



Universiteit  
Leiden

The Netherlands

## **De rite is rond: betekenis en boodschap van het ongewone**

Beek, W.E.A. van

### **Citation**

Beek, W. E. A. van. (2007). *De rite is rond: betekenis en boodschap van het ongewone*. Tilburg: Tilburg University. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/13000>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/13000>

**Note:** To cite this publication please use the final published version (if applicable).

*De rite is rond.*

*Betekenis en boodschap van het ongewone*



## De rite is rond. Betekenis en boodschap van het ongewone

Rede

*in verkorte vorm uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar Antropologie van de Religie aan de Faculteit Geesteswetenschappen Tilburg op 28 september 2007*

door

prof.dr. Wouter E. A. van Beek

*Tilburg*

*Mijnheer de Rector Magnificus, zeer gewaardeerde aanwezigen,*

Drie observaties:

Joe Bruchac heette hij, en hij zou het boek schrijven bij een film-productie onder de titel *Handprints*. In mijn onderzoekshuis in het Dogondorp Tireli aan de falaise van Bandiagara was in 1992 het Amerikaanse filmteam bezig om de *dama*, de maskerdans, in ons buurdorp Ireli te filmen. Bruchac had als Indiaanse schrijver - hij was lid van een van de Iroquois-groepen - naam gemaakt met zijn proza-gedichten.<sup>1</sup> Op een ochtend zette Joe een schoteltje op een muur en begon er tabak in te verbranden: hij wuifde de rook in de vier wind-richtingen en prevelde wat voor zich uit. Onmiddellijk kwamen de kok, Mabudu Say, en mijn 'oudere broer', Dogulu Say, naar hem toe: zij 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 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 Iroquois-indianen was een halve wereld verder meteen herkenbaar én relevant. Hoe kan dat, zo gemakkelijk?

De tweede observatie stamt uit het onderwijs aan antropologie-studenten 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. De reactie van de studenten is telkens weer een heel directe: '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'<sup>2</sup> is kennelijk een heel contra-intuïtieve theorie: ritueel heeft toch zeker betekenis?

De derde observatie komt vanuit een heel andere hoek. De titel van deze oratie luidt: 'De rite is rond.' Rond? Alle sporters hier in de zaal weten wel beter: niet de rite is rond maar de ... Sport dus, want ik wil uitkomen op een karakterisering van de rite in contrast met de sport.

Tijdens het onlangs in Dakar gespeelde wereldkampioenschap voor landenteams (inderdaad, dammen!) speelde Senegal, als tweede in zijn poule geëindigd, in de kwartfinale tegen - het grote boze - Rusland. De avond voor de wedstrijd ging een Senegalese delegatie naar een beroemde marabout, even buiten de stad. Deze raadpleegde zijn zandtableau<sup>3</sup> en voorspelde: 'La Russie tremble et tombera.' Kortom, Rusland zou vallen, dus Senegal zou winnen. En zowaar, aan het einde van de eerste herkansing was het bijna zover: één Senegalese speler stond gewonnen, de drie anderen konden eenvoudig remise maken. Dat het uiteindelijk niet gebeurde, is vers twee: er ging een mobieltje over van een van de Senegalezen, en op grond van de buitengewoon strikte toernooiregels werd de (remise)partij verloren verklaard. De Senegalees was verpletterd, kon zijn tranen niet bedwingen en de deceptie was zo groot dat de volgende barrage kansloos werd verloren. Waarom ik dit vertel? Niet omdat een Rus achteraf zei: 'We hadden alles onder controle', niet vanwege het belang van het mobieltje in Afrika<sup>4</sup>, en ook niet om duidelijk te maken dat dammen ondanks wellicht de schijn van het tegendeel een buitengewoon enerverende sport is, maar om twee andere redenen. Ten eerste vanwege de lichte westerse toets van amusement over deze 'magie' binnen de sport<sup>5</sup>, ten tweede vanwege de mate van emotie en patriottisme die sport oproept.

Mijn probleem is de betekenis van het ritueel, en mijn oplossing van dit probleem impliceert de notie 'virtuele wereld', een begrip dat mij brengt bij de sport. In mijn leven hebben religie en sport een hoofdrol gespeeld, zowel het 'doen' ervan als het besturen, en beide wil ik daarom in een beschouwende reflectie naast elkaar zetten.<sup>6</sup> Sport en religie komen in onze huidige maatschappij steeds dicht bij elkaar te liggen, beïnvloeden elkaar, roepen vergelijkbare emoties op, en worden soms bijna identiek geacht. Ik zal argumenteren waarom zij elkaars structurele tegendeel zijn, als leden van een groeiende familie van virtuele werelden. Daartoe ga ik eerst in op de discussie over de betekenisloosheid van ritueel teneinde de virtuele wereld van de rite en religie te karakteriseren, en maak daarna een vergelijking met de sport. Voor het ritueelmateriaal maak ik gebruik van mijn eigen ervaringen in Afrika bij de Dogon en de Kapsiki.

## 1. Betekenisloos ritueel?

Eerst de tweede observatie, de visie van Staal op ritueel en het 'vreemde karakter' ervan. Als een theorie wel empirisch gegrond is maar tegen het gewone gezonde verstand ingaat, dan zou zij onzin kunnen zijn, maar waarschijnlijker is dat ze serieuze beschouwing verdient. Staal stelt dat het ritueel een regelsysteem is, tout court, dat het bestaat ter wille van de regels, omdat die gevolgd moeten worden: ritueel bestaat niet 'ergens om', maar 'om zichzelf'. De regels van het ritueel scheppen een vorm van handelingszekerheid<sup>7</sup> die door de participanten geheel anders wordt gezien, namelijk in termen van 'doel' of 'betekenis', maar inherent zijn eigen doel behelst.

*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>8</sup>*

Het is deze mening waartegen de studenten protesteerden, en in hun protest staan ze niet alleen.<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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 argumenteren waarom een dergelijk ritueel voor de participanten van betekenis ontbloomt is.<sup>11</sup> Verder is de taaltheorie waarop hij zijn argument baseert ernstig op de korrel genomen<sup>12</sup> en behelst ook een tegenspraak: de rite als taal beschouwd blijkt geen betekenis te hebben, dus is de rite eigenlijk weer geen taal. Enfin, 'Staal's theory of ritual is in the end basically a theory of ritual recitation'.<sup>13</sup>

Staal staat echter allerm minst 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>14</sup> Echter al in 1966 - en veel duidelijker - analyseerde de antropoloog Anthony Wallace in zijn *Religion, an Anthropological View* ritueel in termen van communicatie. Geïnspireerd door informatietheorie karakteriseerde hij een rite als 'zero communication': communicatie zonder informatie-inhoud. Immers, kenmerkend voor ritueel is dat er geen inhoudelijke communicatie plaatsvindt: 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 weet hij of zij<sup>15</sup> dat al. 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>16</sup>

Overigens stelt Wallace terecht dat informatie en betekenis niet hetzelfde zijn, een inzicht waarop ik terugkom. 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 in feite krijgen de deelnemers geen nieuwe informatie aangereikt.<sup>17</sup> Maurice Bloch betoogde, eveneens ruim vóór Staal, dat rituele opvoeringen niet taalachtig zijn omdat zij geen betekenisvolle mededelingen kunnen doen:

riten passen niet in een propositioneel model<sup>18</sup>, ofwel in de termen van Rappaport, 'riten kunnen niet liegen'.<sup>19</sup> Fouten maken in de uitvoering van een rite kan natuurlijk wel, maar dat heeft zijn eigen dynamiek, heel anders dan taalkundige fouten.<sup>20</sup> Een signaal daarvan is dat het taalgebruik van vele rituelen of archaisch is of bestaat uit vaste formules, beide met veel herhalingen.<sup>21</sup> Kortom, in de rituele interactie tussen de mensen wordt veel minder inhoudelijke betekenis overgebracht dan in het gewone dagelijkse leven het geval is.<sup>22</sup>

Wat zeggen de informanten doorgaans over 'waarom dit ritueel zo moet'? De Kapsiki zeiden gewoon: '*rhala heshi*', sinds de voorouders; voor de Dogon was het simpelweg '*tèm*', dat wat ze gevonden hadden. Tijdens een Kapsiki-ritueel 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.<sup>23</sup> Barley noemde veldwerk het zeven van goudkorrels uit modder<sup>24</sup> maar ook dit goudkorreltje is niet erg specifiek als uitleg. 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>25</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 Dogon-jongens moeten 'het woord van de wereld' leren en zelfs een hele eigen initiatietaal, het *sigi so*, de Kapsiki-jongens de heilige plaatsen van het dorp. Gaat men echter na wat in de rite voor 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 *sigi so*, en de Kapsiki kennen hun dorp prima. Wat bijgebracht wordt is het speciale karakter van de reeds bekende feiten en de speciale situaties waarin erover kan worden gesproken. Kenmerkend is het soms lange isolement van de

initiandi, op zich een indicatie dat de kinderen cognitief gezien minder leren tijdens het ritueel dan in het dagelijkse leven. Ze leren uiteraard wel om die informatie voor zich te houden.

Dat brengt ons op een centraal en ambivalent element van het ritueel, dat het ook deelt met het dagelijkse leven, namelijk het geheim. Sinds het werk van Bellman, *The Language of Secrecy*,<sup>26</sup> is duidelijk geworden dat het geheim in ritueel weinig organieke inhoud heeft. 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 Tausig, de kern van het geheim is 'skilled revelation'.<sup>27</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>28</sup>, of leert men handgebaren, handdrukken of andere manieren om onderling herkenbaar te zijn en zo de groepsgrens te verstevigen.

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. Het werkelijke initiatiegeheim is dat de religieuze werkelijkheid eenvoudiger en gewoner is dan het verhaal erover. Het eerste rituele geheim is dat heilige voorwerpen gewoon voorwerpen zijn, het tweede geheim is dat ze juist vanwege de betekenisgeving in het ritueel toch niet helemaal gewoon zijn, maar het belangrijkste geheim blijft op welke wijze over het geheim te spreken. De 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 eerste begrafenis. Maar de inhoud is bij ieder bekend.



De *orubaru* reciteert de 'geheimen' van de Dogon, Idjeli 1994

Nu zijn er verschillende soorten geheimen in een maatschappij. Zo zijn er buiten de rituele 'geheimen' het zogenaamde 'skelet in de kast' (een familiegeheim dat ter wille van de status van de familie voor anderen verborgen moet blijven - ongeacht het feit dat die anderen ook kastenvol hebben), het individuele/industriële geheim of complot in de vorm van een patent, recept of de broncode van Windows, 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 daarentegen zijn bij iedereen bekend, maar men is beschaafd genoeg om er niet over te spreken. Rituele geheimen delen dat publieke karakter vaak. Het grote 'geheim' van het Dogon-masker is dat vrouwen niet mogen weten dat er mannen 'in' dat masker zitten, dat het in wezen verklede mannen zijn. Dat kan geen vrouw missen; ik heb verscheidene Dogon-moeders gezien die trots waren op de dansprestaties van hun zoon. Maar zij spelen het spel mee, waarmee het overigens meteen meer dan een spel wordt: Dogon-vrouwen 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.

## 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 het eerste voorbeeld, de transculturele herkenbaarheid van ritueel intact, zeker gezien de gut-reaction van studenten én wetenschappers, ook de niet-westerse.<sup>29</sup> Onze tweede observatie moeten we serieus nemen, maar 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 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.

Mijn leermeester Jan van Baal definieerde ooit de fundamentele vraag van de antropologie van de 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>30</sup> William James formuleerde het als volgt:<sup>31</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. 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 aap' 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. De rituele paradox verdiept zich hier: waarom of waartoe het ritueel gehouden wordt is onduidelijk. Maar het krijgt wel



betekenis, zoals Wallace al opmerkte:

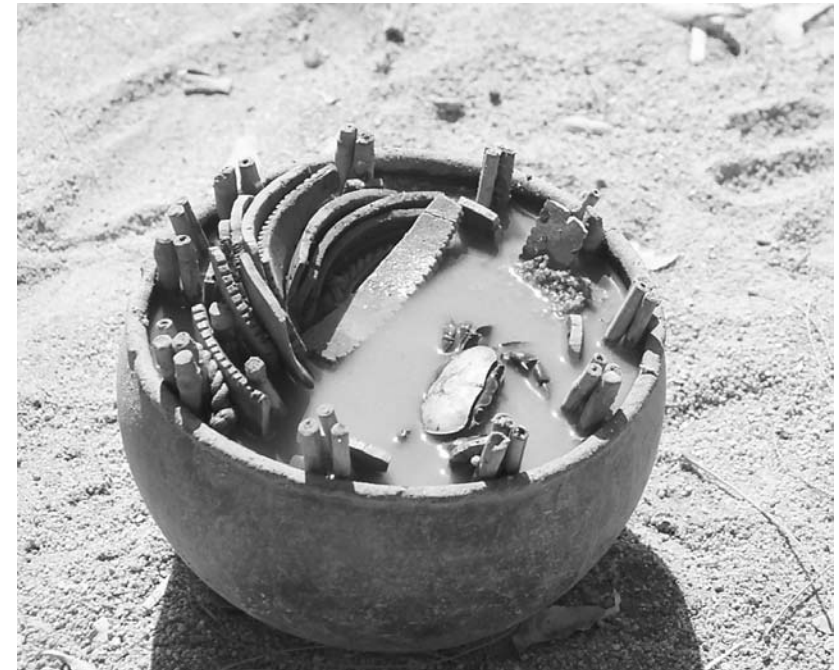
*Not all meaningful messages are informational; not all informational messages are meaningful. [...] Meaningfulness has to do with the receiver's ability to respond to a message: that is, to respond to a small stimulus with a relatively large response.*<sup>32</sup>

We moeten dus onderscheid maken tussen de *boodschap* - de intrinsieke betekenis van het ritueel zelf, in het Engels de 'referential of propositional meaning' - en de *betekenis*, de zingeving die de participanten (antropologen-cum-theologen) aan het ritueel hechten.<sup>33</sup> Mensen hechten betekenis aan zaken 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>34</sup>

Divinatie berust op drie processen: een instrument dat randomiseert, een serie signalen, en een specialist die de signalen interpreteert.<sup>35</sup> In paragraaf 3.1 zal ik het over het Kapsiki-dorpsoffer hebben als casus.

*De hoofdman van Mogodé raadpleegt een paar dagen voor dit offer de krab, om de details van het offer te weten. In een pot nat zand legt de smid, die de divinatie verricht, een serie stukjes kalebas met tekens, en daarna zet hij een zoetwaterkrab erin, stelt een vraag, dekt het af en wacht. De krab rommelt in de pot, verlegt de kalebasstukjes en zijn sporen worden geïnterpreteerd als het antwoord op de vraag. De sessie bestaat meestal uit een half dozijn vragen in voortdurende interactie met de cliënt.*



*Divinatie met de krab bij de Kapsiki van Kameroen*

De Dogon doen iets dergelijks met een vos, die zijn sporen in het zandbed achterlaat, waarin de divinator door tekens zijn vragen heeft gesteld. De randomisator, hier de vos, is bij andere groepen niet altijd een dier, meestal niet zelfs. Vaak zijn het objecten die door de divinator worden geworpen, waarna de configuratie geïnterpreteerd wordt. Deze tekens hebben geen enkele inherente betekenis, zijn doorgaans alleen geheugensteuntjes voor de divinator. Uiteraard zijn er culturele regels voor de interpretatie, een proces met een ingewikkelde afweging van de random signalen, sociale kennis van de divinator en sociale wenselijkheid. Waar het hier om gaat is dat divinatie door toevallige manipulatie van eenvoudige - maar alleen hiervoor gebruikte - voorwerpen bijna een volmaakt open vorm van betekenisgeving is, waarin de informateloosheid van het ritueel zelf evident is.

De oplossing van de rituele paradox ligt in de simpele vraag die aan de basis staat van mijn vertoog: 'Als de rite geen eigen *boodschap* heeft, waar komt dan de *betekenis* vandaan?' De vraag, op deze wijze gesteld, beantwoordt zichzelf: de betekenis komt voort uit, wordt gegenereerd en geconstrueerd door de participanten zelf, niet vanuit de handeling maar vanuit de *emic* interpretatie van de handeling.<sup>36</sup> Hoe kunnen de deelnemers echter dit vreemde gedrag interpreteren? Waar komt dan die 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 een in deze faculteit weinig gebruikelijk paradigma, en wel de cognitieve benadering van de religie, een sterk evolutionair gekleurde tak van de antropologie.<sup>37</sup> Enkelen in mijn gehoor zijn misschien beducht voor een reductionistische benadering, maar in ons vak kan men 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*<sup>38</sup> daarvoor een belangrijke sleutel.<sup>39</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 voor ons hier - de 'intentional stance' of 'inference', de neiging en het vermogen om bedoeling toe te kennen aan anderen, hetzij mensen, hetzij gebeurtenissen.<sup>40</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 betekenisgeving 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>41</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 hun algemene type.<sup>42</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 zijn verspreid), 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 bij het beeld, niet op een andere plek: 'dingen' staan op één plaats. Het gaat dus om het ongewone, niet het onmogelijke.<sup>43 44</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' die wij al in de kindertijd ontwikkelen.<sup>45</sup>

### 3. Bronnen van rituele betekenis

Er is dus in de rite geen betekenisneming, slechts betekenis-toekenning. 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, ook voor ritueel: ritueel bestaat uit contra-intuïtieve handelingen die de deelnemers herkennen als in wezen bekende handelingen met iets ongewoons.<sup>46</sup> Het ongewone moet wel enigszins passen in het scenario van de handeling: bij 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 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 agensherkenning 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, een uitnodiging tot betekenisgeving.<sup>47</sup>

Nog één stap verder: in feite stimuleert de rite betekenis-toekenning juist door de afwezigheid van een intrinsieke boodschap. De basis van het ritueel bestaat uit sociale interactie, maar is contra-intuïtief, 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>48</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.

#### 3.1 Voorbeeld 1: het Kapsiki-dorpsoffer

Welke rituele elementen zijn herkenbaar als contra-intuïtieve, dagelijkse interactie? Laten we eens kijken naar het kernritueel van de Kapsiki, het dorpsoffer.<sup>49</sup> Mogodé heeft een centrale, heilige berg, Rhungedu, in feite de plek waar het dorp zich oorspronkelijk bevond. Zo'n 380 jaar geleden<sup>50</sup> woonden er nog mensen op deze vulkanische 'outcropping', en de stichtingsmythe van het dorp verhaalt hoe het eerste gezin zich daar lang geleden vestigde.<sup>51</sup> De huidige clanoudsten achten zich de directe afstammelingen van dit oergezin. Vroeg in de ochtend gaan deze clanoudsten, waaronder het dorpshoofd, vergezeld van de hoofdsmid, met medeneming van een geit, gierstmeel, brandhout, een kruikje water en pijl en boog, deze heilige berg op. Niemand ziet hen gaan, want de vorige avond heeft de chef in het dorp omgeroepen dat iedereen thuis moet 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 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<sup>52</sup>). Niemand heeft nog iets gezegd; twee andere clanoudsten villen de geit en verdelen het vlees via een vast patroon. De vijf mannen koken de gierst en de geitenlever, en zodra deze gaar zijn neemt de dorpspriester met beide handen wat gekookte gierst en lever uit de pot, en gaan allen ervoor 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.' Dan eten zij 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 gang in de berg.



De offerkruik van een van de clans op de heilige berg van Mogodé, Kapsiki

Als de mannen klaar zijn, zoeken ze tien grashalmen van pijlgras: elk neemt zijn boog en schiet 'pijlen' 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 plengen bier op dat graf en op een aantal holle stenen, belangrijke rituele objecten voor de Kapsiki.

Gewoon een offer, in wezen ongeveer het standaardritueel van vele religies. Voor de Kapsiki is dit eigenlijk het huisoffer van de primordiale familie, de familie van de stichtingsmythen. Van welke handeling is het de contra-intuïtieve tegenhanger? Uiteraard van een maaltijd, zoals Robertson Smith al vanuit de antropologische oudheid poneerde<sup>53</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>54</sup>, en een centraal symbool in tal van rituelen. Mensen eten samen, altijd en overal. Maar ongewoon is dat de belangrijkste gast, de aanleiding 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. Het tweede herkenbare element is de tekst, relatief eenvoudig bij de Kapsiki<sup>55</sup>, maar heel duidelijk. Het is een gesprek waarbij één partij zwijgt. Daarom moet het derde element, dat van de uitwisseling van giften, de reciprociteit van *do ut des* die hier zo expliciet is, 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 reciprociteitsverplichtingen te herinneren. De bovenwereld, *shala* in dit Kapsiki-geval, is daarmee zowel meer als minder dan de volwassen menselijke norm.<sup>56</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 elemen-

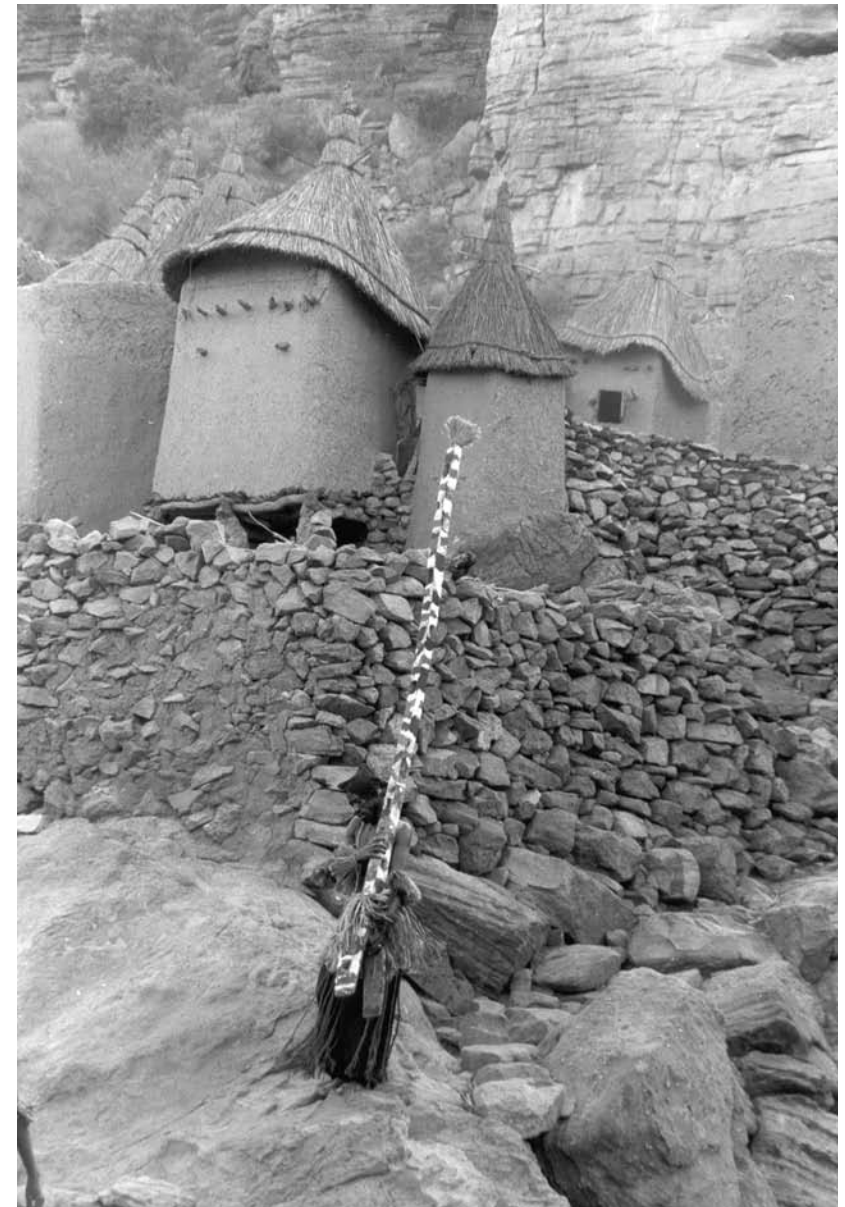


ten is de dagelijkse sociale ervaring het voertuig voor betekenis-toekenning, een significant deel van het sociale leven dat dient als bron van betekenis.<sup>57</sup> De contra-intuïtieve draai die aan gewone handelingen wordt gegeven doet een onherroepelijk beroep op de menselijke geneigdheid tot het 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.<sup>58</sup>

### 3.2 Voorbeeld 2: de Dogon-maskerdans

Welke andere gewone sociale handelingen zijn herkenbaar in ritueel? Daartoe bezien we, wat uitgebreider, het Dogon-maskerfeest.<sup>59</sup> Dogon-maskers maken deel uit van een groot complex van doodsrituelen, en vormen de kern van de tweede begrafenis, de *dama*.<sup>60</sup> Het feest beslaat een maand van voorbereidingen, en de eigenlijke uitvoering duurt vijf dagen. De oude mannen repareren de dorpsstrommels, elke volwassen man maakt zijn eigen maskers en kostuums. Voor de Dogon is masker en kostuum één geheel: het masker is niet een verklede man, maar is 'iets', het geheel van danser, kostuum en gezichtsmasker. De jonge jongens die voor het eerst dansen, verzamelen zich 's avonds aan de rand van het dorp met het meest simpele masker van alle, het *bèdyè*-masker (leerlingmasker): een eenvoudige gevlochten hoofdbedekking versierd met kaurischelpen. Zij oefenen aan de rand van het dorp, vrouwen lastigvallend die het dorp passeren. De oude mannen maken het zogenaamde 'grote masker' klaar, waarmee niet wordt gedanst, maar dat dient als offerplek.

Na deze voorbereidingen start de eigenlijk *dama* met de rituele intochten. De maskers - de 'echte' nu - komen vanuit de noordelijke brousse het dorp in. De dag vóór de eerste aankomst gaan de leidende mannen en alle jongens de brousse in naar een waterplek in de duinen. Zij brengen daar in alle rust de dag door, drinkend en pratend, en maken de laatste details van hun maskers in orde. De 'zusters van de maskers', de *yasigine*, dames met een speciale positie, brengen hen water.<sup>61</sup> In het dorp brengen de vrouwen alles in gereedheid voor de grote intocht: bier, eten, olie en wat dan ook maar nodig is voor het feest.



Het *agamagan*, grote masker, op weg naar de dansplaats, Amani 1989

Tegen vieren breken de mannen op. De oudsten lopen voorop met zeer summiere 'maskers', in gewone kleren, met een gevlochten masker scheef op het hoofd of wat vezels om het middel. Daarachter volgen de jongeren, keurig op volgorde van leeftijd. De jongsten, die voor het eerst masker zullen 'zijn', hebben witte broeken aan en dragen geen vezels. Wel heeft ieder een lange twijg en een korte stok in de hand. In de verte staan mannen uit het dorp aanmoedigingen te roepen in *sigi so*, de rituele taal. De stoet doet een aantal rituele plaatsen aan waar ze knielen en een zegen ontvangen van de dorpspreker:

*God heeft jullie gezien, heeft iets goeds gezien. Iets groots is hier, en iets kleins. Als er iets slechts is, is dat door God. Dit is geen werk voor kinderen. Als jullie een vrouw zien, sla haar. Goede hoofden, gegroet, in jullie aankomst, alle vrouwen zijn bang, sla hen.*

Deze aankomst is nog 'naakt', dat wil zeggen zonder het gezichtsmasker, wat betekent dat de vrouwen op een grote afstand moeten blijven. De mannen en jongens verspreiden zich over het dorp, gaan

langs alle huizen waar de afgelopen jaren iemand is overleden, drinken bier en eten. Toeschouwers zijn er weinig, want dit is de 'zwarte dag' van de maskers, de eerste aankomst.

De volgende dag komen de maskers van de falaise af, vanuit het westen.<sup>62</sup> De oudere mannen die de maskers leiden hebben hun gewone kleren aan. Maar de maskers zelf zijn nu in vol ornaat: lange indigo broek, hesje met kaurischelpen, vezels om polsen, enkels en middel, en natuurlijk met de hoofdtooi. De houten maskers rusten op een ondermuts van stof en worden met een netje van achteren vast-gemaakt aan de gordel van de danser. De meeste maskers hebben een soort bit, dat de danser met zijn tanden vastgrijpt om het te manoeuvreren. En sommige maskers zijn gevaartes: de *kanaga* met zijn dubbele kruis, de 'boom' of het 'huis in verdiepingen' met een lengte van vier à vijf meter, of het zware masker van de buffel. Daar zijn goede tanden voor nodig.

Hoewel de maskers nu 'aangekleed' zijn, is het nog een periode van diep taboe. De maskers verzamelen zich rond een altaar aan de voet van de puinhelling, waar de *dani*, een lange beschilderde paal, is opgesteld. Dit is het rituele centrum van de dans, strikt voorbehouden aan de mannen en de maskers. De vrouwen staan op grote afstand, hoog in het dorp, naar de verrichtingen te kijken. Als ze te dichtbij komen, jaagt een masker, meestal de antilope, hen weg. Deze eerste dag is men nog wat onwennig. Soms wordt er gezocht naar de precieze weg om te volgen: 'om die steen heen, langs die boom, en dan terug.' De vorige keer is zo lang geleden dat men de traditie moet oprispen. Het is ook de eerste keer dat de maskers in volle outfit dansen, en voor sommigen is dat ook even wennen.<sup>63</sup>



Dogon: de aankomst van de maskers in Amani, 1989



De (onderkant van) het boommasker, Amani 1989



Aankomst van de **kanaga**-maskers (ooievaars) en een **waru**-masker (antilope),  
Amani 1989

De derde dag is de intocht vanuit de duinen, het oosten, en tekent de overgang van besloten naar publiek ritueel. De rituele spreker van het dorp heeft de jongens in de ochtend uitvoerig gezegend, heilwensen over hun hoofden uitstortend. Die middag kleden zij zich aan in de duinen en wachten op de mannen uit de naburige dorpen. Nu is iedereen volledig gekleed - de oude mannen in vol ornaat (zonder vezels) en de maskers onberispelijk aangekleed. De hele stoet maskers loopt in een gigantische rij richting dorp. Zij worden nu afgeschermd tegen boze ogen en kwade tongen door hun burens: de mannen van het noorderlijke buurdorp rechts, die uit het zuidelijke buurdorp links. Zo kan niemand, vriend noch vijand, zien hoe sterk of zwak de maskers eigenlijk zijn. De hele maskergroep beweegt als één geheel, en niemand mag hem stoppen: geen discussie over wie voorop mag, geen opmerkingen over de route, nu moet alles vlot verlopen, van de duinen naar het altaar en de *dani*. Halverwege de middag komen de maskers aan. Het hele dorp is aanwezig: de rest van de mannen, alle vrouwen, meisjes, kleine kinderen, iedereen, plus de begeleiders uit de buurdorpen. Deze dag wordt het dansen zelf serieus: nu komt het erop-





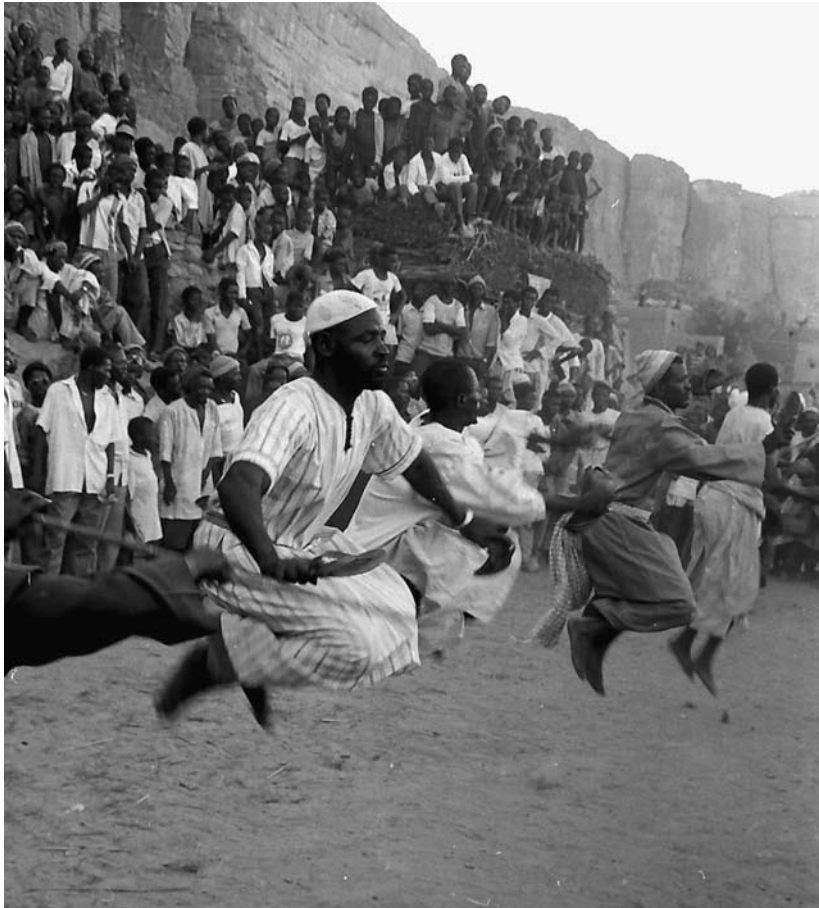
Het *tingetange*-masker (watervogel)



Oefenen...

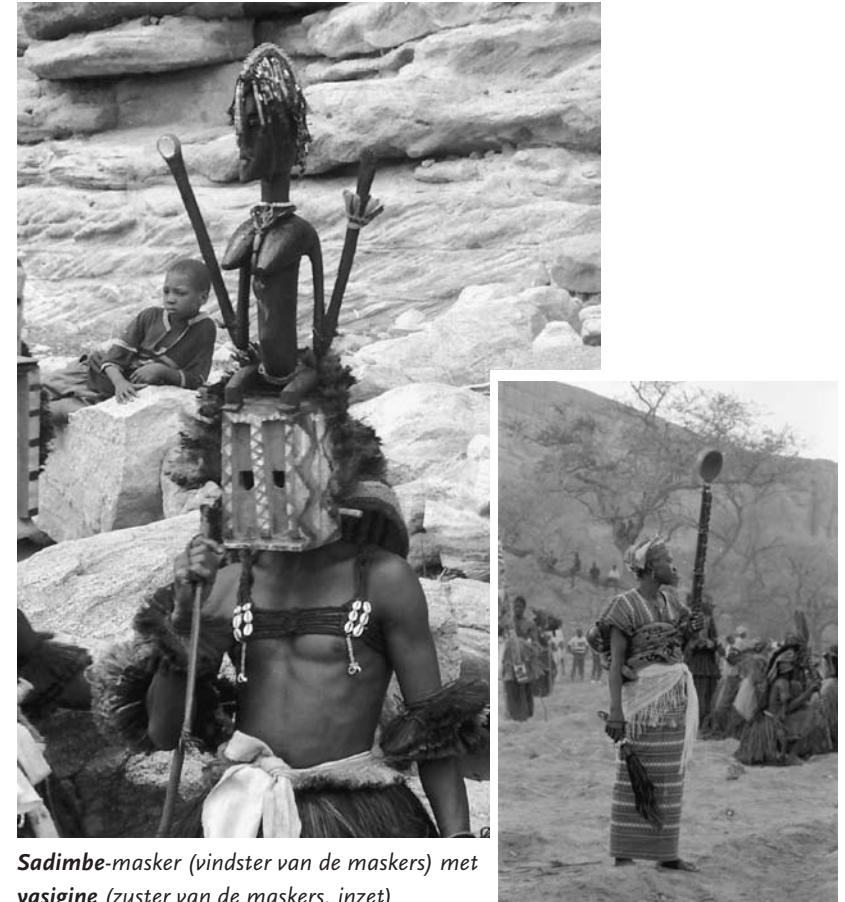
aan om gezien te worden, een goede danser te zijn. Natuurlijk weet 'officieel' niemand wie welk masker danst, maar er wordt goed gekeken, zeker door de meisjes: goed dansen is belangrijk. Voor het dorp is dit het hoogtepunt: nu wordt het dorp beoordeeld op zijn 'performance', en de roem van deze dag zal lang de reputatie van het dorp bepalen. Aan de rand van de dansplaats moedigen de oude mannen de maskers aan, met hun stokken op de grond slaand en luide kreten uitend in *sigi so*.

Na deze dag is het laatste deel van de *dama* bereikt en volgen de publieke optredens. De doden zijn weggestuurd om voorouder te worden, de rouw is beëindigd en het eigenlijke feest gaat beginnen. Nu volgen dagen van dansen, van voorstellingen en opvoeringen: het ritueel van de maskers als theater. Nu zijn gasten van andere dorpen welkom, ook de vrouwen. Ook toeristen zijn nu welkom en overal in het dorp dansen de maskers. Elk van de dansplaatsen die het dorp rijk is, in elke wijk één, is een klein theater: mannen trommelen, ouden roepen in de maskertaal, en de maskers komen langs: ze dansen, maken charges naar de vrouwen die te dichtbij komen, en doen hun best om als danser op te vallen. Het dorp resoneert van de trommels, het geroep van de mannen en de schrille kreten van de maskers zelf: 'héé héé héé.' De dansers beperken zich niet langer tot één masker maar wisselen van hoofdtooi en aankleding, zich uiteraard verkleedend buiten de spiedende ogen van vrouwen en kinderen. Ook de gasten kunnen hun danskunst demonstreren.



*De gasten uit Tireli dansen in buurdorp Amani, 1989*

Deze publieksdansen duren enkele dagen, afhankelijk van het aantal maskers. Maar uiteindelijk komt ook aan al dit moois een eind. De mannen van het buurdorp komen voor de laatste keer naar hun burens kijken. Zij nemen zelf één masker en één kleine trom mee. Een laatste dans, het gastmasker tussen de andere. Als de schaduw van de bergwand over de dansplaats valt, zwijgen de trommen. De mannen vertrekken na een laatste uitgebreide dankbetuiging aan hun gasten. Het is mooi geweest.



*Sadimbe-masker (vindster van de maskers) met yasigine (zuster van de maskers, inzet)*

Dit is een ritueel van een veel grotere vreemdheid dan het Kapsiki-offer, vooral door de maskers. Wat is hierin herkenbaar uit het dagelijkse leven? Centraal staat het element van het feest: alle maatschappijen kennen immers feesten, voor welke aanleiding dan ook. Feesten met gasten, feesten met veel bier, met dansen. Dansen noch feesten zijn beperkt tot ritueel. Daarbij behoort de verkleiding, 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. Bij feesten horen liederen en bij feesten hoort muziek.

Een tweede element is dat van het theater, de opvoering. Hoewel theater en ritueel allerlei koppelingen kennen, zowel historisch als contemporain, zijn ze niet identiek. Theater is voor vele culturen ook een gegeven buiten het ritueel; hier, bij de Dogon, ligt het in het verlengde van het ritueel. Bij de eerste begrafenis kan theater deel van de liturgische orde zijn, mits de rouw maar niet te intens is. Dat wat wordt opgevoerd is in wezen een stuk dagelijks leven: bij de eerste begrafenis is dat een opvoering van oorlog, de maskerdans is zelf theater. In wezen is elk masker mimetisch. De dansers imiteren de bewegingen van dieren met een zekere stileren en voeren soms kleine toneelstukjes op, zoals bijvoorbeeld de strijd tussen de jager en de haas.

Het is wel weer een vreemd feest, een 'Mad Hare-teaparty'. Immers, de voornaamste gasten zijn geen mensen, spreken niet, eten en drinken niets en zijn niet individueel herkenbaar. Kenmerkend is dat zij toegesproken dienen te worden in een andere taal, het *sigi so*, en op een ongewone wijze: men spreekt niet tot hen maar men roept tot hen, luidkeels. Het theaterelement heeft ook een ongewone draai: het is namelijk theater zonder verhaal, terwijl dit laatste toch het basiselement van theater is.<sup>64</sup> Er wordt iets opgevoerd, maar wat precies blijft in het midden. De rite heeft wel vorm maar geen inhoud, inderdaad geen boodschap. Overigens is theater geen alledaagse werkelijkheid, maar een eigen virtuele wereld.

Het laatste element schuilt in de connotatie van de maskers zelf, in feite dieren. In alle maatschappijen interacteren mensen met dieren, uiteraard op zeer verschillende wijzen al naar gelang het adaptatietype van de samenleving. Voor de Dogon-landbouw zijn dieren zoals koeien en schapen belangrijk, maar hier gaat het vooral om wilde dieren, om de brousse. De menselijke samenleving wordt hier gedefinieerd in contrast met de wereld van de wildernis, en daarom is de voorstelling van wilde dieren essentieel voor de definitie van het Dogon-zijn. Deze dieren zijn herkenbaar vanuit de maskers, maar weer net even anders: ze zijn contra-intuïtief opgevoerd, gevirtualiseerd.

### 3.3 Andere basisvormen

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 initiatieritueel zijn ook hierin weer verschillende elementen uit het dagelijkse leven herkenbaar. De tocht is een reisje langs de belangrijke plekken van het dorp, op zich meer een wandeling dan een tocht, maar dat is gebruikelijk. Bij de Kapsiki neemt een clanoudste de jaargroep *initiandi* mee langs alle grensmarkeringen 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 Palomino in Mozarts *Zauberflöte* - of een tocht door het eigen leven, door de schepping, door graden van heerlijkheid en zaligheid, of een Andes-beklimming 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 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.<sup>65</sup> 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>66</sup>

Overigens hoeft die test niet zo pijnlijk te zijn en kan hij meer symbolisch zijn. De Kapsiki-jongens 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 Dogon-jongens moeten laten zien dat ze de maskerdansen beheersen, want de eerste maal dansen is tevens de 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. Herkenbaar in vele rituelen zijn nog het gesprek, het feest, het vertellen van een verhaal, de dans en de muziek, alsmede individuele dagelijkse handelingen als wassen, kleden, versieren en begroeten. Dat is ongeveer het arsenaal aan gewone zaken waaruit een ritueel wordt opgebouwd. Een gesprek? Ja, natuurlijk, een gesprek, ongewoon 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.<sup>67</sup> Feesten worden vaak gehouden als deel van een ritueel, maar dat hoeft helemaal niet. Kenmerk van het feest zijn het breed delen van voedsel en drank, verkleiding, dans, muziek. Alle culturen maken muziek en alle mensen zijn gevoelig voor muziek, dat is een evolutionair gegeven.<sup>68</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 de ene cultuur beter dan 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!

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>69</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>70</sup>

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'.<sup>71</sup> De cognitieve kant van de religie ligt in verhalen, de praxis in het ritueel, en het geloof is van beide een afgeleide.<sup>72</sup> Zij scheppen elk op eigen wijze hun eigen virtuele werkelijkheid. Het verhaal, de mythe of heilsgeschiedenis, schept zijn eigen virtualiteit, doorgaans in het verleden, vaak in tijdloosheid. De rite creëert haar eigen werkelijkheid door de virtualisering 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 virtuele wereld te scheppen.

*Dogon-jongens,  
pas besneden,  
vertellen  
verhalen bij  
het vuur*





## 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 avondmaalstafel te krijgen.<sup>73</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-referential': het ritueel verwijst naar de zichzelf, dat wil zeggen naar het feit dat er ritueel wordt uitgevoerd, en zo doet de participant.<sup>74</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>75</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 Mogodé-ers', simpelweg door het meedoen. In de Dogon-maskerdans 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 staat vervolgens centraal 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.<sup>76</sup>



Een masker toont zich aan de ouden van Ireli, 1992

Het ritueel mag dan naar zichzelf verwijzen, vaak gaat het meer om een ideaal dan om de werkelijkheid<sup>77</sup>; 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.<sup>78</sup> 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>79</sup> Gegrond in deze zelfverwijzende betekenis, die ook in dierritueel<sup>80</sup> wordt herkend<sup>81</sup>, is er een tweede betekenisniveau, 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>82</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>83</sup> Hieronder volgt een voorbeeld van zo'n betekenisstelsel, geconstrueerd in interactie tussen informant en antropoloog, en wel van de Dogon-maskers.

#### 4.1 Betekenissen op niveau: Dogon-maskers en hun interpretatie

De meeste maskers stellen dieren voor: antilope, haas, buffel, steltvogel, hyena, ooievaar, krokodil, insect. Andere maskers zijn mensen: een Fulbe-man en -vrouw, een Mossi, een marabout en ook een blanke. Het heel lange masker is een 'boom' (in de meeste dorpen, soms een '*maison en étages*'), maar stelt in wezen een *jinu* voor, een lange dunne geest die in bomen huist. De identificatie van de verschillende maskers blijkt uit uiterlijk, naam en manier van dansen. Het masker is daarmee de wezenlijke 'ander': dier, geest of ander mens. In zijn optreden is dat nog duidelijker, want één zaak onderscheidt het masker echt van

de mensen: maskers spreken niet. Juist in de Dogon-cultuur, waar het woord zo gecultiveerd wordt, zwijgen de maskers. Hun kreet - hoog en snel '*héé héé héé*' - is een dierenkreet, geen mensentaal. In sommige dorpen imiteren de maskers ook de geluiden van de dieren die zij voorstellen. Ook als de 'naakte' maskers (i.e. zonder gezichtsmasker) met mensen dansen wordt er niet gesproken. Het is een eenrichtingscommunicatie: de toeschouwers roepen in *sigi so*, volgens de mythe een taal afkomstig van broussegeesten, naar de maskers toe en verwachten alleen een kreet terug, geen verbaal antwoord.

Dan het effect van de dans. De dans is er mede voor de oude mannen, zeggen de Dogon: het *dama*-ritueel is hun ritueel, zij 'eten' de *dama*, dat wil zeggen, zij krijgen de geschenken voor het ritueel vanwege hun ouderdom en vanwege het feit dat zij tot de zeven lineageoudsten van het dorp behoren. Zij worden als leiders van de *dama* deel van een lange traditie van voorouders, in feite komen zij nu in de plaats van de gestorvenen; immers, de *dama* is het afsluitende begrafenisritueel dat de overgang bewerkstelligt van de status van gestorvene naar de status van voorouder. Een wat verscholen rite tijdens het feest richt zich daar specifiek op: tijdens een van de avonden worden de *sigi*-stoelen van de overledenen - voorwerpen die meer dan welke ook hun leven symboliseren - stukgeslagen en weggegooid. Kortom, de *dama* produceert voorouders. Dat laatste is 'mijn' formulering, de Dogon stellen dat de *dama* 'er is voor de ouden' en geven aan dat zulks voor de ouden ook een risico inhoudt. Eén of enkelen van hen 'behoren' tijdens het ritueel te overlijden<sup>84</sup>, dat geldt althans als een correcte geste. Nu de oudsten de *dama* hebben gegeten, zijn zij potentiële voorouders. De maskers zijn er ook 'om kinderen te krijgen', en wel op twee manieren. Na het feest dienen de vrouwen vruchtbaarder te zijn dan ervoor. Ten tweede komt nu de tijd van de *naniyè*, de nieuwgeborenen die de naam van de overleden voorouder op zich nemen; na het feest kunnen de overledenen 'terugkomen' in hun kleinkinderen, niet zozeer als reïncarnatie, maar als vertegenwoordiger van de overledene onder de levenden.



Krokodilmasker, Tireli 2001

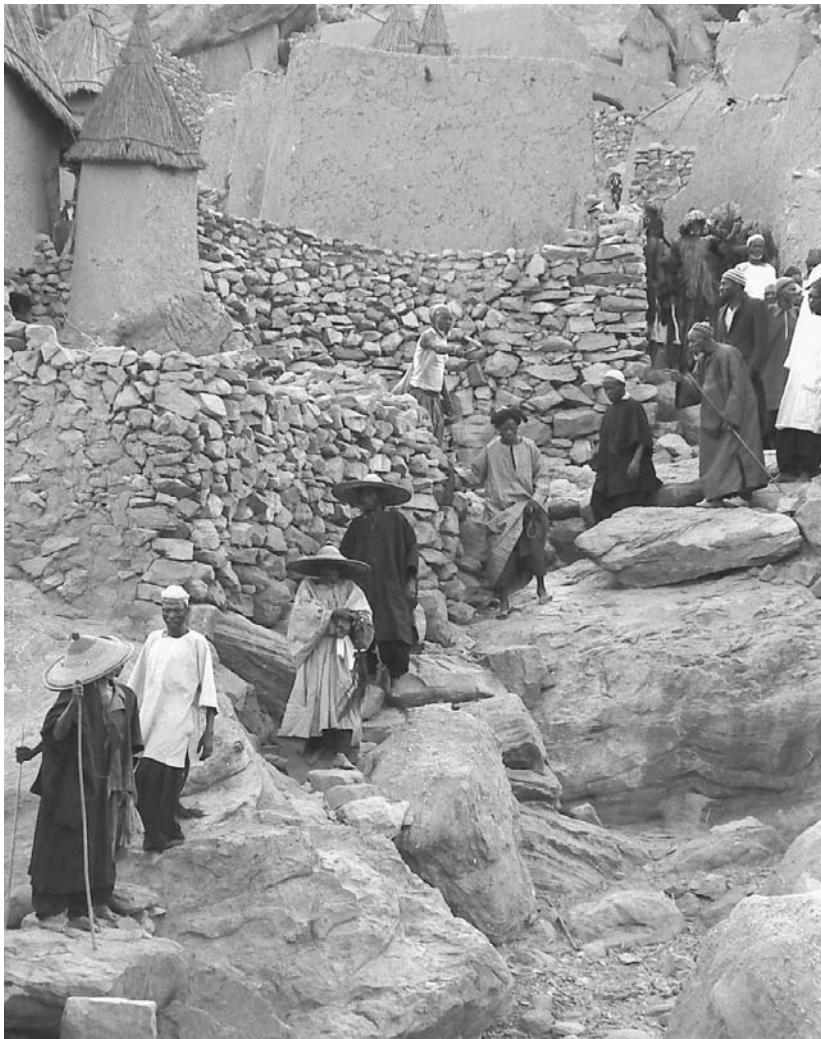
De betekenisconstructie is hiermee niet afgelopen. De volgende interpretaties zijn geconstrueerd op basis van geobserveerde aspecten van het ritueel en informantencomentaren. Dit ingewikkelde en langdurige ritueel herbergt tal van opposities en tegenstellingen die hun eigen interne logica hebben en soms door de informanten zelf worden genoemd, maar die in elk geval voor de interpretatie van het ritueel van betekenis zijn. Dit zijn bijvoorbeeld brousse - dorp, man - vrouw, jong - oud, leven - dood.

De tegenstelling *brousse - dorp* is in het Dogon-denken cruciaal en is een van de sleutels voor de maskerinterpretatie. De brousse (*oru*) is voor de Dogon niet zozeer een wildernis als wel de bron van alle kennis, fertiliteit, kracht, magie en wijsheid. De dieren weten alles en de meeste medicijnen komen uit wilde planten.<sup>85</sup>

De oppositie *man - vrouw* is natuurlijk fundamenteel in iedere cultuur, en zeker in de West-Afrikaanse culturen, als oppositie maar ook als eenheid.<sup>86</sup> Het maskerritueel is doorweven met verwijzingen naar deze oppositie. *Dama* betekent 'verboden', taboe, en wel voor de vrouwen. Zij behoren niet te weten dat maskers eigenlijk verklede mannen zijn, zij mogen maskers nooit half aangekleed zien<sup>87</sup>, horen de maskertaal niet te verstaan en mogen geen delen van maskers aanraken. Dat laatste op straffe van infertiliteit. Uiteraard weten de vrouwen precies wie er in welk masker zit, en verstaan zij aardig *sigi so*. Zij spelen het spel van het ritueel echter mee, en worden zo door het ritueel voortdurend gedefinieerd in hun vrouwelijkheid, dat wil zeggen, in hun vruchtbaarheid. De dansers zijn zich van een en ander zeer bewust, anders zouden zij immers 'voor niets' dansen, want performance zonder toeschouwers is zinloos.<sup>88</sup>

*Jong versus oud*: De Dogon-maatschappij is doortrokken van een duidelijke leeftijdshierarchie.<sup>89</sup> De jonge mannen dansen, de ouden hebben de leiding. Tijdens de dansen zijn het de oudste mannen die de aanmoedigingen schreeuwen in *sigi so*, de dansers leiden en de maskers repareren als er iets mis gaat. De jonge mannen stelen de show, de ouden maken de show.





*De ouden van Ireli wijzen de maskers de weg, Ireli 1992*

De *dama* is een begrafenisritueel en heeft dus alles te maken met *dood* versus *leven*, en de plaats van doden en levenden tijdens de dans is expliciet en duidelijk. De overledenen worden niet aangesproken zoals in andere begrafenisriten, maar zijn aanwezig bij de dans, vormen in

feite de tweede 'audience' van de dans, naast de levenden. Zij krijgen het Dogon-leven voorgeschoteld in een laatste theatrale geste. Een proeve van Dogon-antropo-theologie<sup>90</sup> over het maskerritueel zou er als volgt uitzien: De maskers vertegenwoordigen de brousse die naar het dorp komt in de vorm van wilde dieren, van geesten die daar huizen en van mensen uit de brousse.<sup>91</sup> De brousse als de bron van het leven zelf laadt het dorp weer op met vruchtbaarheid, wijsheid, energie, kracht en het leven zelf. Het dorp is een plek waar de mensen de energie van de brousse opsouperen, waar mensen groot worden met wijsheid en kracht uit de brousse en dan door hun sterven die kracht verminderen. De aanvulling moet komen uit de brousse, en het zijn de maskers die het dorp weer vullen met de levensnoodzakelijke kracht, energie, vruchtbaarheid en wijsheid. Het dorp is - om een beeld te gebruiken dat de Dogon uiteraard vreemd is - het zwarte gat dat de brousse opeet en aldoende blijft bestaan, of met een ander, simpeler beeld: de batterij wordt weer opgeladen. De mensen zijn tijdelijke wezens en voor hen is leeftijd belangrijk: de jongeren - die dicht bij de brousse staan - vormen de schakel tussen brousse en dorp, en de ouden - die lang geprofitteerd hebben van de broussewijsheid - leiden hen daarin maar worden zo geconfronteerd met hun eigen sterfelijkheid.<sup>92</sup>

Cruciaal is dat die brousse het dorp in komt in een gehumaniseerde vorm, cultureel vormgegeven en gemedieerd door mannen: de maskers stellen de brousse voor, maar vallen er niet mee samen. Zoals alle religieuze symboliek is de relatie zowel een vervanging als een transformatie<sup>93</sup>, waarbij symbool en betekenis een dynamische en veranderende relatie hebben. Het leidende idee is dat de brousse verschijnt in het dorp, in een vorm die voor mensen communicabel is en daardoor transformatie van macht en fertiliteit mogelijk maakt. Het symbool schept zijn eigen 'humanized nature'<sup>94</sup> die de impact van het ritueel op de gemeenschap garandeert en een deel van die gemeenschap de mogelijkheid geeft om het ritueel te monopoliseren. Immers, die humanisering van de brousse betekent ook dat de maskers deel worden van de sociale verhoudingen in het dorp, waarmee het ritueel een arena kan worden tussen groepen. Hier zijn het de mannen die trachten hun machtsbasis te versterken door middel van de maskers.



Buiten zicht van de vrouwen rusten steltmaskers uit Amani, 1989

Ook de taal is net als de gehele relatie met de brousse een eenzijdige: zoals gezegd, men spreekt er de maskers - de brousse dus - mee aan maar die antwoorden niet<sup>95</sup> in die taal; van hun kant komen slechts dierengeluiden. Het *sigi so* is de tegenhanger van de komst van de maskers: de maskers komen uit de brousse en worden begroet met een barrage van brousetaal. Rituele taal is in vele culturen heel herkenbaar<sup>96</sup>, en bij de Dogon is dat erg duidelijk: het ritueel kent zijn eigen taal, en daarmee zijn eigen taalgemeenschap. En dan de vrouwen. Wanneer na een *dama* inderdaad de batterij is opgeladen verwacht men een zeer vruchtbare aarde en de geboorte van meer kinderen, die dan de naam krijgen van de overleden grootvader. De macht van de brousse heeft dus alles met de continuïteit van de geslachten te maken, dus met vruchtbaarheid. In wezen is in de maskerdans de vruchtbaarheid omgedraaid. De vrouw mag er niets mee te maken hebben, maskers zijn voor haar taboe.<sup>97</sup> Maar andersom geldt dat ook. De vrouw zelf, behalve de *yasigine*, is taboe voor de maskers; ook daarvoor gebruikt men het woord *dama*. De vrouw is gevaarlijk voor mannen, vooral omdat ze menstrueert. De tegenhanger van het maskertaboe voor de vrouwen is het taboe op menstruatie voor de mannen. Zoals de maskers taboe zijn voor de vrouwen, is alles wat menstruatie betreft absoluut taboe voor de mannen.<sup>98</sup> De focus op *gender* is duidelijk. De maskers hebben 'iets vrouwelijks': de hesjes hebben vaak borsten (van halve baobabvruchten), de haartooi is uitgesproken vrouwelijk, de sieraden zijn vrouwelijk, en vrouwen worden ook vaker afgebeeld dan mannen. Kortom, maskers maken een mannelijke danser vrouwelijk in een tijdelijke feminisatie. Zo vormen de maskers in feite een bolwerk van mannelijke vruchtbaarheid, maar dan één waar de vrouwen niet bij nodig zijn. Het maskerfeest is licht antivrouw ('Sla hen!!' roept de oude man de maskers toe), in het volle besef dat vrouwen toch onmisbaar zijn. Het maskerfeest kan geïnterpreteerd worden als een poging van de mannen, in een spectaculaire overdefinitie van mannelijke vruchtbaarheid, om voor eenmaal zelf vruchtbaar te zijn. Uiteraard is deze mannelijke toe-eigening van de vrouwelijke vruchtbaarheid slechts tijdelijk en vluchtig, want na het feest zijn de mannen weer geheel afhankelijk van de fertiliteit van hun vrouwen. En 'na het feest' duurt veel langer dan het feest zelf, de mannelijke vruchtbaarheid is virtueel, de vrouwelijke blijvend.<sup>99</sup>





Gefeminiseerd: een 'meisjes'-masker, met moderne toevoeging, Ireli 1992

Een zelfverwijzende betekenis van het ritueel voor de beide 'audiences', levend en dood, is dat de wereld moet blijven zoals hij is. Het ritueel is zo een toneel van wenselijkheden om het verval van de tijd te stoppen, een 'machine à supprimer le temps'.<sup>100</sup>

*En achter alle wensen schuilt het al te menselijke besef dat wensen doorgaans onvervuld blijven, dat hoop tijdelijk is en verandering onvermijdelijk. Sommige werkelijkheden kunnen slechts tijdelijk worden ontkend. De maskers mogen dan pretenderen de fertiliteit in eigen beheer te hebben, die pretentie kan alleen tijdens het hoogtepunt van de dans werkelijk van kracht zijn. Daarvoor en daarna doemt de realiteit weer op, die van afhankelijkheid van anderen. Uiteindelijk kunnen de vrouwen rustig het spel der maskers meespelen; immers, zij kunnen zich eenvoudig handhaven in het volle besef dat de mannen hoe dan ook afhankelijk zijn van hun vruchtbaarheid. Vrouwen zijn het leven zelf: de maskers kunnen dansen wat ze willen.*<sup>101</sup>

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 kiezen boven de andere.<sup>102</sup> Van Baal citeerde graag Hobbes: 'Als een man mij vertelt dat God tot hem sprak in een droom, zegt hij eigenlijk dat hij droomde dat God tot hem sprak.'<sup>103</sup> 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 sciencefiction-schrijver Roger Zelaznik zei het al: 'Twijfel is de kuisheid van het brein.'<sup>104</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 betekenisstoekenning door informanten en 'antropo-theologen' hebben onherroepelijk een bepaalde bandbreedte, gegeven

de sociale basishandelingen, de uitingen van informanten, de interne logica van het ritueel en de dominante symboliek.<sup>105</sup> 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>106</sup>, maar ook mijn weerlegging van Griaule's latere werk is daarvan een voorbeeld.<sup>107</sup> De interpretatie van het ritueel is een creatief proces waarvan de bandbreedte is beperkt door observaties, culturele logica en herkenbaarheid door participanten.

## 5. Virtuele werelden

Wij hebben gezien dat Staal c.s. in eerste instantie gewoon gelijk hebben dat de rite geen intrinsieke eigen betekenis heeft, geen - zoals ik het noem - 'boodschap'.<sup>108</sup> De rite is geen mededeling, maar is een stippelijijn waarop ieder iets kan invullen. Een stippelijijn 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 van betekenis. Als ritueel een duidelijke boodschap zou hebben, zou deze boodschap de deelnemers forceren in één bepaalde modus van interpretatie; zo 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 scheidt 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 virtualiseert de sociale werkelijkheid, scheidt deze af door een eigen context, taal en symboliek, en geeft juist door een aparte taalvoering en aankleding 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. Ik ontleen aan de huidige informatiekunde de term *virtueel*; een virtuele wereld wordt gedefinieerd als de 'verschijnende vorm' waarmee we interacteren. Het ritueel scheidt 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 het ooit 'illusie' in zijn boek *De Boodschap der drie Illusies*.<sup>109</sup> Dat lijkt iets teveel 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 blijven. De uitspraak 'de rite is waar' heeft immers geen enkele betekenis. Ritueel kan niet liegen, hetgeen trouwens mede een reden is om de rite niet als tekst te beschouwen. Liever dus de term die sindsdien beschikbaar is gekomen, virtuele wereld.<sup>110</sup>

## 5.1 De virtuele wereld van de sport

Maar ik wil in het laatste deel van mijn verhaal Van Baal wel volgen, en wel in zijn vergelijking met andere 'illusies', dat wil zeggen, andere virtuele werelden. Daarmee kom ik - eindelijk - op mijn derde observatie, de sport. Ik doe dit om een aantal redenen. Allereerst uit eigen persoonlijk interesse, teneinde kernelementen van mijn eigen leven te integreren. Maar ook omdat beide vaak op elkaar zijn betrokken. Ik zou eigenlijk een overkoepelend theoretisch kader moeten hebben waarin de twee passen, maar dat heb ik niet. Nog niet. Ik wil de nu volgende vergelijking tussen sport en religie gebruiken om te zien of het onderscheid gewoon-ongewoon - en daarmee het idee van virtualisering - in de wereld van de sport ook productief is. Kunnen we een theorie van virtuele werelden bouwen die religie, sport en wellicht nog andere activiteiten insluit? Bouwstenen voor een dergelijke theorie zouden kunnen zijn de notie virtueel zelf, mogelijk via Baudrillards benadering van virtualiteit als vierde dimensie van onze postmoderne realiteit<sup>111</sup>, Bourdieus 'habitus'-begrip, het concept 'agency' maar vooral Ingolds noties over 'craft knowledge', dat wil zeggen de belichaming van vooral niet-propositionele kennis<sup>112</sup> - de know-as-you-go-benadering. Tenslotte ligt er een inspiratie in cognitieve antropologie en evolutionaire psychologie.<sup>113</sup> Daar ben ik nog niet mee klaar, voor-

lopig, en daarom eerst deze voorstudie waarin ik de grenzen van de notie van virtualiteit verken.

In het spel scheidt de mens zijn eigen werkelijkheid: een spelend kind bouwt een tijdelijke, andere wereld. De grens tussen de twee is helder. Het kind weet dat het speelt en geeft dat ook aan, zelfs grammaticaal: 'En dan was jij de vrouw, en kwam ik op bezoek.' Een systematisch gebruik van de onvoltooid verleden tijd om het spel te onderscheiden van de werkelijkheid. Ik wil het hier hebben over de meest uitgewerkte en dominante van de spelwerelden, de sport. Sport, volgens paus Johannes Paulus II 'de belangrijkste bijzaak' in onze wereld, is een industrie geworden, entertainment, vol emotionele lading, een markering van identiteit, producent van nationalisme, en de grootste bron van nieuws, emotie en zelfs - helaas - van geweld. Wouter Huijbrechts, destijds voorzitter van het NOC\*NSF, analyseerde in 1999 sport als de 'emotionele revolutie'<sup>114</sup>, en wel als plaatsvervangende emotie, een inzichtvol begrip in onze postmoderne maatschappij: in een secuur en veilig leven halen we de emoties uit de 'peak experiences' van anderen. Sport genereert heftige emoties, maar dan wel via derden.<sup>115</sup> Sport is een nieuwkomer in de wereld, ondanks oude wortels in Olympia, in Oud-Griekse begrafenisspelen en in etnische spelen. De sport is gegrond in de genetische neiging tot spelen die wij niet alleen delen met alle primaten maar met alle zoogdieren, doch is in de vorm van gereguleerde competitie pas sinds de industriële revolutie het gidsfossiel van onze moderne maatschappij geworden. Voor sommige - vooral Amerikaanse - wetenschappers is sport een religie geworden, ja zelfs de religie van deze tijd, met termen als 'ecstatic experience', 'peak experience', 'hierophany' en 'ultimate reality at the symbolic center of the world'.<sup>116</sup> Daar is misschien wat voor te zeggen, maar rustiger geesten zeggen het wat genuanceerder in termen van overeenkomstige effecten en een vergelijkbare niche in de maatschappij. Jacques Brel zong ooit op zijn onovertroffen wijze de tekst van Ernst van Altena over het vlakke Vlaanderenland:

*Wanneer de regen daalt op straten, pleinen, perken  
op dak en torenspits van hemelhoge kerken  
die in dit vlakke land de enige bergen zijn.*

Niet langer. Wie nu per trein naar Amsterdam komt, krijgt eerst het echte heiligdom in het vizier: de Amsterdam Arena, scène ook van nieuwe rituelen. Echter, Lévi-Strauss heeft met zijn gebruikelijke scherpe blik al aangegeven dat er fundamentele verschillen zijn tussen sport en religie, tussen ritueel en wedstrijd.

*Het spel blijkt dus **scheidend** te zijn: het loopt uit op een differentieel onderscheid tussen individuele spelers of partijen, die aanvankelijk in niets aan elkaar ongelijk waren. Toch zullen ze aan het eind van het spel uiteenvallen in winnaars en verliezers. Omgekeerd symmetrisch hieraan is het ritueel verbindend, want het brengt een eenheid tot stand (men kan spreken van communie), of in ieder geval een organisch verband tussen twee groepen [...] die aanvankelijk los van elkaar stonden. Bij het spel is de symmetrie van tevoren bepaald; ze is bovendien structureel, omdat ze voortvloeit uit het principe dat de regels voor beide kampen hetzelfde zijn. [...] Bij ritueel is het net omgekeerd. Er wordt een asymmetrie gesteld die van tevoren is uitgedacht, een asymmetrie tussen profaan en sacraal, gelovige en priester, doden en levenden, ingewijden en niet-ingewijden, enz.<sup>117</sup>*

Nu is het maar de vraag of ritueel altijd zo verbindend is, want voorbeelden van het tegendeel zijn zeker te vinden, maar mij gaat het nu om de sport.<sup>118</sup> Waarom is sport een virtuele wereld? Omdat sport eigenlijk nergens over gaat: 'Sport exists for itself.'<sup>119</sup> Sportnieuws is uiterst voorspelbaar: iemand wint, alleen de naam moet ingevuld. Sport is te definiëren als een 'gentle competition' waarin de competitie, de strijd, beperkt is door een beperkte arena, vaste regels, vaste tijden, een scheiding spelers/toeschouwers, en door de tijdelijke maar absolute autoriteit van een arbiter, ingebed in een culturele omgeving.<sup>120</sup> Een wedstrijd heeft inderdaad een liturgische orde, inclusief ceremonieel aan begin en einde van de ontmoeting, met duidelijke verwachtingen voor gedrag van spelers en toeschouwers. Dat iedere sport daarbij zijn eigen 'cultuur' heeft is duidelijk: van een toeschouwer bij de finale op Wimbledon wordt ander gedrag verwacht dan van die bij de finale van de UEFA Cup. Een andere uitdossing trouwens ook. En wie naar een damtoernooi gaat kijken moet zich heel rustig

houden. Maar voorop staan de regels, en daar heeft men zich aan te houden.

*Een gedachte-experiment: in de finale van de Champions League fluit de scheidsrechter voor buitenspel. Vervolgens gaat de spits in discussie met de scheidsrechter omdat hij het met de regel niet eens is. Hij organiseert op het veld een discussiegroep rond de stelling: 'Voetbal is interessanter zonder buitenspelregel; we spelen vanaf nu zonder die regel.' Waarschijnlijk heeft het UEFA-reglement geen artikel dat hierin voorziet. Zelfs de huidige wielermalaise leidt wel tot ontkenning van het gebruik van doping, maar niet tot discussies over definities van doping tijdens de koers.*

Die regels leiden naar de inzet, naar het 'goed' waarvoor wordt gestreden. Dat 'goed' is leeg, een zinloze prijs, een van de paradoxen van de sport.<sup>121</sup> Het centrale icoon van de sport is de sportbeker, en als er één object is waarvan de waarde in geen verhouding staat tot de inspanning om het te verkrijgen, is het wel de 'cup'.



Kampioenschap van Europa 2006: Alexander Schwarzmann, Alexander Georgiev

De cup heeft geen enkel praktisch nut en is uiterlijk zonder enige inhoud, soms mooi maar meestal afzichtelijk. Toch wordt om niets zo hard gestreden, niet vanwege zijn economische waarde, maar puur vanwege de inspanning die nodig is om het ding te winnen. De cup met de grote oren zou een paar honderd euro in de winkel kosten, en kost honderden miljoenen om te winnen! De sportbeker of medaille, Wimbledon-schaal of wat voor afschuwelijke trofee dan ook, is het duidelijkste voorbeeld dat ik ken van symbolisch kapitaal (Bourdieu) ofwel van de kracht van 'getrianguleerde mimetische begeerte' à la Girard<sup>122</sup>: alleen interessant omdat een heleboel anderen hem ook willen.<sup>123</sup>

Ondanks de religieachtige aspecten van sport gaf Lévi-Strauss aan dat sport verschil creëert in plaats van 'communitas'. Nu is dat iets te algemeen, aangezien bijvoorbeeld Feyenoord-supporters onderling identiteit ontlene aan hun club als groep, zeker gezien de gigantische kloof met Ajax. Dat lijkt op de wijze waarop kerken of naties/staten identiteit creëren. Echter, er zijn significante verschillen. Een daarvan is dat het in de sport gaat om het winnen, een begrip zonder religieuze tegenhanger.

Wat is 'winnen' eigenlijk? We praten er voortdurend over, maar wat bedoelen we ermee? Dat lijkt vreselijk duidelijk, maar is het niet. Er zijn allerlei betekenissen van 'winnen'. Economische winst is iets totaal anders dan winst in sport, en om dat laatste gaat het ons. In de Griekse olympische traditie, stelde Huizinga in zijn grondlegend werk *Homo Ludens*, was de term voor de 'beste' dezelfde als de 'edele' (*aristos*), met als opdracht om ook 'edel' te zijn in termen van deugd en waardigheid. Homerus spreekt van een kampioen als 'altijd de beste en edeler dan anderen'. Zijn model was Achilles, die uitblonk bij de grafspelen ter ere van zijn vriend Patroclos. Een winnaar was iemand die niet alleen in de atletiek - de moeder van alle sporten - zijn wedren won maar ook uitblonk in alles, vooral in deugd, wijsheid en rechtvaardigheid.<sup>124</sup> Voor de Grieken was winnen in de sport een teken van morele uitverkiezing, een ethisch hoogstandje dat aangaf dat iemand een 'aristocraat' was. Een winnaar moest overal in winnen, en diende een 'universeel mens' te zijn die van alle markten thuis was,

een leider onder zijns gelijken en een model voor de samenleving. Winnen was dus een eigenschap van de persoon, iemand won omdat hij een winnaar was, en niet - zoals bij ons - andersom. Het ging niet in de eerste plaats om de sportprestatie, maar om het feit dat men door een wedstrijd te winnen aangaf de 'beste' te zijn, niet 'het beste' maar 'de beste'. Vandaar dat sportprestaties met een lauwertak werden bekroond, vanouds het symbool van de uitverkiezing der goden. Een winnaar was een begunstigde van de Olympus, een lieveling der goden, iemand die aanzat aan het banket van nectar en ambrozijn omdat hij daar thuishoorde.<sup>125</sup> Zo'n iemand moest zich ook voortdurend bewijzen, en niet alleen in de discipline die hij toevallig beheerste, speerwerpen, verspringen of discuswerpen. In het theater werd van hem niet alleen een prima voorstelling verwacht (in de klassieke Olympische Spelen waren ook de theaterstukken deel van de Spelen), maar ook een meeslepemde redevoering op de Areopagus, of een wijs bestuur van zijn familie of zelfs van de stad. Dat was maar weinigen gegeven, maar het was wel een mooi ideaal.<sup>126</sup>

Winnen is wel eens vergeleken met een soort onsterfelijkheid. In twee vormen, als schoonheid en als roem. Als eerste de schoonheid. Sport is beeldvoering en sommige sportbeelden blijven in ons collectieve geheugen verankerd: een schitterend doelpunt, eventueel gescoord met behulp van de 'hand van God', een perfecte ringoefening, het drama van een val in een atletiekfinale, de perfecte score van Nadia Comaneci. Dit geldt ook - juist! - voor de denksporten. Het schaken kent zijn onsterfelijke partijen, het dammen eveneens, en het is de droom van iedere speler om zo'n partij neer te zetten. Onze partijen vormen de sporen die wij in het zand van de tijd nalaten, en al wordt er veel weggewassen door wind en regen, er blijft altijd iets van onze prestaties voor het nageslacht bewaard. In iedere partij kan iets moois worden gecreëerd, kan schoonheid worden gemaakt, of zoals damprobleemist en grootmeester Andreas Kuyken het ooit zei: 'De grootmeester schept *Transcendenz*.' Wij scheppen al spelend een stukje onsterfelijkheid. Sommige creaties in de damproblematiek bijvoorbeeld zullen tot in lengte van dagen bewaard blijven, andere scheppingen worden misschien later ontdekt, wie weet. Schoonheid overleeft de tijd.<sup>127</sup>



De tweede onsterfelijkheid is de roem, ook al is die spreekwoordelijk vluchtig. De bekendste gezichten ter wereld zijn die van sporters: Beckham, Crujff, Tiger Woods, Roger Federer, noem maar op. Maar roem en de druk van het kampioen zijn hebben ook hun problemen.

*Enige tijd geleden werd op televisie, vlak voordat de oorlogsbeelden uit Irak elke programmering wegvaagden, een documentaire uitgezonden over het leven van Bobby Fischer, het Amerikaanse schaakfenomeen. Het was een sympathiek portret, met beelden van zijn vroegste schaakoptreden uit het befaamde eerste kandidaten-toernooi, en uiteraard uit zijn historische match met Boris Spasski in Reykjavik. Fascinerend waren de beelden uit de periode ver na 1972, het jaar waarin hij zijn wereldtitel behaalde. Hij verdween eerst compleet uit beeld, werd alleen hier en daar nog 'gespot' en liet de schaakwereld in verbijstering achter. De weinige keren dat hij van zich liet horen na het behalen van de hoogste schaaktitel waren zijn uitspraken van politiek geheel onverteerbare aard, doorspekt met anti-semitisme. Toen kwam daar na vele jaren de 're-match' met - een inmiddels wat grijzere - Boris Spasski, uitgerekend in een land in oorlog, het toenmalige Joegoslavië. Daarna viel opnieuw het doek.*

Een prachtig verhaal over een uniek fenomeen. In één opzicht is Fischer echter niet zo uniek: voor velen is het moeilijker om wereldkampioen te zijn dan om het te worden.

Iedere kampioen krijgt te maken met dit verschijnsel: het probleem kampioen te zijn. Het lijkt zo leuk en het oogt zo gemakkelijk, maar voor iedere sport geldt dat het aan de top lastig toeven is. Om twee redenen, minstens. Ten eerste kennen psychologen het verschijnsel van de 'crisis van het bereikte doel': wie zijn hele leven op een specifiek, duidelijk en beperkt doel richt en dat bereikt, valt in een gat. Het doel is immers bereikt, en wat moet nu de motivatie, de drive in het leven worden?<sup>128</sup> Dit fenomeen kan optreden na een bruiloft, na het behalen van een diploma, het verdedigen van een dissertatie - vanuit de universitaire wereld kennen we dit goed - en zeker na records, kampioenschappen, medailles: wanneer het olympisch vuur dooft, wordt

de glinstering van de medailles een herinnering en is de motivatie om daarna weer op hetzelfde niveau te presteren moeilijk op te brengen. De tweede reden is het Griekse syndroom: een kampioen staat aan de top, en iedereen kan hem<sup>129</sup> zien. Hij wordt het model voor ieder, zowel om tegen te streven als om na te doen, te imiteren. Een kampioen leidt het peloton achter hem, of hij nu wil of niet. Hij trekt de aandacht van het publiek, zuigt de media naar zich toe, zet de toon in wedstrijden. Hij moet dus altijd en overal winnen, overal het model zijn, en bovenal, altijd en immer, een voorbeeld voor de anderen. Voorwaar een hele opdracht! Alles wat een kampioen doet is een test van zijn status.

Weinigen die kampioen willen worden beseffen wat het betekent om het te zijn. Waarom zovelen dan toch die top aspireren is een andere vraag. Wellicht is het streven naar de top interessanter dan het bereiken ervan, en dat is maar goed ook. Uiteindelijk streven velen naar de olympische hoogte, en bereiken maar weinigen die.

*Mijn eerste ervaring met topdammen was als toeschouwer tijdens het wereldkampioenschap in 1980. Ik had het spel net ontdekt<sup>130</sup> en na de slotronde werd Sjtsjogoljev geëerd als kampioen. Ik zie nog het beeld voor me: een frêle jongeman, net iets ouder dan ikzelf, stond op het podium met zijn prijs, een grote lauwerkrans. Hij stond er wat ongemakkelijk bij, met zo'n raar ding om zijn nek. Kennelijk drukte de glorie hem al zwaar op de schouders. Zo stond hij wat verlegen te luisteren naar toespraken (in het Nederlands!) waar hij weinig van begreep. Of hij nog een andere prijs ontving was me niet duidelijk, maar de boodschap van de ceremonie was wel helder: winnaar zijn is het dragen van een krans, en bar ongemakkelijk!*

Een heel ander model van winnen vinden we in de derde wereld. Het klassieke voorbeeld is dat van cricket op de Trobriandeilanden. Gekoloniseerd door de Britten, moesten de Melanesiërs natuurlijk cricket spelen, want deze kolonisator leerde zijn onderdanen onder de tropenzon allereerst de Britse sporten (en veel sporten zijn door de Britten uitgevonden). Maar de Trobrianders hadden zo hun eigen ideeën over deze sport: ze vonden het traag en saai, en besloten het

'op te leuken'. Het elftal werd het hele dorp: vijftig of zestig spelers, afhankelijk van het aantal gasten dat op bezoek kwam. De kleding werd veel spannender: complete oorlogsbeschilderingen en wuivende veren in plaats van het saaie wit, maar de belangrijkste verandering kwam van de dansen: elk team ontwikkelde allerlei dansen waarmee men het veld opkwam en afmarcheerde, een dans voor elke gevangen bal, een dans voor elke bijzondere slag. Het festijn duurde de hele dag, maar dat duurde cricket toch al. De gasten bleven slapen en werden prima verzorgd door de lokale dames, waarna de volgende dag werd afgesloten met een uitwisseling van geschenken. Ten slotte eindigde dit alles meestal in een serie huwelijken tussen inwoners uit beide dorpen. Maar misschien wel het vreemdste - voor ons - was dat tevoren al vaststond wie er won: de gastheer. Hoewel men nauwkeurig de stand bijhield (met een bananenblad) gebood de wellevendheid dat men de gastheer respectvol liet winnen. De 'terugkomwedstrijd', om met onze zuiderburen te spreken, bracht dan de balans weer in evenwicht: iedere partij, in wezen ieder dorp, won op zijn beurt. Maar mensen zouden mensen niet zijn, en mannen geen mannen, wanneer men toch niet een subtiel onderscheid aanbracht: er is winnen en 'echt' winnen. Dus gingen de snoeverijen achteraf niet over de gescoorde punten of het 'vegen' van de tegenstander, maar over de manier waarop men had gewonnen: 'Wij maakten toch veel mooiere slagen, onze renners liepen veel harder', en bovenal - zeer belangrijk in de erotische Trobriand-cultuur - 'onze meisjes gilden veel harder en de nachten waren veel heter.'<sup>131</sup>

## 5.2 Sport en religie

Terug naar sport en religie, na deze digressie. Historisch gezien is de relatie tussen sport en religie duidelijk. Worstelen, als een van de oudste sporten ter wereld, heeft nogal eens een rol gespeeld in lokale culturen, voor diverse doeleinden. Daarin was winnen belangrijk maar was de prijs niet leeg: zo hebben dorpen onderling geschillen beslecht door worstelwedstrijden, was de winnaar interessanter als huwelijks-partner, of was de winst een uiting van politieke superioriteit.<sup>132</sup> Griekse sporten waren een uiting van het goddelijke in de mens.<sup>133</sup> 'In ancient Greece sport reflected an immanent movement on the part of

the divine.'<sup>134</sup> De eerste spelen waren ter opluistering van begrafenissen van oorlogshelden<sup>135</sup> en de Olympische Spelen waren een offerande aan Zeus. In de martial arts, de vechtsporten, is de spirituele dimensie nog geheel duidelijk. Aikido bijvoorbeeld is een moderne, gespiritualiseerde vorm van vechten, en zowel de voorbereiding als het gevecht hebben sacramentele kwaliteiten.<sup>136</sup> Kennelijk eigenen individuele sporten zich makkelijker voor transcendentale ervaring dan teamsporten. Updike, enthousiast golfer en overtuigd christen, schreef over zijn sport (hij speelt het kennelijk nogal goed):

*It is of all games the most mysterious, the least earthbound, the one wherein the wall between us and the supernatural is rubbed thinnest. The exaltation of its great spaces; the eerie effortless of a good shot; [...] its tranced silences; its altering perspectives [...], the dread of lostness; the ritual interment and resurrection of the ball at each green - such are the ingredients that make golf seem a magical mirror, and outward projection of an inner self.'*<sup>137</sup>

Bij de teamsporten is deze transcendente connectie slechts te vinden in 'transcendente momenten'<sup>138</sup>, zoals doelpunten. Daar is sport, zeker in het westen, geen aanvulling maar een substituut voor religie, en mijn analyse geeft aan waarom het als substituut kan dienen zonder religie te zijn.

Ik kom nu aan mijn belangrijkste argument om sport en religie te onderscheiden: de aard van de contra-intuïtieve elementen in kwestie. Sport is een virtuele wereld van een andere aard dan het ritueel. We hebben in het voorgaande gezien dat het ritueel een nulcommunicatie is, waarbij de betekenisgeving door de participanten gebaseerd is op de gelijkenis met het dagelijks leven. De elementen van het ritueel zijn contra-intuïtief, net even anders dan gewoon, en ontleen hun betekenis aan de zowel overeenkomst als verschil met het gewone. In de sport is dat eigenlijk net tegengesteld. Een sportwedstrijd bestaat meestal uit een handeling die geen pendant in het dagelijks leven heeft: het zijn de handelingen zelf die betekenisloos zijn, alleen het doel is herkenbaar, namelijk competitie.<sup>139</sup> Nu geldt dat vooral voor teamsporten en wat minder voor de individuele sporten die gebaseerd

zijn op oorlogvoering: speerwerpen, ruitelij, en tot op zekere hoogte atletiek en gymnastiek.<sup>140</sup> Teamsporten zijn een vrij moderne uitvinding<sup>141</sup>, en het is op hen dat ik me wil concentreren. Wat er in een teamsport gebeurt is inherent vreemd, en heeft geen pendant in het dagelijks leven. Het doel van het voetbalspel is immers het deponeren van een rond leren voorwerp in een redelijk groot net, gevat tussen twee palen en een lat. Bij korfbal en basketbal moet de bal in een korf of net, waarin zelfs een bodem ontbreekt! Zelfs dammen bestaat uit het zorgvuldig deponeren van schijven op een bord, elke schijf op een zwart veld, om vervolgens te trachten die van de tegenstander te verwijderen teneinde ze ten slotte allemaal weer in hetzelfde doosje terug te leggen. Dat duurt ongeveer vier uur. Het omleggen van één schaakkoning - het ultieme doel van het schaken - duurt eveneens een hele avond. Ik schrijf dit tijdens de Tour de France, de Koninginnenrit, eindigend op de Peyresourde. Mocht iemand van Londen naar Parijs willen reizen, dan is de route door de Alpen en Pyreneën ongetwijfeld mooi, maar wel lastig en in elk geval om, duidelijk om.

Inderdaad is sport dus structureel het tegendeel van het ritueel, een virtuele wereld waarin een gewoon doel (competitie) wordt nagestreefd met betekenisloze middelen. Sport is dus eveneens een virtuele wereld, maar dan één die niet gericht is op de afwezige Aanwezige, maar op de mens zelf: een virtuele wereld gericht op het Diesseitige, op het menselijke lichaam (inclusief het hoofd!) en met een communicatie die uiteindelijk alleen een rangorde inhoudt, Lévi-Strauss had daar geheel gelijk in. Structurele tegenhangers, zegt dezelfde Lévi-Strauss, lijken op elkaar en kunnen overeenkomstige functies hebben binnen een samenleving. We lijken allen op ons spiegelbeeld, en ook sport en religie zijn zo zeer elkaars tegengestelde dat ze inderdaad op elkaar gaan lijken: beide virtueel, beide het sublieme belichamend, beide soms zeer emotioneel. En daarom flirten ze misschien met elkaar, maar er is geen echte liefde. Een vergelijkingstabel:

	<i>Ritueel</i>	<i>Sport</i>
<i>Handeling</i>	gewoon, met betekenis	ongewoon, zonder betekenis
<i>Doel</i>	onduidelijk	duidelijk ('winnen')
<i>Boodschap</i>	zelfverwijzend zekerheid, tijdelijk	excellentie onzekerheid, tijdelijk
<i>Mythe</i>	gericht op bovennatuur	gericht op natuur
<i>Tijd</i>	stopt onbegrensd niet meten	rent begrensd meten
<i>Uiteindelijke relatie</i>	gelijkheid	ongelijkheid
<i>Identiteit</i>	inclusief	exclusief
<i>Prijs</i>	groot, uitgesteld	onmiddellijk, leeg

Ook sterk ideologische politieke systemen hebben moeite met sport, net als met religie. Voor wie de medaillehonger van de laatcommunistische Sovjet-Unie kent, is het een pure verrassing te lezen hoe kritisch het marxisme (ook in neo-marxistische vorm) stond tegenover sport als een vorm van ideologische versluiering van de werkelijke productieverhoudingen, een tweede opiaat.<sup>142</sup> Nog in 1929 sprak het Centraal Comité van de communistische partij een scherpe veroordeling uit over de zinloze jacht naar records; sport was toen nog een 'bourgeois' gebeuren. Historisch kwam de omslag eind jaren dertig toen Stalin de productiewaarde van sport inzag: sport bond de arbeiders aan hun bedrijven en aan de partij. Na de Tweede Wereldoorlog werd de topsport, mét medailles en records, een strijdmiddel in de Koude Oorlog, uiteraard strikt als 'amateursport'.<sup>143</sup>

In ons derde openingsvoorbeeld zagen we een combinatie van beide: religie hield zich bezig met de sport. Dat gebeurt vaker, ook in voetbal, en is op zich interessant. Maar het is even vaak problematisch.<sup>144</sup> Waar het mij nu om gaat, is 'onze' reactie op dergelijke vermenging van virtuele werelden: deze is in principe niet de bedoeling. Eigenlijk is dit een soort ritueel doping, want men probeert de strijd vanuit een ongelijke positie te starten: geen 'level playing field'. In het 'westen' maakt men zich niet zo druk over magische beïnvloeding omdat men er niet in gelooft; uiteindelijk nemen wij Afrikaanse epistemologieën niet serieus.<sup>145</sup> Deden 'wij' dat wel, dan zou de FIFA hier regelgeving over maken. In het damvoorbeeld versloeg de globalisering van de mobiele telefoon de rituele steun aan Senegal. De strijd tegen doping - ik schrijf dit inderdaad tijdens de Tour de France - is langzamerhand een heel ingewikkeld project geworden. Zo is het een poging om een eerlijke competitie te houden, beoogt het de bescherming van de renners zelf, maar dient het eveneens de geloofwaardigheid en het aanzien van de sport als sport. Uiteindelijk wensen wij in onze cultuur sporthelden, geen gladiatoren.

### 5.3 Proliferatie van virtuele werelden

Buiten ritueel/religie en sport/spel zijn er uiteraard nog meer virtuele werelden. Kunst als theater of beeldende kunst behoort ook tot deze virtuele werelden, de illusies van Van Baal. Maar de slotoverweging van mijn verhaal is dat er in de postmoderne wereld virtuele werelden zijn bijgekomen.

*Het Dogon-voorbeeld waarmee ik begon, ontlokte mijn Tilburgse collega Annemarie Korte een uiterst relevante ervaring. Een groep toeristen in Mexico betaalde toegang tot een Maya-ritueel in een geïndigeniseerde kerk. Het ritueel was vreemd, maar waar normaliter toeristen ritueel eenvoudig herkennen, was er hier een probleem: er werd veel Coca Cola gebruikt. De toeschouwers reageerden zeer verdeeld. Sommigen waren geroerd, aangesproken door een 'authentic' Maya-ritueel in een geïndigeniseerde katholieke kerk. Anderen namen de toegangsprijs en vooral de toch zo globaliserende Coca Cola (hier gebruikt voor het laten van boeren, ook al geen gewoon*

*ritueel element voor ons) als aanknopingspunt en voelden zich voor de gek gehouden: dit was geen ritueel, maar reclame! En alle opinies tussen deze twee uitersten in waren herkenbaar, ook na uitgebreide discussie achteraf.<sup>146</sup>*

Deze fraaie case tekent een aantal zaken. Wij associëren ritueel met bepaald type symbolen en handelingen; als een ritueel wordt opgevoerd voor toeristen, hebben wij de keus dat al dan niet als 'authentic' te beschouwen. Coca Cola hoort voor ons niet bij ritueel en wij associëren dat niet met authenticiteit, en boeren eigenlijk ook niet. Voor mij is hier belangrijk dat wij als westerlingen nog andere opties hebben voor virtuele interpretatie: naast de virtuele wereld van de religie hebben we nog die van de reclame en van het toerisme. Wij hebben interpretatiealternatieven omdat wij niet over één virtuele wereld - de religie - beschikken, maar sinds de Romantiek en de industriële revolutie over meerdere: sport, toerisme, reclame. Maar uiteraard ook theater/entertainment behoort daartoe, en sinds kort ook internet.

Wat is dan, in mijn definitie, een virtuele wereld? Allereerst is het een wereld waarin men maar tijdelijk kan vertoeven, een bestaan-buiten-dit-bestaan; op enig moment moet men terug naar de 'host planet', naar deze wereld van de sociale mens. Slechts enkele 'virtuosi' kunnen blijvend in die virtuele wereld vertoeven. Religie, sport, toerisme en reclame zijn alle op hun eigen wijze 'contra-intuïtieve' werelden. Zij hebben alle een navelstreng met de 'gewone wereld', maar elk van die navelstrengen is verschillend. Bij de rite zagen we de gewone handeling verongewoond, in de sport wordt een gewoon doel (competitie) met behulp van betekenisloze elementen gevirtualiseerd. Bij de reclame is de relatie tussen object (het gewone) en de effecten van het object 'ongewoon' geworden. Bijvoorbeeld: bij de koffie wordt een interessante, impliciete belofte gedaan, auto's worden meegeleverd met droomobjecten, en heiligheid is te verkrijgen met een scheermes. In theater en entertainment worden gewone menselijke problemen gevat in een kader waarin zij onpersoonlijk worden en wordt het alledaagse tot de bijzondere ervaring van een gedeeld menselijk probleem: datgene wat privé is wordt publiek. Toerisme is dé virtuele wereld van

de postmoderne tijd: was het gras vroeger al groener aan de andere kant van de schutting en was alles lekker wat men van verhaalde, nu kunnen we daar ook heen gaan, van die weide grazen en proeven van wat lekker is. Dat we daarbij in een 'bubble', een verzorgingsbel, leven, is kenmerkend voor de liminaliteit van de toeristische ervaring, en voor de virtualiteit van de toeristische wereld als 'myth driven industry'.<sup>147</sup>

Op dit moment beleven wij een explosie van elektronische virtualiteit, waaruit mijn 'virtual-worldconcept' afkomstig is.<sup>148</sup> In de computerwereld is een virtual reality een computersimulatie van een leefomgeving waarin de gebruikers kunnen wonen en interacteren via zogenaamde avatars (de religieuze terminologie is uiterst boeiend hier). Second Life is vermoedelijk het bekendste voorbeeld van een virtuele wereld, en net als in de andere werelden gaan hier bergen tijd en geld in zitten.<sup>149</sup>

Alle virtuele werelden hebben hun eigen 'time out of time', stoppen of versnellen de tijd. Ook een elektronische wereld heeft een verschillend tijdsverloop, soms langzamer maar vaak sneller dan deze wereld. Rituelen zetten de tijd stil, theater en verhaal werken met de eenheid van tijd, plaats en handeling - ook contra-intuïtief - en volgens de reclame kan men alle rimpels wegsmeren. Toerisme, een andere dominante virtuele wereld van onze tijd, is bijna letterlijk 'time out of time', een liminale periode van elders zijn en anders-zijn waarbij ook iets andere normen en waarden horen. Sport wordt geheel beheerst door tijd, is bezeten van de klok: het eindsignaal klinkt op tijd, bij een basketbalwedstrijd weet men precies hoeveel seconden nog resten, bij voetbal is er een speciale official om de extra speeltijd te bepalen, en records vormen de ultieme obsessie met de tijd, een 'Faustian lust for the absolutely unprecedented'.<sup>150</sup>

*Bobsleeën is het mooiste voorbeeld: menselijkerwijs komen alle bobsleeën tegelijk beneden, in dezelfde seconde, vaak binnen dezelfde tiende van een seconde. Dat kunnen wij niet waarnemen, dus moet elektronische waarneming de gelijke aankomst ongelijk maken tot in duizendsten van een seconde, een prachtig voorbeeld van het gelijk van Lévi-Strauss.*

*Op de wereldkampioenschappen atletiek in Osaka in 2007 kwamen drie vrouwen tegelijk over de finish van de 100 meter. De eindrangschikking werd eerst 'fout' gegeven, en na een kwartier intensieve studie van de finishfoto kwam de defintieve volgorde, waarbij de oorspronkelijke eerste uiteindelijk vierde werd! De menselijke realiteit is natuurlijk dat de hardloopsters tegelijk aankwamen, maar remise is ondenkbaar in de atletiek, hoe absurd klein de verschillen ook worden.*

Sport is de arena van *Homo mensor*, de metende mens, en het record is de abstractie van de competitie. Geworden, want meten in de sport is nieuw: de Grieken maten hun atletiekprestaties niet, daar ging het alleen om het 'beter zijn dan de ander', en hoe lang zij over een stadie deden of hoever de discus werd geslingerd is nooit vermeld. Terwijl ze toch best konden meten. Maar elke vorm van meten is het ontkennen van de eeuwigheid. In de mondiale sportcultuur is Achilles getransformeerd in Faust, de werken van Heracles in het Guinness Book of Records.

In de sport is de tijd juist kort, fundamenteel beperkt. De gemiddelde sportwedstrijd duurt ongeveer zo lang als een ritueel, en is ook een 'time out of time', zo'n anderhalf uur waarin de gebeurtenissen in razend tempo over elkaar heen buitelen, waarna men terugkeert naar het gewone tempo van de gewone wereld die niet volslagen beheerst wordt door meten, en waarin 'betekenis' niet langer afhangt van meetlint en stopwatch.

Waarden in de virtuele werelden zijn eveneens net even anders dan in de 'gewone' wereld. Sport drijft compleet op de mimetische triangulatie, dat wil zeggen, de gedeelde begeerte naar symbolisch kapitaal: de vertaling daarvan naar 'gewoon geld' is problematisch: of helemaal niets - bij de goede oude amateur - of veel te veel. Wat is de waarde van kunst, een andere virtuele wereld? De schilderijen van Vincent van Gogh waren tijdens zijn leven net zo mooi als daarna, hun marktprijs echter is 'licht verschillend'. Op internet kost Second Life 'echt geld', maar de liefhebbers van het eerste uur verzetten zich tegen de komst van investeerders in hun spelwereld. Dat een te grote invloed van geld

in de sport problemen kan geven, bewijst de ellende rond de Tour de France. De renners worden klemgereden tussen het imperatief om te winnen, de verwachting dat allen een bovenmenselijke prestatie kunnen leveren, de normen van eerlijkheid en transparantie en de mythe van topsport als een gezonde bezigheid. En de transfermarkt van voetballers in augustus heeft als enige nieuws hoeveel miljoen euro Real Madrid nu geboden heeft voor een Nederlandse speler. Elke virtuele wereld heeft zijn eigen grondingsmythe, zijn verhaal-van-betekenis. Naast de religieuze mythen die zo goed bekend zijn, heeft ook de sport haar mythen: dat zij gezond zou zijn, ontspannend, onmisbaar voor deze maatschappij, of dat de Olympische Spelen 'the closest thing we have to a world government' zijn (maar dan voor drie weken), of dat sport een pil zou zijn voor alle kwalen van deze wereld; sport is uiterst belangrijk, maar die last kan het niet dragen. Toerisme wordt gedreven door de mythe van het paradijs-over-de-horizon, te bereiken in een paar uur en tegen geringe kosten, de mythe van het comfortabele avontuur. Ook internet heeft zijn mythe, die van het vrolijke anarchisme, het idee van wereldwijd contact tussen mensen, de opheffing van isolement, de informatiesnelweg.

Virtuele werelden kennen uiteraard hun eigen vertegenwoordiging in de geleefde werkelijkheid, en wel door hun institutionalisatie. De 'présence' van de religie is altijd uiterst duidelijk geweest. Immers, de relatie tussen religie en macht, tussen kerk en staat, tussen religieus regime en welke vorm van regering dan ook, is evident en onderwerp van tal van indringende analyses. Als instituut hebben kerken zowel hun eigen interne beheerssysteem - Schleiermachers 'Kirchenregiment' - als een duidelijke machtsbasis in de politiek. Kortom, kerken hebben niet alleen het landschap veranderd, maar ook de geschiedenis. Topsport is een megabusiness, met media-aandacht die de zendtijd van de religie ver overstijgt. Massasport kent een massieve organisatie gericht op het lichamelijke en sociale welzijn van de mens, en is voor elke soort wereld van grote betekenis. Toerisme vormt de snelst groeiende bedrijfstak van de wereld en genereert miljoenen banen; de mobiliteit van mensen zorgt voor een kapitaal-overdracht die de integratie van regio's met zeer verschillende kapitaalposities bevordert. Daarin steekt niets virtueels. Wat hen tot virtuele

werelden maakt is het feit dat zij alle voor het grootste deel gebaseerd zijn op wat wij sinds Bourdieu 'symbolisch kapitaal' noemen: religie op gedeeld geloof in een 'bovennatuur'<sup>151</sup>, sport op het lege concept van het 'winnen', toerisme op de liminaliteit van het reizen.

De verschillende v-werelden communiceren, mede door deze zeer uiteenlopende mythologie, lastig met elkaar; ondanks wat eclectisch leengedrag (avatars in de e-world) hebben zij de neiging zich niet met elkaar te bemoeien. Vooral in de Verenigde Staten houden kerken zich soms met sport bezig. Uit welbegrepen eigenbelang gebruiken zij figuren uit de sport (of het entertainment!) om naamsbekendheid te vergroten, maar uiteindelijk zijn sport en religie concurrenten, geen bondgenoten. In mijn derde openingsobservatie ging het juist om vermenging van religie en sport: ze zijn ongelijk en het mengsel is instabiel.

*Religion and sport have rarely been indifferent to one another [...]  
The issue is whether they as systems are interpenetrable and therefore reduced to either condemning each other or in the case of fundamentalism, potentially doing battle to one another.<sup>152</sup>*

Interessant is in dit verband het verschijnsel van de bornagain sport: publieke sportbeoefening door evangelikale christenen. Het zogenaamde 'Total Release'-programma<sup>153</sup> beoogde de dank aan God te uiten via de sportprestaties; hiervoor verwezen de atleten naar I Kor. 9: 24: 'Weet u niet dat van de atleten die in het stadion een wedloop houden er maar één de prijs kan winnen? Ren als de atleet die wint.' Echter, ook voor de atleten in dit programma bleef de relatie problematisch. Een evangelikale atleet merkte op: 'If you look at sports for sports' sake, it is a complete exercise in futility.'<sup>154</sup> Kortom, de waarden van de virtuele werelden zijn moeilijk vertaalbaar naar de gewone wereld, en al helemaal niet naar elkaar. De conclusie van Aitken was dat het programma uiteindelijk seculariserend werkte.

In de islam heeft de sport een wat langere traditie, mogelijk vanuit meer lichamelijke in de eredienst.<sup>155</sup> Mohammed hield van worstelen<sup>156</sup>, en hij rende om het hardst met zijn jonge vrouw Aysja: eerst



versloeg zij hem, later, toen zij iets was aangekomen, versloeg hij haar. Naast hardlopen stimuleerde de profeet paardrijden, jagen, boogschieten, speerwerpen en zwemmen - niet gemengd. Schaken daarentegen is onderwerp geweest van heftige debatten, omdat het verslavend zou werken: men ging er zo in op dat bijvoorbeeld het gebed werd vergeten.<sup>157</sup> In West-Afrika discussiëren de islamgeleerden nog steeds of denkspelen, zoals het daar populaire dammen, hazardspelen zijn.

Kortom, de afgelopen decennia zijn wij getuige geweest van de proliferatie van virtuele werelden. Niet langer is de religie, het ritueel dus, de voornaamste v-wereld, niet langer is de kunst een aan de religie gelieerde wereld, niet langer hebben wij één religieuze markt: de interkerkelijke marktsituatie, waarover Peter Berger nog kon spreken in de jaren zeventig, is een marktplaats geworden van verschillende virtuele werelden.

Ik rond af.

## 6. Synops

Ik heb getracht de vraag te beantwoorden waar de betekenis van/in het ritueel vandaan komt, en constateerde dat de mens de betekenis van het ritueel putte uit de kleine maar significante afwijkingen van de dagelijkse situatie, uit contra-intuïtiviteit die het ritueel eigen is: geen inherente boodschap maar juist daardoor een weelde aan betekenis, eigenlijk een opening voor een veellagige interpretatie, zowel van participanten als van observanten. Voor de voorbeelden zijn we door West-Afrika gereisd, met wat uitstapjes naar elders; immers de antropologie van de religie vraagt zowel om een wereldwijde vergelijking als om een voortdurende heroriëntatie van de eigen traditie op de processen in de rest van de wereld. Hierbij heb ik gebruik gemaakt van een nogal reductionistische theorie: die van de cognitieve antropologie.

De methodoloog Sibeon noemt als de vier 'cardinal sins' (de term lijkt me hier passend) van de theorievorming reductionisme, essentialisme, reïficatie en functionele teleologie.<sup>158</sup> Dat moge zo zijn, maar die vier benaderingen omvatten feitelijk wat men in de cognitieve antropologie noemt de 'intuitive social theory': het bezien van de sociale verschijnselen als verklaarbaar, definieerbaar, als Ding an sich en als doelgericht.<sup>159</sup> De vraag is enerzijds hoever wij van een dergelijke intuïtieve theorie verwijderd kunnen zijn en nog steeds geloofwaardig en begrijpelijk overkomen; anderzijds is het onduidelijk of men deze zonden geheel kan vermijden en nog steeds iets zinvol kan zeggen. Ik heb in dit vertoog enigszins geflirt met alle vier: reductie tot cognitieve processen, het zoeken naar de essentie van ritueel en sport, het zien van beide als een eenduidig object, en het duiden van de zin van ritueel aan de functie die het heeft voor menselijke zingeving. Ik hoop dat het niet meer dan een flirt geweest is, maar zo niet dan citeer ik graag mijn leermeester Van Baal: 'Ieder mens heeft in zijn leven een legitieme portie zonde nodig.'<sup>160</sup>

Mijn benadering is niet bedoeld om ritueel weg te verklaren, maar om de paradox van het rituele handelen naar voren te brengen en te ver-



diepen. Dit was een vertoog over herkenbaarheid, over handvatten voor zingeving en toekenning van betekenis, waarbij ik als antropoloog een zo breed mogelijk scala aan verklaringsmodellen gebruik. Immers, de antropologie is bij uitstek geschikt voor een benadering die de inspiratie uit zeer verschillende hoeken laat komen.<sup>161</sup> Het antwoord op de vraag naar betekenis bracht ons op de notie van virtualiteit, en op de vergelijking met de virtuele wereld die het dichtst bij de religie lijkt te liggen: de sport. Zo bleek de virtualiteit van de religie eigenlijk het structurele tegendeel, het spiegelbeeld van de virtuele wereld van de sport. Maar spiegelbeelden lijken op elkaar, onherroepelijk.

Wanneer we nu vanuit de notie van virtuele werelden terugzien op de these van het betekenisloze ritueel, dan wordt het problematische karakter van de vraag naar betekenis duidelijker. Het blijkt nu te gaan om een vertaling van elementen uit een virtuele wereld naar een andere wereld, doch dat is altijd moeilijk, is nooit restloos te doen en blijft immer open voor alternatieve interpretaties.

Vanuit een existentieel perspectief noemde Vestdijk de mens een 'grondzoekende ongegrondheid'; Van Baal repliceerde dat met: de mens is een 'grondvliedende grondgebondenheid'. In dit vertoog is mijn existentiële invalshoek die van Homo significans, het ultieme feestbeest. 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 *Host-Planet Rejection Syndrome*: 'Come on people... we \*are\* the aliens.'<sup>162</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. De aardsheid van *Homo mensor* van de sport, die toch streeft naar het unieke en sublieme is een essentiële keerzijde van het mens-zijn, een contrast dat ons informeert over de paradoxen van Homo significans.

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 (antropo-theologische!) methoden kunnen worden ontsluitend. 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, doorademd als ze zijn door de onderzoeker en zijn veldrelaties. Maar dat is een aspect van de sociale en culturele werkelijkheid waar wij antropologen mee hebben leren 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.

## 7. Dankwoord

Het is een goed en passend gebruik om hier met een dankwoord te sluiten. Ik wil daarin relatief kort zijn, omdat er te veel dank verschuldigd is. Mijn eerste dank gaat uit naar u allen, voor uw aanwezigheid hier: het spreken tot u is een feest, want ik mag vertellen over mijn vak tot een gehoor dat mijn eigen verleden en heden omvat: familie, wetenschap, religie en sport; een dubbele bevestiging van een comfortabele identiteit.

Het vak van antropologie van de religie heb ik leren beoefenen aan de Universiteit van Utrecht binnen de capaciteitsgroep Culturele Antropologie waarvoor ik mij in de afgelopen decennien ook heb mogen inzetten. Mijn leermeester Van Baal, mijn promotor Thoden van Velzen, mijn collega's en leidinggevenden daar ben ik zeer erkentelijk. Het Afrika-onderzoek is de laatste jaren steeds duidelijker en productiever gestimuleerd sinds mijn aanstelling bij het Afrika Studiecentrum te Leiden, in het bijzonder binnen de themagroep 'Agency in Africa', nu herdoopt als 'Connectivity and Technology'. Van de boeiende en collegiale discussies binnen deze groep hoop ik nog lang te genieten.

Iedere veldonderzoeker is schatplichtig aan zijn informanten, in wezen aan zijn onderzoeksgroepen. Voor mij zijn dat de Kapsiki/Higi van Noord-Kameroen en de Dogon van Mali, voor de meesten van u langzamerhand bekend. Meer dan niet-antropologen kunnen bevroeden, zijn het de veldervaringen die mij als empirische antropoloog vormden, omdat de ontmoeting met deze 'anderen' een essentiële voorwaarde is zowel voor mijn academische loopbaan als voor mijn persoonlijke vorming. Een echte ontmoeting met een andere cultuur is in hoge mate een treffen met de Ander. Wie één cultuur kent, kent geen cultuur, maar wie geen virtuele wereld kent, kent geen wereld.

Voor de benoeming op deze leerstoel ben ik de Universiteit van Tilburg, in het bijzonder de Faculteit Geesteswetenschappen, buitengewoon dankbaar. In mijn nog korte periode hier in Tilburg voel ik me

gestimuleerd door mijn collega's wier welkom hartverwarmend was. Zowel de leiding van de *Président du Département* Wim Weren als de regelmatige gesprekken met de *collegae proximi* Paul Post, Herman Beck, Ellen van Wolde en andere ganggenoten, niet in de laatste plaats de AIO's, vormen een dagelijkse bron van kennis en inspiratie. Ik heb in elk geval in de afgelopen maanden erg veel geleerd over die merkwaaardige stam, de rooms-katholieken.

Onderwijs is leuk. De studenten van Utrecht mis ik en ik zie uit naar de kennismaking met de Tilburgse studenten. Elk vak heeft zijn eigen type studenten; antropologiestudenten ken ik, studenten godsdienstwetenschappen en theologie zijn voor mij een relatief nieuwe etnische groep, en ook dat onderzoek zal ik graag verrichten.

Het werk voor SANPAD in Zuid-Afrika heeft mij veel geleerd, en ik ben blij dat die 'learning curve' nog niet voorbij is, noch in het onderwijs noch in het onderzoek, gezien het spannende project over heilige plaatsen in Zuid-Afrika, dat Paul Post en ik hebben verworven voor onze faculteit.

De sport kwam ter sprake, misschien voor sommigen onverwacht. Ik heb veel geleerd tijdens mijn voorzitterschap van de Werelddambond en de Afrikaanse continentale dambond. Het was niet eenvoudig daarvan afscheid te nemen, en het is hartverwarmend dat zovelen van hen hier aanwezig zijn. Mijn samenwerking met het NOC\*NSF is uiterst plezierig geweest<sup>163</sup>, een kleine schouw in die geheel andere wereld. Vorig jaar september kreeg ik tijdens het open kampioenschap van Europa in Bovec, Slovenië, twee geweldige berichten: als eerste de instelling van deze leerstoel en als tweede het feit dat ik mijn eerste norm gehaald had als maître FMJD. Voor een echte sporter is moeilijk vast te stellen welke van die twee de belangrijkste is. Daarom treft u, als bijlage bij mijn rede een stukje pure schoonheid van het dammen aan: een damprobleem, voor deze gelegenheid geschapen door mijn clubgenoot Arne van Mourik, de kampioen van de laatste wachter.

De vaste basis van ieder is toch de familie; die lijdt meestal het meeste aan 'de wetenschap', en in mijn geval aan Afrika. Dank aan hen valt

wezenlijk niet te verwoorden, vooral niet aan mijn echtgenote, die haar hart heeft verloren aan Afrika. Madame Africa noemen de Afrikaanse dammers haar, en terecht.

Danken voor het verleden is uitzien naar de toekomst. Mijn programma voor empirisch onderzoek en theorieontwikkeling is duidelijk en mijn verhaal vandaag was een proeve van wat mij voor ogen staat. Mijn wensenlijst van nog te publiceren werk wordt eigenlijk steeds langer en onvermijdelijk ook wat urgenter. De Indiase dichter/filosoof Rabindranath Tagore zei ooit: 'Ieder van ons is een instrument, en wij zijn hier om onze melodie te spelen. Maar ik heb mijn tijd verdaan met het stemmen en herstemmen van mijn instrument.' Dat gevoel hebben we allemaal wel eens. Maar nu heb ik een nieuwe kans gekregen om mijn melodie te spelen.

Ik heb gezegd.



Wouter van Beek in de ogen van de Dogon, als 'anyara-masker (blanke)

## 8. Noten

- <sup>1</sup> Bruchac had één indiaanse grootvader maar dit vermeerde slechts zijn behoefte om zich als 'native American' te presenteren. Zijn zoon, voor 1/8 'indigeen', deed hetzelfde, hoewel langzamerhand niet langer als Iroquois beschouwd kon worden, maar eerder als lid van de zogenaamde 'Wannabe-tribe': *I wannabe an Indian*. 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 droeg 'He who walks in the clouds', maar hij voerde geen indiaans ritueel uit in het Dogon-gebied, hij had veeleer interesse voor de Dogon-rituelen.
- <sup>2</sup> Staal 1989, 1986, 1983, 1975.
- <sup>3</sup> C.f. Jansen 2007.
- <sup>4</sup> De invloed van de nieuwe communicatietechnologie op Afrika, in het bijzonder van de mobiele telefoon, is het centrale object van onderzoeksprogramma 'Connectivity and Technology' van het Afrika Studiecentrum, Leiden.
- <sup>5</sup> En dus niet alleen binnen het voetbal, al valt het verschijnsel daarin het meeste op. Binnenkort verschijnt een fascinerende studie van Arnold Pannenburg over magie en voetbal in Kameroen.
- <sup>6</sup> Ik dank Jan de Wolf, Diederik Raven en Jan Platvoet voor hun constructieve kritiek op een eerdere versie van deze rede.
- <sup>7</sup> Rappaport: 'The aim of ritual is certainty' (1999: 134), Michaels: 'They resist the uncertainty of past and future, life and death' (2007: 260).
- <sup>8</sup> Staal 1986: 304.
- <sup>9</sup> Zie voor een gecontextualiseerde kritiek Van der Veer 2000.
- <sup>10</sup> Voor overzichten zie Van Baal & Van Beek 1984, Bowie 2000, Bell 1997, Grimes 2000, Smith 1987, 2005.
- <sup>11</sup> Bell 1997. In dit specifieke geval waren ook de geschiedenis van de specifieke uitvoering, het feit dat het gefilmd werd (Staal & Gardner 1976) en de aanwezigheid van een geschreven tekstversie (Bell 1997: 220) redenen voor een uitzonderingssituatie.
- <sup>12</sup> Michaels 2007: 254, 255.
- <sup>13</sup> Severi 2007: 589.
- <sup>14</sup> Lévi-Strauss 1971: 600.
- <sup>15</sup> Meisjesinitiatie bevat doorgaans geen andere informatie dan nodig voor het

- vervullen van een huishoudelijke en sexuele rol, zaken die al ruim bekend zijn.
- <sup>16</sup> Wallace 1966: 233.
- <sup>17</sup> Sperber 1974, 1985, 1996.
- <sup>18</sup> Bloch 1974: 76, zie ook Kreinath 2007: 450.
- <sup>19</sup> Rappaport 1999: 134.
- <sup>20</sup> Flanagan 2005.
- <sup>21</sup> Bloch 1988.
- <sup>22</sup> Boyer 2002: 266-267, Bloch 1975.
- <sup>23</sup> Een uiterst welkome mededeling dus waarvoor ik hem dankbaar was; het feit dat de man een week later zijn eigen vrouw een polsbreuk zou slaan was vers twee.
- <sup>24</sup> Barley 1983.
- <sup>25</sup> Michaels 2007: 260.
- <sup>26</sup> Bellman 1984.
- <sup>27</sup> Taussig 1999. Met dank aan ASC-collega Rijk van Dijk.
- <sup>28</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 daar veel over 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 Van Baal 1981).
- <sup>29</sup> Zoals in Khamalwa 2004.
- <sup>30</sup> van Baal 1981: 16.
- <sup>31</sup> Geciteerd in Bennett 2006: 217.
- <sup>32</sup> Wallace 1966: 236.
- <sup>33</sup> Dit onderscheid ligt in het Nederlands iets makkelijker dan in het Engels, tenzij men zoals Wallace de term 'informatie' gebruikt.
- <sup>34</sup> Werbner 1989: 4.
- <sup>35</sup> Peek 1991.
- <sup>36</sup> 'Emic' betekent van binnen uit, vanuit de participant in de cultuur, de informant dus; *etic* impliceert de waarneming van de 'objectieve' waarnemer, van buitenaf. Zoals Kuitert het ooit uitdrukte, in termen die wel bij het christendom maar veel minder bij Afrikaanse religies horen: 'Alle spreken over boven komt van beneden, ook de uitspraak dat iets van boven komt' (Schreurs 2007: 38).
- <sup>37</sup> Duidelijk is wel geworden dat enerzijds de scheiding tussen 'natuur' en 'cultuur' problematischer is dan de antropologie standaard heeft aangenomen,

- anderzijds dat de lichamelijke van de mens veel meer doordringt in zijn gedrag dan voorheen duidelijk was. Dit komt tegelijk met een toenemend besef van de continuïteit tussen mens en dier, lichamelijk zowel als gedragsmatig (Noske 1988, Burkert 1996, de Waal 2006, Wade 2007). Dus zou er wel enige reden zijn tot een opening naar de biologische kant van het mens-zijn, juist voor de grondvragen van onze wetenschap.
- <sup>38</sup> Boyer 2001, 2002.
- <sup>39</sup> Hetzelfde boek is in 2001 uitgegeven bij Basic Books, met een andere subtitel: 'Religion Explained; The Evolutionary Origins of Religious Thought.'
- <sup>40</sup> Boyer 2002, 1994, 1990, Dennett 2006: 108; zie ook voor een soortgelijke benadering Atran 2002, McLendon 2002 en Guthrie 1993.
- <sup>41</sup> Boyer 2002: 74.
- <sup>42</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*' (Bennet 2006: 177, cursivering van de auteur).
- <sup>43</sup> Een zekere ongewoonheid vinden we al in de natuur: dieren gedragen zich onverwacht *anders* en zijn dan tekenen van een heks (Van Beek 2007). Sommige dieren passen in geen enkel 'folk'-schema, en zijn daarom of een 'gruwel' (het varken in het Oude Testament, Douglas 1973) of worden juist graag gebruikt als positief symbool. 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 *za*, een echte man, tijdens zijn begrafenis. Voor de Dogon is de kameleon een contra-intuïtief dier: het verschieft voortdurend van kleur en is zo aanwezig zonder gezien te worden: een prima symbool voor een voorouder, een zeer geschikt totemdier dus, ook voor een veldantropoloog een puike totem, en het is dan ook de mijne: een antropoloog is, inderdaad, een kameleon.
- <sup>44</sup> C.f. Lévi-Strauss 1968, Douglas 1973, Van Beek 2002.
- <sup>45</sup> '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' (McCauley & Lawson 2002: 25).
- <sup>46</sup> Boyer past zijn concept 'counter-intuitive' niet toe op ritueel, maar gaat in zijn analyse van ritueel vooral in op het waarom van ritueel, niet op mijn vraag vanwaar de betekenis komt.
- <sup>47</sup> Catherine Bell herkent dit als het proces van ritualisering: 'Ritualization is

fundamentally a way of doing things to trigger the perception that these practices are distinct and the associations that they engender are special' (Bell 1992: 220).

<sup>48</sup> Boyer 2002: 65.

<sup>49</sup> Voor uitgebreidere beschrijvingen zie Van Beek 1987, 1996, 2002.

<sup>50</sup> Datering door termoluminocentie van aardewerk, plus of min 40 jaar.

<sup>51</sup> Dit wordt als volgt voorbereid: Ongeveer in november, de achtste maand, vlak na de eerste oogst, raadpleegt het dorps hoofd, *maze*, de krab en stuurt een 'jager', de vertegenwoordiger van de *makwamte*, een van de zes dorpsclans, de brousse in. Het is voor de 'jacht', maar hij hoeft slechts een geit te vangen met wat zwart in de vacht, en deze naar de dorpspriester te brengen, een andere clan. De eigenaar vindt dat wel goed, alles is toch van *shala* (god) en dit is voor het dorp, dus ook goed voor hem.

<sup>52</sup> Van Beek 1994: 221.

<sup>53</sup> Van Baal & Van Beek 1984: 64.

<sup>54</sup> Voor een indrukwekkend overzicht van de rol van voedsel en voedselbereiding in de menswording en de culturele evolutie zie Jones 2007.

<sup>55</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 (Van Beek 2001).

<sup>56</sup> Dat betekent geenszins dat *shala* een eenvoudig concept is; integendeel, deze notie staat voor een gesofisticeerd relationeel ingevuld concept van de 'andere wereld'.

<sup>57</sup> '[...] very little distinguishes religious ritual from other sorts of actions' (McCauley & Lawson 2002: 25).

<sup>58</sup> Van Beek 1987.

<sup>59</sup> Van Beek 1991b, 1992, 2006a, 2006b, Van Beek 2001, Doquet 1999.

<sup>60</sup> De eerste begrafenis, de *nyu yana*, wordt direct of korte tijd na het overlijden gehouden. Dit complexe ritueel duurt vier dagen en herbergt een conglomeraat aan rituele onderdelen, waaronder het optreden van een enkel masker (Van Beek 2001). De eigenlijke teraardebestelling is onmiddellijk na overlijden. De *nyu yana* vindt minstens eenmaal per jaar plaats en het hier beschreven ritueel vindt om de drie tot twaalf jaar plaats. De beschrijving is in eerste instantie gebaseerd op het dama-feest in Amani, 1989, aangevuld met vele gegevens over onder andere Ireli 1993, Komakan 2001. In Tireli, mijn eigen onderzoeksdorp, is het feest wat te laat, nu ongeveer 27 jaar te laat. De redenen hiervoor zijn divers (Van Beek 2006b).

<sup>61</sup> Eens in de zestig jaar wordt in het Dogongebied het *sigi*-ritueel gehouden (Van Beek 1992), in wezen een dans die gedurende vijf jaar door alle dorpen trekt. Het is tevens een initiatie, en ook de rituele taal, het *sigi so*, de taal waarmee de maskers worden aangesproken, is daarmee verbonden. Een meisje dat geboren wordt tijdens het *sigi*-feest is een 'zuster van de maskers', en daarmee eigenlijk de vertegenwoordigster van de vrouw die oorspronkelijk de maskers vond. Een van de maskers stelt haar voor.

<sup>62</sup> De Dogon laten hun indicaties aan de windrichtingen parallel lopen aan de falaise, waardoor het assenkruis 45° is gedraaid: Noord is daardoor noord-oost, west eigenlijk noordwest, enzovoorts.

<sup>63</sup> Die avond worden in een geheel besloten ritueel de *sigi*-stoelen van de overledenen stukgeslagen. Deze *sigi domolo* behoren elk bij één persoon, eenmaal in zijn leven te gebruiken tijdens het *sigi*-feest (Van Beek 1992). De eerste associatie van de stoel is met zijn unieke eigenaar, en wel in leven. Het stukslaan van de stoel is te zien als het einde van zijn identiteit als levende.

<sup>64</sup> Het vermogen tot het begrijpen verhalen is een basiseigenschap van de mens, getuige vele studies (Bateson 1990, Bloch 1998, 2005, Sahlins 1995, Dennett 2006).

<sup>65</sup> Bij de Gisu-initiatie gaat het om een besnijdenis als kern van het ritueel, en daar gaat het voornamelijk om pijn, althans voor de informanten zelf (Khamalwa 2004).

<sup>66</sup> Van Gennep 1981: 162.

<sup>67</sup> Jagers/verzamelaars én de postmoderne *client cults* van de New Age vormen de duidelijkste uitzonderingen. Bij de San richt men zich hooguit indirect tot 'god' en dan soms op een verwijtende toon (Platvoet 1999, 2000). In New Age-achtige religies is het gebed geheel door vormen van introspectie ('mediatie') en *mind expansion/mental growth* vervangen door een therapeutische psychologisering van godsdienst. Met dank aan Jan Platvoet.

<sup>68</sup> Bennett 2006.

<sup>69</sup> Stark 2003, Stark & Bainbridge 1985.

<sup>70</sup> Lawson & MacCauley 1990, 2002.

<sup>71</sup> Deze definitie is geïnspireerd op Van Baal: 'religieuze waarheid in verhaal-vorm' (Van Baal & Van Beek 1984). Ik wil echter het lastige begrip 'waarheid' liever vermijden, om twee redenen. Te veel wordt in bijvoorbeeld de religies van Abraham het begrip 'waarheid' als kern van de religie aangemerkt, maar belangrijker nog is dat het begrip filosofisch moeilijk is in te vullen, juist als het gaat om religies (zie Rappaport 1999).

<sup>72</sup> Volgens één school binnen de religiewetenschappen is een ritueel in principe de opvoering van een mythe. Het gaat immers vaak om verhaalelementen die worden opgevoerd. De eucharistie, of het avondmaal, is toch immers een rituele opvoering van het laatste avondmaal van Christus? Ten dele is dat zo, echter als men de eucharistie vergelijkt met een passiespel wordt het verschil meteen duidelijk. De rite is wezenlijk wat anders dan de opvoering van de mythe: het gaat om andere actoren, een andere liturgie, andere teksten. Bij de Kapsiki handelt de centrale mythe over Hwempetla, de *culture hero*, die de strijd met de dood aanbond. Zijn begrafenis - want hij verloor de strijd uiteindelijk na een lange en spectaculaire strijd tegen de dood in eigen persoon - loopt parallel aan elke Kapsiki-begrafenis: men vliegt naar zijn graf op de schouders van de smid, de echtgenote erachter aanrennend met de staart in de hand.

De Dogon hebben geen echte scheppingsmythe, waarin de oorsprong van de wereld wordt verklaard. Er is wel een mythe over de komst van de maskers, maar daarin bestaan de maskers al en worden ze vanuit de brousse naar het dorp gebracht. Er is dus een link naar een verhaal, maar veel meer dan een link is het doorgaans niet: het merendeel van de rite is onafhankelijk van de mythe, en omgekeerd. De band tussen mythe en rite, kortom, is structureel zwak. En soms ook helemaal afwezig: sommige Kapsikidorpen kennen de Hwempetla mythe niet en begraven toch precies op dezelfde manier. En ik heb Kapsiki nooit expliciet horen uitleggen dat zij zo begraven omdat Hwempetla hen dat heeft voorgedaan. Het omgekeerde is net zo waarschijnlijk: de mythe kan ook gewoon vertellen over een begrafenisritueel. In veel scheppingsmythen bijvoorbeeld bestaat de schepping uit de uitvoering van een ritueel door de goden zelf (Van Baal 1968). Dat laatste is belangrijk in dit verband, want veel discussie gaat over 'wat er nu eerder was, de mythe of de rite'. Een oude opvatting ziet de rite als opvoering van het verhaal, en dus het verhaal als logisch primair. Het tegendeel is zeker met evenveel argumenten aan te voeren: de rite is ouder dan de mythe, althans logisch primair: de mythe is dan in wezen de uitleg van de rituele vorm. Nu zijn debatten over 'primacy' verouderd, maar voorbeelden van rituele stabiliteit bij verandering van verhaal zijn goed te vinden. Tylor wees al op een Romeinse vruchtbaarheidscultus die na kerstening op dezelfde plek naadloos overging in Mariaverering. Wie vanuit het Utrechtse academiegebouw rechtsaf de Kloostergang ingaat, treft een rode deksteen aan met diepe groeven: ooit deel van de Wodantempel. Ter plekke haalde men zijn ring over de steen

om geluk te krijgen. Toen de steen in een andere religieuze context belandde, ging men daar gewoon mee door, alleen was het niet langer Wodan die de genade verleende, doch Maria. Naar mijn mening zijn dergelijke kip-en-ei-discussies zinloos: een kip is altijd afkomstig uit 'an earlier egg', en volgens Dawson is een kip een instrument waarmee een ei een nieuw ei maakt. Mijn oplossing is dat mythe én rite hun eigen virtuele werkelijkheid scheppen, wel gerelateerd maar elk op eigen wijze geconstrueerd. De rite - en dat is de kern van mijn argument hier - creëert haar eigen werkelijkheid, maar op een heel eigen manier. Daarom moeten beide wel verbonden zijn, verbonden als ze zijn aan de wereld van de religie, maar kan hun relatie alleen maar zwak zijn: het zijn twee verschillende maar gerelateerde virtuele werelden.

<sup>73</sup> Muir 2005.

<sup>74</sup> Rappaport 1999: 65. Leach (1968: 524) 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'.

<sup>75</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 Kreinath 2007: 454. Ik geef er daarom de voorkeur aan de zelfverwijzing als het eerste niveau van betekenisconstructie te beschouwen.

<sup>76</sup> Als de Dogon het over de *dama* hebben, is dit vooral als theater te verstaan, als iets om naar te kijken, aan mee te doen, iets om te beoordelen, een 'gentle competitor' tussen de dorpen wie de beste dansers heeft, de beste maskers en het meeste publiek. Performance is een *emic* sleutel tot de maskerdansen: ze dienen opgevoerd meer dan uitgevoerd, en zij vormen een toneel voor de voorouders, maar vooral een toneel voor de levenden, waarin de jongelui hun kracht en vaardigheid, hun souplesse en hun inventiviteit tentoon kunnen spreiden. Het showelement is wezenlijk, en hoewel het niet erg past bij onze standaard westerse interpretaties van ritueel, is het in de theatrale Dogoncultuur van groot belang. Voor de dansers zelf heeft de maskerdans het kenmerk van een initiatie: de *dama* is een herinnering aan de gestorvenen door nieuwe mannen die de jeugd hiermee ontgroeien. Iedere jongeman moet ooit zijn eerste *dama* dansen, hetzij als kleine jongen met een konijnenmasker of als *sagatara* (sterke jongeman) met een *kanaga*-masker. Zijn vader zorgt voor een passende gift aan de ouden die verantwoordelijk zijn, zodat de jongen mag meedansen en zich daarmee onder de 'ingewijden' mag rekenen. Geen specifieke ceremoniën horen daarbij, en geen corpus van geheime kennis, en evenmin is hier sprake van een geheim genootschap. De term *awa* is wel



- genoemd in de literatuur als 'maskergenootschap', maar *awa* betekent simpelweg 'masker' in het *sigi so*, en van een organisatie is geen sprake. Het gaat er simpelweg om 'erbij te horen', en recht te hebben op het dragen van een masker tijdens de daartoe eigenende gebeurtenissen. Tegenwoordig opent deze initiatie voor Dogon-jongelui ook de mogelijkheid om voor toeristen op te treden, een lucratieve bezigheid (Van Beek 2005).
- <sup>77</sup> Die zelfverwijzing van ritueel is meestal een verwijzing naar de groepsgrens, maar kan ook indiceren dat de groep juist open is naar buiten toe. Zo analyseert Gerrie ter Haar (2005) het ritueel van Afrikaanse kerken in de Bijlmer als een communicatie met de buitenwereld vanuit een notie van openheid, toegankelijkheid en inclusie, als een soort metacommentaar op het gebrek aan gastvrijheid in de Nederlandse samenleving.
- <sup>78</sup> Leertouwer, in een rede voor het HOVO Leiden op 4 Juni 2007, karakteriseerde dit aspect van het ritueel als 'kwetsbaar' omdat het de wereld voorstelt zoals deze niet is, een interessante notie die aandacht verdient.
- <sup>79</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>80</sup> Ethologen en cognitief antropologen spreken regelmatig over dierritueel, zoals het borsttrommelen van een gorilla, het baltsgedrag van vogels en dergelijke (Wallace 1966, Rappaport 1999, De Waal 2006, Dennett 2006, Wade 2007). Zie ook Leach 1966 voor een oudere visie.
- <sup>81</sup> Rappaport 1999: 52, De Waal 2006.
- <sup>82</sup> Rappaport 1980.
- <sup>83</sup> Fernandez 1982, 1986, Van de Bruinhorst 2007.
- <sup>84</sup> Tijdens de *dama* van Amani gebeurde dat ook: de oudste man stierf, en zijn - zeer snelle - begrafenis vormde geen onderbreking van het maskerfeest, doch eerder een accentuering ervan (Van Beek 1991b).
- <sup>85</sup> Het dorp (*ana*) is waar de mensen die kennis en wijsheid tot zich nemen, de kracht en fertiliteit gebruiken en de magie proberen toe te passen. Het dorp gebruikt de brousse zonder deze ooit te kunnen verminderen, want zij heeft voor de Dogon een zekere oneindigheid. Niet kwetsbaar en fragiel is de brousse, maar sterk en geducht. Veilig is men slechts in het dorp, beschermd tegen de ongetemde krachten van de brousse; zo slaapt men niet graag in de brousse en proberen Dogon altijd binnen het dorp te overnachten.
- <sup>86</sup> De iconografie van de Dogon zit vol met beelden van menselijke paren, man en vrouw die geen voorouders voorstellen maar in principe gewoon man en vrouw, meestal de gebruikers van de beelden.
- <sup>87</sup> Dat wil zeggen zonder gezichtsmasker, een toestand die de Dogon 'naakt' noemen, want herkenbaar als mens (Van Beek 2001).
- <sup>88</sup> Dat alles is gekoppeld aan het gebruik van een speciale taal, al meermaals genoemd, het *sigi so*, de taal van de *sigi*. Gekomen met de eerste *sigi* (Van Beek 1992), los van de komst van de maskers, is het de taal van de brousse, van geesten die daar huizen en daarmee van de maskers. Alleen voor mannen bestemd, alleen tijdens rituelen van het maskercomplex gebruikt en geroepen meer dan gesproken, gedeclameerd meer dan gecommuniceerd, is het *sigi so* de grootste gemene deler van de opposities dorp - brousse, man - vrouw en oud - jong.
- <sup>89</sup> Van Beek 2001.
- <sup>90</sup> De relatie tussen antropologie en theologie is terecht gekarakteriseerd als 'awkward', maar beide disciplines hebben meer gemeen dan hen mogelijk lief is (Robbins 2006); hier bedoel ik niet meer te zeggen dan de simpele constatering dat de antropoloog onherroepelijk de 'niche' van de 'theoloog van de lokale religie' inneemt; zie ook Van Beek 2005.
- <sup>91</sup> Een voorbeeld van de laatsten zijn de Fulbe: deze veehouders, in de hele streek aanwezig, zijn voor de Dogon mensen zonder dorp, wezens van de brousse, en worden daarom vaak in maskers afgebeeld, vrouwen zowel als mannen (De Bruijn, Van Dijk & Van Beek 1997).
- <sup>92</sup> Die brousse wordt voor met merendeel voorgesteld in dieren, wilde dieren vooral, en inderdaad hebben de Dogon duidelijke noties over de wijsheid en kennis van dieren: zij kennen de toekomst, weten wat de mensen van plan zijn en van hen kan de mens de toekomst te weten komen, vooral van de mier, de hyena en de vos, als slimste onder hen. Echter, de brousse valt niet geheel samen met de dieren, ook brousemensen behoren ertoe, waartoe in zekere zin ook vrouwen, vooral meisjes, kunnen worden gerekend.
- <sup>93</sup> Bloch 1998: 63, 2005.
- <sup>94</sup> Sahlins 1995: 157.
- <sup>95</sup> De brousse heeft haar eigen taal, ooit afkomstig van de geesten die bij bomen horen (Van Beek 1992), vertegenwoordigd door de hoge maskers die meestal 'boom' heten maar in de literatuur ook wel 'huis in étages' worden genoemd (Van Beek 1991, Doquet 1999).
- <sup>96</sup> Keane 1999.
- <sup>97</sup> Waar maskers zijn mogen vrouwen niet komen. Legt men wat maskervezels bij een waterplaats, dan kunnen vrouwen daar niet putten: dat is *dama*, of wel verboden.

<sup>98</sup> Daarin zijn de Dogon allerminst uniek, de meeste West-Afrikaanse en vele andere culturen op de wereld delen dat geloof. Menstruatie is gevaarlijk voor de man en vormt daarmee de ultieme macht van de vrouw. Bij de Dogon is dit echter verbonden met het masker. De rode kleur van de maskers wordt soms in verband gebracht met menstruatie, al is die associatie niet algemeen en zijn niet alle maskers rood.

<sup>99</sup> Deze betekenissen zijn verweven met de zelfverwijzende. Het dorp is een eenheid van tegendelen, dat is duidelijk in de dans. Maar het dorp is ook een eenheid in de dans tegenover de andere dorpen, en door het bestaan van de dans in hun cultuur vormen de Dogon min of meer een eenheid tegenover andere culturen. De maskers die het dorp weer 'opladen' zijn tevens het voornaamste symbool van identiteit voor deze groep, beroemd, maar vaak verkeerd begrepen (Doquet 1999, Van Beek 2004). Het misverstand dat over de Dogon-religie is ontstaan, is voor een groot deel terug te voeren op het onvermogen om de *emic* en de *etic* interpretaties uit elkaar te houden. Recent blijkt dat weer in Buggenhagens (2006) analyse van Calame-Griaule's werk: zij ziet niet dat een 'theorie' geconstrueerd als ik hier heb gedaan voor de maskers iets anders is dan de 'kennis' van de informanten, en heeft daarom kennelijk mijn fundamentele kritiek op Griaule niet geïnternaliseerd (Van Beek 1991b). Zie ook Geertz 1983.

Tijdens het ritueel worden tijdelijk de verhoudingen omgedraaid, een verschijnsel dat vanuit het werk van Victor Turner (1969, 1974, 1982) goed bekend is. In het ritueel zijn gevestigde rollen net omgedraaid: mannen verschijnen als vrouw, onderdanen als vorst, vorsten als bedelaars. Bij de Dogon-*dama* is dat ook het geval: de vaste structuren worden even opgeschort of omgedraaid, en wel de rol van ouderen en jongeren, de onderverdeling van het dorp in wijken en clans, en natuurlijk vooral de relatie tussen man en vrouw in de procreatie van het dorp. De dans heeft door die ontkenning van vaste gezagspatronen zeker aspecten van *communitas*, het gevoel van collectieve eenheid dat volgens Turner (1969) leidt tot het benadrukken van gedeelde menselijkheid en sociale harmonie. Aan de andere kant is het performanceaspect cruciaal: het dorp toont zich zo gunstig mogelijk aan de voorouders, de brousse toont zich in haar meest geciviliseerde wijze aan het dorp, zoals de individuele dansers dat doen tegenover hun familie en verloofdes. De opvoering van het leven zelf geeft niet alleen de bovennatuur precieze aanwijzingen hoe het leven dient te blijven, de opvoering is ook het leven zelf: dansen is leven en performance is sociaal bestaan.

<sup>100</sup> Lévi-Strauss 1982.

<sup>101</sup> Van Beek 2006a.

<sup>102</sup> Bennett 2005: 387, Quine 2004: 119 ff.

<sup>103</sup> Van Baal 1981: 27.

<sup>104</sup> 'Doubt is the chastity of the mind' (Zelazny 1967: 303).

<sup>105</sup> De literatuur over het Gisu-initiatieritueel (Kenia) is een goed voorbeeld van de interpretatiebreedte van ritueel. Bij die initiatie gaat het om het brouwen van bier (waar niet in Afrika?), om offers aan voorouders en om de zware beproeving van besnijdenis, gevolgd door een tocht van de pas besnedenen rond het dorp, verblijf in een speciale hut voor de periode van genezing. Wotsuna Khamalwa (2004) onderscheidt zeven fasen in die rituele cyclus. Na een publieke dans gaan de jongens langs hun familieleden om geschenken op te halen. Als inleiding voor het brouwen van het bier dorse de jongens thuis gierst en na deze inleidende rituelen zijn, zoals vaak in Afrika, de dagen van het brouwen zelf de periode met het meest intense ritueel: de initiandus rent naar de rivier om water te putten voor de offers aan de voorouders. Wanneer het bier gedronken kan worden door de novice en zijn familie, bereidt een clanoudste de jongen voor op de eigenlijke beproeving in een rite waarin zijn borst wordt ingesmeerd met biergist. Dan volgt het 'hoogtepunt' van de initiatie: de besnijdenis. Het dapper doorstaan van deze beproeving is de essentie van het ritueel, want dit is de toetsteen. Twee afsluitende fasen volgen nog, een tocht van de pas besnedenen door het dorp en een rituele wassing tijdens het herstel. De verschillende invalshoeken zijn uiteengezet door de Wolf 2006, omvattend Khamalwa 2004, Heald 1999, Lafontaine 1959, 1967 en De Wolf 1994.

<sup>106</sup> Recent zijn de memoires verschenen van een van Meads informantes, waarin zij vertelt hoe de Samoanse meisjes de jonge Margaret bewust voor de gek hebben gehouden (Dennett 2006). Al kan hierin sprake zijn van enigszins gekleurde berichtgeving, het lost wel een discussie op.

<sup>107</sup> Van Beek 1991a, 2004.

<sup>108</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 bezien, 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 1997, 2005).

<sup>109</sup> Van Baal 1972.

<sup>110</sup> Het is interessant de notie van virtuele wereld te vergelijken met Turners concept *liminoid*, als die evenementen die plaats vinden in de 'gaten en kieren' die de instituties openlaten (Turner 1982: 55, zie ook Albers 2007: 67). Een verschil zou waarschijnlijk zijn dat virtuele werelden een integraal deel uitmaken van onze werkelijkheid, in feite een groeiend deel, en centraal staan in de betekenisgeving.

<sup>111</sup> Baudrillard 1993: 79, Guilianotti 2005 : 134. Het probleem hiermee is dat virtuele werelden allerminst beperkt zijn tot onze eigen postmoderne maatschappij.

<sup>112</sup> Ingold 2000, Raven 2006.

<sup>113</sup> En mogelijk chaostheorie, een suggestie van Jan de Wolf.

<sup>114</sup> European Sports Congress, Amsterdam, December 1999.

<sup>115</sup> Zie voor een genuanceerde analyse Post 2000, 2006.

<sup>116</sup> Prebisch 1993, Novak 1993, Slusher 1993. Prebisch gebruikt de volgende definitie van sport: 'Sport is a recreational activity, specifically involving a game, competition or the like, that requires bodily and often mental exertion; abides by fixed rules; aims at fun and/or play; and may be divided into (a) informal sport, (b) organized sport and (c) corporate sport.' (Prebisch 1993: 48). Prebisch's argument voor de identiteit tussen religie en sport is het volgende: 'If sport can bring its advocates to an experience of the ultimate, and this (pursuit of) experience is expressed through a formal series of public and private rituals requiring a symbolic language and space deemed sacred by its worshipers, then it is both proper and necessary to call sport itself a religion. It is also reasonable to consider sport the newest and fastest growing religion, far outdistancing whatever is in second place' (Prebisch 1993: 74).

<sup>117</sup> Lévi-Straus 1968: 47-48.

<sup>118</sup> Zie Platvoet 1996 voor een analyse van ritueel in het Ayodha-conflict.

<sup>119</sup> Slusher 1993: 189.

<sup>120</sup> Guilianotti 2005: xii, xiii.

<sup>121</sup> Van Beek 1997: 159, 1996.

<sup>122</sup> Girard 1982.

<sup>123</sup> De 'sportkunst' is nog zwak ontwikkeld, en steekt zeker tegen de religieuze kunst schraal af.

<sup>124</sup> Guttman 1978: 23.

<sup>125</sup> Huizinga 1938: 167.

<sup>126</sup> Voor een indringend commentaar op Huizinga zie Caillois 1961.

<sup>127</sup> Ton Sijbrands schreef in 1972 ooit euforisch, wellicht in jeugdige overmoed, na zijn trainingsmatch tegen Andreas Kuijken: 'Dat is dammen zoals God het wil!' Hij werd daarover ernstig gekapitteld. Dammen is nog steeds de sport van protestants Nederland: God had toch zeker niets met sport te maken!

<sup>128</sup> Dit is zeldzaam mooi vormgegeven in de film *Chariots of Fire*, de mooiste sportfilm die ik ken.

<sup>129</sup> Waar ik de mannelijke vorm gebruik, bedoel ik uiteraard tevens vrouwelijke kampioenen.

<sup>130</sup> Uit de krantenrubriek van Herman de Jongh in het toenmalige *Algemeen Handelsblad*.

<sup>131</sup> Getuige de film *Trobriand Cricket, a creative response on colonialism*.

<sup>132</sup> Frederickson 1961: 92-94.

<sup>133</sup> De gegevens over het Toltec balspel blijven moeilijk te interpreteren, maar de religieuze worteling van het spel is wel evident.

<sup>134</sup> Brown 2004: 387.

<sup>135</sup> Een andere interpretatie is dat het oorspronkelijk kalenderriten waren, een voorjaarsritueel ter bevordering van fertiliteit (Albers 2007: 37). Vanuit mijn Afrikaanse materiaal is er weinig reden waarom deze interpretaties elkaar zouden moeten uitsluiten, want vele *rites de passages* zijn goed in een kalender in te passen, zeker als het om tweede begrafenissen gaat (Van Beek 1987, 2002).

<sup>136</sup> Brown 2004: 389. De moderne herontdekker van het Mongoolse boogschieten te paard benadert zijn reconstructie van de 'wervelwind van Dzjengis Khan' met een religieuze devotie, en vergt van zijn volgelingen een soortgelijke overgave.

<sup>137</sup> Updike 1999: 125.

<sup>138</sup> Hoe belangrijk de ervaring van het transcendente is, ook in esthetiek, blijkt uit het werk van VU-collega Birgit Meyer (2006).

<sup>139</sup> Daarmee lijkt sport verrassend genoeg op divinatie, waarin betekenisloze elementen tot een betekenis worden geknutseld. Bij divinatie gaat het er echter om de individualiteit van de persoon te achterhalen, de diepere gronden van zijn persoonlijke geschiedenis, terwijl in de sport de persoonlijkheid slechts bestaat door het succes van de handelingen die gaan volgen.

<sup>140</sup> Sommige individuele strijdporten hebben dan ook een duidelijker ritueel

karakter: sumo is een voorbeeld, gestreden in een tempelachtig complex, met een priester/scheidsrechter, en een voortdurende aanwezigheid van rituelen.

<sup>141</sup> Van Bottenburg 2003.

<sup>142</sup> Hyland 1990, Guilianotti 2005.

<sup>143</sup> Van Bottenburg 2001: 141, 142.

<sup>144</sup> In wezen is fundamentalisme, van wat voor signatuur dan ook, een verwisseling van de geleefde werkelijkheid met een virtuele werkelijkheid. Wie volhoudt dat de virtuele werkelijkheid de enige relevante is, de enige 'echt bestaande' en de ultieme maat van alle dingen is, is een fundamentalist, hetzij religieus, hetzij een 'verlichtingsfundamentalist', 'sportfundamentalist' of welk type dan ook.

<sup>145</sup> Ellis & ter Haar 2007.

<sup>146</sup> Korte 2007.

<sup>147</sup> Van Beek 2007.

<sup>148</sup> En wel uit het softwaredesign in de definitie van Ted Nelson, waarin volgens de gangbare Wikipedia-definitie virtueel betekent: 'de schijnbare vorm van dingen, tegenover de werkelijke aard'.

<sup>149</sup> Voor informatie over de virtuele werelden van internet dank ik Menno van Doorn. Hier zijn bedoeld programma's als Active World, There, Second Life, maar ook Entropia Universe, The Soms Online, Red Light Center, Kaneva, Weblo, en vooral de grote 'multiplayer-spelwerelden als EverQuest, Ultima Online, Lineage, World of Warcraft en Guild Wars zijn hier voorbeelden van (bron Wikipedia).

<sup>150</sup> Guttman 1978: 54.

<sup>151</sup> Ik ga voor het gemak hier even voorbij aan de bezwaren die aan deze term kleven. Een aardig alternatief in vele culturen is de notie 'achterkant van de wereld', zoals voor het 'hiernaamaals' als alternatief kan dienen 'hiernaastmaals', gelanceerd door Heesterman (rede Leertouwer, zie noot 78).

<sup>152</sup> Jarvie 2006: 256.

<sup>153</sup> Aitken 1993: 208.

<sup>154</sup> Aitken 1993: 206.

<sup>155</sup> Van Bommel 2005: 60.

<sup>156</sup> Dat geldt voor meer profeten: ook Joseph Smith, stichter van de Kerk van Jezus Christus van de Heiligen der Laatste Dagen, hield van worstelen (zie ook Beck 1997).

<sup>157</sup> Van Bommel 2005: 61. Met dank aan collega Herman Beck voor deze referentie.

<sup>158</sup> Sibeon 2004: 2, Arweck 2004: 5.

<sup>159</sup> Boyer 2002.

<sup>160</sup> Alleen bedoelde hij geen wetenschappelijke zonden.

<sup>161</sup> In dit tijdsgewricht is de groeizoom van de wetenschap de genetica. Antropologen, beoefenaren van de godsdienstwetenschappen niet minder, hebben overwegend negatief gereageerd op de informatie uit de genetische hoek, mede door de aanvankelijk exuberante claims van de sociobiologie. Zeer zuinig op haar cultuurbegrip als concept vrij van biologie, is de antropologie de afgelopen decennien niet de richting van de biologie opgegaan - behalve dan een aparte subclan in de discipline - maar juist van toenemend relativisme. Nu is de golf van het postmodernisme gelukkig voorbij; we hebben ervan geleerd, en wel de introspectie van de onderzoeker als eigen onderzoeksinstrument, de voortdurende mogelijkheid van alternatieve visies en de geconstrueerdheid van data. We hebben ook geleerd dat het resolute relativisme ervan een doodlopende weg was. Elk relativisme heeft zijn grenzen, moet zijn grenzen hebben. De lichte terugkeer van de antropologie naar de meer nomothetische benadering is mij welkom. Echter, dat betekent naar mijn smaak dat de antropologie een weg terug moet kunnen vinden naar het cultuurbegrip. Met de omarming van het begrip identiteit heeft het vak te makkelijk elke inhoudelijke definitie van het cultuurbegrip laten varen, en dat juist op een moment dat er vanuit de cognitieve- en evolutieantropologie zinnige openingen zijn gemaakt (Cronk 1999) om de humaniora en de 'hard sciences' wat dichterbij elkaar te brengen.

<sup>162</sup> Dumit 2005.



## Bibliografie

Aitken, B.W.W.

- 1993 The emergence of born-again sport, in *Religion and Sport. The Meeting of the Sacred and the Profane*. Westport, Greenwood Press, p. 197–214.

Albers, E.J.

- 2007 *Heilige kracht wordt door beweging losgemaakt. Over pelgrimage, lopen en genezing*, Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 5, Groningen/Tilburg, Instituut voor Liturgiewetenschappen.

Almond, G.A. R. Scott Appleby & E. Sivan

- 2003 *Strong Religion. The Rise of Fundamentalism around the World*, Chicago, University of Chicago Press.

Arweck

- 2004 *Materializing Religion. Expression, Performance, and Ritual*, London, Ashgate

Atran, S.

- 2002 *In Gods We Trust: the Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford University Press.

Baal, J. van

- 1981 *Man's Quest for Partnership. The Anthropological Foundations of Ethics and Religion*, Assen, van Gorcum.  
1972 *De boodschap der drie illusies*. Assen, van Gorcum.  
1968 *Dema. Description and Analysis of Marind-Anim religion (South New Guinea)* (with the collaboration of father J. Verschuren), den Haag, Nijhoff.

Baal, J, van & W.E.A. van Beek

- 1984 *Symbols for Communication; Religion in Anthropological Theory*, 2nd rev. ed., Assen, Van Gorcum.

Beck, H.

- 1997 *Grondleggers van het geloof*, Amsterdam, Prometheus.

Beek, W.E.A. van,

- 2007 The escalation of witchcraft accusations, in G. ter Haar (ed.) *Witchcraft Beliefs and Accusations in Contemporary Africa*, Trenton, NJ, Africa World Press, p. 293-316.  
2006a De boodschap van het ritueel, in P. Courbois & V. Neckebrouck (eds.) *Maskers, Meesters en Missen: Rituelen in en uit de marge*, Pelckmans Kapellen, p. 92-119.

- 2006b Boys and masks among the Dogon, in S. Ottenberg & D.A. Binckley (eds.) *Playful Performers. African Children's Masquerades*, New Brunswick & London, Transaction Publishers p. 67-88.  
2005 Walking wallets? Tourists at the Dogon falaise, in S. Wooten (ed.) *Wari matters: ethnographic explorations of money in the Mande world*, Münster, LIT Verlag, p. 191-216  
2004 Haunting Griaule: experiences from the restudy of the Dogon, *History in Africa* 31, p. 43-68.  
2003 Anthropologie et missiologie ou la séparation graduelle des partenaires, in O. Servais & G. van 't Spijker (eds.) *Anthropologie et missiologie XIXe – Xxe siècle. Entre connivance et rivalité*, Paris, Karthala, p. 25-44.  
2002 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, p. 119-148.  
2001 *Dogon. Africa's People of the Cliff*, New York, Abrams (with S. Hollyman, photographer).  
1997 Play, sport and culture, in W.E.A. van Beek & A. Dorgelo (eds.) *The Fascinating World of Draughts*, Maastricht, Shaker, p. 7-15  
1996 De speelse paradoxen van de sport, in *Wat sport beweegt*, Sportnota, Den Haag 1996, p. 1-5.  
1994 The Innocent Sorcerer; Coping with Evil in Two African Societies, Kapsiki and Dogon, in T. Blakely, W.E.A. van Beek & D.L. Thomson (eds.) *African Religion: Experience and Expression*, London, James Currey, p. 196-228.  
1992 Becoming Human in Dogon Mali, in: Göran Aijmer (ed.), *Coming into Existence*. Göteborg University Press, p. 47-69.  
1991a Dogon Restudied: A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule, *Current Anthropology* 32 (2), p. 139-167.  
1991b Enter the Bush: a Dogon Mask Festival, in: S. Vogel (ed.), *Africa Explores; 20th Century African Art*, New York & Prestal Munich for the Center for African Art, p. 56-73.  
1987 *The Kapsiki of the Mandara Mountains*, Prospect Heights, Waveland Press.  
Barley, N.  
1983 *The Innocent Anthropologist. Notes from the Mud Hut*, London, British Museum Publications.

- Bell, C.  
1992 *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York, Oxford University Press.  
1997 *Ritual, perspectives and dimensions*, New York, Oxford University Press.  
2005 Ritual reification, in G. Harvey (ed.) *Ritual and religious belief. A Reader*, London, Equinox, p. 265-285
- Bellman,  
1984 *The Language of Secrecy. Symbols and Metaphors in Poro Ritual*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Bloch, M.E.F.  
1975 *Oratory and Political Language in Traditional Society*, London, Academic Press.  
1998 *How we think they think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy*, Boulder, Westview Press.  
2005 Myth, in G. Harvey (ed.) *Ritual and religious belief. A Reader*, London, Equinox, p. 52-60.
- Bommel, A. van  
2005 *Onderwijs, opvoeding en mensenrechten*, Utrecht, Forum.
- Bottenburg, M. van  
2001 *Global Games*, Urbana & Chicago, University of Illinois Press.
- Bowie, F.  
2000 *The Anthropology of Religion*, Oxford, Blackwell.
- Boyer, P.  
2002 *Religion explained; the Human Instincts that fashion Gods, Spirits, and Ancestors*, London, Vintage Books.  
2001 Cognitive templates for religious concepts: cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations, *Cognitive Science* 25: 535-564.  
1994 *The Naturalness of Religious Ideas*, Berkeley, California UP.  
1990 *Tradition as Truth and Communication*, Cambridge University Press.
- Brown, D.  
2004 *God and the Enchantment of Place. Reclaiming Human Experience*, Oxford University Press.
- Bruijn, M. de, H. van Dijk & W.E.A. van Beek  
1997 Antagonisme et solidarité: les relations entre Peuls et Dogons du Mali central, in M. de Bruijn & H. van Dijk (eds.) *Peuls et Mandingues. Dialectique des constructions identitaires*, Parijs, Karthala, p. 243-265.
- Bruinhorst, G.C. van de  
2007 'Raise your voices and kill your animals'. *Islamic Discourses on the Idd*
- El-Hajj and Sacrifices in Tanga (Tanzania). Authoritative Texts, Ritual Practices and Social Identities*, ISIM, Amsterdam University Press.
- Buggenhagen, B.A.  
2006 Picking up the thread: recasting Dogn ideas of speech in the work of Geneviève Calame-Griaule, *Anthropology and Humanism* 31, 1, p. 57-74.
- Burkert, W.  
1996 *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*. Cambridge Mass., Harvard University Press.
- Caillois, R.  
1961 *Man, Play and Games*, Glencoe, Free Press.
- Cronk, L.  
1999 *That Complex Whole. Culture and the Evolution of Human Behavior*, Boulder, Col., Westview Press.
- Dennett, D.C.  
2006 *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, New York, Penguin.
- Doquet, A.  
1999 *Les Masques Dogon*, Parijs, Karthala.
- Douglas, M.  
1973 *Natural Symbols*, New York, Prager.
- Dumit, J.  
2005 'Come on, people ... we \*are\* the aliens. We seem to be suffering from Host-Planet Rejection Syndrome': liminal illnesses, structural damnation and social creativity, in D. Battaglia (ed.) *E.T. Culture. Anthropology in Outerspaces*, Durham, Duke University Press, p. 218-234.
- Ellis, S. & G. ter Haar  
2007 Religion and politics: taking African epistemologies seriously, *Journal of Modern African Studies*, 45, 3, p. 385-401.
- Fernandez, J.W.  
1982 *Bwiti: an ethnography of the Riligious Imagination in Africa*, Princeton University Press.  
1986 *Persuasions and Performances: the Play of Tropes in Culture*, Bloomington, Indiana University Press.
- Flanagan, K.  
2005 Holy and unholy rites: mistakes in liturgy, in G. Harvey (ed.) *Ritual and Religious Belief. A Reader*, London, Equinox, p. 78-86.

- Frederickson, F.S.  
1961 Sports and the cultures of man, in J. W. Loy jr. & G.S. Kenyon (eds.) *Sport, Culture and Society. A reader on the sociology of Sport*, London, MacMillan, p. 87-100.
- Geertz, C.  
1983 *Local Knowledge: further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books
- Gennep, A. van  
1981 (1904) *Les rites de passage : étude systématique des rites : de la porte et du seuil*, Parijs, Picard.
- Girard, R.  
1982 *Le bouc émissaire*, Parijs, Grasset.
- Grimes, R.L.  
2000 *Deeply into the Bones. Re-inventing Rites of Passage*, Berkeley, University of California Press.
- Guilianotti, R.  
2005 *Sport. A Critical Sociolog*, Cambridge, Polity Press.
- Guthrie, S.E.  
1993 *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*, Oxford University Press.
- Guttman, A.  
1978 *From Ritual to Record. The Nature of Modern Sports*, New York, Columbia University Press.
- Haar, G. ter, & J.J. Busuttill (eds.)  
2005 Ritual as communication: as study of African Christian communities in the Bijlmer district of Amsterdam, in G. Harvey (ed.) *Ritual and religious belief. A Reader*, London, Equinox, p. 163-188.
- Harvey, G. (ed.)  
2005 *Ritual and religious belief. A Reader*, London, Equinox.
- Heald, S.  
1999 *Manhood and Morality: Sex, Violence and Ritual in Gisu Society*, London, Routledge.
- Huizinga, J.  
1938 *Homo Ludens. Proeve eener bepaling van het spelelement der cultuur*, Haarlem, Tjeenk Willink.
- Hyland, D.A.  
1990 *Philosophy of Sport*, St. Paul, Paragon Press.
- Ingold, T.  
2000 *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, London, Routledge.
- Jansen, J.  
2007 *De Lessen van Namagan Kanté. Zanddivinatie in de Mandé-bergen* (Mali-Guinée), Amsterdam, Aksant.
- Jarvie, G.  
2006 *Sport, Culture and Society, an Introduction*, London, Routledge.
- Jones, M.  
2007 *Feast. Why Humans share Food*, Cambridge University Press.
- Khamalwa, J.P. Wotsuna  
2004 *Identity, Power and Culture: Imbalu initiation Ritual among the Bamasaba of Uganda*, Bayreuth University Press.
- Keane, W.  
1999 Religious language, *Annual Review of Anthropology* 26:47-71.
- Korte, A.-M.  
2007 Vreemd geloof, in I. van der Spek (red.) *Vreemde aanrakingen: De kracht van het vreemde in de religie, kunst en literatuur*, Arnhem, Valkhof Pres, p. 23-35.
- Kreinath, J.  
2006 Semiotics, in J. Snoeck & M. Stausberg (eds.) *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden, Brill, p. 429-470.
- Kreinath, J, & J. Snoek & M. Stausberg (eds.)  
2003 *Theorizing Rituals, Volume 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden, Brill.
- Lafontaine, J.S.  
1959 *The Gisu of Uganda*. London, International African Institute, Ethnographic Survey of Africa.  
1967 Parricide in Bugisu: a study in intergenerational conflict, *Man* NS, 2, p. 249-59.
- Lawson, E.T & R.N. MacCauley  
1990 *Rethinking Religion: connecting Cognition and Culture*, Cambridge University Press.
- Leach, E.  
1968 Ritual, in D. L. Sills (ed.) *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 15, p. 520-526.

- Lévi-Strauss, C.  
1982 *The Raw and the Cooked*, Chicago, University of Chicago Press.  
1968 *Het wilde denken*. La pensée sauvage, Amsterdam, Meulenhoff.
- McLenon  
2002 *Wondrous Healing: Shamanism, Human Evolution and the Origin of Religion*, Northern Illinois University Press.
- McCaughey, R.N. & E.T. Lawson  
2002 *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge University Press.
- Meyer, B.  
2006 *Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion*. Oratie VU, Amsterdam.
- Michaels, A.  
2006 Ritual and meaning, in J. Kreinath, J. Snoeck & M. Stausberg (eds.) *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden, Brill. p. 247-263.
- Muir, E.  
2005 *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge University Press.
- Noske, B.  
1988 *Huilen met de wolven. Een interdisciplinaire benadering van de mens-dier relatie*, Amsterdam, van Gennep.
- Novak, M.  
1993 The joy of sports, in *Religion and Sport. The Meeting of the Sacred and the Profane*, Westport, Greenwood Press, p. 151-172.
- Peek, P.M. (ed.)  
1991 *African Divination Systems: Ways of Knowing*, Bloomington, Indiana University Press.
- Platvoet, J.  
1996 Religions in Contest: The Ayodhya Rituals of Confrontation, in I. Dolezalova, B. Horyna & D. Papousek (eds.), *Religions in Contact: Selected Proceedings of Special IAHR Conference held at Brno, 23-26 August 1994*, Brno: Masaryk University Press, p. 127-144.  
1999 At War with God: Ju/'hoan Curing Dances, *Journal of Religion in Africa* 29, 1, p. 2-61.  
2000 Chasing Off God: Spirit Possession in a Sharing Society', in Karen Ralls-MacLeod & Graham Harvey (eds.), *Indigenous Religious Music*, Aldershot, Ashgate, p. 122-135.
- Post, P.  
2000 Speelruimte voor heilig spel, in H. Beck, R. Nauta & P. Post (red.) *Over spel: Theologie als drama en illusie*, Leende, Damon, p. 139-167  
2006 Een heilig spel. Voetbal is oorlog én ritueel, in W. Weren (ed.) *Wat bezielt de mens? Vier bespiegelingen over religie in samenleving en cultuur*, Universiteit van Tilburg.
- Prebisch, C.S.  
1993 *Religion and Sport. The Meeting of the Sacred and the Profane*, Westport, Greenwood Press.
- Quine, W.V.  
2004 *Quintessence. Basic Readings from the Philosophy of W.V. Quine*, Harvard University Press.
- Rappaport, R.A.  
1980 *Pigs for the Ancestors* (2nd ed.), New Haven, Yale University.  
1979 *Ecology, Meaning and Religion*, Richmond, Calif., North Atlantic Books.  
1999 *Ritual and Religion in the making of Humanity*, Cambridge University Press.
- Raven, D.  
2006 Ethnocentrisme? Daarom!, *Algemeen Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 98, 4, p. 270-281.
- Robbins, J.  
2006 Anthropology and theology: an awkward relationship?, *Anthropological Quarterly* 79 (3), p. 285-294.
- Sahlins, M.  
1995 *How 'Natives' think. About Captain Cook, for Example*, Chicago, University of Chicago Press.
- Schreurs, N.  
2007 Vrede en verzoening. Noodzakelijke overwegingen bij hoogst actuele gebeurtenissen, lezing in *Rituals on Reconciliation; an Interdisciplinary Approach to Reconciliation*, Conference SIM, Utrecht 4-5-2007.
- Severi, C.  
2006 Language, in J. Snoeck & M. Stausberg (eds.) *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden, Brill, p. 583-594.
- Sibeon, R.  
2004 *Rethinking Social Theory*, Londen, Sage.
- Slusher, H.  
1993 Sport and the religious, in C.S. Prebisch *Religion and Sport. The*



- Meeting of the Sacred and the Profane*, Westport, Greenwood Press,  
p. 173-196
- Smith, J.Z.  
1987 *To take Place: toward Theory in Ritual*, Chicago, Univ. of Chicago Press.  
2005 To take place, in G. Harvey (ed.) *Ritual and religious belief. A Reader*,  
Londen, Equinox, 26-51.
- Sperber, D.  
1974 *Rethinking Symbolism*, Cambridge, Cambridge University Press.  
1985 *On Anthropological Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.  
1996 *Explaining Culture: a Naturalistic Approach*, Oxford, Blackwell.
- Staal, F.  
1975 The meaninglessness of ritual, *Numen* 26, 1, p. 1: 2-22  
1983 *Agni, the Vedic Ritual of the Fire Altar*, 2 vols. Berkeley, Calif., Asian  
Humanities Press.  
1986 *Over zin en onzin in de filosofie, religie en wetenschap*, Amsterdam,  
Meulenhoff.  
1989 *Rules without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences*, Bern,  
Peter Lang.
- Staal, F. & R. Gardner  
1976 *Altars of Fire* (film). Berkeley, University of California Extension.
- Stark, R. & W.S. Bainbridge  
1985 *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*,  
Berkeley, University of California Press.
- Stark, R.  
2003 *For the Glory of God. How monotheism led to Reformations, Science,  
Witch-Hunts, and the End of Slavery*, Princeton U.P.
- Taussig, M.  
1999 *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford  
University Press.
- Turner, V.W.  
1982 *From Ritual to Theatre and back: the Human Seriousness of Play*, Cornell  
University Press.  
1974 *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*,  
Ithaca, Cornell University Press.
- 1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*, Ithaca, Cornell Univ.  
Press.
- Veer, P. van der  
2001 *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*,  
Princeton University Press.
- Updike, J.  
1999 *Golf Dreams*, London, Penguin.
- Waal, F. de  
2006 *De aap en de sushimeester. Culturele bespiegelingen van een primato-  
loog*, Antwerpen, Contact.
- Wade, N.  
2007 *Before the Dawn. Recovering the Lost History of our Ancestors*, New York,  
Penguin.
- Wallace, A.F.C.  
1966 *Religion, an Anthropological View*, New York, Random House.
- Werbner, R.P.  
1989 *Ritual Passage, Sacred Journey. The Process and Organization of  
Religious Movement*, Manchester, Manchester University Press.
- Wolf, J. de  
1994 Circumcision and psychogenesis: concepts of individual, self and  
person in the description and analysis of initiation rituals of male  
adolescents, in W. de Graaf & R. Maier (eds.), *Sociogenesis re-examined*,  
New York, Springer Verlag.  
2006 Ethnographic confrontations: the anthropology of initiation among  
Gisu and Bukusu, in G.L.A.M. Mommersteeg & T. Robben (eds.) *Een  
handvol kolanoten. Antropologische opstellen aangeboden aan Wouter van  
Beek*, Maastricht, Shaker, p. 83-109.
- Zelaznik, R.  
1967 *The Lord of Light*, Londen, Penguin.

