

# Heeft ritueel dan toch betekenis?

Wouter E.A. van Beek

Deze zoektocht naar de betekenis van ritueel begint met twee observaties.<sup>1</sup> De eerste stamt uit het onderwijs aan antropologiestudenten in Utrecht, gedaan door mijn collega Diederik Raven. Hij laat hen kennis maken met de visie van Frits Staal op ritueel. Staal merkte in zijn ervaring met het Vedische ritueel, en wel het Agni-vuurritueel, dat de participanten weinig idee hadden waarom zij dit ritueel uitvoerden; ze wisten precies hoe het moest, maar wat het ritueel betekende bleef duister. Studenten reageren hier telkens heel direct op: 'Dit kan niet, dit is onzin; mensen voeren geen ritueel uit zonder reden'. Staals idee over de zinloosheid van ritueel, ofwel riten als een systeem van *rules without meaning*, gaat kennelijk in tegen hun intuïtie: ritueel heeft toch zeker betekenis?<sup>2</sup>

De tweede observatie stamt uit mijn veldwerk in Afrika, onder de Dogon van Mali. In mijn onderzoekshuis in het Dogondorp Tireli aan de falaise van Bandiagara was in 1992 een Amerikaans filmteam bezig om de *dama*, de maskerdans, in ons buurdorp Ireli te filmen. Een lid van het team, Joe Bruchac, zou het boek schrijven bij de filmproductie. Als Indiaanse schrijver – hij behoorde tot de Iroquois, die wonen in het gebied van de grote meren van de Verenigde Staten – had hij naam gemaakt met zijn prozagedichten.<sup>3</sup> Op een ochtend zette Joe een schoteltje op een muur en begon er tabak in te verbranden, wat een vast onderdeel van verschillende Iroquoisrituelen vormt. Hij wuifde de rook in de vier windrichtingen en prevelde wat voor zich uit. Onmiddellijk kwamen de kok, Mabudu Say, en mijn 'oudere broer', Dogulu Say, naar hem toe en ontblootten hun borst: 'Hier, hier, tegen mijn borst'. Joe deed dat uiteraard graag. Ik was verrast door twee dingen: de onmiddellijke herkenning dat het om een ritueel ging – de Dogon gebruiken zelf geen rook bij hun rituelen – en de directe wens om mee te doen: wat voor ritueel ook, het was goed voor hen. Kortom, een ritueel van de Iroquoisindianen uit centraal USA was een halve wereld ver-

<sup>1</sup> Dit artikel is een beknopte versie van het eerste deel van mijn oratie 'De Rite is rond. Boodschap en betekenis van ritueel' als hoogleraar Antropologie van de religie aan het Departement Religiestudies en Theologie, Universiteit van Tilburg. Alle foto's zijn van de auteur.

<sup>2</sup> F. STAAL: 'The meaninglessness of ritual', in *Numen* 26,1 (1975) 2-22; IDEM: *Agni, the Vedic Ritual of the Fire Altar*, 2 vols. (Berkeley 1983); IDEM: *Over zin en onzin in de filosofie, religie en wetenschap* (Amsterdam 1986); *Rules without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences* (Bern 1989).

<sup>3</sup> Het idee achter de productie was om *traditional spiritual leaders* met elkaar kennis te laten maken. Het *Handprints*-team had tevens een ('echte') Iroquois *elder* meegenomen, namelijk Darwin Hill, die ook de veel fraaiere naam *He who walks in the clouds* had; maar hij voerde geen indiaans ritueel uit in het Dogon gebied, hij had juist interesse voor de Dogon rituelen.

der, in West-Afrika, meteen herkenbaar én relevant. Hoe kan dat, zo gemakkelijk?



1 Dogon ritueel: deel van een offer, herkend door een vreemde

## 1. Betekenisloos ritueel?

De visie van Staal op ritueel als een betekenisloze, zelfs zinloze serie handelingen, heeft veel stof op doen waaien in de religiewetenschappen, mede doordat zij kennelijk tegen het ‘gezond verstand’ ingaat: het is een ‘non-intuïtieve’ theorie. De wetenschap kent er wel meer, vooral de natuurwetenschappen. Zo zijn Plancks kwantumtheorie, Heiders *indeterminacy* principe en ook de relativiteits-theorie contra-intuïtief: waarom zou een opgewonden horloge zwaarder zijn dan een afgewonden uurwerk, waarom kan van een object niet zowel plaats als snelheid worden gemeten? Ook de evolutietheorie heeft een non-intuïtief aspect: honden krijgen toch gewoon puppies, geen ander soort jong? Als een theorie wel empirisch gegrond is maar tegen het gewone gezonde verstand ingaat, dan zijn er twee mogelijkheden: de theorie kan natuurlijk onzinnig zijn, maar waarschijnlijker is dat ze zeer serieuze beschouwing verdient. Staal stelt dat het ritueel een regelsysteem is, *tout court*, dat ritueel bestaat ter wille van de regels, die gevolgd moeten worden: ritueel bestaat niet ‘ergens om’, maar ‘om zichzelf’. De regels van het ritueel scheppen een vorm van handelingszekerheid, een element dat door andere auteurs ruimschoots wordt onderschreven:<sup>4</sup> ‘The aim of ritual is certainty’, ofwel ‘they resist the uncertainty of past and future, life and death’.<sup>5</sup> Staal formuleert het als volgt:

Stellen dat het ritueel omwille van zichzelf bestaat betekent stellen dat het zonder zin, functie, bedoeling of doel is, met andere woorden, dat bedoeling of doel van het ritueel het ritueel zelf is.<sup>6</sup>

Het is deze mening waartegen de studenten protesteerden, en in hun protest staan ze niet alleen. De antropologie en de godsdienstwetenschap zitten vol met verhandelingen over de betekenis van ritueel, van Tylor tot Turner, van Max Müller tot Catherine Bell, en van Durkheim tot Grimes of J.Z. Smith. Nu baseert Staal een heel algemene uitspraak op een zeer specifiek geval, het Vedische vuurritueel, en op deze casus valt wel wat af te dingen. Immers, het Vedische vuurritueel is geen doorsneeritueel: het wordt heel weinig uitgevoerd en vergt professionele priesters die een geheugenprestatie van formaat moeten leveren, omdat de gereciteerde teksten ook voor hen onbegrijpelijk zijn geworden, maar wel zeer woordgetrouw dienen te worden uitgevoerd. Het Vedische ritueel is een anachronisme geworden in het hindoeïsme, en het is goed te bargumenteren waarom een dergelijk ritueel voor de participanten van betekenis

<sup>4</sup> R. RAPPAPORT: *Ritual and Religion in the making of Humanity* (Cambridge 1999) 134.

<sup>5</sup> A. MICHAELS: ‘Ritual and meaning’, in J. KREINATH, J. SNOEK & M. STAUSBERG (eds.): *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts, Annotated Bibliography* (Leiden 2007) 260.

<sup>6</sup> F. STAAL: *Over zijn en onzijn in de filosofie, religie en wetenschap* 304.

ontbloot is.<sup>7</sup> Verder is de taaltheorie waarin hij zijn argument baseert ernstig op de korrel genomen en behelst ook een tegenspraak: de rite als taal beschouwd blijkt geen betekenis te hebben, dus is de rite eigenlijk weer geen taal.<sup>8</sup>

Staal staat echter allerminst alleen. Hij citeert zelf Lévi-Strauss: 'Ritueel bestaat uit taaluitingen, gebaren en handelingen waarvan echter de werking onafhankelijk is van de interpretaties die behoren bij deze vorm van handelen.'<sup>9</sup> Echter al in 1966 – en veel duidelijker – analyseerde de antropoloog Anthony Wallace ritueel in termen van communicatie.<sup>10</sup> Geïnspireerd door informatietheorie karakteriseerde hij een rite als *zero communication*: communicatie zonder informatie-inhoud. Immers, kenmerkend voor ritueel is dat er geen inhoudelijke communicatie plaats vindt: niet alleen is de communicatie eenrichtingsverkeer, maar mocht er überhaupt informatie binnen het ritueel zitten – bij initiatierituelen lijkt dat het geval – dan is dat doorgaans geen nieuwe informatie en wordt zij in elk geval voortdurend herhaald. De initiandus leert misschien wat, maar meestal iets wat hij of zij al weet.<sup>11</sup> Herhaling van de initiatie, hetzij door de initiator, hetzij in plaatsvervangende rituelen, levert ook weinig nieuwe informatie op. In Wallace's woorden:

Each ritual is a particular sequence of signals which, once announced, allows no uncertainty, no choice, and hence, in the statistical sense of information theory conveys no information from sender to receiver. (...) Ritual may, perhaps, most succinctly be classified as communication without information.<sup>12</sup>

Overigens stelt Wallace terecht dat informatie en betekenis niet hetzelfde zijn, een inzicht dat belangrijk is om de rituele paradox op te lossen.

De Franse antropoloog Dan Sperber verrichtte vanuit de optiek van de symboliek een soortgelijke analyse. Immers, symbolen zijn de elementen van het ritueel bij uitstek en worden ten onrechte vaak als een taal beschouwd; een taal voor ingewijden wellicht, maar een taal. Echter, argumenteert Sperber, hun betekenis ligt niet vast, is vaag, meerduidelig, en is eigenlijk ongeschikt voor communicatie van informatie. Uit symbolen leert men wat men al weet, op andere wijze misschien, meer als ervaring dan cognitief, maar de deelnemers

<sup>7</sup> In dit specifieke geval waren tevens de geschiedenis van de specifieke uitvoering, het feit dat het gefilmd werd, plus de aanwezigheid van een geschreven tekstversie redenen voor een uitzonderingssituatie; C. BELL: *Ritual, perspectives and dimensions* (New York 1997) 220.

<sup>8</sup> MICHAELS: 'Rituel and meaning' 254.

<sup>9</sup> C. LEVI-STRAUSS: *The Raw and the Cooked* (Chicago 1982) 402.

<sup>10</sup> A.F.C. WALLACE: *Religion. An Anthropological View* (New York 1966).

<sup>11</sup> Meisjesinitiatie bevat doorgaans geen andere informatie dan nodig voor het vervullen van een huishoudelijke en seksuele rol, zaken die al ruim bekend zijn.

<sup>12</sup> WALLACE: *Religion. An Anthropological View* 233.

krijgen nauwelijks nieuwe informatie aangereikt.<sup>13</sup> Maurice Bloch betoogde, eveneens ruim vóór Staal, dat rituele opvoeringen niet taal-achtig zijn omdat zij geen betekenisvolle mededelingen kunnen doen. Immers, riten passen niet in een propositioneel model,<sup>14</sup> ofwel in de termen van Rappaport ‘riten kunnen niet liegen’.<sup>15</sup> Fouten maken in de uitvoering van een rite kan natuurlijk wel, maar dat heeft zijn eigen dynamiek, heel anders dan taalkundige fouten.<sup>16</sup> Een signaal daarvan is dat het taalgebruik van vele rituelen archaïsch is of bestaat uit vaste formules, beide met veel herhalingen.<sup>17</sup> Kortom, in de rituele interactie tussen de mensen wordt veel minder inhoudelijke betekenis overgebracht dan in het gewone dagelijkse leven.<sup>18</sup>

Wat zeggen de informanten doorgaans over ‘waarom dit ritueel zo moet’? Opvallend is hoe weinig mensen doorgaans uitleggen over het ‘waarom zo?’ van het ritueel. Niet alleen in onze eigen cultuur, waar we toch geneigd zijn zaken uit te leggen, maar ook in culturen waarin niet alleen veel meer rituelen zijn dan bij ‘ons’ maar deze ook een centraler plaats hebben in de religie. Zo zeiden de Kameroenese Kapsiki, waar ik onderzoek deed en doe, dat ze ritueel uitvoerden *rhala hesbi*, sinds de voorouders; voor de Malinese Dogon was het simpelweg *tèm*, dat wat ze gevonden hadden. Tijdens een Kapsikiritueel legde iemand mij uit dat rituelen er waren om ‘vrouwen te trouwen, kinderen te krijgen en gezond te zijn’. Op zich was dat voor mij als etnograaf een zeer welkome mededeling, al had ik uit offerteksten al dezelfde conclusie getrokken. Belangrijk is dat dergelijke explicaties heel weinig specifiek zijn. Bijvoorbeeld, als vruchtbaarheid en gezondheid het doel zijn, waarom dan dit ritueel, en waarom op deze manier? Dat antwoord wordt niet gegeven en kan eigenlijk nauwelijks gegeven worden. De voorlopige conclusie is daarom: ‘Rituals are indeed without meaning, but this is a very meaningful fact.’<sup>19</sup>

Maar in de rite wordt toch wat geleerd, er is toch vaak onderwijs tijdens het ritueel? Inderdaad, in initiatieriten wordt tevoren aan de initiandi, en aan alle toeschouwers – vaak vrouwen – verteld dat het ritueel essentiële kennis onderwijst, nodig voor de volwassenwording, nodig voor het voortbestaan van de groep en de cultuur. De Dogonjongens moeten ‘het woord van de wereld’ leren en zelfs een hele eigen initiatietaal, het *sigi so*; aan de Kapsikijongens worden de heilige plaatsen van het dorp getoond. Gaat men echter na wat in de rite voor

<sup>13</sup> D. SPERBER: *Rethinking Symbolism* (Cambridge 1974); IDEM: *On Anthropological Knowledge* (Cambridge 1985); IDEM: *Explaining Culture. A Naturalistic Approach* (Oxford 1996).

<sup>14</sup> M.E.F. BLOCH: *How we think they think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy* (Boulder 1998) 76.

<sup>15</sup> RAPPAPORT: *Ritual and Religion in the making of Humanity* 134.

<sup>16</sup> K. FLANAGAN: ‘Holy and unholy rites. Mistakes in liturgy’, in G. HARVEY (ed.): *Ritual and Religious Belief. A Reader* (London 2005) 78-86.

<sup>17</sup> BLOCH: *How we think they think* 86.

<sup>18</sup> P. BOYER: *Religion explained. The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits, and Ancestors* (London 2001) 266-267.

<sup>19</sup> MICHAELS: ‘Rituel and meaning’ 260.

nieuwe informatie wordt geleerd, dan valt dat inhoudelijk erg tegen: zelden wordt er iets geleerd dat niet tevoren bekend was. Het overgrote deel van de les is allang bekend: de Dogon spreken regelmatig *sígi so*, en de Kapsiki kennen hun dorp prima. Wat bijgebracht wordt is het speciale karakter van sommige bekende feiten, de speciale situaties waarin er over kan worden gesproken en wie er recht heeft om er überhaupt over te spreken. Ondanks het lange isolement van de initiandi leren de kinderen cognitief minder tijdens het ritueel dan in het dagelijkse leven. Ze leren uiteraard tevens om die informatie voor zich te houden.

Dat verwijst naar een centraal en ambivalent element van het ritueel, dat het ook deelt met het dagelijkse leven, namelijk het geheim. Sinds het werk van Bellman is duidelijk geworden dat geheimen in ritueel weinig organieke inhoud hebben.<sup>20</sup> Het centrale geheim wordt in feite tijdens het ritueel gegenereerd, wordt ter plekke geproduceerd. Het rituele geheim is leeg. Men leert tijdens de *poro*-initiatie van het West Afrikaanse bosgebied, zoals Bellman die beschrijft, niet de 'geheimen van de stam' die tevoren als kennis zouden zijn geformuleerd, maar men leert zelf geheimen te produceren en vooral over geheimen te spreken op een cultureel bepaalde manier. Het discours over het geheim vormt de kern van het geheim. Geheim is grensbewaking; het gaat erom wie wel en wie niet op de hoogte mag zijn, ofwel volgens Taussig, de kern van het geheim is *skilled revelation*.<sup>21</sup> Een geheim is pas interessant als anderen weten dat ik ben ingewijd, en zij niet. Soms worden rituele voorwerpen getoond als vorm van revelatie,<sup>22</sup> of leert men handgebaren, handdrukken of andere manieren om onderling herkenbaar te zijn en zo de groepsgrens te verstevigen. Echter, deze worden in principe niet uitgelegd, en zijn slechts ter latere privé duiding. Zo horen de Dogon horen de 'stem van het grote masker' tijdens begrafenissen van clanoudsten: na initiatie leren ze zelf zwaaien met het bromhout dat deze stem voortbrengt, en ze leren ook dat maar een paar oudsten dat 'geheim' mogen 'openbaren'. Het werkelijke initiatiegeheim is dat de religieuze werkelijkheid eenvoudiger en gewoner is dan het verhaal erover. Het eerste deel van het rituele geheim is dat heilige voorwerpen gewoon voorwerpen zijn, het tweede deel is dat ze juist vanwege de betekenistoekenning in het ritueel toch niet helemaal gewoon zijn, maar het belangrijkste geheim blijft op welke wijze over men over

<sup>20</sup> B.L. BELLMAN: *The Language of Secrecy. Symbols and Metaphors in Poro Ritual* (New Brunswick 1984).

<sup>21</sup> M. TAUSSIG: *Defacement. Public Secrecy and the Labor of the Negative* (Palo Alto CA 1999). Met dank aan ASC collega Rijk van Dijk.

<sup>22</sup> Beroemd is het voorbeeld van de Aranda, waarin de *tjuringa* en het bromhout, een kleine *tjuringa* in feite, worden getoond als hoogtepunt van de initiatie. De jongens hebben veel gehoord over deze stukken hout waarin de voorouders zich hebben teruggetrokken; ze hebben 's nachts het geluid van het bromhout gehoord, de stem van de voorouders. Eindelijk krijgen zij deze te zien – inderdaad stukken hout, heel gewoon (STANNER, geciteerd in J. VAN BAAL: *Man's Quest for Partnership. The Anthropological Foundations of Ethics and Religion* (Assen 1981).

het geheim kan spreken. Datzelfde geldt voor recitaties en incantaties. De geïnitieerde spreker van het rituele woord bij de Dogon, de *orubaru* ('man van de brousse') leert de verhalen puntgaaf, zonder hapering, herhaling of vergissing te reciteren tijdens een begrafenis. Maar de inhoud is bij ieder bekend.



2 De spreker van het dorp reciteert de 'geheimen' van de Dogon

Nu zijn er verschillende soorten geheimen in een maatschappij. Zo zijn er buiten de rituele 'geheimen' het zogenoemde *skeleton in the cupboard* ofwel het 'lijk in de kast' (een familieschandaal dat omwille van de status geheim moet blijven – ongeacht het feit dat anderen er ook kastenvol van hebben), het individuele/industriële geheim of complot (bijvoorbeeld in de vorm van een patent, een recept of de broncode van software), en als derde het publieke geheim. Een complotgeheim verdeelt de wereld in de weinigen die *on the know* zijn en de rest der mensheid. Dat kan binnen een collegiale sfeer funest zijn voor relaties, want echt verschil in informatie wordt in sociale relaties niet geduld. De publieke geheimen echter zijn bij iedereen bekend, maar men is beschaafd genoeg om er niet over te spreken. Rituele geheimen delen vaak dat publieke karakter. Het grote 'geheim' van het Dogonmasker is dat vrouwen niet mogen weten dat er mannen 'in' dat masker zitten, dat het in wezen verklede mannen zijn. In feite kan geen vrouw dat missen; ik heb verscheidene Dogonmoeders gezien die trots waren op de dansprestaties van hun zoon. Maar zij speelden het spel mee, waarmee het overigens meteen meer dan een spel wordt: Dogonvrouwen houden zich inderdaad verre van alles wat naar een masker zweemt. Een geheim, ook publiek, is in principe gewone kennis die net buiten de gewone orde is gesteld, in een kleine werkelijkheid die op zichzelf staat, net ongewoon.



3 Een Dogon masker (antilope): de 'ongewone ander'

## 2. Van nulboodschap naar betekenis

De these dat ritueel geen boodschap insluit is dus sterker dan ze lijkt. Als we hier even van uitgaan blijft de paradox van de transculturele herkenbaarheid van ritueel intact, zoals mijn startobservatie over Joe Bruchac aangaf, zeker

gezien de emotionele reactie van studenten én wetenschappers, ook de niet-westerse tegen Staals these. Als we beide observaties serieus nemen, waar brengt ons dat? Ik wil aantonen dat het gelijk van Staal c.s. ons brengt op productievere vragen naar en meer inzicht verschaft in de betekenis die wij aan ritueel kennelijk toekennen. Ritueel, hoe gewoon en herkenbaar het ons ook lijkt, is in de grond een uiterst merkwaardig, zelfs paradoxaal verschijnsel. Het gaat om ongewone handelingen die in vaste volgorde behoren te worden verricht, met vaste teksten, op voorgeschreven wijze, op vaste momenten, met omschreven deelnemers die zich 'netjes gedragen' en correct gekleed zijn. En degene die het doet kan niet zeggen waarom. Vreemd, heel vreemd.

Van Baal definieerde ooit de fundamentele vraag van de antropologie van religie als volgt: 'Hoe kan het dat de mens, zo met zintuigen voor empirische waarneming begiftigd, overal ter wereld voorstellingen heeft van wezens die hij niet kan waarnemen?'<sup>23</sup> William James formuleerde het als volgt:<sup>24</sup>

So we have the strange phenomenon, as Kant assures us, of a mind believing with all its strength in the real presence of a set of things of which it cannot form any notion whatsoever.

De grondvraag voor mij hier is waarom de mens, die zo communicatief is en zo taalvaardig, overal ter wereld zwaar investeert in handelingen die hij niet kan uitleggen. De *homo sapiens* is het dier met het moeilijkst te voorspellen gedrag, heeft overal een mening over en kan niet ophouden met kletsen: waarom verricht deze 'loslippige, naakte, agressieve, zwetende en licht oversekste derde chimpansee' voortdurend vaste series onbegrijpelijke en vaak onbegrepen handelingen? Kortom, met de studie van het ritueel zitten we midden in fundamentele paradoxen van het mens-zijn. Dat wat ik als de centrale rituele paradox beschouw, verdiept zich hier: waarom of waartoe het ritueel gehouden wordt is onduidelijk, maar de deelnemers vinden het belangrijk, betekenisvol. Elk ritueel krijgt ruim betekenis, zoals Wallace al opmerkte, want al is er geen boodschap uitgezonden, de ontvanger creëert wel een betekenis:

Not all meaningful messages are informational; not all informational messages are meaningful. (...) Meaningfulness has to do with the receiver's ability to respond to a message: that is, to respond to a small stimulus with a relatively large response.<sup>25</sup>

We moeten dus onderscheid maken tussen de *boodschap* – de intrinsieke betekenis van het ritueel zelf, in het Engels de *referential* of de *propositional meaning* – en de *betekenis*, de zingeving die de participanten (of antropologen-cum-theologen)

<sup>23</sup> J. VAN BAAL & W.E.A. VAN BEEK: *Symbols for Communication* (Assen 1994) 16.

<sup>24</sup> Geciteerd in D.C. DENNETT: *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon* (New York 2006) 217.

<sup>25</sup> WALLACE: *Religion. An anthropological view* 236.

aan het ritueel hechten. Kortom, mensen hechten betekenis aan signalen die geen inherente boodschap hebben.

Dat proces van betekenisgeving (in plaats van betekenisneming) is nergens duidelijker dan in het raadplegen van voortekenen: de divinatie. Werbner noemt dit 'the ritual of rituals': 'It opens our understanding of the people's own interpretative process, for in a sense divination is a ritual that, to a greater extent, operates on a reflective meta-level.'<sup>26</sup> Divinatie berust op drie processen: een instrument dat randomiseert, een serie signalen, en een specialist die de signalen interpreteert. In onze eigen cultuur kennen wij kaartleggen, de tarot, astrologie en vele anderen vormen van divinatie. In Afrika is de vormenrijkdom nog veel groter en is de actieve productie van betekenis nog duidelijker. Zo 'lezen' de Kapsiki van Kameroen de sporen van een krab in een pot met nat zand, en lezen de Dogon de sporen van een vos in het zand.



4 Kapsiki divinatie met een krab

<sup>26</sup> R.P. WERNER: *Ritual Passage, Sacred Journey. The Process and Organisation of Religion* (Washington DC 1989) 4.

Overall in Afrika wordt geomancie bedreven, en werpen divinatoren *cowri* schelpen, of tabletten met specifieke tekens. De sporen van krab of vos, de constellaties van kaarten of schelpen, hebben geen enkele inherente betekenis, en zijn vaak alleen geheugensteuntjes voor de divinator. Uiteraard zijn er culturele regels voor de interpretatie, en is er sprake van een proces met een ingewikkelde afweging van de random signalen, sociale kennis van de divinator en sociale wenselijkheid. Net als bij kaartlezen of astrologie. Waar het hier om gaat is dat divinatie door toevallige manipulatie van eenvoudige – maar alleen hiervoor gebruikte – voorwerpen bijna een volmaakt open vorm van betekenistoekenning is, waarin de informatieloosheid van het ritueel zelf evident is.

De oplossing van de rituele paradox komt voort uit de simpele vraag: ‘Als de rite geen eigen *boodschap* heeft, waar komt dan de *betekenis* vandaan?’ Immers, de vraag, op deze wijze gesteld, beantwoordt zichzelf: de betekenis komt voort uit, wordt gegenereerd en geconstrueerd door de participanten zelf, de mensen die het ritueel uitvoeren. Dat doen zij niet vanuit de handeling maar vanuit hun eigen, de *emic*, interpretatie van de handeling.<sup>27</sup> Hoe kunnen de deelnemers echter dit vreemde gedrag interpreteren? Waar komt de betekenis vandaan die zij er kennelijk toch aan hechten en waarom is dat, in alle vaagheid, zo eenvoudig voor hen?

Een algemene vraag vergt een in algemene termen gesteld antwoord; daartoe doe ik een beroep op de cognitieve benadering van de religie, een duidelijk evolutionair gekleurde tak van de antropologie, en daarmee een reductionistische benadering, maar men kan heel goed streven naar verklaren zonder *weg* te verklaren. Met alle respect dat de *epochè* toekomt, een van onze wetenschappelijke opdrachten is om de verschijnselen niet alleen te *verstehen* maar ook te verklaren. Opschorten van oordeel is een uitstekende strategie voor een valide en invoelende beschrijving, maar kan niet het eindstation van de wetenschap zijn.

Pascal Boyer geeft in zijn boek *Religion Explained* daarvoor een belangrijke sleutel.<sup>28</sup> Hij betoogt dat de concepten van de religie relatief gemakkelijk te leren zijn, daar zij beantwoorden aan een serie cognitieve mechanismen die tot het erfelijk legaat van de mens horen. Daartoe behoren mechanismen om een ‘agens’ te duiden, het vermogen om leugen en waarheid te onderscheiden, het vermogen tot het maken van intuïtieve ethische oordelen, een openheid voor verhalen, plus – uitermate belangrijk hier – de *intentional stance* of *inference*, de neiging en het vermogen om bedoeling toe te kennen aan anderen, hetzij men-

<sup>27</sup> *Emic* betekent van binnen uit, vanuit de participant in de cultuur, de informant dus; de tegenhanger *etic* impliceert de waarneming van de ‘objectieve’ waarnemer, van buitenaf.

<sup>28</sup> BOYER: *Religion explained. The Human Instincts that fashion Gods, Spirits, and Ancestors* (London 2001 = *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought* (Basic Books 2001)).

sen, hetzij gebeurtenissen.<sup>29</sup> Wij lezen de bedoelingen van anderen, altijd en overal, als een fundamenteel vermogen van ons brein. Dat gaat prima in dagelijkse situaties waarin de bedoelingen standaard zijn, conform aan onze eigen intenties. Wij filteren en selecteren onze informatie om ons systeem van waarneming en betekenistoekenning hanteerbaar te houden. Volgens Boyer nu is een van de belangrijkste filters die van ‘contra-intuïtieve’ categorieën, concepten die niet compleet vreemd zijn, maar in een enkel aspect verschillen van het ‘gewone’, ofwel ‘including information contradicting some information provided by ontological categories’.<sup>30</sup> Het gaat dus om dingen of wezens die net even anders zijn dan we verwachten. Echter, zij kunnen niet in alles verschillen, alleen in die aspecten die behoren bij het algemene type waartoe ze behoren.<sup>31</sup> Een wezen dat wij als ‘persoon’ (een ontologische categorie) zien, kan wel een kwade stof in de buik hebben waardoor zijn/haar geest ’s nachts boze dingen doet (een heks) – een dergelijke notie past bij de categorie van ‘persoon’ – maar het idee dat deze persoon alleen op woensdag bestaat vinden we nergens (terwijl noties van hekserij toch zeer wijd verspreid zijn), want dat past niet in deze categorie. Een godenbeeld kan als kanaal naar of tijdelijk thuis van de godheid dienen, dus praat men met het beeld. Maar men doet dit alleen in de aanwezigheid van het beeld en zelfs gericht aan het beeld, niet op een andere plek: ‘dingen’ staan op één plaats. Het gaat dus om het ongewone, niet het onmogelijke. Een dergelijke ongewoonheid vinden we ook in de symbolen uit de natuur: individuele dieren gedragen zich soms onverwacht *anders* en zijn dan tekenen van een heks.<sup>32</sup> Als soort passen sommige dieren in geen enkel ‘folk’-schema, en zijn daarom of een ‘gruwel’ (het varken in het Oude Testament)<sup>33</sup> of worden juist gebruikt als positief symbool. Bijvoorbeeld, de Kapsiki vinden het stekelvarken een raar beest omdat de vacht bestaat uit harde pennen, en voor hen is het daarom een logisch symbool voor de uitdossing van een *ṣa*, een echte man, tijdens zijn begrafenis. Voor de Dogon is de kameleon een contra-intuïtief dier: het verschiet voortdurend van kleur en is zo aanwezig is zonder gezien te wor-

<sup>29</sup> BOYER: *Religion explained*, en IDEM: *The Naturalness of Religious Ideas* (Berkeley 1994); DENNETT: *Breaking the Spell* 108; zie ook voor een soortgelijke benadering S. ATRAN: *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion* (Oxford 2002), J. MCLENNON: *Wondrous Healing: Shamanism, Human Evolution and the Origin of Religion* (DeKalb 2002); S.E. GUTHRIE: *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion* (Oxford 1993).

<sup>30</sup> BOYER: *Religion explained* 74.

<sup>31</sup> ‘(...) he means this in a rather circumscribed technical sense: counterintuitive anomalies are especially attention-worthy and memorable if they violate *just one or two* of the basic default assumptions about a fundamental category like *person* or *plant* or *tool*’. (DENNETT: *Breaking the Spell* 177, cursivering van de auteur.

<sup>32</sup> W.E.A. VAN BEEK: ‘The escalation of witchcraft accusations’, in G. TER HAAR (ed.): *Witchcraft Beliefs and Accusations in Contemporary Africa* (Trenton NJ 2007) 293-316.

<sup>33</sup> M. DOUGLAS: *Natural Symbols* (New York 1973).

den: een prima symbool voor een voorouder.<sup>34</sup> McCauley en Lawson gebruiken in hun studie, parallel aan Boyer, de notie ‘culturally postulated supernatural (CPS) agents’ als een contra-intuïtieve categorie: die mogen dan eeuwig zijn en geen ouders hebben, maar zijn wel ‘agents’, en passen als zodanig bij de ‘theory of mind’ dat wij al in de kindertijd ontwikkelen.

The specialness of religious rituals, then, does not turn on anomalies in their basic action structures or with regularities in the way that CPS agents exercise their agency. Qua agents, CPS agents are similar to human agents.<sup>35</sup>

### 3. Bronnen van betekenistoekenning

Er is dus in de rite geen betekenisneming, slechts betekenistoekenning. Waaruit construeert men dan de betekenis van ritueel? Betekenis komt voort uit, wordt gegenereerd en geconstrueerd door de deelnemers zelf, niet vanuit de rituele handeling maar vanuit de herkenning van de ‘gewone’ basishandeling. Hier is nu Boyers begrip van contra-intuïtie belangrijk, niet alleen voor cognities waarop hij het betreft, maar ook voor ritueel waar hij het niet op betreft. Ritueel bestaat uit contra-intuïtieve handelingen die de deelnemers herkennen als in wezen bekende handelingen met iets ongewoons.<sup>36</sup> Het ongewone moet wel enigszins passen in het scenario van de handeling: in de rituele maaltijd worden andere dingen gegeten, zitten andere gasten mee aan en spreekt men anders dan tijdens een gewone maaltijd, maar men houdt zich wel aan de sociale categorie, namelijk een maaltijd, en onder het eten zet men niet ineens een masker op, gaat heftig dansen of kleedt zich uit, want dat zou niet ‘passen’. De elementen van een ritueel zijn herkenbaar, maar net even anders: ‘gewone’ dingen die ‘ongewoon’ zijn geworden. De concepten van de bovenwereld zijn in wezen net een beetje anders dan die van de dagelijkse ervaring, inspelend op onze vermogens tot agens-herkenning en *inference*, het toekennen van bedoeling en betekenis; evenzo zijn de elementen van het ritueel bekende handelingen waarin kleine veranderingen onze intentionaliteit prikkelen. En zo wordt een ongewone maaltijd een offer, een ongewoon gesprek een gebed. Ritueel is een boodschaploze handeling die, doordat ze net niet gewoon is, prikkelt tot zingeving; zij is een uitnodiging tot betekenisgeving. Catherine Bell herkent dit ongewone element als het proces van ritualisering: ‘Ritualization is fundamentally a way of doing

<sup>34</sup> Een zeer geschikt totemdier dus, maar ook voor een veldantropoloog een puik totem, en het is dan ook het mijne: een antropoloog is, inderdaad, een kameleon.

<sup>35</sup> R.N. McCAULEY & E.T. LAWSON: *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms* (Cambridge 2002) 25.

<sup>36</sup> Boyer past zijn concept *counterintuitive* niet toe op ritueel, maar gaat in zijn analyse van ritueel vooral in op het waarom van ritueel, niet op mijn vraag waar de betekenis vandaan komt. Mijn analyse kan dus gezien worden als een uitbreiding van zijn verklaringsstrategie.

things to trigger the perception that these practices are distinct and the associations that they engender are special.’<sup>37</sup> Zij gaat echter voorbij aan de vraag naar de herkenbaarheid, waar McCauley en Lawson wel een antwoord op proberen te vinden: ‘(...) very little distinguishes religious ritual from other sorts of actions’.<sup>38</sup>

Er is dus betekenistoekenning ondanks een boodschap. Eigenlijk stimuleert de rite betekenistoekenning juist door de *afwezigheid* van een intrinsieke boodschap. De basis van het ritueel bestaat uit sociale interactie, maar is contra-intuïtief, want een beetje vreemd: een gesprek met een afwezige tweede persoon, de aankomst in het dorp van een niet-menselijke vreemdeling, een toespraak die steeds hetzelfde herhaalt, een reis naar een niet-bestaande plek, een maaltijd waarbij de eregast onzichtbaar is en bijna niets krijgt, of een verhaal waarin gewone dingen verklaard worden op een onmogelijke manier. Als mens hebben wij cognitieve mechanismen van *inference* in de opmaak van ons brein meegekregen:<sup>39</sup> wij hechten altijd betekenis aan gebeurtenissen, trekken voortdurend conclusies. Het ‘net-ongewone’ dwingt ons na te denken en betekenis te geven. Kortom, wij zijn wellicht niet *homo religiosus*, maar in elk geval wel *homo significans*, een betekenisgevende aap.

Neem bijvoorbeeld het offer, het standaardritueel van vele religies. Welke rituele elementen zijn herkenbaar als contra-intuïtieve dagelijkse interactie? Voor de Kapsiki uit Kameroen is het dorpsoffer, een centraal element uit hun rituele cyclus, daarom hier een korte beschrijving.<sup>40</sup>

Het dorp heeft een centrale, heilige berg, Rhungedu, in feite de plek waar het dorp zich oorspronkelijk bevond. Zo’n 380 jaar geleden woonden er nog mensen op deze vulkanische *outcropping*, en de stichtingsmythe van het dorp verhaalt hoe het eerste gezin zich daar lang geleden vestigde. De huidige clanoudsten achten zich de directe afstammelingen van dit oergezin. Vroeg in de ochtend gaan deze clanoudsten, waaronder het dorpshoofd, vergezeld van de hoofdschmid, met medeneming van een geit, gierstmeel, brandhout, een kruikje water en pijn en boog, deze heilige berg op. Niemand ziet hen gaan, want de vorige avond heeft de chef in het dorp omgeroepen dat iedereen thuis moeten blijven: de oudsten gaan de berg op. Boven aangekomen kleden de mannen zich om in de traditionele dracht van een geitenvel, en zoeken de oude ruïne op van het huis van de dorpsstichter. Onder een hoop scherven ligt de offerkruik van het dorp. De vijf mannen houden samen de geit vast, de dorpspriester (de oudste

<sup>37</sup> BELL: *Ritual, perspectives and dimensions* 220.

<sup>38</sup> MCCAULEY & LAWSON: *Bringing Ritual to Mind* 25.

<sup>39</sup> Boyer: *Religion explained* 65.

<sup>40</sup> Voor uitgebreidere beschrijvingen zie W. VAN BEEK: ‘Why a twin is not a child; symbolic representations of twinhood in Kapsiki’, in W. VAN BEEK, J.-F. VINCENT, C. BAROIN & P. ROULON-DOKO (eds.): *L’Enfant dans le bassin du Lac Chad. Journal de la Société des Africanistes* 72,1 (2002) 119-148.

van een van de clans) priemt zijn mes in de keel van de geit en laat het bloed op de kruik stromen. Hij giet water in een oude kom die daar ligt en spuugt wat water in de oren van de geit. Dan sterft de geit (volgens mijn informanten). Niemand heeft nog iets gezegd; twee andere oudsten villen de geit en verdelen het vlees via een vast patroon. De vijf mannen koken de gierst en de geitenlever, en zodra het gaar is, neemt de dorpspriester met beide handen wat gekookte gierst en lever uit de pot, en gaan allen er voor zitten:

*Shala* (god), wij zijn u komen groeten. Hier is wat eten voor u; wij hebben vandaag wat eten gebracht. Geef ons al het goede, zodat wij goed zullen zijn in uw spoor, zodat wij u steeds weer zo'n offer kunnen geven, zodat wij u steeds weer kunnen komen groeten zoals hier en nu. Als er slechte dingen zijn, verhinder die dan te komen, en laat alleen het goede toe. Wij zijn hiermee weer begonnen zoals het vanouds is gedaan.

De dorpspriester legt het eten op de kruik, geeft de andere clanoudsten wat eten in beide handen, met uitzondering van de smid die achteraf voor zichzelf zorgt; de oudsten leggen er wat van op de kruik en zeggen: 'Laat ons allen goed gezond zijn'. Zij eten de rest zelf door het met beide handen tegelijk in de mond te proppen, en smeren hun borst in met wat halfverteerde voedselresten uit de boekmaag van de geit. Daarna krijgt elk nog wat gierst en vlees om in alle rust zelf te eten – de smid vanuit zijn eigen muts – en wordt het vlees verder verdeeld. Ieder gaat met wat vlees en excrementen van de geit naar de offerplaats van de eigen clan op verschillende plaatsen op de berg. Voor de ene clan ligt er een kruik, de andere clan offert in een gasgang in de berg.

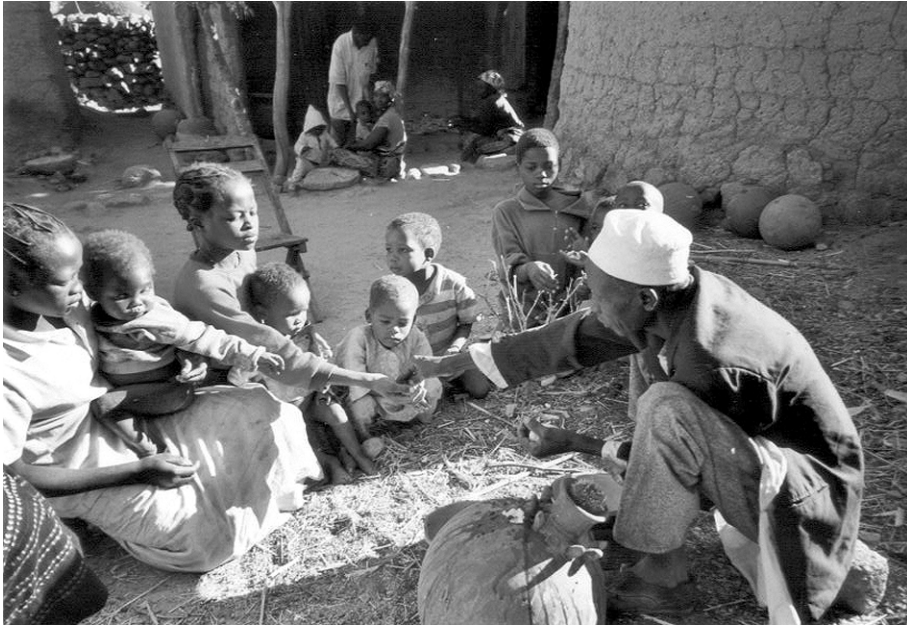
Als de mannen klaar zijn, zoeken ze tien grashalmen van pijlgras: elk neemt zijn boog en schiet een 'pijl' af: voor elk buurdorp twee, voor hun amusement, zoals ze dat zelf noemen. Ze kleden zich om, gaan huiswaarts en geven hun zoons of andere jongetjes wat van de gierst en het vlees als afsluiting van het offer. Een aantal maanden later zal er een tweede deel van het offer gedaan worden op een andere plek, namelijk de tombe van de *culture hero* van het dorp, Hwempetla. De vijf mannen plengen bier op dat graf en op een aantal holle stenen, belangrijke rituele objecten voor de Kapsiki.

Van welke handelingen is een dergelijk ritueel, dat herkenbaar is in tal van religies, de contra-intuïtieve tegenhanger? Uiteraard van een maaltijd, zoals Robertson Smith al vanuit de antropologische oudheid poneerde:<sup>41</sup> een offer is een maaltijd, het delen van voedsel. Voedsel wordt bereid en gedeeld, een handeling, die kenmerkend is voor de mens en van beslissend belang is geweest in onze menswording,<sup>42</sup> en een centraal symbool in tal van rituelen. Mensen eten samen, altijd en overal. Maar ongewoon is dat de belangrijkste gast, de aanlei-

<sup>41</sup> VAN BAAL & VAN BEEK: *Symbols for Communication* 64.

<sup>42</sup> Voor een indrukwekkend overzicht van de rol van voedsel en voedselbereiding in de menswording en de culturele evolutie zie M. JONES: *Feast. Why Humans Share Food* (Cambridge 2007).

ding voor de maaltijd, niet zichtbaar is maar vertegenwoordigd wordt door een object – hier de kruik, zoals dat ook een beeld kan zijn of een lege stoel. Een vreemde maaltijd is het offer eigenlijk, een *Alice in Wonderland*-etentje.



5 Een Kapsiki offer als rituele maaltijd

In een offer wordt bijna altijd iets gezegd: er wordt gesproken, iets uitgelegd aan de godheid. Dit element is relatief eenvoudig bij de Kapsiki,<sup>43</sup> maar heel duidelijk. Het is een gesprek waarbij één partij zwijgt, het is een eenrichting-communicatie waarin de offeraar uitlegt waarom hij offert en waartoe. Daarom moet het derde element, dat van de uitwisseling van giften, de hier zo expliciete reciprociteit van *do ut des*, door de spreker worden uitgespeld. De afwezige Andere wordt daarmee in feite voorgesteld als een leerling in sociale verplichtingen, een kind eigenlijk, want normaliter hoeft men een ander niet aan zijn reciprociteitsverplichtingen te herinneren. De bovenwereld, *shala* in dit Kapsikigeval, is daarmee zowel meer als minder dan de volwassen menselijke norm.<sup>44</sup>

Het is de combinatie van een vreemde maaltijd, een eenzijdig gesprek en een ongewone gift die het offer buitengewoon geschikt maakt voor betekenisgeving, ja, daar in wezen toe dwingt. Voor elk van de elementen is de dagelijkse sociale ervaring het voertuig voor betekenisgeving, een significant deel van

<sup>43</sup> Dat is niet altijd het geval. Bij het Dogon-offer bijvoorbeeld wordt een ingewikkelde tekst gebruikt, de *toro*, die veel functies heeft in de cultuur, vooral als afscheid van de dode, zie W. VAN BEEK: *Dogon. Africa's People of the Cliff* (New York 2001).

<sup>44</sup> Dat betekent allerminst dat *shala* een eenvoudig concept is; integendeel, deze notie staat voor een gesofisticeerd relationeel concept voor de 'andere wereld'.

het sociale leven dat dient als bron van betekenis. De contra-intuïtieve draai die aan gewone handelingen wordt gegeven doet een onherroepelijk beroep op de menselijke geneigdheid tot het geven van betekenis. Als afsluiting bleek het offer ook een klein beetje oorlog, wat pijlen schieten naar een afwezige vijand; eigenlijk is het theater: herkenbaar, maar het doet niet echt pijn.

Welke andere gewone sociale handelingen zijn herkenbaar in ritueel? Er zijn rituelen van veel grotere vreemdheid dan het Kapsiki-offer. Zo telt Afrika tal van maskerituelen, die misschien voor de externe waarnemer niet direct een pendant hebben in de dagelijkse ervaring. Wat is hierin herkenbaar uit het dagelijkse leven? Het is hier niet de plaats voor een encyclopedisch overzicht, maar enkele centrale elementen wil ik aanstippen. Cruciaal in vele rituelen is het element van het feest: alle maatschappijen kennen immers feesten, voor welke aanleiding dan ook. Feesten met gasten, feesten met veel drank, met zingen en dansen. Dans noch feest is beperkt tot ritueel. Daarbij behoort de verkleeding, want men feest nooit in de dagelijkse kleding. Verder behoort tot het feest de komst van de 'gast', de vreemdeling die zijn intocht in het dorp moet maken. In maskerfeesten zijn dat nu precies de maskers, die soms voorouders of geesten voorstellen, vaker echter dieren uit de wildernis. Bij feesten horen liederen en muziek, een essentieel onderdeel van religieuze en rituele beleving.



6 Zingen in de Église Évangélique du Cameroun

Het is wel weer een vreemd feest, een *March Hare's Mad Teaparty*. Immers, de voornaamste gasten zijn geen mensen: zij spreken niet, eten en drinken niets en zijn niet individueel herkenbaar. Soms dienen zij toegesproken te worden in een andere taal. Feesten worden vaak gehouden als deel van een ritueel, maar dat hoeft helemaal niet, het feest is een fundamentele menselijke categorie die niet afhangt van het ritueel. Daardoor zijn feesten tijdens een ritueel herkenbaar als net-even-anders-feest. Kenmerk van het feest zijn het breed delen van voedsel en drank, verkleeding, dans, muziek. Alle culturen maken muziek en alle mensen zijn gevoelig voor muziek, dat is een evolutionair gegeven.<sup>45</sup> In praktisch alle religies wordt in enig ritueel muziek gebruikt, zowel instrumentaal als vocaal. Kostumering hangt af van de keuzeruimte binnen de materiële cultuur, maar is 'gewoon'. Alle culturen dansen – zij het in de ene cultuur beter dan in de andere. Alle culturen, zonder enige uitzondering, delen eten en drinken, een van de essentiële elementen in de geschiedenis van de menswording. Wij zijn, inderdaad, als *homo significans*, het feestbeest van de schepping!

Een intrigerend element is het theater, de opvoering. Hoewel theater en ritueel allerlei koppelingen kennen, zowel historisch als qua vorm, zijn ze niet identiek. Theater is voor vele culturen ook een gegeven buiten het ritueel, maar ligt voor even zoveel in het verlengde van het ritueel. Zo wordt bij een begrafenis bij de Dogon in wezen een stuk dagelijks leven opgevoerd, waaronder een beetje oorlog. Maskers imiteren de bewegingen van dieren met een zekere stileren en voeren soms kleine toneelstukjes op, zoals de strijd tussen de jager en de haas. Het theaterelement in het ritueel heeft ook een ongewone draai: het is namelijk theater zonder verhaal, terwijl dit laatste toch het basiselement van theater is.<sup>46</sup> Er wordt iets opgevoerd, maar wat precies blijft in het midden. De rite heeft wel vorm maar geen inhoud, inderdaad geen boodschap.

Andere significante sociale evenementen komen voor in andere riten. Veel initiatierituelen maken gebruik van de notie van de reis. Zoals vaak in de complexe liturgie van een initiatieritueel zijn ook hierin weer verschillende elementen uit het dagelijkse leven herkenbaar. De tocht is een reis langs de belangrijke plekken van de groep, soms meer een wandeling dan een tocht. Bij de Kapsiki neemt een clanoudste de jaargroep initiandi mee langs alle historische en rituele plaatsen van het dorp: de jongens leren de heilige plaatsen van het dorp kennen. Westers initiatieritueel kent ook het element van de tocht. Dat kan een tocht zijn rond de loge, door de tempel – zoals die van Tamino in Mozarts *Zauberflöte* – of een tocht door het eigen leven, door de schepping, door graden van heerlijkheid en zaligheid, of een Andesbeklimming naar de Celestijnse belofte. Maar de tocht is essentieel, en vormt het herkenbare element.

Naast de tocht is de test essentieel, ook in feite een gewoon element in het opgroeiende leven: verantwoordelijkheid wordt pas overgedragen na gebleken

<sup>45</sup> DENNETT: *Breaking the Spell* 49.

<sup>46</sup> Het vermogen tot het begrijpen van verhalen is een basiseigenschap van de mens, getuige vele studies; BLOCH: *How we think they think*.

bekwaamheid. In de initiatie, zo heeft Van Gennep al jaren geleden opgemerkt, bestaat die test vaak uit kleine maar pijnlijke wijzigingen in het lichaam, doorgaans genitale operaties. Van Gennep verbaast zich over het gemak waarmee gekerfd, gesneden en geboord wordt in wat toch een redelijk gevoelig deel van het lichaam is: het lijkt wel of tijdens een initiatie het menselijke lichaam van hout is!<sup>47</sup> Overigens hoeft die test niet zo pijnlijk te zijn en kan hij meer symbolisch zijn. De Kapsikijongens moeten als test over een droge sloot heen springen, een steen optillen en zich optrekken om met hun tong een rotspunt aan te raken. De Dogonjongens moeten laten zien dat ze de maskerdansen beheersen, want hun eerst dans is tevens hun initiatie. Over die sloot komt men wel heen, die steen is niet zo zwaar, die rotspunt niet zo hoog, en dansen kan iedereen allang. Uit westerse initiatieriten kennen we ook de toets die de kandidaat moet afleggen, meestal door de wachtwoorden, aansprekingen en formules te kennen, of ook de specifieke handdruk met explicatie. Mocht dat niet helemaal lukken, dan wordt hij of zij gewoon geholpen. In de meeste initiaties is de toets meer een gedeelde ervaring, een signaal van het doorlopen hebben van de weg naar de toets toe, dan een echte test.

We hebben nu in het ritueel gewone dingen herkend als een maaltijd, een geschenk, een toespraak, een vreemdeling die aankomt, een tocht, onderricht, theater, dans en muziek. Herkenbaar in vele riten zijn nog gewone dagelijkse handelingen als het vertellen van een verhaal, het wassen, het kleden, het versieren en het begroeten. Dat is ongeveer het arsenaal aan gewone zaken waarmee een ritueel wordt opgebouwd. Een gesprek? Ja, natuurlijk, een gesprek, gewoon doordat de gesprekspartner afwezig is, niet waarneembaar, en niet antwoordt. Een gesprek met de stilte, met de afwezige Aanwezige, een gebed dus. De meeste religies kennen dit eenvoudigste van alle rituelen, in verschillende vormen en met variabele intensiteit, maar evengoed.

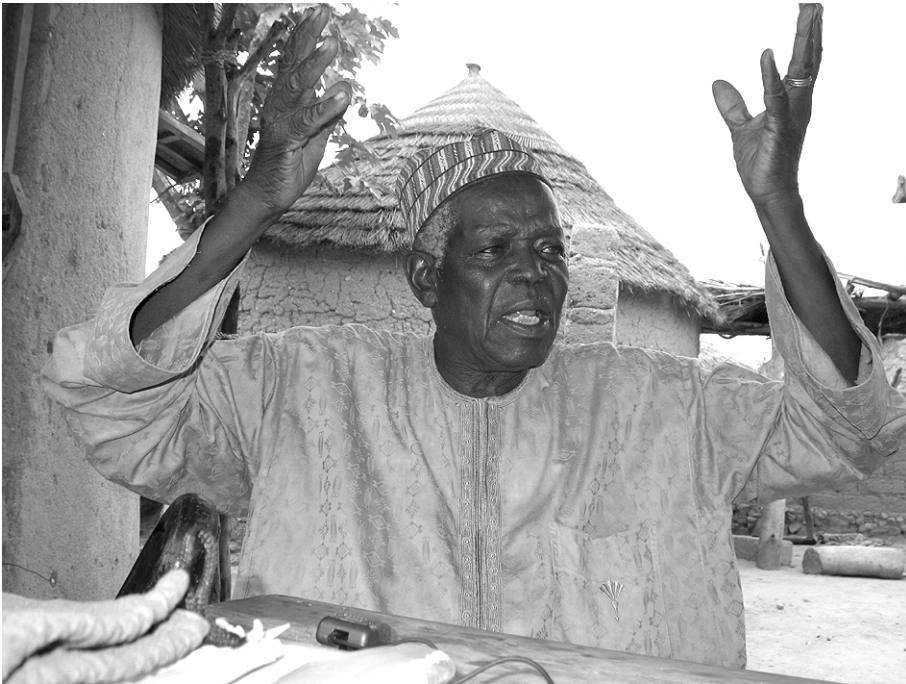
De tweedeling in het 'gewone' leven tussen de dagelijkse gang van zaken en het feest vinden we terug in het ritueel. Stark merkt op dat monotheïstische religies hun ritueel heel vaak uitvoeren, dagelijks of wekelijks, en dat polytheïstische religies hun veel grotere rituelen maar weinig uitvoeren.<sup>48</sup> Daarvoor zijn goede redenen aan te voeren vanuit de rol die ritueel in het stichten en onderhouden van identiteit speelt, maar de tweedeling is wel relevant. De godsdienstpsychologen Lawson en MacCauley tonen aan dat ritueel de tendens vertoont zich of in de richting van het dagelijkse leven te ontwikkelen, of in de richting van het feest en geven daarin een fundamentele tweedeling in ritueel aan die theoretisch nog onvoldoende is benut.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> A. VAN GENNEP: *Les rites de passage. Étude systématique des rites, de la porte en du seuil* (Paris 1981 [1904]) 162.

<sup>48</sup> R. STARK: *For the Glory of God. How monotheism led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery* (Princeton 2003) 14.

<sup>49</sup> E.T. LAWSON & R.N. MCCAULEY: *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture* (Cambridge 1990); MCCAULEY & LAWSON: *Bringing Ritual to Mind*.

Het laatste ‘gewone’ dat ik hier even wil uitlichten, is het verhaal. Het vertellen van en luisteren naar een verhaal behoort tot het basiserfgoed van de mens: ondanks de grote variatie aan culturen is het verhaal universeel. Het wordt dan ook beschouwd als deel van ons basisbrein, een genetisch geërfd vermogen dat deel uitmaakt van onze taalaanleg. Bij storing van het brein kan soms het vermogen om verhalen te begrijpen langer intact blijven dan andere vermogens. Zijn verhalen in het gewone leven al belangrijk, essentieel zijn ze in de religie, immers de cognitieve kern van religies is vervat in verhalen, mythen dus, ofwel ‘religieuze betekenis in verhaalvorm’. De cognitieve kant van de religie ligt in verhalen, de praxis in het ritueel en het geloof is van beide een afgeleide. Mythe en ritueel scheppen elk op eigen wijze hun eigen werkelijkheid. Het verhaal, de mythe of heilsgeschiedenis, schept zijn eigen wereld, doorgaans in het verleden, vaak in tijdloosheid. De rite creëert haar eigen werkelijkheid door het ongewoon maken van het gewone. Daarom zijn beide wel gelieerd, verbonden als ze zijn aan de wereld van de religie, maar kan hun relatie alleen maar zwak en indirect zijn: het zijn twee verschillende manieren om een aparte wereld te scheppen.



7 Teri Puwe vertelt de stichtingsmythe van het dorp

#### 4. Zelfverwijzing en canonieke betekenissen

Wat voor betekenis construeert de participant dan? Die betekenis wordt zelden precies geformuleerd. Hierboven zagen we al dat wie informanten vraagt naar

het 'waarom' van een ritueel zelden een inhoudelijk antwoord krijgt. Vraagt men het de participanten zelf, dan komen er antwoorden waarin de religieuze dimensie lastig te vinden schijnt. Muir vertelt hoe hij als jonge diaken in de lekenorganisatie van de Mormoonse kerk vooral bezorgd was hoe dat grote laken netjes over de avondmaaltafel te krijgen.<sup>50</sup> Parallel daaraan is de eerste zorg voor een misdienaar om niet te struikelen, en dagboeken over pelgrimage gaan vooral over blaren en regen. De religieuze ervaring is vaak een constructie achteraf, zij het daardoor niet minder authentiek. Pas met een theologisering van de religie, werk voor de tandem van antropologen en theologen, komt daar verandering in. Gestimuleerd dus door de prikkel van een handeling die net even anders is construeert de deelnemer aan het ritueel een vage betekenis: het ritueel spreekt aan zonder dat men precies weet waarom. De Dogon die de indiaanse rite meteen binnenrenden hadden geen idee wat er gebeurde, tot wie de rite gericht was en waarom, maar de rite zei hen wel wat, op zijn minst het feit van de uitvoering van ritueel.

Maar dat er betekenis geconstrueerd wordt is evident, en in dat proces zijn zelfs enige niveaus te onderscheiden. Het eerste niveau van betekenisconstructie, betoogt Rappaport, is dat van het feit van het ritueel en de deelname eraan zelf: men vindt het belangrijk dat het gehouden wordt, en goed gehouden wordt, dus op tijd en volgens de regels. Wie zich onderwerpt aan de 'liturgische orde' geeft het ritueel plaats in zijn leven en zichzelf een plaats in het ritueel. De eerste betekenis is daarom *self-referentia*: het ritueel verwijst naar de zichzelf, dat wil zeggen: naar het feit dat er ritueel wordt uitgevoerd.<sup>51</sup> Het Vedische vuurritueel had precies deze betekenis: het werd uitgevoerd, was duur, bewerkelijk en lastig, en was daarom een opsteker voor de organisator.<sup>52</sup> Bij een initiatieritueel is dat ook evident: de deelnemer is toegelaten, is kennelijk oud genoeg en heeft aan alle verplichtingen voldaan, terwijl de initiatoren hun positie in maatschappij onderstrepen door het ritueel: zij zijn immers de oudsten. Bij het Kapsiki-dorpsoffer zijn de officianten per definitie de clanoudsten, en zij definiëren zichzelf en de clan die zij vertegenwoordigen als *ndegwevi*, 'echte Mogodéers', simpelweg door het meedoen. In de Dogonmaskerdans zijn eerst de trommelende oudsten belangrijk: zij leiden de dans, zij zingen de maskierzangen en in hun richting moeten de maskers dansen. De danser zelf is vervolgens centraal

<sup>50</sup> E. MUIR: *Ritual in Early Modern Europe* (Cambridge 2005).

<sup>51</sup> RAPPAPORT: *Ritual and Religion in the making of Humanity* 65. Leach zei al dat ritueel een expressie is van 'the individual's status in the structural system in which he finds himself for the time being'. E. LEACH: 'Ritual', in D.L. SILLS (ed.): *International Encyclopaedia of the Social Sciences* 15 (1968) 524.

<sup>52</sup> Staal is op dit punt onduidelijk. Hij onderkent de zelfverwijzing maar het is onduidelijk of hij de betekenisloosheid van het ritueel gelijk stelt aan zelfverwijzing, zie ook J. KREINATH: 'Semiotics', in J. KREINATH, J. SNOEK & M. STAUSBERG (eds.): *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts, Annotated Bibliography* (Leiden 2007) 454. Ik geef er daarom de voorkeur aan de zelfverwijzing als het eerste niveau van betekenisconstructie te beschouwen.

in de performance, en kan zich niet alleen manifesteren als geïnitieerde maar ook als een goede danser, iets beter wellicht dan de buurjongen, in elk geval als een goede leerling.

Het ritueel mag dan naar zichzelf verwijzen, vaak gaat het meer om een ideaal dan om de werkelijkheid; Turner heeft al in 1969 betoogd dat in rituelen een vorm van *communitas* als betekenis kan worden geconstrueerd, zelfs al is dat in het dagelijkse leven niet zo. *Communitas* is de *emic* visie op de maatschappij als eenheid van gelijke, ongedifferentieerde individuen, ongeacht de hiërarchische structuren, een soort ideaalbeeld van de maatschappij. Ook dit is naar mijn smaak een aspect van die zelfverwijzing: men toont wie men is, en de performance leidt daarom tot een *front stage self*, zowel individueel als collectief. De zelfverwijzing houdt dus in dat het ritueel niets 'zegt', maar gewoon 'is'.

Zelfverwijzing is overigens essentieel in religie. De start van de Mozaïsche openbaring is in wezen ook *self-referential*. Mozes vroeg naar Gods naam om zich tegenover de Israëlieten te legitimeren: 'Toen zeide God tot Mozes: Ik ben, die Ik ben.' En Hij zeide: 'Aldus zult gij de Israëlieten zeggen: Ik ben heeft mij tot u gezonden.'<sup>53</sup>

Gegrond in deze zelfverwijzende betekenis, die ook in dierritueel<sup>54</sup> wordt herkend is er een tweede betekenisniveau te onderscheiden, dat Rappaport *canonical* noemt: betekenis die te maken heeft met de verschijningsvorm van het ritueel, de liturgie, en daarmee ook met de symbolische inhoud. Dit is de laag waarmee symbolisten, religiewetenschappers en religieus antropologen zich doorgaans bezig houden: welke betekenis kunnen wij construeren uit het complex van handelingen en symbolen, gezien vanuit de geldende culturele waarden en premissen en het scala aan symbolische denotaties? Rappaports beroemde analyse van het Tsembaga varkensritueel<sup>55</sup> is daar een prima voorbeeld van, vanuit een ecologische logica. Canonieke interpretatie van ritueel is een voortdurende wisselwerking tussen noties van de deelnemers, waarnemingen van de observanten en theorieconstructie van de specialisten, antropoloog, religiewetenschapper of theoloog. Voor vele wetenschappers ligt hier *de* betekenis van ritueel en enkelen definiëren ritueel aan de hand van dergelijke betekenisconstructies.<sup>56</sup>

<sup>53</sup> NBG-vertaling. De Nieuwe Bijbelvertaling geeft: 'Toen antwoordde God hem: 'Ik ben die ik zijn zal. Zeg daarom tegen de Israëlieten: IK ZAL ER ZIJN heeft mij naar u toe gestuurd'.'

<sup>54</sup> Ethologen en cognitief antropologen spreken regelmatig over dierritueel, zoals het borsttrommelen van een gorilla, het baltsgedrag van vogels en dergelijke, b.v. F. DE WAAL: *De aap en de sushimeester. Culturele bespiegelingen van een primatoloog* (Antwerpen 2006); N. WADE: *Before the Dawn. Recovering the Lost History of our Ancestors* (New York 2007).

<sup>55</sup> R.A. RAPPAPORT: *Pigs for the Ancestors* (New Haven 1980<sup>2</sup>).

<sup>56</sup> J.W. FERNANDEZ: *Persuasions and Performances. The Play of Tropes in Culture* (Bloomington 1986).

Het is in deze laag van externe betekenisconstructie dat tal van maatschappelijke fenomenen in het ritueel worden 'teruggevonden', de monitorfunctie van het ritueel. Men kan ritueel en vooral veranderingen in ritueel 'lezen' als een metacommentaar op de samenleving. Zo kenmerkt een groot en beroemd ritueel als dat van de maskerdansen bij de Dogon zich door expressie van een aantal fundamentele sociale opposities: jong versus oud, man versus vrouw, dood versus leven, dorp versus wildernis. Eén te construeren betekenis van veel ritueel is dat de wereld moet blijven zoals hij is. Het ritueel is vaak een toneel van wenselijkheden om het verval van de tijd te stoppen, een 'machine à supprimer le temps'.<sup>57</sup> Dat maakt veel ritueel een vrome wens, een oefening in vluchtige communitas, want door de rijkdom aan rituele vormen heen leest men het al te menselijke besef dat wensen doorgaans on vervuld blijven, dat hoop tijdelijk is en verandering onvermijdelijk. Sommige werkelijkheden kunnen slechts tijdelijk worden ontkend.



8 Er zijn al lang geen 'krijgers' meer, maar Kapsiki initiandi poseren nog wel zo

Deze constructie van betekenis is nooit exclusief, en sluit dus andere interpretaties niet uit. Betekenistoekenning is een creatief proces, waarin sterker dan ooit Quine's dilemma geldt: als in een vertaling van een natuurlijke taal twee verschillende vertalingen mogelijk zijn, is er geen logisch sluitende redenering mogelijk om de ene optie te verkiezen boven de andere.<sup>58</sup> Van Baal citeerde graag Hobbes: 'Als een man mij vertelt dat God tot hem sprak in een droom, zegt hij

<sup>57</sup> C. LÉVI-STRAUSS: *The Raw and the Cooked* (Chicago 1982) 35.

<sup>58</sup> DENNETT: *Breaking the Spell* 387.

eigenlijk dat hij droomde dat God tot hem sprak.’ Dit valt echter ook om te keren: ‘Ik heb van God gedroomd’ kan een openbaring zijn, al is de eerste mogelijkheid makkelijker geloofbaar. Enfin, de sciencefictionschrijver Roger Zelazny zei het al: ‘Twijfel is de kuisheid van het brein.’<sup>59</sup>

Dit alles wil niet zeggen dat er geen verschil in plausibiliteit kan zijn, of verschil in herkenbaarheid door de informanten en evenmin dat een bepaalde betekenisconstructie niet de grens van de geloofwaardigheid zou kunnen overschrijden, want dat kan wel degelijk. De interpretatie van ritueel en de betekenis-toekenning door informanten en ‘antropo-theologen’ hebben onherroepelijk een beperkte bandbreedte, gegeven de sociale basishandelingen, de uitingen van informanten, de interne logica van het ritueel en de dominante symboliek. De keuze tussen alternatieven is misschien logisch niet sluitend te maken, maar onjuiste interpretaties zijn wel degelijk mogelijk. Er is altijd een grens aan relativisme. Weerlegging van antropologisch materiaal kan zeker overtuigend zijn, vooral als de interpretatie gebaseerd is op onjuiste, overgeconstrueerde data. Dat geeft het recente gelijk van Freeman tegen Margaret Mead al aan,<sup>60</sup> maar ook mijn weerlegging van Griaule’s latere werk is daarvan een voorbeeld.<sup>61</sup> De interpretatie van het ritueel is een creatief proces waarvan de grenzen worden bepaald door observaties, culturele logica en herkenbaarheid door de participanten.

Wij hebben gezien dat Staal c.s. in eerste instantie gewoon gelijk heeft dat de rite geen intrinsieke eigen betekenis heeft, geen – zoals ik het noem – ‘boodschap’.<sup>62</sup> De rite is geen mededeling, maar een stippellijn waarop ieder iets kan invullen, een stippellijn met structuur, dat zeker, maar in te vullen naar behoefte. Zonder inhoudelijke boodschap wordt de structuur van het ritueel een grammatica van het zwijgen met leestekens van stilte, een lege kern met schillen

<sup>59</sup> ‘Doubt is the chastity of the mind’, R. ZELAZNY: *The Lord of Light* (Londen 1967) 303.

<sup>60</sup> Recent zijn de memoires verschenen van een van Meads informantes, waarin zij vertelt hoe de Samoaanse meisjes de jonge Margaret bewust voor de gek hebben gehouden (DENNETT: *Breaking the Spell* 215). Al kan hier sprake zijn van een enigszins gekleurde berichtgeving, het lost wel een discussie op.

<sup>61</sup> W.E.A. VAN BEEK: ‘Haunting Griaule: Experiences from the restudy of the Dogon’, in *History in Africa* 31 (2004) 43-68. IDEM: ‘Dogon Restudied: A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule’, in *Current Anthropology* 32,2 (1991) 139-167.

<sup>62</sup> Staal koppelt zijn observatie van de boodschaploze rite aan een taaltheorie, d.w.z. benadert de rite als een taalsysteem. De rite als taal beziend, is ritueel met goede reden een systeem van *rules without meaning*, boodschaploze communicatie te noemen. Het gelijk van Staal, en daarmee van de taaltheorie, miskent echter, zoals we gezien hebben, de betekenis die de participanten construeren. Dat betekent in feite dat het taalmodel voor de rite hermeneutisch een beperkte betekenis heeft. Dat is een belangrijke conclusie die critici van Staal hadden moeten trekken en die te weinig getrokken is. Ook Catherine Bell trekt deze niet, wellicht doordat zij de rite zelf als tekst beziet: BELL: *Ritual, perspectives and dimensions*.

van betekenis. Als het ritueel een duidelijke boodschap zou hebben, zou deze boodschap de deelnemers forceren in één bepaalde modus van interpretatie; op deze wijze zouden zowel de vrijheid als de verschillende niveaus verdwijnen. Uitleg schaadt betekenisstoekenning. De herkenning van contra-intuïtieve handelingen geeft een beetje richting aan de betekenisgeving, maar verhindert tegelijkertijd een precieze invulling van die betekenis. Die afwezige boodschap schept ook de mogelijkheid van verandering, van aanpassing aan nieuwe tijden en situaties. Een ritueel dat niet verandert riskeert de navelstreng met de geleefde werkelijkheid kwijt te raken en daarmee onherroepelijk aan betekenis in te boeten. In een functioneel ritueel is catechese overbodig, voor een onbegrijpelijk ritueel komt catechese te laat.

Het ritueel onderscheidt zich van de sociale werkelijkheid door een eigen context, taal en symboliek, en geeft juist daardoor de participanten de gelegenheid zich in eenheid te wijden aan de communicatie met de andere wereld en elkaar. Maar de uiteindelijke bodem van de betekenis, van alle betekenis, ligt in het dagelijkse, gewone sociale leven. Doordat het ritueel, als kern van de religie, een *ongewoon* gemaakte wereld is, is binnen het ritueel de notie van waarheid niet relevant: riten zijn niet waar of onwaar – die termen hebben geen enkele betekenis voor ritueel – ze helpen slechts meer of minder betekenis te genereren. Het ritueel schept zijn eigen wereld met bouwstenen die er redelijk alledaags uitzien, doch dit net niet zijn. Die wereld is anders, kwetsbaarder wellicht, maar ook gevrijwaard van het analytische geweld van de ratio, harmonieuzer – of juist gewelddadiger – dan het gewone leven, een wereld van idealen en verschrikkingen, van bovennatuurlijke wezens die als mens aanspreekbaar zijn, die meer dan menselijk zijn, maar tegelijk afgescheept kunnen worden met het minste deel van het offer. Een virtuele wereld. Mijn leermeester Van Baal noemde de religie ooit ‘illusie’ in zijn boek *De boodschap der drie illusies*.<sup>63</sup> Dat lijkt iets te veel op Freuds *Zukunft einer Illusion* om comfortabel te zijn en oordeelt teveel. Illusies zijn in principe onwaar en dat is in ritueel niet aan de orde; de discussie over waarheid dient buiten de interpretatie van ritueel te worden gehouden. De uitspraak ‘de rite is waar’ heeft immers geen enkele betekenis. Ritueel kan niet liegen, wat trouwens een klemmende reden is om de rite niet als tekst te beschouwen. Liever dus de term die sindsdien beschikbaar is gekomen: rite is een virtuele wereld.

Vanuit een existentieel perspectief noemde Vestdijk de mens een ‘grondzoekende ongegrondheid’; Van Baal repliceerde dat met: de mens is een ‘grondvliedende grondgebondenheid’. Mijn existentiële invalshoek is die van *homo significans*, het ultieme feestbeest. De *homo significans* behoort aan de ene kant onherroepelijk tot deze aarde, de grondgebondenheid, maar is aan de andere kant een vreemde in dit Jeruzalem, of zoals fraai verwoord in de nieuwste tak van de antropologie, de *Anthropology of Outer Spaces*: hij lijdt aan het zogenaamde

<sup>63</sup> J. VAN BAAL: *De boodschap der drie illusies. Overdenkingen over religie, kunst en spel* (Assen 1972).

*Host-Planet Rejection Syndrome*: 'Come on people ... we \*are\* the aliens.'<sup>64</sup> Een van de arena's waar deze tegengestelde neigingen elkaar ontmoeten, is nu juist het ritueel: zeer 'aards', zeer 'gewoon' en tegelijk een ladder naar transcendentie.

Reflectie is, zoals Merleau Ponty het noemt, een *prise glissante*, een afglijdende greep: de paradox van de rite wordt wel duidelijker, maar verdwijnt niet, en genereert zelfs vele soorten betekenis die via de gebruikelijke etnografische methoden kunnen worden ontsluit. De betekenissen op verschillende niveaus zijn te construeren uit de context van de cultuur in een voortdurende dialoog tussen de onderzoeker en de informant, leidend tot een algemener inzicht in menselijk religieus handelen. Inderdaad hebben veel van die betekenissen het karakter van een constructie, dooradend als ze zijn door de onderzoeker en zijn veldrelaties. Maar dat is een aspect van de sociale en culturele werkelijkheid waar wij onherroepelijk moeten leven. Aan de ene kant heeft dit onze zekerheden in de zoektocht naar de ander verminderd, maar aan de andere kant vergroot het juist ons respect voor de ondoorgrondelijkheid van de empirische werkelijkheid en voor het anders-zijn van die medemens. En de betekenis van die zoektocht naar de zin van ritueel, als queeste naar de gronden van onze eigen menselijkheid, kan nimmer worden overschat.

## Summary

Staal's thesis that ritual has no meaning has generated a lot of debate, as the theory runs against the everyday experience that people do attribute a lot of meaning to ritual. Many other authors have argued that ritual is primarily self-referential. However, rituals are recognizable over cultural and geographical boundaries, recognizable as ritual and as significant. This is what I call the ritual paradox. The solution of this paradox resides in the distinction between information and meaning, in this article called the distinction between message and meaning. Though ritual indeed has no intrinsic message people do attribute meaning on two levels: the self-referential meaning and the hermeneutic or exegetic meaning. Both are constructed on acts without intrinsic information, a *tour de force* our species, *homo significans*, is extremely proficient in. Where does this meaning stem from? The elements of ritual closely resemble everyday action and interaction, hence the meaning of ritual is derived from the lived experience of everyday life, but in a counter-intuitive form: actions in ritual are changed, but in a certain way and to a limited extent. Ritual consists of recognizable, 'normal' actions which have been rendered un-usual and counter-intuitive, comprehensible because slightly strange, thus creating a virtualized world. Thus, the very absence of an implicit message offers a window for the participant to construct his own meaning of the ritual, i.e. to attribute meaning to an information-free act.

Wouter E.A. van Beek is hoogleraar Antropologie van de religie aan de Universiteit van Tilburg (Departement Religiewetenschappen en Theologie, Faculteit Geesteswetenschappen).

<sup>64</sup> J. DUMIT: 'Come on people, we \*are\* the aliens', in D. BATTAGLIA (ed.): *E.T. culture. Anthropology in Outerspaces* (Durham 2005) 218-234.

schappen). Hij heeft veel veldwerk gedaan in Mali en Kameroen; daarnaast houdt hij zich bezig met de antropologie van de Mormonen.  
Email: [w.e.a.vanbeek@uvt.nl](mailto:w.e.a.vanbeek@uvt.nl)

