van negatieve magie waarbij men besmetting of ongewenste contacten wil vermijden, in het gedrang komt. Zoals ook reeds gezegd, is de houding van Douglas tegenover het cultuurevolutionisme wat ambivalent, maar hiervoor heb ik in de inleiding reeds een eigen verklaring geformuleerd.

Als men dan toch in het licht van andere antropologische theorieën enkele aanvullingen zou willen bieden bij *Purity and Danger*, dan zou men de volgende drie zaken kunnen opmerken. Vooreerst zou men kunnen stellen dat Douglas overschot van gelijk heeft wanneer ze wijst op het verband tussen wereldbeeld en maatschappelijke structuur enerzijds en anderzijds de visie op lichamelijke onreinheid. Daarbij moet worden gezegd dat ze er zich ook wel degelijk van bewust is, dat het onderkennen van deze parallellen niet voldoende is om steeds te kunnen besluiten dat de sociale structuur ook de belangrijkste oorzaak is van opvattingen over onreinheid. Ze ziet kennelijk in dat het bestaan van een verband tussen twee elementen niet automatisch impliceert dat het ene element het andere daadwerkelijk veroorzaakt. Maar wanneer men haar boek van voor naar achter doorneemt, krijgt men de indruk dat zij misschien toch wat te weinig aandacht heeft besteed aan de opvattingen van de 'primitieve' gelovigen zelf en teveel is blijven stilstaan bij de 'uitwendige' beschrijving en interpretatie van deze rituelen.¹⁰⁸ Maar dit hangt ongetwijfeld ook samen met de aard van het boek, met het verdedigen van een bepaalde stelling (die consequent en genuanceerd gebeurt) waarbij uiteraard vooral uit het beschikbare empirisch materiaal dat de thesis staaft, wordt geput.

¹⁰⁷ Deze indruk wordt bevestigd door Douglas zelf. In haar voorwoord op de herdruk van haar studie *Natural Symbols*, een studie waarin zij de thematiek over het lichaam als symbool van de maatschappij verder uitdiept, schrijft zij ook dan nog: 'If this exercise in comparative cosmology has any relevance for the way we justify our own behaviour, it should be set forth with the last delay. Once made public, the weakness of the argument, step by step and example by example, could be criticized. The thesis was too complex to unfold in less space, too difficult to discuss piecemeal without laying down to the whole, and too difficult to work out in private study'; DOUGLAS: *Natural Symbols* 8.

¹⁰⁸ Robin Horton stelt in dit opzicht terecht dat wanneer mensen religieuze diensten bijwonen om zogenaamd 'symbolische' redenen, zij worden beschouwd als 'ongelovigen'. Vgl. voor een meer uitvoerige uiteenzetting van de visie van Horton, dat de symbolische interpretatie niet strookt met de opvattingen van de gelovigen zelf R. HORTON: *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on Magic, Religion and Science* (Cambridge 1993) 114-117.

Ten tweede zou men kunnen argumenteren dat *Purity and Danger* toch nog een tamelijk sterk hypothetisch karakter heeft. Met hypothetisch bedoel ik niet volledig door empirische gegevens bewezen of gecorroboerd, en Douglas is, zoals reeds gezien, de eerste om dit toe te geven. In dit opzicht is wellicht ook de uitspraak van de antropoloog Ian Lewis vermeldenswaard, die in zijn boek *Ecstatic Religion* Douglas' symbolische verklaring voor onreinheid en anomalie als een 'matter out of place' in de samenleving als een onhoudbare hypothese radicaal van de hand wijst. In plaats daarvan schuift Lewis op basis van zijn studie van bezetenheidscultussen een 'psychiatrische' verklaring voor anomalieën naar voren.¹⁰⁹ Hij schrijft:¹¹⁰

It thus seems that many temporary or mildly neurotic responses to conflict and tension in our society lead to attention-seeking behavior (...) This may achieve the effect of a satisfactory rallying round of friends and relations and even perhaps, as some psychiatrists advocate, lead to an actual modification or restructuring of relations towards the subject.

Men hoeft het natuurlijk niet eens te zijn met Lewis' eigen psychiatrische verklaring voor het verschijnen van anomalieën waarop een taboe rust. Bovendien is het nog maar zeer de vraag of Lewis' verklaring werkelijk zo tegengesteld is aan de symbolische verklaring van Douglas. Toch toont zijn redenering aan dat zowel de symbolische als de psychiatrische verklaring voor onreinheid en anomalieën voorlopig eerder hypothesen zijn dan volledig bewezen waarheid.

Op de derde plaats kan hier worden opgemerkt dat de niet altijd even zekere aansluiting bij de reële belevingswereld van de gelovigen en beoefenaars van onreinheidsrituelen in Douglas' concept, ook te maken heeft met het niet altijd even duidelijk te trekken onderscheid tussen instrumenteel en symbolisch handelen dat Douglas in de lijn van vele symbolische antropologen als alternatief voor Frazers werkzame interpretatie van magie naar voren schuift.¹¹¹ Een dergelijke aanpak schept in een aantal gevallen eerder verwarring dan klaarheid. Want het maakt immers weinig verschil of men met Frazer zegt dat de beoefenaar van 'magische' onreinheidsrituelen een onmiddellijk effect van zijn handeling verwacht dan wel of men samen met Douglas stelt dat de beoefenaar van reinheidsrituelen gelooft dat zijn handelwijze op een symbolische

¹⁰⁹ Vgl. in het bijzonder I.M. LEWIS: *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism* (Harmondsworth 1978³) 201-202.

¹¹⁰ I.M. LEWIS: *Ecstatic Religion* 202.

¹¹¹ Hier heb ik een parallel getrokken met de kritiek van Ian Charles Jarvie en Joseph Agassi op de symbolist Beattie, die een gelijkaardig onderscheid tussen symbolisch en instrumenteel handelen had aangebracht. Vgl. I.C. JARVIE & J. AGASSI: 'The Problem of Rationality in Magic', in B. WILSON: *Rationality* (Oxford 1974² = Key Concepts in the Social Sciences 10) 172-193, p. 181-184.

manier bijdraagt tot het scheppen van orde en het verschaffen van duiding in de maatschappij. Beide opvattingen impliceren dat onreinheidsriten een duidelijke instrumentele doelgerichtheid bezitten. Uiteraard mag deze parallel niet de belangrijke verschillen verdoezelen die er bestaan tussen enerzijds de symbolische invulling en verklaring van deze doelgerichtheid van reinheidsrituelen door Douglas en anderzijds de cultuurevolutionistische verklaring en invulling ervan door Frazer.

Hoe dan ook, ondanks alle lichte onzuiverheden en het embryonale karakter ervan, blijft *Purity and Danger* een juweeltje, een meesterwerk in zijn soort dat echter omwille van de complexe aard en structuur en het literair genre op een zeer secure wijze moet worden gelezen en ontleed om het echt naar waarde te kunnen schatten. In haar poging om opvattingen over rituele reinheid en onreinheid in primitieve religies te verklaren vanuit de symbolische antropologie, heeft er zich mijns inziens bij Douglas een complexe vermenging van ideeën voorgedaan van enerzijds het zich afzetten tegen bepaalde opvattingen van het evolutionisme, het mysticisme en het intellectualisme en anderzijds, in het spoor van haar leermeesters, de inbreng van structuralistische en structureel-functionalistische theorieën, die niet zelden zeer fel gericht waren tegen dat evolutionisme, dat mysticisme en dat intellectualisme. De werkelijke verdienste van Douglas ligt in het feit dat zij zich in deze complexe osmose niet heeft geleend tot de overname van radicale standpunten vanuit gelijk welke hoek, maar dat ze bij elke volgende stap in de opbouw van haar betoog steeds oog is blijven houden voor nieuwe nuances en bijstellingen. Het is juist in het succesvol streven naar eenheid binnen de ontstane chaos, in het bieden van een nieuwe creatieve synthese van op bepaalde vlakken ogenschijnlijk tegenstrijdige theorieën, dat de grootsheid van Mary Douglas en haar *Purity and Danger* blijkt.

Summary

The author's starting point is that Mary Douglas' *Purity and Danger* is still an excellent stopping place for all those who, as theologian or religious scholar, wish to become acquainted with the most significant anthropological theories concerning religious (purity) rites and rituality (cultural revolutionism, functionalism, symbolism, cognitive anthropology and structuralism). Nevertheless, the author does not yet wholly agree with Richard Fardon when he claims that in *Purity and Danger* Douglas, in addition to an elaboration of a structuralist and functionalist approach to impure behaviour and rituals, has also developed a broad evolutionary theory of religion and culture and that much of the complexity of the book is a result of the attempt to reconcile these two arguments, which are based on different starting points. The author holds a more subtle opinion and suggests that more justice is done to the intrinsic value of *Purity and Danger* by stating that Douglas formulates a clear thesis and that she attempts to elaborate this thesis in a kind of Hegelian model of thesis-antithesis-synthesis throughout the various chapters. In doing so, when possible she unites the differences she comes across during the development of her ideas on a higher level and retains an openness for the introduction of new ideas that, on the basis of new empirical re-

search or new interpretations of existing studies, could more or less nuance or adjust her own theories, thus without necessarily having had the intention of constructing an alternative form of cultural evolutionism.

Jan Van Wiele studied Modern history, theology, anthropology and religious sciences. Presently, he is working as an assistant professor at the University of Tilburg and as a researcher of the Fund for Scientific Research – Flanders (Belgium) at the Katholieke Universiteit Leuven.

<j.vanwiele@uvt.nl>

Bibliografie

- ANTZE, P. & LAMBEK, M.: *Introduction. Forecasting Memory*, in ANTZE, P. & LAMBEK, M. (eds.): *Tense Past. Cultural Essays in Trauma and Memory* (London / New York 1996) XI-XXXVIII
- BEATTIE, J.: *Other Cultures. Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology* (London 1972⁴)
- BOURDIEU, P.: *Outline of a Theory of Practice*. Uit het Frans vertaald door R. NICE (Cambridge 1977)
- BOWIE, F.: *The Anthropology of Religion. An Introduction* (Oxford 2000)
- BENEDICT, R.: *Patterns of Culture* (Boston 1959)
- DE BOECK, F.: *Beyond the Grave: History, Memory and Death in Postcolonial Congo/Zaire*, in R. WEBNER (ed.): *Memory and the Postcolony. African Anthropology and the Critique of Power* (London / New York 1998) 21-57
- DE BOECK, F.: *Bodies of Remembrance: Knowledge, Experience and the Growing of Memory in Luunda Ritual Performance*, in L. DE HEUSCH (ed.): *Rites et ritualisation* (Paris 1995) 113-139
- DE BOECK, F.: *Het geheim als knoop: een processuele en rationele benadering van geheimen en geheimhouding in Luunda initiatie- en genezingsrituelen in Zaire*, in *Medische antropologie* 7,1 (1995) 7-26
- DOUGLAS, M.: *How Institutions Think* (New York 1987)
- DOUGLAS, M.: *Implicit Meanings. Essays in Anthropology* (London / Boston 1975)
- DOUGLAS, M.: *Natural Symbols. Explorations in Cosmology* (London 1972²)
- DOUGLAS, M.: *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, (London 1980⁴)
- DOUGLAS, M.: *The Lele of the Kasai* (London 1977²)
- DOUGLAS, M.: *The Meaning of Myth. With Special Reference to 'La Geste d'Asdawal'*, in E. LEACH (ed.), *The Structural Study of Myth and Totemism* (London etc. 1967) 49-69
- DU BOIS, C. & KARDINER, A.: *The People of Alor. A Social-Psychological Study of an East Indian Island* (Harvard 1960)
- DURKHEIM, E.: *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totemique en Australie* (Paris 1968⁵)
- ELIADE, M.: *Patterns in Comparative Religion* (Paris 1958)
- ELIADE, M.: *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*. Uit het Frans vertaald door W.R. TRASK (New York 1959)
- ELIADE, M.: *The Two and the One*. Uit het Frans vertaald door J.M. COHEN (London 1962)
- EVANS-PRITCHARD, E.E.: *Nuer Religion*, Oxford (New York 1974)

- EVANS-PRITCHARD, E.E.: *Nuer Spear Symbolism*, in R. NEEDHAM (ed.): *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification* (Chicago / London 1973) 92-108
- EVANS-PRITCHARD, E.E.: *Social Anthropology* (London 1960³)
- EVANS-PRITCHARD, E.E.: *Structure and Function in Primitive Society* (New York 1968²)
- EVANS-PRITCHARD, E.E.: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Abridged version with an introduction of M.E. GILLIES et al., (Oxford 1980)
- FARDON, R.: *Mary Douglas: An Intellectual Biography* (London / New York 1999)
- FIRTH, R.: *Elements of Social Organization* (London 1971⁴)
- FIRTH, R.: *Symbols. Public and Private* (London 1973)
- FRAZER, J.G.: *Sympathetic Magic*, in W.A. LESSA & E.Z. VOGT (eds.): *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach* (New York etc. 1972³) 415-429
- FRAZER, J.G.: *The Golden Bough. The Roots of Religion and Folklore* (New York 1981)
- GEERTZ, C.: *The Interpretation of Cultures* (London 1975²)
- GEERTZ, C.: *Ritual and Social Change. A Javanese Example*, in IDEM: *The Interpretation of Cultures* (London, 1975²) 142-169
- GLUCKMAN, M.: *Politics, Law and Ritual in Tribal Society* (Oxford 1971³)
- GOFFMAN, I.: *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity* Harmondsworth 1986⁹)
- HERTZ, R.: *The pre-eminence of the Right Hand. A Study of Religious Polarity*, in R. NEEDHAM (ed.): *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification* (Chicago / London 1973) 3-31
- HORTON, R.: *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on Magic, Religion and Science* (Cambridge 1993)
- JAMES, W.: *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* (London etc. 1952)
- JARVIE, I.C. & AGASSI, J.: *The Problem of Rationality in Magic*, in B. WILSON (ed.): *Rationality* (Oxford 1974² = Key Concepts in the Social Sciences 10) 172-193
- JEFFREY, D.: *Eloge des rituels* (Saint-Nicolas, Québec 2003)
- KARDINER, A.: *Some Personality Determinants in Alorèse Culture*, in C. DU BOIS & A. KARDINER: *The People of Alor. A Social-Psychological Study of an East Indian Island* (Harvard 1960) 176-190
- LEVY-BRUHL, L.: *La mentalité primitive* (Paris 1925⁴)
- LEVI-STRAUSS, C.: *Anthropologie structurale* (Paris 1958)
- LEWIS, I.M.: *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism* (Harmondsworth 1978³)
- LINCOLN, B.: *Discourse and the Deconstruction of Society. Comparative Studies of Myth, Ritual and Classification* (New York / Oxford 1989)
- LINCOLN, B.: *Myth, Cosmos and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction* (Cambridge MA / London 1986)
- MALINOWSKI, B.: *Magic, Science and Religion* (New York 1954)
- NEEDHAM, R. (ed.): *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification* (Chicago / London 1973)
- NORA, P.: *Between Memory and History: les lieux de mémoire*, in *Representations* 26 (1989) 7-25.
- MEAD, M.: *Male and Female. A Study of the Sexes in a Changing World* (Harmondsworth, 1978⁹)
- PEACOCK, J.L.: *Consciousness and Change. Symbolic Anthropology in Evolutionary Perspective* (Oxford 1975)

- RADCLIFFE-BROWN, A.R.: *Structure and Function in Primitive Society. Essays and Adresses* (New York 1968²)
- SCHWEDER, R.: *Thinking through Cultures. Expeditions in Cultural Psychology* Cambridge MA / London 1996⁴)
- SKORUPSKI, J.: *Symbol and Theory* (Cambridge 1976)
- TAMBIAH, S.J.: *Magic, Science and the Scope of Rationality* (Cambridge 1990)
- TURNER, V.: *The Ritual Process. Structure and Anti-structure* (Hamondsworth 1969)
- TYLOR, E.B.: *Animism*, in W.A. LESSA & E.Z. VOGT (eds.): *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach* (New York etc. 1972³) 10-21
- YOUNG, D.: *Origins of the Sacred. The Ecstasies of Love and War* (New York 1991)
- VAN GENNEP, A.: *The Rites of Passage* (Chicago 1960)
- WAARDENBURG, J.: *Symbolic Aspects of Myth*, in A.M. OLSON (ed.): *Myth, Symbol and Reality* (Notre Dame / London, 1980 = Boston University Studies in Philosophy and Religion 1) 41-68.

