



Orde van den Prince

Noord & Zuid

Tijdschrift van de Orde van den Prince Vlaams-Nederlands Genootschap voor Taal en Cultuur

jaargang 4 nummer 6 // maart 2021

Rituelen

over riten en mythen
en manieren om ernaar te kijken

Inhoud

- 1 > Aan de lezer // *Willy Martin*
- 2 > Rituelen -- Een filosofische benadering // *Herman De Dijn*
- 8 > Rite en mythe: over rituelen en religie // *Peter Nissen*
- 12 > Ritueel // *Jean Pierre Rawie*
- 13 > Waar is dat feestje? Over instant- en andere postmoderne rituelen // *Walter Weyns*
- 18 > Rouwrituelen in Suriname // *Gracia Blanker & Els Ruijsendaal*
- 21 > Rituelen // *Willem Thies*
- 22 > Hebben dieren rituelen? De nek-pompdans van Martin en Martina // *Jan van Hooff*
- 28 > Interritualiteit? // *Paul Cortois*
- 34 > Ritos // *Nicanor Parra*
- 35 > Afrikaanse rituelen met maskers // *Wouter E. A. van Beek*
- 40 > Die ritueel // *Charl-Pierre Naudé*
- 42 > Wat gedichten ons leren over rituelen // *Willy Martin*
- 46 > Over de sporen ... Rituele repertoires, nabijheid en groepsdynamiek // *Marc Jacobs*
- 50 > Van de douche tot de zinnen // *Bernard Dewulf*

COLOFON

Hoofdredacteur: Willy Martin

Redactie: Herman Bosmans, Martine de Clercq, Xavier Lesage (redactiesecretaris), Pia van Sonsbeeck, Hilde Symoens, Wim Wijnants

Pentekeningen: © Anne van Herreweghen

Druk en vormgeving: Mirto Print, Drongen (B)

Ontwerp logo: RoycoM, creatieve communicatie, Ootmarsum (NL)

Verantwoordelijke uitgever: Godelieve Laureys, Orde van den Prince, Gounodstraat 2A, bus 31, B-2018 Antwerpen
(tel. +32- (0)3-2570555; info@ovdp.net)

Aan de lezer

In zijn bundel *Nieuwe rituelen* (De Bezige Bij, Amsterdam/Antwerpen, 2015) begint Maarten Inghels, Antwerps stadsdichter van 2016 tot 2018, het gedicht met de gelijknamige titel als volgt:

*Het is moeilijk nieuwe rituelen te vinden
in de slavernij van de tijd:
elk huis vereert zijn unieke vlag.*

Bovenstaand vers kan enige verbazing wekken thans, in deze coronatijd. Er is immers nog nooit zoveel over rituelen gepraat en geschreven als nu en nooit werden er zo veel ‘nieuwe rituelen gevonden’. Denk aan de alternatieve manier van begroeten (het *elleboogje* (of *vuistje*) in plaats van de handdruk), de uitingen van dankbaarheid en respect voor het zorgpersoneel (de witte lakens voor het raam, het applaus om acht uur ‘s avonds), de *raamvisite* die de kraamvisite of het bezoek aan zorgcentra verving.

Toch was het niet het contrast tussen wat Inghels schrijft en de nieuw-uitgevonden of vertimmerde oude rituelen van onze tijd, dat mij verraste. Ik werd getroffen door het feit dat Inghels erin slaagde met zo weinig woorden (amper drie halve regels) zoveel over rituelen duidelijk te maken. Bijvoorbeeld dat rituelen in de regel ‘oud’ zijn, iets dat al langer bestaat, overgeleverd is, en dus moeilijk te vernieuwen, te doorbreken. Of onze verwachting dat rituelen het individu overstijgen, collectief bepaald worden, dat ze symbolen en tekens gebruiken (*vlag*) en een zekere waarde bezitten, althans voor de uitvoerder (*vereren*).

Eigenlijk is wat Inghels doet, dat wat ook de artikelen die in dit nummer voorkomen, doen: zoeken naar inzicht in, naar een ‘definitie’ van wat we rituelen noemen. Vandaar dan ook dat in negen van de tien artikelen in de titel het woord ‘ritueel’ (in een of andere vorm) voorkomt. Aldus:

- › *Rituelen -- Een filosofische benadering*
- › *Over rituelen en religie*
- › *Rouwrituelen in Suriname*
- › *Interritualiteit?*
- › *Hebben dieren rituelen?* Enzovoort.

Hoewel, net zoals het ‘moeilijk is nieuwe rituelen te vinden’, zo-ook is het niet makkelijk een uniforme, voor iedereen dezelfde, definitie van ritueel te hanteren. In wat volgt komen filosofen, godsdienstwetenschappers, sociologen, dichters, taalkundigen, antropologen, biologen, historici en cultuuronderzoekers aan het woord en allen benaderen zij het fenomeen vanuit hun eigen vakgebied, met eigen accenten en een eigen aanpak. Dat brengt diversiteit met zich mee, maar hoeft niet tot verwarring te leiden. Althans wanneer we, zoals elders in dit nummer wordt betoogd, rituelen als een familie beschouwen: de leden van de familie delen bepaalde karakteristieken met elkaar, maar geen ervan vormt een noodzakelijke of voldoende voorwaarde om tot die familie te behoren. Daarenboven loopt door alle artikelen heen, zoals hierboven gesteld, ook één rode draad: de vraag naar het wezen van wat rituelen zijn, geïllustreerd aan de hand van prototypische voorbeelden. Als we die initiële vraag nu expliciteren als bijvoorbeeld: ‘Als ‘x’ een ritueel is, *wie* doet dan *wat*, *wanneer*, *waarom*, *hoe*, *voor wie* en *waar?*’, dan kan een dergelijke leidraad helpen om bij de lectuur de rijkdom van nuance, van eenheid én verscheidenheid bewuster te ervaren. Want hoe ‘alledaags’ een ritueel soms ook moge lijken, het is, om het met de woorden van Irene Stengs, VU-hoogleraar en eminent ‘ritueelonderzoeker’, te zeggen (in een interview in *Trouw* van 16-12-2020): *een onderbreking van het alledaagse, een opgetild moment in het leven*. En dus altijd de moeite waard om er (langer) bij stil te staan.

Daarom: kies de juiste plek, de juiste stoel, het juiste uur vóór je met de lectuur van wat volgt, begint. Niet alleen spreken, niet enkel schrijven, ook lezen vindt baat bij een passend ritueel.

Willy Martin, hoofdredacteur

Rituelen

Een filosofische benadering

Herman De Dijn

Van rituelen een volledig sluitende, allesomvattende definitie geven, is – zoals zo vaak bij culturele fenomenen – niet mogelijk. Rituelen vormen immers veeleer een uitgebreide ‘familie’, eerder dan een vaste, gesloten groep. Al naargelang de leden van de familie zich dichter bij een van de extremen van het continuüm bevinden, vertonen zij nauwelijks of geen gemeenschappelijke kenmerken. Toch wordt in dit artikel een poging ondernomen om, vanuit filosofische invalshoek, het fenomeen te duiden en beter te begrijpen. Daarbij wordt vooral uitgegaan van overgangsrituelen als prototypische voorbeelden. Ook kwesties als de al of niet-reduceerbaarheid van rituelen tot hun pure vorm en hun mogelijke betekenis voor een beter begrip van ons mens-zijn, zullen aan de orde komen.

Het ritueel: een ‘fuzzy concept’?

“Rituelen zijn hoogst ongrijpbare en ambivalente praktijken. Door hun fascinerende vreemdheid behoren zij tot de meest ondoorzichtige gedragingen van de mens”, aldus de godsdienstantropoloog Valeer Neckebrouck. Over de stand van het cultuur-antropologisch onderzoek over rituelen zegt hij dat het “een onoverzichtelijke chaos” vormt¹. Zijn opmerkingen hebben ongetwijfeld, maar niet alleen, te maken met het feit dat het ritueel, zoals de religie, een fenomeen is dat geen eenduidige definitie toelaat; het gaat niet om eeuwige essenties. Wat allemaal onder het ritueel geklasseerd wordt, vertoont het karakter van Wittgensteins ‘familiegelijkenis’. Naargelang de

leden die tot een uitgebreide familie behoren dichter bij een van beide uiteinden van het continuüm gesitueerd zijn, hebben zij nauwelijks of geen kenmerken gemeen. Een en ander belette Neckebrouck niet om uitvoerige studies te schrijven over de antropologie van de godsdienst. Het zal mij evenmin beletten om – als filosoof – een poging te wagen het fenomeen van het ritueel te verstaan, in de hoop tot enig inzicht te komen, al was het maar in een deel van de betrokken praktijken^{2,3}. Ik zal vooral reflecteren op de zogenaamde overgangsrituelen (term van de Franse antropoloog Arnold van Gennep), waarvan het rituele karakter door niemand betwist wordt. Daarbij zal ik ook stelling nemen ten aanzien van belangrijke twistpunten rond rituelen: zijn ze puur vorm of hebben ze ook (altijd) een betekenis; zijn ze (met andere woorden) al dan niet nauw

1 Zie Valeer Neckebrouck, “Kerkgangers, berenjagers en maskers. Ritueel en hypocrisie”, in: Paul Cortois en Valeer Neckebrouck (red.), *Maskers, Missen en Meesters. Rituelen in en uit de Marge*, Kapellen-Kampen, Pelckmans-Klement, 2005, p. 26.

2 Zie Herman De Dijn, *Rituelen. Waarom we niet zonder kunnen*, Kalmthout, Polis, 2018.

verbonden met mythen; zijn ze reduceerbaar tot hun functie of niet³? Mijn uiteindelijke bedoeling is te achterhalen of de studie van rituelen ons iets meer kan vertellen over het object van de wijsgerige antropologie: het wezen van de mens.

Overgangsrituelen en transformaties

Rituelen, zeker overgangsrituelen, zijn van alle tijden en van alle culturen, zowel religieuze als gesecculariseerde. Dat kan geen toeval zijn. Het kan alleen maar wijzen op een fundamenteel antropologisch feit. Het zegt iets over de mens zelf. De grote confuciaanse filosoof Meng-Tze (4^e eeuw voor Chr.) onderrichtte zijn leerlingen met het volgende verhaal. Heel lang geleden liepen de zonen op een dag voorbij de gracht waarin de lijken van gestorven ouders lagen te rotten, aangevreten door ongedierte. Het zweet brak hen uit, ze liepen naar huis, haalden spaden en korven en begonnen de doden te begraven. Moraal van het verhaal: dat is de juiste houding, die zonen en dochters, volgens Meng-Tze, altijd ter harte moeten nemen. Er is nog een (diepere) onderliggende boodschap: mens-zijn (*homo sapiens* zijn) betekent niet zozeer instrumenten kunnen gebruiken om te overleven, het betekent wel wijs, op de juiste ethisch-rituele manier, te handelen.

Wat gebeurt er in overgangsrituelen bijvoorbeeld bij geboorte en dood? Geboorte en dood zijn gewone, natuurlijke fenomenen die alle levende wezens betreffen. Maar bij de mens krijgen die fenomenen tegelijk een 'cultureel-maatschappelijk' bepaalde betekenis die vereist dat er op een *gepaste*, rituele manier op gereageerd dient te worden. Het is opmerkelijk hoe daarbij, ondanks allerlei verschillen, sterk gelijkaardige praktijken optreden in praktisch alle culturen. De rituelen markeren, ze bewerken zelfs, een fundamentele overgang. Centraal bij de geboorte is de naamgeving waarbij (waardoor) de boreling uit de chaos van het natuurlijke overgaat naar de orde van de betekenis (de symbolische orde): zoon of dochter

behorend tot een bepaalde familie. Tegelijk voltrekt zich een transformatie van de genitoren; ze krijgen een nieuwe essentie: moeder of (bij erkenning van het kind) vader. De naamgeving is of gaat gepaard met een inscriptie (soms letterlijk) op of in het lichaam van het kind, waardoor dat lichaam afgezonderd wordt van de rest, publiek een eigen identiteit en een uitzonderlijke status krijgt. Het geven van de naam is volgens Wittgenstein het kind als het ware een uniek sieraad om de hals hangen. Het ritueel van de naamgeving (en de doop) is dus tegelijk een eerbetoon aan het kind in zijn nieuwe status of zijnswijze. De naam is het symbool van uitverkiezing (tegenwoordig tot de menselijke waardigheid). Het is dan ook niet verwonderlijk dat negatie van waardigheid betekend wordt door ontkenning van de naam, of de vervanging ervan door een nummer (zoals blijkt uit de praktijken van de nazi's, maar ook uit films als George Lucas' *THX1138*, uit 1971).

Doodsrituelen betreffen (en begeleiden) de overgang van leven naar dood. Dood is niet zomaar dood (in de natuurlijke zin). Ook de doden blijven in een zeker opzicht tot de gemeenschap van de levenden behoren – zij het nu als de voorouders. Opnieuw staat alles in het ritueel in dienst van de status: de 'laatste eer' dient bewezen te worden aan het symbool bij uitstek van de persoon, het lichaam van de overledene. Dat hoort zo voor elke mens. De doodsklokken luiden op dezelfde manier voor arm en rijk, oud en jong. Zelfs als het lichaam onvindbaar of helemaal vergaan is, dienen het symbool, de naam en/of het beeld vereerd te worden. Het ontoren van het lichaam van de doden of zelfs van hun graven wordt algemeen, ook in een sterk gesecculariseerde maatschappij, beschouwd als het schenden van een streng taboe. Het rouwen rond het lichaam van de dode is niet zomaar een therapeutisch proces ten bate van de nabestaanden, maar een herdefiniëring van de relatie, waarbij de dode als het ware een nieuwe plaats in de gemeenschap krijgt toegewezen. Op vaste tijden en plaatsen dienen herdenkingsrituelen te gebeuren, waarin de band herbevestigd wordt.

Eren, loven, danken en treuren

In en door de rituelen verschijnt het menselijk individu als iets dat unieke waarde heeft, ook al wordt tegelijk beseft hoe kwetsbaar het is. Het behoort dus tot de categorie van het sacrale, het

3 Mijn eigen visie komt goed overeen zowel met deze van de cultureel-antropoloog Mircea Eliade, als van de filosoof Leszek Kołakowski. Zie Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion* (transl. Willard A. Trask), Orlando, Harcourt, 1959, en *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963; en Leszek Kołakowski, *The Presence of Myth*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1989 (1972).

onaantastbare, dat wegens zijn kwetsbaarheid toch beladen is met allerlei taboes. Volgens socioloog Hans Joas is dat ook en nog altijd het geval in een gesecculariseerde maatschappij als de onze; misschien is het individu daar zelfs het enige dat nog als sacraal gezien wordt⁴. Hoewel onze rituele houding tegenover dode lichamen vanuit strikt rationeel standpunt geen zin heeft, blijft het taboe op het dode lichaam verbazend sterk overeind, wat uiteraard niet betekent dat het niet geschonden wordt.

Overgangsrituelen bestaan niet alleen in eerbetuiging. Ze gaan ook gepaard met (ritueel) danken en loven (bij de geboorte), of met rituele klaag- of treurzang (bij het overlijden). Die uitingen betreffen niet zozeer of niet enkel het individu in kwestie, maar ook het lot of de goden die 'achter' de gave of het verlies van de geliefde staan (cf. het gedicht *Funeral Blues* van W.H. Auden). Er is dus een nauwe symbolische band tussen de geliefde en de (beleefde) werkelijkheid in haar geheel. Dat komt tot uiting in de taal: "Mijn wereld stortte in elkaar." Bij de geboorte van zijn kind, zo vertelt de (ongelovige) Vladimir Nabokov in zijn autobiografie, voelde hij dankbaarheid 'to whom it may concern'. Het is helemaal niet verwonderlijk dat in een religieuze cultuur fenomenen als geboorte en dood van het individu verbonden worden met het religieuze wereldbeeld (of mythe) en dat de rituelen eromheen geïnformeerd worden door de mythe (bijvoorbeeld betreffende een of andere vorm van voortbestaan na de dood). Het opmerkelijke is dat ook niet-(langer)-religieus geïnformeerde rituelen die band blijven leggen tussen de betekenis van het individu en de/een werkelijkheid die ons te boven gaat. Bij moderne individuen is het beeld van de totaliteit wel gekleurd door de wetenschappelijke blik (de werkelijkheid heeft op zichzelf niets te maken met zin of bedoeling); maar het is niet herleidbaar daartoe, omdat we tegelijk toch een of andere existentiële relatie met de totaliteit hebben (cf. Nabokov). Het is (dus) niet verwonderlijk, zeggen zowel de antropoloog Mircea Eliade als de filosoof Leszek Kołakowski, dat rite en mythe ook in sterk gesecculariseerde culturen op een of andere manier overleven.

Andere fundamentele kenmerken

In de voorgaande analyse kwam een aantal telkens weer bevestigde kenmerken van het ritueel naar voor. Ritueel is duidelijk 'religieus' in de oorspronkelijke zin van het woord: verbindend. Het ritueel verbindt het individu en de gemeenschap, het verbindt het nu met het verleden en de toekomst, materie (lichaam) en geest (betekenis), het profane en het sacrale, het eindige (en kwetsbare) en het omvattende of transcendente. Zelfs wanneer het ritueel een puur individuele bezigheid lijkt, verbindt het met al die anderen die op het voorgeschreven moment hetzelfde doen (denk aan de schilderij *Het Angelus* van Jean-François Millet, waarin een echtpaar op het veld de arbeid onderbreekt om te bidden als de klokken het angelus beginnen kleppen).

Centrale rituelen genereren als het ware spontaan afgeleide rituelen. De overgangsrite is niet alleen de tijd-ruimte waar het wonder van het verschijnen of het verdwijnen (of de transformatie) van de ander plaatsvindt en als zodanig (ook collectief) beseft en bevestigd wordt. Een dergelijke rite gaat gepaard met een soort uitzaaiing van praktijken die de aandacht en de eerbied voor dat mysterie moeten hooghouden. Vandaar het bestaan doorheen alle culturen van herdenkingsrituelen zoals het vieren van verjaardagen, sterfdagen en dergelijke. Vandaar ook begroetings- en beleefdheidsrituelen waarin via formules en gebaren zelfs in de meest prozaïsche omstandigheden de nodige aandacht en eer aan de ander bewezen wordt. Zoals de naamgeving verbonden is met de erkenning van de menselijke waardigheid, zo zijn de dagelijkse groet en het eren van de naam een vorm van minimale ethiek waarin het respect voor het individu zich uitdrukt. 'Iemand niet zien staan' is geen vorm van geweld, maar het is toch een gebrek aan respect. Volgens de filosofe Simone Weil is het betreden van een kamer waarin iemand aanwezig is hemelsbreed verschillend van het betreden van een lege ruimte. In het eerste geval is ritueel onontkoombaar.

Een paar andere kenmerken verdienen eveneens uitdrukkelijke vermelding. Hoewel overgangsrituelen uiteraard wat hun object betreft eenmalig zijn, staat – zoals bij andere (de meeste?) rituelen – hier toch de herhaling centraal. Overal zijn ze gekenmerkt door een (relatieve) vormvastheid. Men kan niet om het even hoe afscheid nemen

4 Hans Joas, *De macht van het heilige* (vert. Huub Stegeman), Rotterdam, Lemniscaat, 2019.

van de overledene of zijn medeleven betuigen aan de nabestaanden; er bestaat een minimaal protocol of partituur. Dat geldt zelfs in een cultuur zoals de onze – gekenmerkt door de obsessie van ‘authenticiteit’ en ‘originaliteit’ – waarin de vormvastheid gezien wordt als iets steriels. De vormvastheid van het ritueel had/heeft echter een groot ‘voordeel’: het doet als het ware wat gedaan moet worden ongeacht onze momentane, subjectieve gemoedsgesteldheid. Vergelijk met het religieuze ritueel van het bidden: het gebed bidt als het ware in onze plaats.

Vorm en betekenis

Sommige rituelen, zoals het Japanse zen-thee-ritueel, lijken puur strakke vormelijkheid zonder betekenis. Vandaar de gedachte dat de rite kan bestaan zonder verband met de mythe (in de brede betekenis à la Eliade). Ook dat ritueel heeft echter in de loop der tijd bepaalde, zelfs revolutionair bevonden, veranderingen ondergaan. Die veranderingen hebben te maken met iets anders dan de vorm, met een vernieuwde of vernieuwende interpretatie van het ritueel. Ook dat ritueel is dus verbonden met een soort mythe, hoe moeilijk het ook mag zijn de essentie daarvan (het theïsme) uit te drukken⁵. Overgangsrituelen zoals bij geboorte en dood draaien overduidelijk rond bepaalde betekenissen en waarden, rond het wonder van het pasgeboren kind of het mysterie van de dood van de geliefde.

Het kan verwonderlijk lijken dat de aandacht en de omgang met het wonder van geboorte en dood, verbonden worden met heel strakke vormen van handelen die precies in hun striktheid sterk arbitrair kunnen lijken. Waarom zou eerbied precies uitgedrukt moeten worden in de nauwkeurige opeenvolging van deze welbepaalde gebaren en bewegingen? Er bestaan echter geen natuurlijke, vanzelfsprekende manieren om te reageren op het verschijnen of verdwijnen van het wonder. Alleen een ‘arbitraire’ vorm die collectief als de gepaste vorm aanvaard en beleefd wordt, kan hier een ‘oplossing’ bieden. De diepste betekenissen zijn symbolische betekenissen; die zijn altijd geïncarneerd in materiële vormen waarvan ze

niet losgemaakt kunnen worden (het gezicht, de roos, de ring, het kind, ...). Waarom precies die materiële vormen en geen andere constitutief zijn voor die betekenissen lijkt niet zomaar te verklaren. Spoort het arbitraire karakter van de incarnatie van de betekenis met de arbitrariteit van de rituele omgang met het wonder?

Wat is de mens?

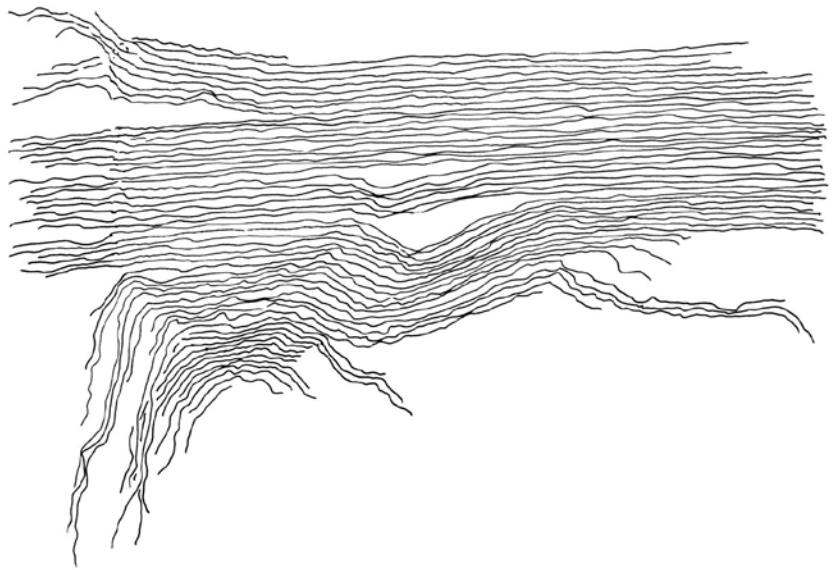
Zoals gezegd, overleven rituelen ook in sterk geseculariseerde maatschappijen waarin individuen perfect op de hoogte zijn van wetenschappelijke inzichten over mens en natuur. Belang hechten aan doodsrutuelen hangt blijkbaar helemaal niet af van geloof in onsterfelijkheid of hiernamaals. Eerbied voor menselijke waardigheid wordt sterker beklemtoond dan ooit, ook al is het religieuze geloof dat er de basis van vormde nauwelijks nog aanwezig. Hoe is dat mogelijk? Het betekent dat het handhaven van de rituelen en de symbolische betekenissen ermee verbonden, fundamenteel niet afhangt van ‘metafysische’ verklaringen en dat het perfect compatibel is met het bezit van wetenschappelijke kennis. Ook de meest geseculariseerde mens leeft in een wereld die niet de wereld is van de wetenschap, maar de *leefwereld*, een wereld van niet-wetenschappelijke (symbolische) betekenissen en waarden (van kinderen en niet van *offspring*, van vaders en moeders en niet van genitoren, van unieke personen en niet van exemplaren van *homo sapiens*). In die wereld zijn we op iets anders gericht dan op inzicht in en beheersing van de natuur om zo goed mogelijk te overleven. Wij willen op een bepaalde, voor ons *zinvolle en juiste* manier overleven; en er is geen zinvolheid of juistheid tenzij binnen een collectieve betekenisorde. Uiteraard zijn wij als moderne mensen bekwaam onze weg te vinden in de wereld van de wetenschap en die van de techniek. Maar de reële (leef)wereld waarin we leven kan zich niet daartoe beperken. Integendeel, er is een fundamentele onderschikking van de wereld van de techno-wetenschap aan de belangen van de leefwereld. Dat betekent dat ook moderne individuen niet kunnen gezien worden als *homo economicus*. Een duidelijk bewijs daarvan is de reusachtige verspilling van middelen die door de hele geschiedenis van de mensheid heen tot de dag van vandaag plaatsvindt bij het eren van de doden. Tumuli, mausolea, necropolissen, paradijselijke kerkhoven, militaire kerkhoven (‘velden

5 Zie Paul Cortois, “De vorm van een ritueel”, in: Paul Cortois & Valeer Neckebrouck (red.), *Maskers, Missen en Meesters*, p. 149-150.

van eer'), graf- en herdenkingsmonumenten al-
lerhande: één enorme *potlatch*. De mens is geen
rationeel dier; evenmin een irrationeel dier zoals
sommigen vandaag geneigd zijn te denken. De
menselijke soort is, zoals David Hume het uit-
drukte, een *inventive species*: zijn overleven ge-
beurt via cultuur, via complexe vormgevingen
van mythe en rite.

Rituelen (en mythen) hebben volgens antropolo-
gen overduidelijk een functie: ze dienen om de
cohesie en dus het overleven van een bepaalde
groep te garanderen. Dat kan effectief het ne-
veneffect zijn van het complex mythe-rite (dat
uiteraard ook soms tot de ondergang leidt). Maar
dat is niet hoe de individuen zelf dat complex
(kunnen) beleven. Dikwijls wordt in dat verband
gewezen op de gelijkenis tussen ritueel en spel.
Ook het spel zal wel een functie hebben, maar
dat is niet waarom de speler zelf speelt. De *homo
ludens* speelt om te spelen: zelfs als het in het
spel gaat om te winnen, wil hij winnen via het/
dat spel. Doodsrituelen bewijzen de laatste eer
aan de geliefde en dat gebeurt via een soort cho-
reografie, een (soms letterlijke) dans rond het
dode lichaam. Het doel van de dans is het eren
van de doden of van de goden. Dat doel bestaat
eigenlijk niet, tenzij met en in de dans rond de
dode zelf. De dans dient voor niets. Helaas kan
dat besef voor de individuen betrokken in het
ritueel haast ontoegankelijk worden: zoals wan-
neer in een cultuur het rouwen en de rituelen
eromheen meer en meer gezien worden als the-
rapie voor getraumatiseerde gevoelens. Waarom
dan doorgaan met het ritueel? Waarom niet ge-
woon een pilletje nemen?

Herman De Dijn is emeritus gewoon hoogleraar aan het Hoger Instituut voor
Wijsbegeerte (KU Leuven) en werkzaam in het domein van de geschiedenis van de
moderne filosofie, 17e en 18e eeuw. Hij publiceerde vooral over Spinoza, Hume en
over de relatie tussen moderniteit en postmoderniteit. Hij is ook bekend als essayist
op het gebied van de cultuurfilosofie. Recente publicaties zijn: *Rituelen. Waarom
we niet zonder kunnen* (Kalmthout, Polis, 2018) en *De andere Spinoza. De twee
wegen naar het ware geluk* (Kalmthout, Pelckmans, 2020).



Rite en mythe: over rituelen en religie

Peter Nissen

Wat was er eerder: het ritueel handelen van mensen of de mythologische verhalen? Begon religie met praktijken of waren er eerst geloofsovertuigingen? De meeste onderzoekers houden het momenteel op het eerste: de mens begon rituele handelingen te stellen en bouwde daar later een verhaal omheen. Eerst de rite, daarna de mythe.

Een van de belangrijkste Nederlandse godsdienstwetenschappers was de Groningse hoogleraar Gerardus van der Leeuw, na de Tweede Wereldoorlog ook nog kort minister van Onderwijs, Kunsten en Wetenschappen. In zijn boek *Wegen en grenzen* uit 1932, dat in de Engelse vertaling *Sacred and Profane Beauty* in een reeks van klassiekers van de American Academy of Religion nog altijd verkrijgbaar is, verdedigde hij de opvatting dat religie en kunst een gemeenschappelijke oorsprong hebben, en wel in de dans. De dans is een elementaire kunstvorm: je hebt er niets anders voor nodig dan je eigen lichaam. In een meer gevorderde vorm ontwikkelde de dans zich tot theater en tot religieus ritueel, en die twee kwamen in de loop van de geschiedenis vaak tegenover elkaar te staan. De ene lijn mondde uit in een kunstvorm als de opera, de andere in een uitgebreid ritueel als de kerkelijke eredienst. Maar in de gestileerde beweging van de dans hebben zij een gedeeld beginpunt.

Geleefd geloof

Rituelen nemen een belangrijke plaats in de wereld van het geleefde geloof in. Dat geleefde geloof beschikt niet altijd over een volledig uitgewerkte doctrine, een geloofsleer. De Amerikaanse religiewetenschapper Meredith McGuire beklemtoont dat geleefde religie niet altijd van rationale of logische coherentie getuigt. Zij is vaak een beet-

je rommelig, met open eindjes, inconsistenties, tegenspraken. Maar zij beschikt wel over een praktische of pragmatische coherentie: zij 'werkt' in het concrete leven van mensen. Voor mijn studenten gebruik ik graag het voorbeeld van de honderden mensen die de hele dag door de Sint-Janskathedraal in 's-Hertogenbosch binnelopen en daar een waxinelichtje ontsteken bij het beeld van de Zoete Moeder van 's-Hertogenbosch. Zij zijn op zoek naar bemoediging in het leven van alledag: voor iemand die erg ziek is, een zoon of dochter die een examen moet doen, iemand die relatieproblemen heeft, iemand die eenzaam is. Zij hebben daar geen uitgewerkte theologie bij, maar het helpt hen wel. Het werkt dus. En hoe geseculariseerd en ontkerkelijkt die studenten van nu doorgaans ook zijn, zij begrijpen het. Mensen stellen religieuze handelingen zonder daarbij meteen een theologie paraat te hebben.

Dat is de kracht van religieuze rituelen: zij helpen mensen om het leven aan te kunnen. En dat blijft ook hun kracht in tijden van ontkerkelijking en van verdamping van de klassieke religieuze verhalen en systemen. Die kracht maakt duidelijk waar religie om draait. Religie is overlevingskunst. Religie gaat pas in afgeleide zin over mythologische, wijsgerige en theologische verklaringen van de werkelijkheid. Religie gaat allereerst over de kunst het leven te leven: de 'moed om te zijn', zoals de Duits-Amerikaanse theoloog Paul Tillich het kernachtig heeft beschreven (*The Courage to Be*, 1952).

Samengebalde emotie

Want dat is wat religieuze rituelen doen: zij reiken ons in moeilijke momenten, in situaties die met emoties zijn omgeven, bepaalde woorden en gedragingen aan op een moment dat wij zelf niet in staat zijn woorden of gebaren te vinden of te bedenken. Een ritueel is ‘samengebalde emotie in symbolentaal’, een omschrijving die afkomstig is uit het boek *Vrije rituelen* (2007) van Christiane Berkvens-Stevelinck, remonstrants predikante en hoogleraar Europese cultuur in Nijmegen. Een ritueel is een gevoel, samengebalde in een handeling en in de daarbij gesproken of gezongen woorden, en dat gevoel wordt op een symbolische wijze uitgedrukt. Die samenballing en de symbolische uitdrukking helpen ons om met dat gevoel, met de emotie die een bepaalde situatie oproept, om te gaan. Het ritueel maakt het gevoel hanteerbaar.

Rituelen hoeven in beginsel niet bedacht te worden: zij zijn er al. Zij komen ons te hulp als wij zelf sprakeloos zijn en even niet weten wat we moeten doen. Dat laatste – sprakeloos zijn en niet weten wat te doen – wordt veroorzaakt doordat we door emoties bevangen zijn waarvan we niet meteen weten hoe we ermee moeten omgaan. De rituelen kanaliseren die emoties. Zij geven er uitdrukking aan en zij sturen ze ook. En minstens zo belangrijk: rituelen roepen ook emoties op. Tijdens een uitvaart bijvoorbeeld stemmen de rituelen ons droef. Ze helpen de emoties te produceren die bij een bepaalde gebeurtenis van ons verwacht worden. Het wordt als passend gezien om bij een uitvaart ingetogen en bedroefd te zijn. De rituelen van een uitvaart zorgen ervoor dat die emotie wordt opgewekt. Doordat zij dat doen, helpen de rituelen ons om te gaan met overgangen in het leven. Ze maken die overgangen, zoals het afscheid van een dierbare, draaglijker. En daarmee doen zij wat religie moet doen: ons helpen het leven te leven, ook als wij precies met de grens van dat leven worden geconfronteerd.

Rituelen doen niet alleen iets met onze gevoelens, zij sturen ook onze lichamen. Zij vertellen ons hoe wij moeten staan, wanneer wij moeten zitten of knielen, hoe wij moeten lopen of bewegen, wanneer wij moeten buigen of knikken, of wij moeten schrijden, of wij ons hoofd gebogen moeten houden of juist omhoog moeten kijken. Rituelen reguleren ons lichamelijk gedrag. Met het grote voordeel dat wij het niet allemaal zelf hoeven te bedenken.

Betekenis en gemeenschap

Maar de religieuze rituelen geven niet alleen sturing aan onze emoties en aan onze lichamen. Zij reiken ook duiding en betekenis aan. Rituelen verlenen betekenis aan de gebeurtenis die door het ritueel gemarkeerd wordt, of dat nu een belangrijke levensgebeurtenis is (de geboorte van een kind, het aangaan van een levensverbintenis, het afscheid van een dierbare) of een gebeurtenis uit de kerkelijke feestkalender (Pasen, Pinksteren, Kerstmis). Zij verlenen er betekenis aan en ordening. De Amerikaanse religiewetenschapper Catherine Bell heeft erop gewezen dat aan die ordenende en betekenis verlenende functie van rituelen twee kanten zitten: enerzijds hebben rituelen een interne structuur, ze hebben een vaste en herkenbare opbouw, en anderzijds verlenen ze structuur, namelijk aan het leven van de deelnemers aan het ritueel. Dezelfde dubbele rol vervult het begrip betekenis: rituelen en de onderdelen daarvan hebben een betekenis ten opzichte van elkaar (een liturgie kan dus nooit een willekeurig samenspel van elementen zijn) en zij verlenen betekenis naar buiten toe, namelijk aan de deelnemers aan het ritueel. De rituelen helpen ons te begrijpen wat de grote overgangen in het leven betekenen en wat de grote feestdagen van de liturgische kalender ons willen meegeven. Opnieuw: wij hoeven het niet allemaal weer zelf te bedenken.

De religieuze rituelen brengen ons ook dichterbij elkaar. Zo verschillend als wij zijn, wanneer wij in een kerk of een andere sacrale ruimte samenzijn rond een ritueel, worden wij door dat ritueel ook tijdelijk tot een gemeenschap samengesmeed. De aanwezigen zijn met elkaar verbonden door dat ritueel. Het ritueel maakt hen tot een *communitas*, zoals de antropoloog Victor Turner zegt. Die *communitas* is geen statische en blijvende gemeenschap; zij bestaat zolang als het ritueel duurt. Na de kerkdienst of na de uitvaart gaat ieder weer zijns weegs. Dat geeft meteen ook het belang aan van rituelen, van de eredienst, voor kerken: nergens wordt het samen kerk zijn zo sterk ervaren als in het samen vieren van de liturgische rituelen.

Hart van de gemeente

Ik heb al enkele malen het woord liturgie gebruikt. Dat is waarschijnlijk de vorm van religieus ritueel die de meeste lezers het best vertrouwd is. Andere vormen van religieus ritueel kent u wellicht van reizen, van het bijwonen van het vrijdaggebed in een moskee of van tempelrituelen in andere culturen, of van documentaires. Het woord liturgisch plaatst een religieus ritueel in een specifieke context, namelijk die van de joodse en christelijke eredienst. In andere religies wordt het woord liturgie minder gebruikt.

Maar wat is liturgie? De visienota van de Protestantse Kerk in Nederland, *De hartslag van het leven*, gaf in 2012 een mooie, gecondenseerde omschrijving van wat liturgie is: “In de liturgie klopt het hart van de gemeente. Hier gebeurt het heilige. Hier gaan brood en schotel van hand tot hand. Hier klinkt het woord en zingt het lied. Broeders en zusters ontmoeten elkaar rond doopvont, kansel en tafel in naam van Christus. Bezielde liturgie, waar hoofd en hart geraakt worden, is wezenlijk.”

In die omschrijving komen wij om te beginnen vormelementen van het ritueel tegen die al eerder genoemd zijn: symbolen spelen er een rol in; met die symbolen (zoals beker en schotel) gebeurt iets (ze gaan van hand tot hand), er klinkt taal bij en er wordt bij gezongen. Het speelt zich ook op een bepaalde plaats af, ook weer rond symbolische voorwerpen, zoals een doopvont, een kansel en een tafel of altaar.

De omschrijving van liturgie uit *De hartslag van het leven* raakt, op een laagdrempelige en lichtvoetige manier, zes elementen aan die de eigenheid uitmaken van liturgische rituelen binnen het grote veld van de rituelen, elementen dus die aanduiden waarin liturgische rituelen zich onderscheiden van andere, publieke of private rituelen, zoals die rond een sportwedstrijd, rond het afstuderen of het pensioen of die rond Koningsdag, Wapenstilstand of de Olympische Spelen. Om te beginnen is dat de notie van het heilige, die, vaak impliciet, een rol speelt in liturgische rituelen. Er is een besef dat in het vieren van de liturgie iets heiligs gebeurt, dat het heilige wordt aangeraakt of aangeduid. Er is, kortom, een besef van sacraliteit, van iets heiligs, van iets geheimzinnigs dat – om de beroemde definitie van *Das*

Heilige (1917) van de Duitse religiewetenschapper en theoloog Rudolf Otto te parafraseren – indruk op ons maakt en ons tegelijk aantrekt: *mysterium tremendum et fascinans*.

Vervolgens is het eigen aan de liturgie dat zij ons als complete mens aanspreekt, als de eenheid die wij zijn van ziel en lichaam: hoofd en hart worden geraakt. Liturgie is niet alleen een zaak van het verstand, van educatie; een preek is geen college of lezing. Om te kunnen overtuigen moet een liturgisch ritueel bovendien gedragen worden door spiritualiteit; het moet, om het zo te zeggen, ‘bezielde’ zijn. Een zekere professionaliteit is belangrijk in het voltrekken van rituelen; daarom zijn er tegenwoordig ook opleidingen voor ritueelbegeleiders en uitvaartverzorgers. Maar om liturgie te worden is het minstens zo belangrijk dat het ritueel ook wordt gedragen door spiritualiteit en dat de ritueelbegeleider dus ook een eigen spiritualiteit heeft kunnen ontwikkelen.

Voor christelijke liturgie geldt verder dat zij niet in het luchtledige zweeft. Zij is verbonden met een specifieke religieuze traditie, een traditie waarin de figuur van Jezus van Nazareth een ijkpunt vormt, op welke wijze dat dan ook wordt ingevuld. Als mensen samenkomen om een christelijk ritueel te vieren, dan komen zij niet alleen uit naam van zichzelf bij elkaar, maar ook ‘in naam van Christus’. En dat gebeurt in een gemeenschap: ook liturgische rituelen smeden de deelnemers samen tot een *communitas*, en wel een gemeenschap van broeders en zusters. En dat doen zij ingebed in een groter geheel, in die grotere groep van mensen die wij kerkgemeenschap noemen, *ekklesia*, een samengeroepen gemeente. De visienota van de Protestantse Kerk in Nederland zegt het heel treffend: “In de liturgie klopt het hart van de gemeente.”

Toekomst voor de traditie

Taal speelt een belangrijke rol bij rituelen. Taal, gesproken of gezongen, begeleidt en duidt de rituele handelingen. Zij is in veel gevallen van wezensbelang voor de overdracht van de betekenis van een ritueel. *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*, zei de belangrijke vroegchristelijke schrijver Augustinus zo’n zestien eeuwen geleden, specifiek duidend op het doopsel: er komt een woord bij een element en het wordt een sacrament. Maar

taal is meer dan alleen woorden. Ook de handelingen zelf vormen een taal van symbolen.

Voor veel religieuze rituelen speelt daar in onze westerse wereld momenteel een groot probleem: de taal wordt niet meer verstaan. Nu hoeft niet alles in een ritueel begrijpelijk te zijn: mensen kunnen diep geraakt worden door een religieus ritueel in een vreemde taal, of dat nu het Kerklitijn is, het Kerkslavisch of het Sanskriet, zonder dat zij de woorden begrijpen. Maar er moet toch een zeker kader van verstaanbaarheid zijn, wil het ritueel zijn boodschap kunnen overdragen en meer bewerken dan alleen een interessante en mogelijk esthetische belevenis. Door allerlei culturele en maatschappelijke ontwikkelingen is die verstaanbaarheid van de religieuze rituelen voor veel mensen problematisch geworden. De taal van de klassieke rituelen wordt steeds minder verstaan. En taal vat ik hier nu – ik herhaal het nog maar eens – niet alleen op in de letterlijke zin, maar ook in de zin van de taal van handelingen en de symbolen. Het vocabulaire van de klassieke religies, in Europa vooral van het christendom, wordt steeds minder verstaan. Het religieuze vocabulaire, de kennis van de woordenschat en de culturele repertoires van de religie, vervaagt. Dat leidt simpelweg tot een afname van de parate kennis van de grote verhalen, de namen, de opvattingen van de christelijke religie. Een van de fenomenen waarin zich dat sterk uit, is de afnemende kennis van de betekenis van de christelijke feestdagen, zoals Kerstmis, Pasen, Hemelvaart en Pinksteren. Van de laatste twee feesten, zo blijkt uit onderzoek, weet nog maar ongeveer twintig procent van de Nederlanders wat er eigenlijk herdacht en gevierd wordt.

Er moet dus gezocht worden naar een nieuwe taal, een taal van woorden en symbolen die enerzijds aansluit bij de traditie van religies, maar die anderzijds wel begrepen kan worden door jonge mensen die niet meer in die tradities zijn gesocialiseerd. Dat is een van de grote opgaven waarvoor de voorgangers in religieuze rituelen zich in onze tijd gesteld weten. Het antwoord daarop is in belangrijke mate van invloed op het voortbestaan van de rituelen. Het risico bestaat immers dat zij zonder verstaanbaarheid vervallen tot magische praktijken, tot hocuspocus. Het is bekend dat de toverspreuk die in veel kinderspelen voorkomt, “Hocus pocus pilatus pas”, ontleend is aan de Latijnse misliturgie (hocus pocus = *hoc est corpus* uit de consecratiewoorden, pilatus pas = *qui sub Pontio Pilato passus est* uit het Credo). Dat moet teruggaan tot een tijd waarin die woorden voor de gewone gelovigen onbegrijpelijk waren, de tijd waarin de leken gelovigen ‘afwezige aanwezigen’ waren, om een beeld van de Duitse liturgiewetenschapper Josef Jungmann te gebruiken: zij stonden erbij, maar zij waren er niet echt bij betrokken. Daar zal waarschijnlijk toch niemand naar terug willen. Er is dus rituele creativiteit nodig: een uitdaging voor alle voorgangers die nog geloven in een toekomst voor de traditie.

Literatuur

- Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, New York: Oxford University Press, 1997.
- Gerard Lukken, *Rituelen in overvloed. Een kritische bezinning op de plaats van en de gestalte van het christelijk ritueel in onze cultuur*, Baarn: Gooi & Sticht, 1999.
- Roy Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Peter Nissen is hoogleraar oecumenica aan de Radboud Universiteit in Nijmegen. Hij vervulde eerder aan de universiteiten van Tilburg en Nijmegen o.m. de leeropdrachten cultuur in Brabant, kerkgeschiedenis en spiritualiteitsstudies. Hij was decaan van de theologische faculteit van de Radboud Universiteit en voorzitter van NOSTER, de Nederlandse onderzoeksschool voor theologie en religiewetenschappen. Zijn publicaties bestrijken een breed terrein van kerk- en cultuurgeschiedenis en mystiek tot regionale geschiedenis van Limburg en Brabant. Hij is in deeltijd remonstrants predikant in Nijmegen en vertegenwoordigt de remonstranten in de Raad van Kerken in Nederland. Hij is lid van de afdeling Rijk van Nijmegen van de Orde van den Prince.

RITUEEL

Ik houd het kleine ritueel in ere,
opdat je elk moment terug kunt keren.

Iedere dag wanneer het avond wordt,
maak ik de tafel klaar: een extra bord,

bestek, je eigen stoel, een kaars, een glas,
alsof je enkel opgehouden was.

Ik hoor (hoe kon ik denken dat hetgene
waardoor ik ben, voor altijd was verdwenen?),

ik hoor, alsof de woning nog bestond,
het grind, de klink, het aanslaan van de hond,

en je komt binnen op het ogenblik
dat ik de lamp ontsteek, de bloemen schik.

Ik hoop alleen dat ik dan rustig blijf
en haast niet opziend van mijn stil bedrijf

de woorden vind, als was het vanzelfsprekend:
Schuif aan; tast toe: er is op je gerekend.

Jean Pierre Rawie

uit: *Woelig Stof*, Bert Bakker, Amsterdam, 1989

Waar is dat feestje?

Over instant- en andere postmoderne rituelen

Walter Weyns

In traditionele maatschappijen hebben overgangsrituelen bij grote momenten in het leven (geboorte, dood, huwelijk) een cruciale functie. Wie een overgang maakt, legt de oude identiteit af en komt als een nieuwe persoon tevoorschijn, niet zelden met een nieuwe naam en in elk geval met een nieuwe sociale identiteit.

In moderne en postmoderne samenlevingen hebben *rites de passage* sterk aan belang ingeboet. Onze samenleving is uitermate beweeglijk, 'vloeibaar' zegt Zygmunt Bauman. Mensen wisselen snel van posities en sociale rollen, die vager zijn geworden, wat het leven zenuwachtig en chaotisch maakt. Anton Zijderveld sprak van een 'staccato-cultuur'. We tuimelen holderdebolder van de ene levenssituatie in de andere. In zo'n maatschappij lijken overgangsrituelen, met hun duidelijke afbakening van levensfasen, niet meer essentieel. De erosie van de *rites de passages* betekent evenwel niet dat aan rituelen in onze maatschappij geen plaats meer toekomt. Traditionele rituelen zijn immers nog niet verdwenen, en wat belangrijker is: in de posttraditionele maatschappij duikt een nieuw type rituelen op. Daarover wil ik het hebben.

Eerst een mogelijk misverstand uit de wereld helpen. Posttraditionele rituelen zijn iets anders dan 'gemoderniseerde rituelen'. Onder dat laatste verstaan we pogingen om rituelen moderner, rationeler te maken. Zo ontwierp de Franse revolutionair Nicolas Antoine Boulanger een systeem van feesten en rituelen waaraan niets nog mys-

terieus of raadselachtig was. Ongetwijfeld bedoelde Boulanger het goed, maar van zijn hervorming kwam weinig in huis. Zijn 'glasheldere ritologie' was gebaseerd op een misverstand. Boulanger dacht dat een ritueel mensen helpt om het leven te begrijpen. Maar het is niet *begrip* dat ze zoeken in een ritueel. Wat ze willen is om voor even *verlost te zijn van de drang om te begrijpen* en van het pijnlijke besef dat ze het leven niet begrijpen. Rituelen verklaren weinig, maar door hun welgevormdheid *stillen* ze ons verlangen naar zin. Ze doen dit wanneer de behoefte aan zin groot maar onvervulbaar is: bij een overlijden, na een ramp, bij ervaringen met het onbekende, tijdens de overgang van levensfasen. Het ritueel begrijpt in onze plaats.

Als posttraditionele rituelen geen 'gerationaliseerde' rituelen zijn, wat zijn ze dan wel? Er is een oud verhaal, verteld door Edgar Allan Poe, over een vissersbootje bij een draaikolk. Aan boord van het rampspoedige bootje bevinden zich drie vissers. Ze proberen het roer te wenden, maar te laat, ze worden gegrepen. Het bootje kapseist, breekt in stukken en drijft naar het mid-

den van de kolk. De twee oudste vissers raken in paniek. Ze klampen zich vast aan de mast en verdwijnen mee de diepte in. De jongste visser houdt het hoofd koel. Hij heeft in de gaten dat wrakhout en lege vaten rond het oog van de kolk blijven dobberen, op veilige afstand. In een lucide moment doet de derde visser iets tegen alle overgeleverde visserswijsheid in: hij springt overboord, grijpt een stuk wrakhout en slaagt erin een ton te bereiken. Hij redt het.

De ‘Maelstrom’ is onder cultuursociologen een geliefkoosde metafoer van de vloeibare maatschappij. Net als het vissersbootje gaan instituties kopje onder, ze bieden nog weinig houvast. Socioloog Ulrich Beck noemt instituties zoals het huwelijk ‘zombie-instituties’. Er gaat nog weinig morele kracht van uit, het huwelijk wordt even gemakkelijk ontbonden als afgesloten; het is een optie, meer niet.

In de ‘liquide’ maatschappij kleeft aan zowat alle institutionele arrangementen een houdbaarheidsdatum. In de kolkende veranderlijkheid proberen individuen het hoofd boven water te houden met allerhande strategieën, al komen ze meestal neer op volgend maxime: “Wees flexibel, pas je aan, verander liefst vandaag nog, want morgen is het misschien te laat.” Velen doen als de derde visser: ze springen overboord, weg van vastgeroeste patronen en voormalige zekerheden. Wat blijft is immers verdacht, in jobs, relaties en vrijetijdsbesteding wordt nieuw meer op prijs gesteld dan oud. Wie zweert bij het oude, laat kansen liggen. Die fluiditeit en ‘optionaliteit’ nestelt zich in het hart van onze identiteitsopbouw. Onbestendigheid wordt de kern van wat we zijn.

Het inzicht dat mensen veranderen is natuurlijk niet nieuw. Wel nieuw is de angst om *niet* te veranderen, de angst om zich te binden. En zo kan het gebeuren dat wie nog participeert aan traditionele rituelen het odium van oubolligheid op zich laadt – wat gelijk staat aan excommunicatie uit de gemeenschap der flexibelen.

Het verhaal van de ‘Maelstrom’ vertelt nog meer. Overboord springen (tradities achter je laten) is noodzakelijk, maar niet genoeg. Met zwemmen alleen kom je er niet. Je hebt hulpmiddelen nodig om je aan vast te klampen, een stuk drijfhout, een leeg vat.

En inderdaad. Terwijl traditionele rituelen worden gebannen, duiken pseudo- of vervangrituelen op, die min of meer dezelfde functies vervullen als

traditionele rituelen, maar die je op eender welk moment kan loslaten als je dat beter uitkomt. Deze posttraditionele rituelen vormen een allegaartje, even verscheiden als de drijvende spullen rond het bootje – en als het erop aankomt even onbetrouwbaar. Maar ze bieden de drenkeling voor even soelaas.

Uit de bonte verzameling posttraditionele (pseudo)rituelen pak ik er twee: het instantritueel en het neotribale ritueel.

Instantrituelen

Een instantritueel, een verschijnsel waarmee pastores, lekenbegeleiders en begrafenisondernemers vertrouwd zijn, is op maat ontworpen voor *deze* mensen op *deze* plaats. Het helpt hen om beladen momenten door te komen, bijvoorbeeld bij een begrafenis of een geboorte. Het belangrijkste kenmerk van het instantritueel is de eenmaligheid ervan. Herhaling – één van de wezenskenmerken van een traditioneel ritueel – is ongepast. Voorgescreven vormen worden aan de kant geschoven – al kun je er te hooi en te gras wel iets aan ontlenuen. Bij begrafeningen lezen nabestaanden teksten voor die ze de avond voordien hebben geschreven, hoe persoonlijker, hoe liever; je hoort de lievelingsmuziek van de overledene; de traditionele liturgie wordt verknipt en herschreven volgens de wensen van de nabestaanden (of, wat almaar meer voorkomt, volgens de wensen van de overledene zelf). Hoe unieker het ritueel, hoe beter. De betrokkenen willen immers geen deel uitmaken van de lange rij van voorouders die eenzelfde ritueel herhaalden. Dat zou te saai zijn. Een geslaagd ritueel is er één waar de persoonlijkheid van de betrokkene vanaf straalt. Wie een ritueel klakkeloos kopieert, krijgt het verwijt van inspiratieloosheid.

Het instantritueel helpt, net als het traditioneel ritueel, om emoties te kanaliseren. Maar het geeft bovenal uiting aan die ene emotie die in de geïndividualiseerde samenleving de andere overschaduwde, namelijk de vrees om op ‘moeilijke’ momenten in het leven een flauw figuur te slaan, de vrees om geen hoogstpersoonlijk, onvervangbaar en sterk ‘zelf’ te hebben. Zo bevestigen instantrituelen iets waar traditionele rituelen aan voorbijgingen: de (al dan niet vermeende) keuzevrijheid van het individu.

Neotribale rituelen

De tweede soort van posttraditionele rituelen zijn neotribale rituelen. De term *neotribu* is van de Franse socioloog Michel Maffesoli. Waar het bij instantrituelen draait om individuen (die geboren worden, huwen, sterven), wordt in een neotribaal ritueel de hoofdrol gespeeld door de groep. Of liever: door pure socialiteit – dat wil zeggen, het intense samenzijn van mensen. ‘Groep’ is inderdaad niet het goede woord. Een groep is immers een sociaal verband met een zekere duurzaamheid. Die kan los of vast zijn, formeel of informeel, maar altijd kun je in een groep sociale posities onderscheiden en min of meer duidelijke rolverwachtingen. Neotribale bijeenkomsten zijn helemaal anders. Wat hen samenhoudt, zijn gedeelde indrukken, emoties en sentimenten – meer niet.

Wat brengt mensen samen bij rockconcerten, raves, city parades? Wat doet hen samentropen bij Tomorrowland? Waarom lopen ze te hoop bij massa-evenementen en happenings? Wat anders dan de hoop zich aan de kleurrijke massa te kunnen laten? Gretig ondergaat de deelnemer de overweldigende ervaring van het samenzijn. Alles draait om het spontaan beleven en uitwisselen van emoties. Aanstekelijke opwindings, daar gaat het om, genieten van muziek, drank, spektakel en elkaars aanwezigheid. De neotribaal heeft geen doel, geen taak, hij denkt niet aan morgen. Misschien denkt hij überhaupt niet, de neotribaal heeft genoeg aan zijn geprikkelde zinnen. Omarmd door het veelkoppige lijf der collectiviteit, bestaat hij uit zijn zintuigen. En de ‘ander’ is voor hem wat hij is voor de ander: een bron van genieting.

Maar, kun je je afvragen, wat is er nu precies ‘ritueel’ aan zo’n esthetisch opgeladen bijeenkomst? En ook: wat is er zo bijzonder aan dit neotribalisme? Heeft men voor zulke gelegenheden niet allang een betere naam bedacht, namelijk feesten? Dat is zo. Het (grote) verschil is het volgende: feesten staan normaal gezien in het teken van een bestaande groep of gemeenschap. Het feest dient om de banden tussen de groepsleden te intensifiëren, om de groep hechter te maken. Een neotribale bijeenkomst daarentegen is socialiteit in het ijle. Er worden geen sociale banden geïntensifieerd, want er zijn geen banden. Er wordt geen groep aaneengesmeed, want er is geen groep.

Toch zijn neotribale rituelen belangrijk. Juist in een flexibele samenleving waar stabiele groepsvorming een blok aan het been is, dreigt socialiteit

in de verdrukking te komen. Flexibele individuen hebben genoeg sociale contacten, maar het grootste deel van die contacten is zakelijk en functioneel. Hoe complexer de netwerken waarin mensen zich bewegen, hoe minder ze socialiteit aan den lijve ervaren. Neotribale rituelen bieden hiervoor een compensatie. Wat je al netwerkend in je dagelijkse sociale contacten ontbeert – emotionale, warm groepsgevoel, tactiliteit – kun je hier ongemerkt beleven. Je hoeft er niet eens een prijs voor te betalen. Niemand vraagt een engagement.

Keren we nu terug naar de eerste vraag: verdient de neotribale bijeenkomst de naam ‘ritueel’? En zo ja, wat is dan haar vorm?

Arnold van Gennep merkte een overeenkomst op tussen de traditionele ceremoniën, waar dan ook ter wereld, van geboorte, puberteit, initiatie, huwelijk en dood. Ze verlopen alle in drie fasen. De eerste fase is de *rite de séparation*, die initiandi losmaakt van hun vroegere sociale positie. De tweede fase is de *rite de marge*, die initiandi buiten de samenleving plaatst, als in een symbolische baarmoeder, klaar om opnieuw geboren te worden. De derde fase is de *rite d’agrégation*, die initiandi plaatst op hun nieuwe sociale positie, met een bijhorende identiteit.

We stelden al dat deze rituelen de traditionele maatschappelijke ordening schraagden. Maar in onze flexibele maatschappij, waar identiteiten fluïde zijn en sociale posities niet gefixeerd, hebben overgangsrituelen aan belang ingeboet. Mensen zijn permanent ‘in overgang’, ze hoeven niet ritueel te worden losgemaakt uit hun posities omdat ze zich nooit helemaal nestelen. En hun identiteit willen ze niet te veel vastleggen om geen ‘opties’ te verliezen.

Daarmee zijn de kop en de staart – de eerste en de laatste fase – van Van Genneps schema afgehaakt. Maar hoe zit het met de *rite de marge*, de middenfase van het ter ziele gegane overgangsritueel? Wordt die ook functioneel overbodig in de flexibele maatschappij?

Het antwoord is nee, integendeel. Die is meer dan ooit nodig.

Wat wordt er van individuen verwacht in flexibele samenlevingen? Kort gezegd: veranderingsbereidheid. Zoals socioloog Richard Sennett schrijft: de flexibele mens herken je aan ‘het vermogen zijn verleden los te laten’. Dat vermogen houdt in dat men zichzelf leert zien als een ‘proteus’: niet tot één gedaante te herleiden en door niets of niemand te vangen. Zulke veranderingsbereidheid brengt mensen in een *status nascenti*, een roes waarin ze denken dat alle opties

openliggen. Dat doet denken aan de voorgeboortelijke onbepaaldheid van een traditionele initiandus tijdens de *rite de marge*. Het wekt dus geen verwondering dat de *marge* als enig onderdeel van het overgangsrитуeel, nog wél kan blijven voortbestaan in een posttraditionele, flexibele maatschappij.

Wat we het neotribale ritueel hebben genoemd is dus een overgangsrитуeel zonder kop of staart, pure *rite de marge* zonder losmakingsrite en opnemingsrite. Het is de liminale toestand waarin gebruikelijke sociale barrières en onderscheidingen, posities en rollen aan de kant worden geschoven of opgeheven, een toestand waar zo niet alles kan, dan toch weinig moet, en veel mogelijk is – een toestand die enkel wordt bereikt als mensen zich onderdompelen in de esthetische totaalervaring van elkaars nabijheid. Een precieze vorm heeft dit ritueel niet, tenzij de ‘vorm der vormloosheid’ die eigen is aan de *rite de marge*. De vorm der flexibiliteit.

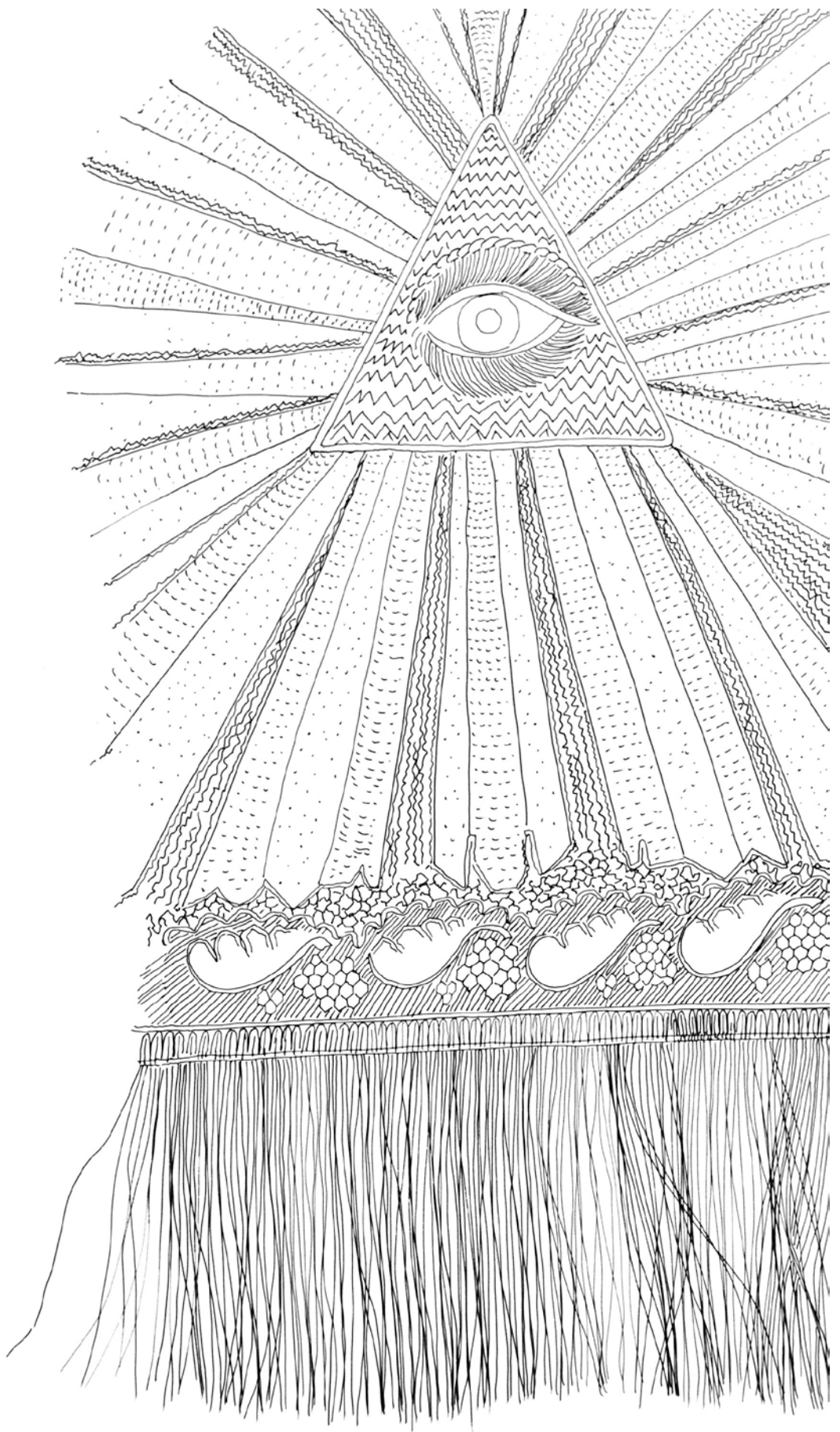
Literatuur

Bauman, Zygmunt (2008), *Liquid Modernity*, London: Polity Press.

Maffesoli, Michel (2002), *Au creux des apparences*, Paris: Plon.

Weyns, Walter (2016), *Gedoofde kaarsen en uitslaande vlammen*, Antwerpen: Polis.

Walter Weyns is als socioloog verbonden aan de Universiteit Antwerpen, waar hij klassieke sociologische theorie en cultuurkritiek doceert. Zijn proefschrift handelde over de Duitse filosoof Jürgen Habermas en zijn onderzoek ligt op het gebied van de fenomenologische en maatschappijkritische traditie. Hij publiceerde o.a. *Het tijdperk van de maatschappij* (2004), *Het geval Canetti* (2008), *Klassieke sociologen en hun erfenis* (2014), *Van mensen en dingen* (2017) en *Marx begrijpen* (2018). Hij is redacteur van de tijdschriften *Sociologie en Streven*.



Rouwrituelen in Suriname

Gracia Blanker & Els Ruijsendaal

Wij kennen allemaal de vaste handelingen die horen bij belangrijke gebeurtenissen in het leven, zoals de doop en het huwelijk, bij het overlijden, specifiek bij de uitvaart. Deze zogenoemde rituelen kunnen per land of bevolkingsgroep nog behoorlijk verschillen.

Rituelen zijn in zekere zin de voortzetting en verbreding van de oorspronkelijk louter religieuze handelingen, de *riten*. Het Latijnse woord *ritus* duidt op heilige handelingen, rituelen, die in alle godsdiensten voorkomen. Denk maar aan het inwijdingsritueel en aan ritueel slachten conform de regels van het geloof.

In de loop der tijden werden steeds meer algemene ceremonieën en plechtigheden als rituelen gevoeld en aangeduid door leden van bepaalde maatschappelijke groeperingen en op allerlei niveaus, bijvoorbeeld in het leger, en bij rechtszittingen, universitaire plechtigheden en politieke bijeenkomsten. Voor al die geleidingen gaat het erom met door ieder gekende handelingen de saamhorigheid te versterken en de gemeenschappelijke normen en waarden samen te bewaren. Collectieve rituelen, in welke vorm of omgeving ook, bevestigen ons saamhorigheidsgevoel en helpen de sociale integratie in de groep en in de maatschappij te versterken. Ook in het privéleven zien wij dat men op belangrijke momenten in het leven als geboorte en huwelijk, maar zeker bij het overlijden vaste vormen zoekt om gezamenlijk het verlies te dragen en te verwerken.

Hoe verschillend rituelen ook kunnen zijn in alle culturen, zij beogen min of meer hetzelfde, maar de gemeenschap verschilt en dus ook de vorm die aan rituelen gegeven wordt. Laten wij Suriname eens als voorbeeld nemen. De verschillen

de bevolkingsgroepen in het land – Indianen, Afro-Surinamers, Javanen, Hindoestanen, Chinezen, Nederlanders – hebben de belangrijkste onderdelen van hun cultuur en de bijbehorende rituelen voor een goed deel behouden. En dat zijn er nogal wat! Dat maakt Suriname tot een bijzonder land.

Wij zullen als voorbeeld een preciezere omschrijving geven van de organisatie en de inhoud van rouwrituelen van de Afro-Surinamers. Het is in feite een minutieuze opsomming van de vastgelegde uitingen van rouw en verdriet, van dierbare herinneringen, maar vooral van zorg voor een liefderijke uitvaart naar het andere land, de gang naar het geestenrijk.

Rouw- en begrafenisrituelen van de Afro-Surinamers

Voor een grote groep Surinamers met een Afrikaanse achtergrond gaat het leven na het overlijden, *yandasei*, aan gene zijde gewoon door. De begeleiding is cruciaal voor het goed verlopen van het rouwproces. De gang daarheen moet echter begeleid worden. De nabestaanden moeten de afscheidshandelingen correct verrichten. Op het sterfbed wordt de zieke begeleid met overgangsrituelen, die zullen worden voortgezet in de voorouderverering.

De rouwrituelen staan in het teken van *tekiprati*, het deel hebben aan het scheiden van de levenden en de overledenen. De andere zijde wordt er zo op voorbereid dat er een ziel in aantocht is, die moet worden opgevangen. Een vast ritueel hierbij is het vochtig houden van lippen, tong en mond. Dit om te voorkomen dat de zieke *dreineki* lijdt, dorst heeft tijdens de overtocht.

Tekiprati, overgangsrituelen

Op het moment dat de ziel het lichaam verlaat, beginnen de scheidingsrituelen. Tijdens deze handelingen wordt er gezongen, gebeden en gehuild. Men moet daarbij opletten dat er geen tranen op het ontzielde lichaam vallen. Spiegels en portretten worden omgedraaid, levensmiddelen worden bedekt, beddengoed en kleding worden met rum besprenkeld. De ziel (*kra*) gaat over in *yorka*, de pasoverledene, en mag geen enkele gelegenheid krijgen om terug te keren.

De aanwezige volwassenen en kinderen nemen afscheid. Kleine kinderen krijgen een blauw bandje om de pols, dat later, op de dag van de begrafenis, meegaat in de kist. Ook worden zij door de volwassenen driemaal over het *dedeskin*, het ontzielde lichaam, gezwaaid. De volwassenen springen er driemaal overheen en spreken daarbij de overledene toe (*takimofa*) waarbij ook gemaakte fouten worden vergeven. Pas dan kan het dodenrijk worden betreden. De partner neemt op dit moment afscheid. Het lichaam wordt kort na het overlijden traditioneel door de *dinari*, de afleggers, gewassen en waar mogelijk op ijs gezet.

Dedeoso, de dodenwake

Na het overlijden komen de familieleden naar het huis van de overledene. In de avonduren wordt elke avond een dodenwake (*dedeoso*) gehouden, waarbij er gehuild, gezongen, gegeten en gebeden wordt. Er worden anekdotes en mooie verhalen verteld over de overledene. De *yorka*, de geest van de overledene, kan pas in het dodenrijk treden als fouten die tijdens het leven gemaakt zijn, rechtgetrokken zijn. De avond voor de begrafenis is de laatste keer dat de naasten, familie en vrienden, bijeenkomen en waken bij de overledene thuis. Deze avond begint om acht uur met de *singineti*, de zangavond. Die gaat door tot 12 uur 's nachts.

Familie, buren en kennissen bidden en zingen volgens een vaststaand schema, met af en toe een *sroto*, even rust om bij te trekken. Om tien uur is er een onderbreking met een maaltijd. Voor de overledene wordt dezelfde maaltijd geserveerd. Dan begint om middernacht de *brokodei*. Die verloopt doorgaans heel emotioneel. Het is immers de laatste nacht dat de overledene nog aanwezig is. Om vijf uur in de ochtend wordt dan met het lied *musudei*, de dageraad, de ceremonie afgesloten.

De dag van de begrafenis

Op de dag van de begrafenis wordt het ontzielde lichaam plechtig afgelegd. Vervolgens wordt in de kist van alles meegegeven: zakdoeken, versnaperingen, lievelingsdrankjes, water, hapjes, alcohol, armbandjes, reepjes stof van degenen die er niet persoonlijk bij konden zijn, en voorwerpen waaraan de overledene gehecht was.

Als alle attributen in de kist zijn gelegd, wordt er rondom de kist gezongen en gedanst. De *bere*, de directe familie in de moederlijn – grootmoeder, moeder, vader, kinderen en achterkleinkinderen – nemen gezamenlijk afscheid. Nogmaals worden de jongste kinderen van de *bere* over de overledene in de kist gezwaaid. Volwassenen en oudere kinderen mogen aan de kist, met de rechterhand boven het hoofd, afscheid nemen.

Dan volgt de rouwdienst, met familie, vrienden, buren en kennissen. Zij spreken met de rechterhand boven het voorhoofd van de overledene wensen uit als: *waka bun* (vaarwel), *wai maka gi mi na pasi* (bereid mijn komst aan gene zijde voor).

Dit ritueel heeft tot doel boze magie te bezweren. Na deze zo toegewijde dienst wordt met veel ceremonieel de kist gesloten en volgt de gang naar de groeve.

De gang naar de groeve

De *dragiman*, de dragers, dansen met de kist op de schouders onder begeleiding van *pokuman* (muzikanten) naar de groeve. De stoet volgt en zingt, speciale grafliederen (*grebisingi*). De rouwstoet werkt als een vrolijk, opgewekt ritueel, dat dient ter ondersteuning van de emoties. Zang en dans moeten troost geven. De *dragiman* doen

ingewikkelde danspassen en maken plotselinge afbuigingen, zodat de overledene de weg niet terug kan vinden. Het dansen en zingen gaat door tot aan de open groeve. Daar wordt, met veel eerbied, de overledene begraven en lopen de aanwezigen nog een laatste keer langs het graf. De familie strooit vrolijke bloemblaadjes en zand over de kist. Er volgen nog twee afsluitingsrituelen: de *aitidei*, de achtste dag na de begrafenis, en de *siksiwiki*, zes weken na de begrafenis. Deze twee avonden verlopen als de *siksiniki*.

Rouwkleding

Het dragen van rouwkleding begint al direct na het overlijden en kan tot een jaar later eindigen. Het is afhankelijk van de familieband, de leeftijd

en de wens van de overledene en verloopt als volgt:

1. direct na het overlijden tot aan de *singineti*, de zangavond (wit, zwart-wit);
2. de dag van de begrafenis tot *aitidei*, acht dagen later (wit, zwart);
3. *aitidei* tot *siksiwiki*, de zesde week na de begrafenis (zwart-wit, zwart);
4. zes weken tot een jaar later (blauw, grijs, bruin, paars, lila).

Rood is ten strengste verboden. Als iemand op oudere leeftijd overlijdt, dragen de directe nabestaanden in moederlijn wit met een witte *angisa* (traditioneel gevouwen hoofddoek) en *apuskin-pangi* (grote witte omslagdoek).

Tot slot

Als we eens bedenken wat er allemaal in ons gebeurt bij het overlijden van een geliefde, een naaste, en wat er vervolgens allemaal moet gebeuren, dan brengt het een zekere rust en ook troost dat er vaste gewoonten en rituelen zijn om ons te begeleiden. We kunnen daarop leunen en ons helemaal overgeven aan het afscheid nemen, aan het verdriet dat we hebben.

En zoals er verschillen zijn tussen de culturen en subculturen, zijn er natuurlijk ook op dit vlak verschillen tussen de vormgeving aan het afscheid en de wijze van rouw. In Suriname met zijn zo verschillende bevolkingsgroepen, culturen en godsdiensten zijn die verschillen gekend en aanvaard, en kan men rouwen en afscheid nemen in de vormen van de eigen, vertrouwde cultuur, waarin men elkaar op dat vlak ook helpt en begrijpt. En zo laat de precieze beschrijving van de begrafenisrituelen bij Afro-Surinamers ook de veelzijdigheid van Suriname nog weer eens zien.

Gracia Blanker (1952) is danspedagoge. Zij danst met gehandicapten en kinderen en geeft workshops dansen en spelen bij grote evenementen. Samen met Jaap Dubbeldam stelde zij het Prisma Woordenboek Sranantongo (de lingua franca van Suriname) samen. Verder verzorgt zij participatiecursussen aan anderstaligen in Haarlemmermeer en online-lessen in andere gemeentes.

Els Ruijsendaal is verbonden aan het BeNeLux-Universitair Centrum. Voordien werkte zij bij verschillende universiteiten en lerarenopleidingen en zat in de leiding van het Europese Lingua-project NEFI (Nederland, Griekenland, Frankrijk, Ierland), dat een nieuwe methode ontwikkelde voor het leren van vreemde talen (Langue-choc). Zij is historisch taalkundige en lid van de Orde van den Prince, afdeling Amsterdam.

RITUELEN

1

Een vrouw wiegt de wijn in haar glas, proeft, toont haar mond
kardinaalrood.

2

Een vrouw doopt haar wijsvinger in wat spiegelend drijft
op de bodem van haar diepe bord.
Steekt haar vinger tussen haar lippen
als in de kelk van een tulp.

3

Een vrouw lakt haar nagels.

4

Een vrouw richt zich op. Haar lange spijkerbroek
rijst. Een basiliek.

5

Een vrouw lakt haar nagels nogmaals
russian rouletterood als bidt
zij de rozenkrans, blaast ze droog.

6

Je lichaam is krankzinnig
een witgenagelde hyacint.

Willem Thies

uit: *Na het paringsritueel*, Uitgeverij Podium, Amsterdam, 2018

Hebben dieren rituelen?

De nek-pompdans van Martin en Martina

Jan van Hooff

Konrad Lorenz, de iconische grondlegger van de ethologie, heeft het levendig beschreven. Martin is eropuit geweest om eens goed te eten en komt terug bij Martina, met wie hij verbonden is 'tot de dood hen scheidt'. Martina strekt haar nek naar hem uit, tikkie afwerend. Dan draait Martin zich om en rent met vooruitgestrekte nek van haar weg, in de typische aanvalshouding waarmee hij een indringer te lijf te gaat. Oh ..., laat ik eerst even zeggen: Martina en Martin zijn grauwe ganzen, een van de vele diersoorten die door de latere Nobelprijswinnaar Lorenz grondig zijn bestudeerd en die leefden rond zijn woonstee in Oostenrijk¹.

De triomfceremonie

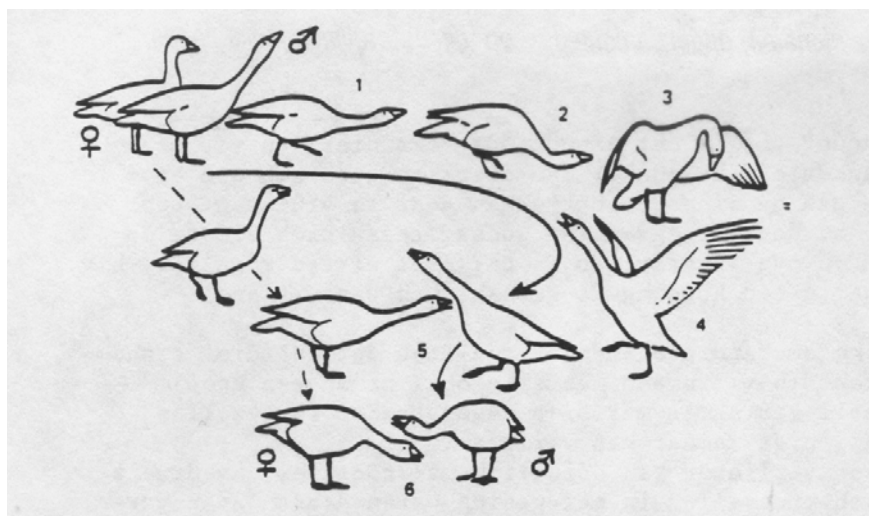
Terug naar Martin. Wie valt hij aan? Er is geen sterveling te bekennen, in ieder geval niets dat op een bedreiging zou kunnen lijken! Martin komt dan ook weer terug bij zijn geliefde, die zit te broeden op een nest vol eieren. Het is zijn beurt om haar af te lossen. Nu kan Martina naar haar graasgebied gaan. Bij die eerste benadering door Martin was Martina daar nog niet voor in de stemming: haar broeddrang was nog te groot. Als hij de tweede keer, na zijn 'geslaagde uitval', bij haar terugkomt, heeft dit Martina omgeturnd en komt ze hem tegemoet. Beide maken ze nu

geëxalteerde pompbewegingen met hun nekken, tegelijk, synchroon op en neer. Ondertussen slaken ze een karakteristiek 'gakelgeluid'. Nu gunt Martina hem zijn plaats op het nest.

De uitval van Martin met gestrekte nek is door Lorenz herkend als onderdeel van het dreig- en aanvalsgedrag dat ganzen vertonen naar hun vijanden. Als een mannelijke en een vrouwelijke gans een paarband hebben gevormd, verdedigen ze samen hun broedplaats. En hoe! Fel stuiven ze, vlak naast elkaar, op mogelijke indringers af. Zijn die verdreven, dan keren ze naar hun nestplaats terug en voeren samen de extatische nek-pompdans uit, de zogenaamde 'trionfceremonie'².

1 Lorenz, K. (1988): *Hier bin ich – wo bist du?* Ethologie der Graugans. Piper, München/Zürich.

2 Fischer, H. (1965): *Das Triumphgeschrei der Graugans*. München, Ludwig Maximiliansuniversität.



Triomfceremonie (T)

We kunnen niet in het bolletje van ganzen kijken om te ervaren hoe zij dit beleven. Maar er zijn wetenschappelijk gegronde redenen om aan te nemen dat de dieren de gemeenschappelijke overwinning, onder de begeleidende afscheiding van endorfinen (*gelukshormonen*), ervaren als een euforisch gevoel van verbondenheid: "Dit hebben wij samen geklaard! Wij tweeën, mooi samen!"

De solorun van het mannetje, die hij daarvoor ondernam, toen hij na terugkeer van zijn eetverlof zijn vrouwtje weer ontmoette (T 1, 2, 3) kan worden gezien als een symbolisch verslaan van een imaginaire indringer, waarna de zogenaamde 'overwinning' samen gevierd wordt (T 4, 5, 6). Symbolisch, want er was geen vijand te bekennen. Het ritueel betekent iets dat de concrete situatie overstijgt; het 'tekent' hun beider verbondenheid en het bekrachtigt hun eensgezindheid op een potentieel kritisch momentje in hun samenzijn, wanneer enige onzekerheid over hun saamhorigheid had kunnen ontstaan.

Ritueel gedrag alom

Het ritselt in het dierenrijk van dit soort rituelen. Ze hebben gemeen dat ze worden uitgevoerd in overgangssituaties, waar de relaties tussen individuen of groepen een wending kunnen nemen en daardoor ambivalent en dubbelzinnig zijn. Je bent een tijdje uit elkaar geweest of je komt elkaar tegen in een andere samenhang. Je ging als van-

zelfsprekende vrienden/partners uit elkaar; maar ... is zij nog wel 'dezelfde voor mij' als toen? Kortom een vraag die gesteld en beantwoord wordt in een begroetingsritueel, niet alleen bij ons mensen, maar evenzeer bij vele andere soorten, al naar gelang hun vormen van sociaal samenleven zo'n toetsing zinvol en nodig maken.

En laat zo'n boodschap vooral duidelijk en on-dubbelzinnig zijn. Soldaat komt kapitein tegen. Is een schijnbaar achteloos wuifje met de hand gepast? Is dat wuifje nu een teken van ontspannen jovialiteit of is het een wegwuifje, zo van 'je kan me wat'? En dus denkt de kapitein: hallo, wat bedoelt hij hiermee? Geen misverstanden asjeblijft; daarom graag een geritualiseerd saluut met een vastliggende betekenis, in dit geval een ceremoniële respectbetuiging, strak volgens een voorgeschreven en niet mis te verstaan protocol. Geritualiseerd, heet dat.

De ritualisatie van communicatiegedrag is een van de meest fascinerende onderwerpen van ethologisch onderzoek. Het gaat dan over gedrag dat de stellingname van individuen of groepen tot elkaar of tot de leefomgeving uitdrukt. Communicatie houdt immers in dat men het eens wordt over de verstandhouding. In sociaal-positieve contexten betekent het: 'ja, we wagen het met elkaar'. Maar het scheidt evenzeer duidelijkheid als de boodschap luidt: *we agree to disagree*. Dergelijk gedrag moet eenduidig en onmiskenbaar zijn. Let wel: dit laat onverlet dat er ook omstandigheden zijn waar het scheppen van onzekerheid

de zender van een signaal juist van pas komt; denk aan camouflage of mimicry; ook daarvan ritselt het in de natuur. Daartoe kunnen zelfs rituelen misleidend geperverteerd worden.

Ritualisatie van gedrag zien we overal waar een gedrag informatief wordt voor anderen, allereerst voor soortgenoten. Bovendien moet het voor de uitvoerder van dat gedrag (de *zender*) van belang zijn dat anderen er nota van nemen (de *ontvangers*) en adequaat reageren. Is aan die twee voorwaarden voldaan, dan is het onvermijdelijk dat er natuurlijke of culturele selectie optreedt ten gunste van de duidelijkheid van de boodschap (het *signaal*). Dat uit zich op allerhande manieren:

- › 1) *Overdrijving*: het uitvergrooten van bewegingen en houdingen; het signaal moet opvallend zijn – de ander moet het immers niet over het hoofd zien.
- › 2) *Stereotypering en stilering*: bewegingspatronen krijgen een ‘typische’ min of meer vaste intensiteit en ritmiek.

Beide aspecten herkennen we fraai in het zogenaamde ‘lipsmakken’ van sommige apensoorten, zoals makaken en bavianen.

Ik geef nog wel eens een voordracht over communicatie bij dieren. Dan vertoon ik graag een filmpje van een makaak, die de filmmaker strak aankijkt met opgetrokken wenkbrauwen en tegelijk met getuile lippen heel snelle, overdreven ritmische smakbewegingen maakt. Ik vraag dan aan mijn gehoor wat ze denken dat dit gedrag betekent. Meestal hoor ik: “Nou ja... uh, ze heeft honger en vraagt om iets te eten te krijgen.” Nee dus! Ethologische context-analyse leert ons wat de aanleidingen en de beoogde effecten (de functies) van dit gedrag zijn. Wat blijkt? De aap vertelt de filmmaker dat ze hem goedgezind is (het op haar gerichte camera-oog was toch een tikkie verontrustend) en ze smeekt om vriendschappelijk bejegend te worden.

Maar waarom dan dit merkwaardige gedrag? In het onderlinge verkeer van deze apen zien we dit overdreven lipsmakken ook regelmatig. Meestal wordt het dan gevolgd door toenadering en gaan de dieren over tot een min of meer symbolische onderlinge vachtreiniging (*vlooiën*). Daarbij stopt de vlooiër ongerechtigheden die hij af en toe vindt in zijn mond en maakt dan terloops smakgeluidjes. De gevlooië associeert dat consumptieve gesmak met de zalig-knusse sociale beleving van het gevlooid worden en de afhankelijkheid (ja, letterlijk) van de partner. Die signaalwaarde van

het functionele smakken is vervolgens benut in de uitbouw tot een geritualiseerd symbool om de goede gezindheid uit te drukken, o.a. in groetri-tueeltjes. De boodschap luidt: “Ik zou je willen vlooiën, en je weet, dat wil ik alleen als ik je aardig vind en niet als ik lak aan je heb, laat staan de pest.” Daarmee is het dus een uitdrukking van ‘afhankelijkheid’ geworden – letterlijk en figuurlijk. Vergeleken met het consumptieve smakken wordt het signaalsmakken heftig uitgevoerd in een hoog tempo en in een strakke ritmiek.

- › 3) *Accentuering*: de bewegingen en houdingen worden geaccentueerd door allerlei typische structuren, kleuren en ornamenten, bv. pronkveren, pluimen en geluiden. Dit soort opvallende versieringen zien we bij uitstek bij vogels in hun soms uitbundige baltsrituelen, die – ja, ook ons – esthetisch aanspreken. Denk aan de pronkpracht van pauwhanen en de *Folies Bergères*-vertoningen van paradijsvogels. Of denk aan de ridderlijke toernooien van kemphanen in hun strijdperken op de hei, vaste rituele plekken waar de wijfjes komen kijken wie er van hun gading is. Met de mooiste verenkraag en de meest parmantige imponeervertoning.

“Ja maar ...” hoor ik U zeggen, “dat zijn instinctieve automatismen; die beesten snappen niet wat ze doen; dat is heel wat anders dan de diep doorvoelde betekenis van rituele handelingen bij ons mensen. Ja toch ...?” Hier wordt een tegenstelling opgevoerd die aanzienlijk minder rigide en absoluut is dan we soms denken. Want zowel bij die ‘instinctieve automatismen’ als bij die ‘diepe doorvoeling’ kun je kanttekeningen plaatsen.

Er is een geleidelijke overgang van ‘gewoontes’ naar ‘rituelen’. Gewoontevorming heeft betrekking op een zekere automatisering en economisering van gedrag. Stop er niet meer energie in dan nodig. Als het kan, verstrak de procedure dan tot een regelmatige routine, die ‘terloops’, min of meer op de automatische piloot kan worden uitgevoerd. Zonder erbij na te denken. ‘Op je ruggenmerg’, zeggen we dan. Wanneer sturende invloeden een grote voorspelbaarheid en terugkerende regelmatigheid hebben, kan de cognitieve en energetische belasting tot een minimum worden teruggebracht. Graag! We zien het in allerlei dagelijkse, *individuele* gewoontes. Soortgelijke automatisering zien we ook bij rituelen. Hoewel, baltsrituelen worden veelal juist complexer. Het gaat dan om bijzondere *sociale* gewoontes, waar harmonische complexiteit juist een deel van de tekenwaarde uitmaakt.

De cultuur-natuurverstrengeling

Zodra een bepaald verschijnsel, zoals een gedrag, bijdraagt tot een groter voortplantingssucces, heeft de natuurlijke selectie het in haar greep. Allerlei genetische variaties die bij toeval opduiken in de populatie zullen dan getoetst worden op hun invloed op het reproductiesucces. Aanlegfactoren die hiertoe bijdragen, zullen dan onvermijdelijk alternatieve aanlegfactoren in de populatie verdringen en de overhand krijgen.

We zijn gaan inzien dat veranderingen in gedrag ten gevolge van leerprocessen en culturele overdracht vóórlopen op genetische aanpassingen. Een voorbeeld: een sprinkhanensoort is groen. Dat is hij geworden omdat niet-groene individuen in hun groene leefomgeving vaker werden opgepikt door spreeuwen. Maar dan ontdekken die groene individuen ineens dat er rode bosjes zijn opgedoken, waar veel lekkerder eten te halen is. Alleen, de kans dat je daar door spreeuwen wordt opgepikt is veel groter. Nu is er de nodige genetische variatie in de kleuraanleg van die sprinkhanen. Als je dan iets meer rossig bent, zal de spreeuw je iets vaker over het hoofd zien. Er ontstaat dus een selectiedruk ten gunste van meer roodachtige varianten. Kortom, we zien dat evolutionaire aanpassing volgt op de gewoontevorming. Er zijn inmiddels vele waarnemingen die deze gang van zaken bevestigen.

Ook gedragingen worden getoetst op hun doelmatigheid. Dat kan zowel genetische als culturele selectie inhouden. Van dit laatste is sprake als er variatie in de uitingsvormen van gedrag voorkomt die berust op verschillen in leerervaringen of sociale invloeden (overname van gewoonten, traditie/cultuur). We weten inmiddels dat het overnemen van gewoonten in het leven van veel diersoorten een veel belangrijker rol speelt dan we in het verleden vermoedden.

Natuurlijk is er een immens verschil tussen de complexe rituelen van onze soort, in al hun culturele variaties, en die van andere soorten. Maar ook die culturele variaties zijn niet uniek menselijk. Onze naaste verwanten, de chimpansees, hebben een aantal lokaal verschillende werktuigculturen ontwikkeld, variërend van sponzen, stenen hamers en aambeelden om noten te kraken, spits gemaakte stokken als speer om prooi te vangen, enz.³ Nu gaan we zien dat er ook in so-

ciale omgangsvormen culturele variaties zijn, bv. in de wijze waarop chimpansees elkaar vlooien. Vlooien is simpelweg huidreiniging als sociaal dienstbetoon. Maar het betekent veel meer; het vlooi ritueel is een teken van afhankelijkheid en symbolisch voor verbondenheid. Het is cultureel geritualiseerd, volgens een conventie die populatie-specifiek blijkt te zijn.

Een vlooihandje geven

In Mahale, aan de oever van het Afrikaanse Tanganyika-meer, leven chimpanseepopulaties, die al tientallen jaren bestudeerd worden. Twee buurpopulaties aldaar vertonen een opmerkelijk gedrag. Als twee dieren elkaar ontmoeten en elkaar gaan vlooien, dan strekken ze beide een arm recht omhoog en grijpen met de hand de opgestoken arm van de partner. Met de andere hand, de vrije hand, vlooien ze elkaar. Waarom? Er is geen functionele verklaring. Elders in Afrika vlooien de dieren elkaar met beide handen, gewoon met de armen omlaag; dat lijkt veel praktischer, letterlijk 'handiger'. We hebben dus te maken met lokale tradities. Nog opmerkelijker is dat ook tussen de twee naburige populaties de omgangsvormen verschillen. In de *Mahale-M community* grijpen de omhooggestoken handen in elkaar, de *handpalm clasp*. In de *Mahale-K community* grijpt de hand van de een de pols van de ander en omgekeerd, de *handpols clasp*. Door verlies van leefgebied (door de mens!) is de *Mahale-M community* inmiddels uitgestorven. De laatste leden van deze gemeenschap migreerden naar de buurgroep en integreerden daar. Maar er bestond een dialectverschil in hun vlooi ritueel. Dat klikte dus niet. Het duurde echter niet lang of de immigranten hadden het gedrag van hun nieuwe groep overgenomen⁴. Overigens is het schrijnend om vast te stellen dat dit soort diversiteit verdwijnt, net nu de gedragsbiologie de culturele variatie bij dieren, en niet alleen bij onze naaste verwanten, in de kijker begint te krijgen.

Wat is de zin van dit soort ritueeltjes? Heeft het iets te maken met het ervaren van gevoelens van gelijkgestemdheid en het versterken van verbondenheid? Ja, maar het woord *zin* zal je biologen

3 Whiten, A. e.a. (1999): *Cultures in chimpanzees*. Nature 399 (5737), 682-685.

4 McGrew, W.G. (2017): *The grooming hand clasp*. Wiley Online Library.



Handpalm/handpalm – Mahale M-community
(inmiddels uitgestorven)



Hand-pols/hand-pols – Mahale K-community

niet vaak horen gebruiken. Die spreken over de functie van een verschijnsel, over de adaptieve betekenis, dus over de vraag wat het selectieve voordeel van een bepaalde verschijningsvorm is, waardoor deze het in de natuurlijke of culturele selectie heeft 'gewonnen'. Is dit gedrag zinnig? Of onzinnig? Doen dieren aan zingeving? Ja, wij mensen kunnen tot op bepaalde hoogte beseffen wat wij doen en zoeken dan ook vaak naar de zin ervan. Vaak realiseren we ons de betekenis van een ritueel, maar heel vaak ook niet. Er zijn plechtstatige rituelen en alledaagse ritueeltjes; er zijn hooggestemde (religieuze) en triviale zingevingen. Waarom nodigen we Jantje uit om de zeven kaarsjes op zijn verjaardagstaart uit te blazen? Waarom heffen we het glas en tikken we elkaars glazen aan? Tekenen van *communio*.

Bij menselijke rituelen gaat het om conventionele ceremonies die dienen tot vereniging in gedeelde overtuigingen en stellingnames. En dan denken we allereerst aan religieuze en sociale attitudes, die exclusief menselijk geacht worden. Zo'n visie klinkt ook door in sommige bijdragen in deze bundel. Deze traditionele opvatting wortelt in een fundamenteel dichotome kijk op de mens als een andersoortig onderdeel van 'de natuur'. Het is een kijk die steeds minder steun vindt in vergelijkende en evolutionaire bevindingen. Zo'n beperkende, exclusief antropocentrische inkadering blokkeert bovendien het zicht op een omvattende *verklaring* van rituelen.

Jan van Hooff (Arnhem, 1936) groeide op in Burgers' Zoo (ja, vandaar!) en studeerde biologie in Utrecht met specialisatie ethologie in Oxford. Van 1980 tot 2001 was hij hoogleraar gedragsbiologie aan de Universiteit Utrecht. Zijn interessegebied betreft het sociaal gedrag en de sociale organisatie speciaal van primaten ('ons soort beestjes'). Hij is lid van de Koninklijke Nederlandse Academie van Wetenschappen. In 2019 verscheen zijn autobiografie: *Gebiologeerd. Wat een leven lang apen kijken mij leerde over de mensheid – en mijzelf*, Amsterdam, Spectrum, 2019.



Interritualiteit?

Paul Cortois

De woorden ‘ritueel’ en ‘ritualistisch’ zijn vandaag niet langer vanzelf behept met een negatieve bijklank. Het rituelendebat van eind vorige eeuw is uitgewoed: antiritualisme is niet langer *bon ton*. In de jaren rond Vaticanum II was het even anders. Ritualiteit – en niet alleen binnen het kader van religies – was gedegradeerd tot louter automatisme en uitwendig formalisme, een atavistische en obscure rest van een primitieve, magische mentaliteit die de moderne of laatmoderne mens eindelijk van zich af had weten te schudden. Neen: er zijn weer ‘rituelen in overvloed’, zoals Gerard Lukken in 1999 kon melden.¹

Twee kanttekeningen daarbij. Eén – antiritualisme en rituelendebatten zijn niet geboren in 1960. Zelfs het Beethovenjaar 2020, op zich al een viering en dus niet geheel van ritueel karakter gespeend, kan daar enig licht op werpen. Wie er echt mee bezig was, zal wellicht ook opgevangen hebben dat Beethoven zich bij het componeren van de *Missa solennis* omstreeks 1820 een hoop moeilijkheden op de hals heeft gehaald vanwege zijn kritische houding ten opzichte van de ritualistische en theologische eisen die met zo’n opdracht gepaard gingen.² Een onogelijk detail, maar bij nader toehoren een significante cultuurfilosofische dissonant. Onder invloed van de Verlichting en de Franse Revolutie was scepsis ten aanzien van religieuze en maatschappelijke rituelen al schering en inslag. Maar die houding, kan men stellen, bleef toch eerder beperkt tot een sociale en intellectuele bovenlaag. Het antiritualisme van de latere twintigste eeuw daarentegen was ‘gedemocrateerd’.

Twee – een kanttekening bij het ritueel *reveil* van de laatste decennia. Als coronajaar heeft 2020 dan weer de omvang van die nieuwe rituele nood onder de aandacht gebracht. Iedereen vindt het erg dat ons onze sociale rituelen worden ontnomen (en levenseinde-rituelen zwaar worden gehypothekeerd!), en er wordt daarom met aandrang gezocht naar rituelen en ritueeltjes die die leemte kunnen vullen: applaus, digitale kerstfeestjes ... Maar hoe sterk zijn die vervangrituelen, en andere vormen van ritualisering zoals we die tegenwoordig moeteloos in het alledaagse leven herkennen? Informele rituelen zijn kennelijk even vitaal als het grotere werk; maar kunnen zij de expliciete en verankerde vormen van vieren of herdenken van *moments solennels* werkelijk vervangen? Naast de nabijheid van menselijk contact³ lijkt ook de opvulling van een rituele leegte op het spel te staan.

1 G. Lukken, *Rituelen in overvloed*. Gooi en Sticht, 1999.

2 Vgl. J. Caeyers, *Beethoven. Een biografie*. De Bezige Bij, 2009, p. 500-514.

3 Marlies De Munck en Pascal Gielen, *Nabijheid. Kunst en onderwijs na Covid-19*. Valiz, 2020.

Het aspect van rituelen dat ik hier op de voorgrond wil stellen, heeft daar zijdelings ook mee te maken. Met de verschuiving van traditionele ritualiteit naar informele en alledaagse ritualisering gaat een andere verschuiving gepaard. Binnen onze alledaagheid zijn we ook alsmaar intercultureler geworden: van wereldmuziek tot wereldkeuken – wie nog maar een beetje *mindful* wil zijn, kan er niet omheen. Dat heeft duidelijk ook ritualiserende kanten: ermee bezig zijn, maakt deel uit van de omgangsvormen. Nochtans lijkt het volbloed ritueel ook hier een laatste bastion van particularisme. Hoe kan het ook anders? Sterke rituelen zijn toch verankerd in gezamenlijk doorgegeven vormen binnen een gemeenschap en vereisen een, zij het veranderlijke, eigenheid en herkenbaarheid? En toch is interritualiteit nu een *hot topic*. Was de discussie onder theologen en religiewetenschappers die bezig waren met de relaties tussen religieuze tradities tot voor kort gefocust op interreligieuze dialoog en interreligieuze communicatie, dan zijn het nu de relaties tussen rituele tradities die in het brandpunt staan (in ons taalgebied onder meer in recent werk van Marianne Moyaert). Wat extreem gevoelig ligt, gaat niet in eerste instantie om wat in taal uitgesproken kan worden en voorwerp is van gedachtwisseling – maar wat een meer verregaande, minder vrijblijvende implicatie, en dus ook controversale, oproept: het rituele handelen zelf, en zijn afgrenzingen. Ik wil dit thema hier niet via een abstracte conceptuele benadering aan de orde stellen, maar via een stukje cultuurgeschiedenis – waarbij blijkt dat ook dit verschijnsel weer een veel oudere geschiedenis heeft dan we geneigd zijn te denken.

De Theeweg

Interritualiteit is de doordringing van een rituele praktijk uit één bepaalde traditie in een andere. Wanneer bijvoorbeeld bij missionering ook ‘inheemse’ tradities binnendringen in de uitvoering van de katholieke liturgie – en andersom binnen onze door Afrikaanse missionarissen voorgegane vieringen – dan kan men zelfs van wederzijdse interritualiteit spreken. Men kan zich voorstellen dat zoiets emoties losmaakt en op enthousiasme van de een, op weerstand van anderen kan stuiten. Neem bijvoorbeeld een kruising van christelijke en zenboeddhistische meditatiepraktijken in kringen van ‘westerse boeddhisten’. Men zou voor minder vragen stellen bij de ver-

ankering van een dergelijke oefening. Het lijkt wel de *Verneinung* van het karakter van sterke belichaming van het ritueel⁴, kenmerk dat toch tot zijn essentie leek te behoren.

Er zijn echter belangrijke historische precedenten geweest van dergelijke fusies tussen belichaamde betekenistradities, en daar zit soms een lange geschiedenis achter. Het beroemdste voorbeeld is welbekend: de zogenaamde rituelenstrijd binnen de rooms-katholieke kerk met de jezuïeten en hun missionering in China.

Veel minder bekend is, dat de quasi gelijktijdige – zelfs vroegere – missie van de jezuïeten in Japan een geheel ander verloop heeft gekend, en een andere dynamiek op gang gebracht. Het gaat hier om de verhouding tussen het christendom en een op het eerste gezicht puur profane praktijk: die van het gecultiveerde traditionele theedrinken in Japan. De gebruikelijke (westerse) benaming daarvoor – ‘theeceremonie’ – laat in het midden of hier iets meer op het spel staat dan een civiele plichtpleging. Het zegt al iets dat deze praktijk, door Japanners *Chadô* genoemd (de Weg van de Thee) wel degelijk zijn voornaamste wortels heeft in het zenboeddhisme.

Wat men over de episode van de jezuïeten in Japan doorgaans kent, is de gruwelijke afloop. De vervolging van christenen, missionarissen en bekeerde Japanners na 1600, resulterend ook in de sluiting van Japan voor het Westen tot 1860. Dat is niet mijn onderwerp. Mijn *case* gaat hierover, dat de Japanse theeceremonie in haar uiteindelijke codificatie eind 16de eeuw werd beïnvloed door de katholieke liturgie, die daar met de jezuïeten was binnengekomen; dus een affirmatief voorbeeld was van interritualiteit.

In zijn boek *L'Hospitalité sacrée entre les religions*⁵, stelt de benedictijn Pierre-François de B ethune dat Thee de gastvrijheid cultiveert als kernwaarde, er zijn bestaansredenen in vindt. Thee is een geritualiseerde, zelfs door en door geformaliseerde manier om een gast of een paar gasten te ontvangen, hen daarbij te eren en samen een kostbaar moment te delen, afgezonderd van alle bekommernissen in de wereld daarbuiten. Die theeprak-

4 H. De Dijn, *Rituelen. Waarom we niet zonder kunnen*. Polis, 2018.

5 Albin Michel, 2007.

tijk is rijk gedocumenteerd en goed bestudeerd⁶. De oorsprong ervan ligt tussen de 12de en 14de eeuw, nadat twee monniken zen én thee vanuit China naar Japan hadden gebracht, net op tijd om de in China uitstervende zentraditie nieuw leven in te blazen. In de loop van drie eeuwen ontwikkelde de Japanse thee zich, samen met andere zenpraktijken, in veelal aristocratische en artistiek-poëtische milieus zowel als in kloosters, onder samoerai, en in kringen van handelaren, tot hij zijn definitieve en gecodificeerde vorm aannam tegen het eind van de 16de eeuw.

In zekere zin is *Chadô* op zich al een prototype van gastvrijheid, aangezien de vier religies of levensvormen erin samenkomen, die in Japan zoals bekend gedurende eeuwen hebben geco-existeerd: daoïsme, confucianisme, shintô, en boeddhisme. Vandaar de vier cruciale waarden of principes van de Theeweg, zoals in eigentijdse en latere geschriften neergelegd die de transmissie van de thee-'doctrine' verzekerden: harmonie (*wa*; voor de *dao*, woord dat op zich al 'de weg' betekent), respect (*kei*; voor het confucianisme), zuiverheid (*sei* voor de typisch Japanse Shintô-weg van de *kami* of goddelijke geesten), en sereniteit (*jaku*; voor het boeddhisme: thee is ook een gezamenlijke en toegepaste vorm van mediteren). *Wa, kei, sei* en *jaku*: de vier woorden die zo vaak in de kalligrafie worden uitgebeeld, op de hangende rol in de theekamer. (In *Chadô* komen ook vele Japanse en Chinese kunsten samen, en het gebeuren is niet alleen geformaliseerd maar ook tot in het extreme geësthetiseerd, terwijl anderzijds heel speciaal eenvoudig, en zelfs een zekere austeriteit en robuustheid worden geapprecieerd. Men noemt dit de *wabi*-esthetica, een streven naar 'perfecte imperfectie', ook vertegenwoordigd in haiku, in nô-theater en in sommige vormen van architectuur en tuinontwerp.)

De Béthune focust op deze vier waarden als inhoud van de ontmoeting tussen religies en tussen vrienden – of vreemden die vrienden worden – in een

gebeuren dat zelf 'spiritueel' of 'religieus' genoemd moet worden. Zij belichaamt de praktijk van wat hij aangeeft met woorden die schitteren van eenvoud maar in hun onderling verband haast onvertaalbaar zijn: *accueil* en *recueillement*; woorden die iets evoceren als het openstellen van een hart dat klaar is om te geven en te ontvangen, om te delen. In die zin is het voor hem niet meer dan natuurlijk een vijfde waarde en woord toe te voegen, dat naar zijn aanvoelen in het bijzonder gemanifesteerd wordt in het christendom. Want in zijn ontmoeting met zenmonniken bemerkt hij dat ook in de Thee die waarde impliciet aanwezig is die cruciaal is voor het christendom: broederlijkheid – anders gezegd: de volle betekenis van de gelijkwaardigheid van alle mensen. Hij merkt daarbij op dat Thee in dat opzicht wellicht uniek is binnen de Japanse cultuur: hier wordt een geest van gelijkheid gecultiveerd binnen een voor het overige strikt hiërarchische samenleving. In de theekamer beoefent ieder op dezelfde manier de nederigheid en buigt iedereen voor iedereen, zonder aanzien van rang of persoon. Universele broederschap is onlosmakelijk verbonden met openheid van een ontmoeting die niets anders betekent dan een open hart voor iedereen, de kern van de christelijke religie en ethiek (en wellicht dan ook van de boeddhistische). Broederschap mag in die zin verstaan worden als symbool voor de waardigheid van het menselijke als zodanig.

In welke mate is dit nu de meest adequate manier om de (spi)rituele betekenis van de Thee en van de ontmoeting tussen zenthee en christendom te verwoorden? Bij het zoeken naar een antwoord wil ik me beperken tot een welbepaalde fase uit de geschiedenis van de *Chadô*. Omstreeks 1550 kwamen Portugese handelaren en jezuïeten aan in Japan. De missionarissen waren onder de indruk van de cultuur, en meenden voor het eerst een vreemde samenleving gevonden te hebben die kon openstaan voor de waarheden van het christendom. Verscheidene aspecten van de Japanse morele psychologie leken, net als de finesse van de rituelen en de veralgemeende zin voor verfijnde beschaving, te suggereren dat de christelijke boodschap hier een vruchtbare bodem zou vinden. En inderdaad, gedurende een halve eeuw werd serieuze vooruitgang geboekt, vóór de tragedie van machtsintriges, achterdocht, bedreigingen en vervolgingen zou toeslaan. Tegen 1600 zouden om en nabij de 200.000 Japanners zich bekeerd hebben – de *kirishitan*. Sen no Rikyû (1522-1591)

6 Zie Okakura Kakuzô, *The Book of Tea*, 1906; Jennifer Anderson, *An Introduction to Japanese Tea Ritual*, 1991; *Wind in the Pines. Classic Writings in the Way of Tea as a Buddhist Path*. Compiled and edited by Dennis Hirota, 1995; Sen Sôshitsu, *The Japanese Way of Tea. From its Origins in China to Sen Rikyû*, 1998; H. Plutschow, *Rediscovering Rikyû and the Beginnings of the Tea Ceremony*, 2003. Een aantrekkelijke kleine studie is Horst Hammitzsch' *Zen in de kunst van de theeceremonie* (oorspronkelijk Duits, 1977).

was de codificator van het theeritueel en theemeester van Hideyoshi, de *man in power* tussen 1570 en 1595. Rikyû wordt in Japan vereerd als een *culture hero*, een theeheilige, die na jarenlange dienst door Hideyoshi veroordeeld werd tot rituele zelfmoord – om redenen die tot vandaag voorwerp blijven van speculatie, tot in romans en films toe. Rikyû wordt ook beschouwd als de stichter van de drie voornaamste theescholen die nu nog actief zijn. Hij is in de theewereld nog steeds de morele en rituele gids, ook omdat hij de praktijk zijn ‘definitieve’ vorm gaf, en wel in de zin van de wabi-esthetica die eerder werd vermeld.

Van de ‘Zeven Wijzen’, de voornaamste discipelen van Rikyû, zouden er vier of vijf christen geworden zijn, zeggen de bronnen. Rikyû zelf zou geen bekeerling geweest zijn, zijn vrouw wel, en hij zou grote interesse aan de dag hebben gelegd voor de katholieke liturgie. De kring van theemensen en *literati* rondom Hideyoshi was goed en wel besmet met christelijke invloed. Sommige *scholars* menen dat dit een van de gronden voor Rikyû’s ongenade bij Hideyoshi moet zijn geweest. Over het algemeen blijven Japanse studies over de intense contacten tussen thee en christendom zeldzaam, ook al staat het bestaan van die contacten buiten kijf. Men kan zich voorstellen dat de officiële geschiedenis van de Japanse thee voor die episode terugdeinst, en bovendien zoveel mogelijk uniek Japans moet blijven. Hoe dan ook, er zijn andere studies, vaak ook weer van de hand van jezuïeten. De historicus Michael Cooper is een van de belangrijkste onderzoekers. In zijn *The Early Europeans and Tea*⁷ wordt de fascinerende geschiedenis in detail gereconstrueerd.

Een paar details verdienen hier vermelding omdat ze suggereren dat het theeritueel in zijn ultieme codificatie toch wel beïnvloed was door de katholieke eucharistie. De bewering is niet dat de *Chadô*-regels op beslissende punten werden gewijzigd op grond van kennismaking met de katholieke liturgie. Dat is onaannemelijk, in het licht van de goed gedocumenteerde evolutie van het theeritueel tussen de 14de eeuw en 1560. Vóór de jezuïeten op de scène verschenen, hadden de meeste formele regels, objecten en procedures hun definitieve gedaante verkregen. Welomschre-

ven regels waren neergelegd over de aard en het gebruik van objecten, op quasi-algoritmische wijze, met veel aandacht voor details, waarop ik hier niet kan ingaan. Hierbij bleef weinig ruimte voor improvisatie of verdere invulling.

En toch blijkt dat sommige nieuwe details, ingevoerd tussen 1560 en 1600, een sterke analogie vertonen met elementen van de christelijke liturgie. Ik vermeld hier enkel een paar van de meest saillante punten:

- › een wit linnen doek wordt gebruikt om de theekom te reinigen vóór en na gebruik. Het object en het gebaar gelijken sterk op de linnen doek die de priester gebruikt om de kelk te reinigen aan het eind van de eucharistie
- › de theekom wordt op een beslissend moment in de loop van het ritueel met een gebaar van ‘sublatie’ gehanteerd dat zeer lijkt op het analoge gebaar tijdens de consecratie
- › de *fukusa* (zijden doek), bestemd om alle droge objecten te purificeren, wordt gevouwen in een sequens van formele gestes die een gelijkenis vertonen met de behandeling van een purificatiedoek bij het afdekken van de kelk aan het eind van de misviering
- › de sneeuwlantaarns in theetuinen vertonen vaak een kruisvorm; en op de voorkant bemerkt men vaak een gesculpteerde Madonna-achtige figuur; een verklaring ligt hier voor de hand: theehuizen deden vaak dienst als sacrale ruimte voor clandestiene eucharistische bijeenkomsten van de *kirishitan*
- › eveneens welbekend is dat vóór de vervolgingen religieuze ceremoniën voltrokken werden door de jezuïeten – in theekamers. Dit kan in dezelfde zin begrepen worden als het gebrek aan taboes waarmee de jezuïeten in het algemeen de theepraktijk benaderden: het theegebeuren werd door hen niet opgevat als een religieus ritueel, en dus konden zij het risico van acculturatie in deze gerust aangaan. Zij konden zich hun fascinatie ervoor dus veroorloven, zonder gevaar te lopen meegesleept te worden door ontzag voor ‘heidense’ elementen.

Nu kan men zeggen dat dit vooral formele details zijn. De Béthune realiseert zich wel dat deze ver-

7 In P. Varley & I. Kamakura (eds.), *Tea in Japan*, p. 101-133.

wantschappen bestaan, en dat ze op een zekere invloed moeten wijzen. Maar hij ziet ze als bezijden de essentie. Wat hij benadrukt, is wat daarbuiten aan spirituele waarden aanwezig en gemeenschappelijk is. Nu heeft de Béthune zeker een punt wanneer hij op de cruciale rol van gedeelde waarden wijst, en op dat niveau naar een ‘diepere’ interactie zoekt. Blijft evenwel, dat rituelen verzadigd zijn van details die, juist omdat ze zich niet discursief laten uitleggen, overvol zijn van significantie. De *daimon* zit in het detail. Precies daar waar betekenissen en handelingen geritualiseerd zijn, is het onmogelijk vorm en inhoud tegenover elkaar op te stellen – net als bij poëzie, en in het bijzonder daar waar genre-wetten formele regels van klank of ritme bepalen waaraan de dichter zich onderwerpt: het zou volstrekt onjuist zijn vormvereisten als louter ‘formaliteiten’ te beschouwen die losstaan van de evocatieve kracht en betekenis van het gedicht.

Toegegeven, hier kan sprake zijn van een spanning, een contrast tussen tegengestelde krachten of tendensen – tussen het creatieve elan van het gedicht en de rigiditeit van de rituele act. Maar de ervaren ritualist herkent men hieraan, dat elke rigiditeit aan het oog wordt onttrokken – de vorm is tweede natuur geworden. Het punt is: deze krachten moeten in één vers of gebaar samenspannen om te worden wat ze zijn: sterk belichaamde betekenissen. Om slechts één voorbeeld te geven: belangrijke thee-objecten zoals de theelepels of de theedoos worden dragers van een eigenaam, die ook in herinnering wordt gebracht wanneer het moment van de ‘appreciatie der objecten’ is aangebroken, naar het einde toe van het ritueel. Dat betekent dat zij op een of andere manier personages geworden zijn, participanten aan het ritueel: ze staan dan voor ‘leven en werken’ van al die meesters en discipelen in een lange keten – een apostolische successie – die hen vervaardigd hebben, of gebruikt, en bewonderd, overgedragen naar hun eigen discipelen.

En dus gaat het niet op spiritualiteit en ritualiteit tegenover elkaar te stellen, spirituele waarde (broederschap, zuivering ...) tegenover rituele expressie, en deze laatste als exterioriteit af te doen. Juist omdat zowel Japanners als jezuïeten een nauwe affiniteit voelden tussen expressieve gebaren en details, konden zij een heel eind meestappen op elkaars wegen.

Ultieme interritualiteit?

Echte ontmoetingen tussen levenswijzen kunnen ons soms confronteren met onze eigen particuliere manieren van doen, ook in de zin dat we daarbij niet alleen het gelijkende in het andere kunnen ontdekken, maar ook het andere in onszelf: het bevreemdende van onze eigen wegen. Ik word aan mezelf geopenbaard in mijn vreemdheid. Die ontmoeting aangaan houdt niet in dat we de exclusieve relatie opgeven die we met onze eigen praktijk onderhouden, en we mixen de riten van de gastcultuur niet zomaar met de onze. Want dat zou betekenen dat we het vreemde van zijn vreemdheid ontdoen; en zo ook van zijn fascinatie – wat onze eigen praktijken niet onberoerd zou laten. En toch kunnen onze ontmoetingen met andere vreemde objecten, namen, figuren, beelden, praktijken, en hele tradities relaties worden van gastvrijheid, zelfs van eerbied of ontzag.

Er is een keerzijde. In ons voorbeeld treedt afgezien van alle kwesties over principes en aanvaardbaarheid *de facto* interritualiteit op – lang vóór men van interritualiteit begon te gewagen. Maar het is niet oninteressant na te denken over de condities waaronder zij kon optreden. De jezuïeten konden het zich veroorloven in te gaan op de meest betoverende en geraffineerde aspecten van de Japanse cultuur *omdat* ze die beschouwden *niet* als behorend tot de wereld van het (religieus) ritueel, maar als profane sociale ceremonies met een sterk esthetisch karakter (wat óók klopte). Met andere woorden, ze zegden hetzelfde als in China vóór de ritencrisis: “het *zijn* geen rituelen”. Het lijkt er dus op, dat interritualiteit hier werkte bij gratie van het feit dat ze niet als zodanig werd herkend, dat ze door de betrokkenen voor zichzelf onzichtbaar werd gemaakt, door herbenoeming van het andere als ‘profaan’.

Opmerkelijk dus: men moet ervan overtuigd blijven dat in dat proces van ‘vermenging’ de particulariteit van het eigene juist wordt bewaard en de invloed van de ander enkel op een indirecte en ambivalente manier kan worden erkend. De interrituele werking is reëel, maar verhindert niet dat taboes op vermenging van rituele tradities erin doorwerken en er misschien een mogelijksvoorwaarde van zijn. Beide beweringen kunnen tegelijk waar zijn. Want interritualiteit als een project dat men *wil realiseren* is één ding, en dat lijkt me net op grond van de abstractheid

en explicietheid van zijn doelstelling vooral tot verlies aan betekenis te leiden. Iets anders is de *contingente historische ontmoeting* tussen tradities waarbij onder net genoemde voorwaarden – en een gunstig gesternte – onvoorspelbare effecten van eenzijdige of wederzijdse doordringing kunnen plaatsvinden – die dan gewoonlijk niet als zodanig worden benoemd, op gevaar af de gratie van het moment mis te lopen. Interritualiteit is geen *must* en geen *credo* – het is een contingent historisch feit, dat min of meer kan lukken – of mislukken.

Paul Cortois (1954) is emeritus hoogleraar aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte (KU Leuven). Daar doceerde hij cultuurfilosofie en wetenschapsfilosofie in de Franse traditie. De rol van het symbolische en het formele in menselijke praktijken (van muziek tot mathesis) is een belangrijk thema in zijn werk, evenals het essentialisme. Ook auteurs als Ludwig Wittgenstein, Ernst Cassirer, Bas van Fraassen en Jean Cavaillès nemen een voorname plaats in. Zijn meest recente boek is *Symbolische essenties* (Pelckmans, 2018).

RITOS

Cada vez que regreso
A mi país
después de un viaje largo
Lo primero que hago
Es preguntar por los que se murieron:
Todo hombre es un héroe
Por el sencillo hecho de morir
Y los héroes son nuestros maestros.
Y en secundo lugar
por los heridos
Sólo después
no antes de cumplir
Este pequeño rito funerario
Me considero con derecho a la vida:
Cierro los ojos par ver mejor
Y canto con rencor
Una canción de comienzos de siglo.

Nicanor Parra
uit: *Canciones rusas*, 1967

RITUELEN

Telkens
Als ik na een lange reis
thuiskom
Is het eerste wat ik doe
Vragen wie er dood is:
Ieder mens is een held
Gewoon omdat hij sterfelijk is
En helden zijn ons de baas.
En als tweede
of er gewonden zijn
Pas daarna,
niet dan na dit
Begrafenisritueeltje,
Mag ik leven van mezelf:
Ik sluit m'n ogen om beter te zien
En zing vol wrok
Een liedje uit het begin van de eeuw.

Vertaling: Wouter van Heiningen

Afrikaanse rituelen met maskers

Wouter E. A. van Beek

Wat kan er 'Afrikaanser' zijn dan maskers die dansen op dwingende trommelritmes tussen de met riet bedekte hutten van een dorp diep in de bush?¹ Maskerdansen vormen het exotische *nec plus ultra* van het menselijke rituele repertoire, niet slechts als icoon van vreemdheid, maar ook als exegetische uitdaging; immers, wanneer we een maskerdans zien, zoals op onderstaande foto, waar kijken we dan eigenlijk naar?



Maskerdans in Tireli, Dogon-gebied, 2008.²

Eerst een definitie: wat verstaan we onder een masker? Voor ons in het Westen is het de hoofdbedekking, in feite gezichtsmaskers. Voor Afrikanen is dat anders: een masker is de totale

verschijning, dus kostuum + gezichtsbedekking + parafernalia; die laatste zijn doorgaans dingen die de danser in zijn hand heeft, zweep, lans, of mes. Hierin zijn lokale Afrikaanse culturen unaniem: men heeft geen masker 'op', maar de danser 'is' het masker, en danst als totale verschijning.³

1 In feite komen maskers voor in lang niet alle Afrikaanse culturen, Van Beek & Leyten 2021.
2 Beide foto's zijn van de auteur.

3 Bouttiaux 2013

Essentieel is wel dat het gezicht altijd bedekt is, om twee redenen. Ten eerste is de danser een ander en juist niet zichzelf, want niemand danst een masker dat hemzelf voorstelt; ten tweede zijn maskerdansen gegrond op een geheim, en wel de notie dat er binnenin de verschijning een man zit. Dat laatste lijkt evident, maar dit ‘geheim’ is essentieel: het publiek behoort niet te weten dat er een verklede man optreedt. Althans, de vrouwen en kinderen worden verondersteld te geloven dat hier een geest, voorouder of boswezen bezig is, en horen daarvan onder de indruk te zijn. Nu kent iedereen elkaar in een Afrikaans dorp, en zeker vrouwen kunnen onmogelijk missen dat daar een man danst; zoals een vrouw uit Centraal-Nigeria zei tegen een onderzoeker: “Ik ben nu vijf jaar getrouwd met mijn man, en dat masker hinkt precies zoals hij doet.” Maar ze zei dat alleen tegen hem, terwijl ze naar behoren reageerde op de voorstelling: bewonderend, beetje bevreesd, en vol respect. Naar kleine kinderen toe is de charade nog wel vol te houden, maar voor grote niet – Sint & Piet vertegenwoordigen eigenlijk het masker van de Lage Landen.

De eerste functie van maskerades is daarom het onderscheid maken tussen degenen die ‘het weten’ en degenen die ‘het niet weten’, waarmee de gendergrens wordt geaccentueerd: maskers bewerkstelligen een fundamentele scheiding tussen mannen en vrouwen. De mannen hebben tijdens hun initiatie het masker leren kennen, en hebben geleerd het geheim te bewaren; vrouwen hebben die legitimatie niet, en mogen dus niet praten over maskers, zoals ze ook niet aan mannen mogen laten blijken dat ze op de hoogte zijn. Dit alles heeft een duidelijk spelelement; een vrouw weet best wanneer haar echtgenoot als masker heeft gedanst, en laat haar trots blijken in de intimiteit van hun slaapkamer, maar nooit daarbuiten. Geheimhouding is dus vooral een discours, een manier om over maskers te zwijgen. Veel auteurs hebben al aangegeven dat dergelijke initiatiegeheimen in principe leeg zijn – wat geheimgehouden wordt, is wat iedereen al weet – het gaat om het recht erover te praten.⁴

Een kerntaak voor maskers is initiatie, het rituele complex waarin jongens de eerste stap zetten naar de volwassenheid. Eerst jaagt het masker de jongens de stuipen op het lijf en vervolgens doet

het voor hen zijn hoofdbedekking af: warempel het is een man, sterker nog, het is iemand die ze kennen! Dat is de fundamentele revelatie. Tijdens hun verblijf in het initiatiekamp leren ze dan hoe zelf zo’n masker te maken en ermee te dansen; na de eerste onthulling worden ze doordrongen van het feit dat ze onder geen enkele omstandigheid aan oningewijden mogen vertellen wat ze hebben gezien. Ze worden nu een ‘wetende man’ versus de ‘onwetende vrouw’: een volwassen man die weet hoe te zwijgen. Soms lijken de mannen ervan overtuigd dat de vrouwen het echt niet weten, en maken ze grapjes over de ‘goedgelovige sekse’; dan kan men zich afvragen wie nu echt goedgelovig is.⁵

Dit spel van geheimhouding laat onverlet dat maskers wel indruk maken, en dat vrouwen serieus bevreesd zijn voor de verschijning, heel het optreden van de maskers is daar ook op gericht. Luid lawaai van alle kanten, tromgeroffel, fluiten en bellen, geroep van de mannen in een speciale maskertaal, alles kondigt de komst van het masker aan, soms in het donker, vaak met indrukwekkende voorstellingen in schemerlicht; maskerritueel is een performance met een overweldigende akoestiek. Hierbij is het voornaamste toneelelement dat het masker na lange voorbereiding er ineens is: maskers zijn plotselinge en formidabele verschijningen.

Initiatie kent twee vormen. De eerste is initiatie voor het hele dorp of de hele regio, een ritueel waarin een groep jongens tot het begin van volwassenheid wordt gebracht, min of meer de standaard situatie van initiatie. Echter, waar maskers voorkomen is dat vaak samen met dat andere Afrikaanse icoon, het geheime genootschap, want deze mannenclubs vormen een vruchtbare bodem voor maskerades. Immers, nieuwe leden moeten ingewijd worden, want de essentie van een geheim genootschap is gereguleerde toegang. Maskers belichamen zowel het geheim als de inwijding, en de meeste genootschappen voeren dan ook maskerades op. Geheime genootschappen kennen doorgaans een systeem met steeds hogere rangen, een initiatieladder. De eerste intrede gebeurt dan met maskers, die in hogere graden gaat anders; uiteindelijk kan men maar eenmaal reveleren dat er een mens in een masker zit.

4 De Jong 2007

5 Grimes 2000

Een kernsymboliek van bijna alle initiaties is die van de dood, en zeker in samenhang met besnijdenis zijn maskers dan ook nauw geassocieerd met sterven en weer tot leven wekken. Dreigend en overweldigend als ze ten tonele worden gevoerd, belichamen de maskers het symbolisch complex van sterven, woestheid en mannelijkheid dat in scherp contrast staat tot het dorp, huis en vruchtbaarheid, het domein van de vrouw. Ook in hun andere kerntaak, de begrafenis, tonen de maskerades dat alle geïnitieerde mannen uiteindelijk toebehoren aan de andere wereld, niet die van het dorp of de huiselijke haard, maar die van de wildernis: de ‘andere wereld’, die het dorp omringt.

Wat stellen die individuele maskers nu voor? Dat zijn verrassend genoeg bijna nooit goden en slechts zelden voorouders, vaak bosgeesten, maar de *default*-interpretatie is dat het hier een aparte categorie betreft: maskers zijn maskers, een verschijning op zich, en informanten mijden explicatie. Veel onderzoekers hebben zich erover verbaasd dat ze van zo’n spectaculaire verschijning geen uitleg kregen, alleen ‘ze zijn prachtig’, ‘het zijn gewoon maskers’, of als iemand dieper wilde gaan ‘ze zijn een diep geheim’.⁶ Van de individuele maskers kan men prima uitleggen wat die voorstellen, dieren zoals antilope, vogel of aap, dan wel mensen als een oude man, een mooi meisje of een woesteling, maar verder gaat dat doorgaans niet. Waar de associatie met voorouders aanwezig is – en dat is lang niet standaard – is het meer dat de maskers ‘iets van de voorouders’ zijn, dan de voorouders zelf.

Er is een goede reden om van identificatie met de bovenwereld af te zien: tijdens het ritueel heeft die ‘andere wereld’ een zekere presentie, maar uiteindelijk weet iedereen dat het niet alleen een man is die het masker danst, maar weten ze ook wie. Dat is de maskerparadox: in zijn performance staat het masker altijd tussen deze en de andere wereld in, en valt met geen van beide samen. Zo kan de relatie van het masker met die andere wereld slechts vluchtig en situationeel zijn. Veel maskers zijn dan ook voor eenmalig gebruik. Zo worden sommige alleen van takken en bladeren gemaakt, die uiteraard maar even vers blijven. Maar zelfs een gesneden houten kop wordt soms maar voor één ritueel gebruikt, om daarna in de

bush te vergaan. Dit vluchtige karakter van maskers maakt de identificatie van een masker als serieuze representant van de ‘andere wereld’ moeilijk.

Voor Afrikanen gaat het eigenlijk minder om de materiële vorm van de verschijning dan om de voorstelling, want de performance is dominant. Een voorbeeld: een jongeman van de Pende heeft een conflict in het dorp, en geeft daaraan uiting in een persoonlijke maskerade. Hij start daarbij niet met het kopstuk, maar met nieuwe danspassen – dansen is de fundamentele kunstvorm in Afrika – en vraagt een drummer om daar een ritme bij te slaan. Samen ontwerpen ze een kostuum bij dit nummer, en met kostuum, dans en muziek gaan ze naar een houtsnijder om er een gezicht bij te bedenken en te snijden. Daarmee is het masker compleet. En wie wil weten wat het betekent, moet maar komen kijken bij de opvoering.⁷

Nu zijn niet alle maskers nieuw want de meeste vormen bestaan al heel lang, maar ze vertegenwoordigen wel een rituele vorm die zich voortdurend vernieuwt, en waarin maatschappelijke ontwikkelingen van een metacommentaar kunnen worden voorzien. Zo’n adaptieve functie laat echter onverlet dat er bijna altijd mythen over de oorsprong van maskers zijn. Deze verhalen zijn verrassend eenvormig en bevatten standaard twee elementen: de maskers komen uit de bush, en zijn voor het eerst gevonden door vrouwen of kinderen, ongewijden. De maskermythe van de Dogon is een goed voorbeeld.

De rode mieren dansten op een begrafenis, gekleed in de rode vezels die de essentie van het maskerkostuum vormen. Van omhoog zag een buizerd die maskers aan voor vlees en greep er een. In de lucht inspecteerde hij zijn buit, en liet het teleurgesteld vallen, net boven het dorp Yugo. Daar vond een vrouw het masker in het veld. Zij doste zich ermee uit en ging naar haar huis waar zij haar man de stuipen op het lijf joeg. Telkens weer joeg zij de dorpelingen schrik aan, tot een oude vrouw tegen die man zei: ‘Ga maar eens kijken daar onder die rots daar.’ De man vond het masker, trok het aan en maakte nu zijn vrouw bang. Hij bracht het masker bij de ouden in het mannenhuis,

6 Van Beek & Leyten 2021: 43

7 Democratische Republiek Congo, Strother 1998

en die kwamen tot de conclusie dat dit iets goeds was, dat voor de vrouwen verborgen moest worden gehouden, die niet mochten weten wat het was.

Maskers stammen dus uit de bush – mieren en buizerd – en komen in het dorp via de vrouw; in de maskerade brengt één masker die vrouw ten tonele, ter herinnering aan het feit dat oorspronkelijk de man de onwetende was.



De kop van het masker van de vrouw die het masker vond

Kostuums verraden meestal hun bush-herkomst doordat ze uit vezels, raffia, hibiscus of bastvezels bestaan. Een en ander betekent dat we in een maskerade kijken naar de bush die het dorp inkomt, optreedt en weer in het bos verdwijnt. Belangrijk daarbij is dat de tweedeling bush-dorp eigenlijk overal aanwezig is, in het hele maskergebied in Afrika.⁸ Wat die bush is, verschilt nogal; de bewoners van het woud kijken aan tegen een muur van groen, terwijl het bij de Dogon een droge vlakte is met hier en daar een boompje. De oppositie bush versus dorp geldt echter in alle gevallen, en behoort tot de basiskosmologie van Afrika. Daarbij is essentieel dat die bush een dominantie-presentie heeft, anders dan ons huidige begrip 'natuur'. Waar in het Westen 'natuur' van alle gevaar is ontdaan en geheel is gedomesticeerd – in feite een park is geworden – is in Afrika de menselijke afhankelijkheid van de bush evident en fundamenteel. In deze kosmologie is de bush de bron van alle wijsheid, kennis en kracht, alsook van het voedsel en de basisenergie van het leven zelf. Maar diezelfde bush heeft ook zijn dreiging, want deze krachten zijn fundamenteel ambivalent, tegelijk gevaarlijk en troostend, en brengen leven zowel als dood. Een dergelijke notie van bush vertoont niet de kwetsbaarheid die in het Westen het begrip natuur kenmerkt, maar vormt juist de bron van macht. Juist door de maskers kunnen de mannen uit die machtsbron putten, teneinde hun vrouwen te domineren, de spirituele leiding te nemen, zich onderling te organiseren en bovenal de nieuwe generatie mannen voor te gaan in de juiste vorm van het 'woeste man' zijn.

Waar kijken we dus naar in een Afrikaanse maskerade? Initiatie en begrafenis zorgen voor het doorstromen van de generaties mannen; in initiatie wordt een nieuwe lichter 'verlichte mannen' gecreëerd, en in de begrafenis schuiven de overledenen op naar hun volgende statie, die van voorouder. Met behulp van de maskers worden de jongens verbonden met de machten van de wildernis, gaan de gestorvenen terug naar de bush die het domein van de mannen is, en wordt het verlies van het dorp weer aangevuld met de krachten van de 'andere wereld'. Maskers laden de batterijen van de samenleving op, want uiteindelijk is het dorp een soort zwart gat waar de energie en wijsheid van de bush ingezogen wordt, wordt verbruikt en vergaat.

⁸ Dat maskergebied beslaat slechts 20% van het continent; Van Beek & Leyten 2021.

Dat is wat ten tonele wordt gevoerd in het optreden van maskers. Echter, daar ligt nog een dimensie achter: die van het geheim. Waarom zouden vrouwen hier geen deelgenoot van mogen zijn? Het antwoord daarop is dat de spanning tussen de genders, zoals die tot uiting komt in het 'geheim', de sociale motor is van de maskerades. Met hun bush-origine blijken maskers haaks te staan op het andere grote goed in de maatschappij, vruchtbaarheid, en die is in handen van de vrouwen. Bijna overal vormen de maskers een bedreiging voor de vrouwelijke fertiliteit, een van de redenen dat de vrouwen beducht zijn voor de maskers. Zo zullen Dogon-vrouwen nooit de rode vezels van het kostuum aanraken, dat is taboe, want die schaden de kern van hun lichaam. Onder die spectaculaire maskerdansen gaat dus een strijd tussen de seksen schuil, waarin de mannen een ritueel statement maken dat het welzijn en voortbestaan van het dorp van hen afhangen, doordat zij de brug vormen naar de krachten van de andere wereld. Maar de randen van dit mannelijke kracht-ritueel laten zien dat de maskers een symbolische arena vormen waarin de uiteindelijke waarde, de vruchtbaarheid en daarmee het echte voortbestaan van de maatschappij, een vrouwelijk prerogatief is dat buiten de invloedssfeer van de mannen ligt. De mannen kunnen dansen wat ze willen met hun maskers, en het ritueel mag dan pretenderen het voortbestaan van de groep te genereren, de basis van het leven ligt besloten diep in het lichaam van de vrouw. Wanneer we kijken naar dansende maskers, zien we een rituele rebellie van de man tegen de fundamentele dominantie van de vrouw.

Literatuur

- Bouttiaux, Anne-Marie (ed.). 2013. *La dynamique des masques en Afrique occidentale*. Tervuren: Musée Royale de l'Afrique Centrale.
- De Jong, Ferdinand. 2007. *Masquerades of modernity. Power and secrecy in Casamance, Senegal*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Grimes, Ronald. 2000. *Deeply into the bone. Re-inventing rites of passage*. Berkeley: University of California Press.
- Strother, Zoe S. 1998. *Inventing masks: Agency and history in the art of the Central Pende*. Chicago: University of Chicago Press.
- Van Beek, Walter E.A. & Harry M. Leyten. 2021. *Masks in action: Masquerades in African society*. Michigan: Michigan University Press (in press).

Wouter van Beek is cultureel antropoloog. Vanuit aanstellingen aan de Universiteiten Utrecht en Tilburg en het Afrika Studiecentrum Leiden heeft hij veel veldonderzoek gedaan naar de schriftloze religie van de Kapsiki/Higi (Kameroen/Nigeria) en de Dogon (Mali). Daarover heeft hij uitgebreid gepubliceerd. Zie onder meer: *The dancing dead* (OUP, 2012) (over de Kapsiki-religie) en *Chanter le Baja Ni; Abirè le Voyant Dogon* (ASCL & UCL, Leiden & London, 2020) (over de Dogon).

DIE RITUEEL

Snaaks hoe dinge met 'n doel gedoen word,
en dan lyk dit so na die skep van chaos
van hier by my tafeltjie waar ek sit en rook.

Daai twee wat vroeër verbygestap het,
die karre wat heen en weer oor die nat teer fluit –
beplanning sit daaragter, hoor.

Alles vergeetbaar, nietemin, van hier, behalwe
die triestige groen bakkie wat nou meer as een keer
aan die voet van die restaurantterras verbygevaar het.

Met sy laaste rit het iemand alleen agter
op die oop bak gestaan, hande seremonieel
op die kajuitreëling, en toegegooi onder 'n swart seil.

Ekstra stadig word daar bestuur, soos in 'n stoet;
toe merk ek dié “passasier”, só kierts, moet
'n rekwisiet wees, want g'n ledemaat van hom beweeg nie.

Só moes Julius Caesar op sy strydwa gery het
met die herdenkings van sy seges
jare ná sy dood, onder 'n lanferlap

op pad na die arena as 'n beeld vir die onthulling.
En weer het die ritueel verby gekom (triomfantelik?).
Seker iets by die huis vergeet, kon my nie skeel nie.

Ek fantaseer toe die figuur is 'n terdoodveroordeelde;
en terwyl motreën uit die bewolktheid neersif
wonder ek wat die wyse van sy teregstelling gaan wees.

Ná my koffie het ek huis toe geloop
en die gedoente weer teëgekome,
dié keer by sy eindpunt:

'n Lint oor die grasperk het huisraad verdeel.
Die vrou het by haar kind gestaan, en die man daar wat sy seil
styf span oor sy hoop goed op die bakkie, hý het gehuil.

Charl-Pierre Naudé

uit: *Al die lieflike dade*, Tafelberg, 2014

HET RITUEEL

Vreemd hoe dingen doelbewust worden gedaan,
maar pas zo blijken nadat eerst chaos is geschapen
van hieruit, het tafeltje waaraan ik zit te roken.

Die twee die eerder zijn voorbijgekomen,
het sissen heen en weer van wielen over nat asfalt –
daar steekt een planning achter, hoor.

Natuurlijk, je kunt alles van hier snel vergeten, behalve
dat krakkemikkig groene *bakkie* dat al zoveel keer
voorbij het restaurantterras gereden is.

Tijdens de laatste rit stond iemand alleen achterin
in de achterbak, de handen ceremonieel
op de reling van het *bakkie*, togedekt met een zwart zeil.

Bijzonder traag, als in een stoet, werd er gereden;
toen merkte ik dat deze zo kaarsrechte ‘passagier’
een rekwisiet moest zijn, geen ledemaat zag ik bewegen.

Zó moet in zijn karos Julius Caesar voorbijgereden zijn
bij de herdenking van zijn zeges
jaren nà zijn dood, onder een crêpe rouwgewaad

op weg naar de arena zoals een beeld voor zijn onthulling.
En weer trok (trionfantelijk?) het ritueel voorbij.
Zeker thuis wat vergeten, mij kon het niet schelen.

Daarna verbeelde ik mij dat deze man de doodstraf had gekregen;
en terwijl uit de bewolkte hemel motregen naar beneden zeeg
vroeg ik mij af hoe de terechtstelling verlopen zou.

Mijn koffie op, kwam ik op weg naar huis
dezelfde stoet weer tegen,
daar waar hij zijn eindpunt had:

Een lint over het gazon scheidde de boedel van het huis in twee.
De vrouw stond bij haar kind, en hij, de man die het zeil strak
over zijn goed in het *bakkie* had gespannen, hĳ weende.

Vertaling: Willy Martin

Wat gedichten ons leren over rituelen

Willy Martin

Wie de betekenis van een woord of concept wil achterhalen, kan daarvoor o.a. een woordenboek raadplegen. Maar kunnen ook gedichten ons leren wat woorden betekenen? Kan, met andere woorden, een (goed) dichter ook een (goed) lexicograaf zijn? In dit artikel worden de in dit nummer opgenomen gedichten, alle vier met de titel 'Ritueel' of 'Rituelen', vanuit een lexicografische invalshoek belicht.

Definities in woordenboeken

Een woordenboek, en bij uitstek een verklarend woordenboek, bevat niet alleen een schat *aan* woorden, het is ook een schat aan informatie *over* woorden. Sla een willekeurig verklarend woordenboek Nederlands erop na, bijvoorbeeld bij het trefwoord *epidemie*, en je vindt er hoe het woord dient uitgesproken te worden (met de klemtoon op de laatste syllabe), hoe je het meervoud vormt (door toevoeging van 'ën'), wat het genus ervan is ('zij-woord', althans voor de meesten onder ons), et cetera. In grote, meer uitgebreide woordenboeken vind je ook systematische informatie over de syntactische verbindingsmogelijkheden ('begin': een epidemie *breekt uit*; 'blijvende toestand': *heerst/woedt*; 'verloop': *verbreidt zich*). Ten slotte 'verklaart' ieder verklarend woordenboek ook wat het woord betekent. De Grote Van Dale bijvoorbeeld definieert *epidemie* als "(het optreden van een) besmettelijke ziekte die zich zeer snel uitbreidt, om na enige tijd weer geheel of bijna geheel te verdwijnen" (GVD, 14^e druk, 2005, Utrecht/Antwerpen). Het gaat hier om een typisch *analytische definitie*. Dergelijke definities ontleden de woordbetekenis in verschillende kenmerken. Het centrale woord van de definitie (i.c. 'ziekte') duidt het hyperoniem of bovenliggende begrip aan, de overige elementen van de

definitie vormen de onderscheidende kenmerken: zij identificeren als het ware het woord/begrip ten opzichte van vergelijkbare woorden/begrippen. Over de 'relevantie' van hyperoniem en distinctieve kenmerken in het voorbeeld hierboven kan men twisten, maar deze vorm en weergave zijn vooral bij zelfstandige naamwoorden de regel.

'Ritueel' in de Grote Van Dale

Zoeken we in de Grote, de 'Dikke', Van Dale het woord *ritueel* op, dan lezen we: "geheel van overgeleverde (religieuze) gebruiken, handelingen, plechtigheden en ceremoniën in verband met belangrijke momenten in het (openbare) leven"¹. In tegenstelling tot *epidemie* is de bovenliggende categorie nu niet meer zo duidelijk: gaat het om (een reeks) handelingen, een gebruik, een plechtigheid? En, onderscheiden zich die categorieën dan alleen door het feit dat ze aan een bijzondere situatie gebonden zijn? Een en ander maakt duidelijk dat we, in het geval van *rituelen*, veeleer

¹ Dit is de centrale, meest gebruikelijke betekenis. Daarnaast is er ook een afgeleide, schertsende ('geheel van onbeduidende, maar als belangrijk voorgestelde handelingen') en kan 'ritueel' ook 'afzonderlijke rite' betekenen.

met een vaag dan wel met een vastomlijnd concept te maken hebben (zie in dit nummer het artikel van H. De Dijn). Dit concept verwijst niet naar één fenomeen, maar meer naar een groep, een *familie* van fenomenen. Net als bij een familie zijn de leden verwant, vertonen ze gemeenschappelijke trekjes. De ene heeft meer iets van de moeder, de andere lijkt meer op vader, de derde heeft iets van oma of opa, van een oom of van een tante etc. Kortom, familieleden delen kenmerken met elkaar, maar geen ervan is noodzakelijk om tot de groep, de familie te behoren. Het gevolg is dat je de groep niet exact kunt afbakenen en dat hij dus ook niet voor iedereen dezelfde is. Iets wat het schrijven van definities, – de kerntaak van de lexicograaf –, extra uitdagend maakt.

Manieren van kijken

Voor een dichter liggen de zaken anders. Zoals elke kunstenaar is een dichter een schepper, hij creëert middels woorden een eigen, originele wereld die hij aan anderen meedeelt en die bij die anderen gevoelens, gedachten, een bepaalde kijk op de werkelijkheid kan teweeg brengen. Toch zijn er gelijkenissen. Dichters houden zich, net als lexicografen, zeer bewust met taal bezig, gebruiken taal op een *precieze, reflecterende* wijze, op een meta-niveau. Dat hoeft natuurlijk niet tot definities te leiden, al is het *format* voor een betekenisomschrijving (waarbij trefwoord en omschrijving worden gelijkgesteld ('is'/=)) soms wel aanwezig. Zie de voorbeelden die volgen.

*een dorp is een cirkel
met de hand rond een
kerk getrokken;*
(Roland Jooris, *Het museum van de zomer*, 1974)

*Behoedzaam is iets anders dan voorzichtig
behoedzaam is twee handen als een koepel
boven iets kostbaars. Je kunt het net niet zien
maar het is iets van waarde, raad je.*
(Judith Herzberg, in: J. Deleu (red.), *Een menigte van talen*, 2002)

Eigenlijk zou je kunnen zeggen dat dichters door goed te kijken en over datgene wat ze zien, na te denken, de dingen beter zien, kennen en begrijpen en dat ook aan anderen kunnen laten zien.

In wat volgt, worden vier gedichten met de titel

'Ritueel of 'Rituelen' van kort commentaar voorzien. Een titel bij een gedicht is vaak een sleutel. Hij ontsluit, opent het gedicht, stuurt het een bepaalde richting uit en sluit daarmee ook een aantal andere 'richtingen', lezingen uit. Net als bij een woordenboek fungeert de titel zodoende als een *entry word*, een trefwoord dat toegang biedt tot de informatie. Op die informatie en hoe die wordt weergegeven, ga ik nu verder in.

'Ritueel' (Jean Pierre Rawie) (zie p. 12)

Rawie beschrijft een 'klein', individueel ritueel. Het is niet gebonden aan de grote momenten van het leven: geboorte, overgang naar volwassenheid, huwelijk, dood. Integendeel, het is, letterlijk en figuurlijk, iets zeer alledaags: 'van iedere dag'. Maar daardoor is het ook zeer herkenbaar en kan het als typisch voorbeeld gebruikt worden voor het fenomeen in kwestie. Daarenboven, hoe klein het ritueel van het tafel dekken voor het avondmaal ook is, het moet 'in ere worden gehouden', bewaard, het mag niet verloren gaan. Blijkbaar hebben (bepaalde) rituelen dus waarde. En in ieder geval heeft het beschreven ritueel een doel, een betekenis, een functie: 'opdat je elk moment terug kunt keren'. Het gaat dus niet alleen om vorm, maar ook om betekenis, al is vorm belangrijk en wordt hij uitvoerig beschreven. Hierbij komen zowel de handelingen als de objecten waarmee die handelingen iedere dag opnieuw herhaald worden, aan bod.

*Iedere dag, wanneer het avond wordt,
maak ik de tafel klaar: een extra bord,
bestek, je eigen stoel, een kaars, een glas,*

Herhaling als typisch kenmerk van wat een ritueel is, is hier dus prominent aanwezig en ook naar andere, verwante rituelen zoals die waarbij 'licht' een belangrijke rol speelt ('kaars', 'de lamp ontsteken'), wordt verwezen.

Het gedicht eindigt met de volgende verzen:

*Ik hoop alleen dat ik dan rustig blijf
en haast niet opziend van mijn stil bedrijf
de woorden vind, als was het vanzelfsprekend:
Schuif aan; tast toe: er is op jou gerekend.*

Niet alleen zijn die slotverzen mooi, ze openbaren ook iets wezenlijks over (veel) rituelen, namelijk

dat ‘woorden’ belangrijk zijn. Bij veel rituelen hoort een eigen taal, de *juiste* woorden, de woorden die voor zichzelf spreken. De dichter hoopt dat hij ze vindt en dat hij, door ze uit te spreken, een bepaald effect kan sorteren: de verbondenheid met de afwezige bewerkstelligers en vasthouden.

‘Rituelen’ (Willem Thies) (zie p. 21)

Ging het in het gedicht van Rawie om de beschrijving van één (klein) ritueel, dan gaat het in het gedicht van Thies eveneens om een beschrijving, maar dan van een reeks opeenvolgende handelingen, ‘rituelen’, die in samenhang en ook binnen een afzonderlijke strofe een geheel vormen. Zie bijvoorbeeld strofe 1:

Een vrouw wiegt de wijn in haar glas, proeft, toont haar mond kardinaalrood.

Dat het bij het gedicht (uit de bundel *Na het paringsritueel*) om een reeks erotiserende handelingen gaat, is duidelijk. Maar misschien nog meer dan een *beschrijving van*, is het gedicht zelf een *ritueel*. Wie het hardop leest, voert als het ware zelf een ritueel uit.

Zo beginnen de strofen 1 tot en met 5 steeds op dezelfde wijze, steeds met dezelfde woorden. Het onderwerp wordt keer op keer herhaald: ‘een vrouw’. Zij is de handelende persoon, degene die de passende rituelen uitvoert. Wie het doet, is belangrijk, speelt de hoofdrol, is daartoe gemachtigd. Ook het onderliggende syntactische patroon is vaak hetzelfde: onderwerp (al of niet verzwegen) + persoonsvorm + lijdend voorwerp. En sommige handelingen worden eveneens herhaald (‘Een vrouw lakt haar nagels nogmaals’) en zijn op zichzelf al repetitief (het lakken van de nagels, het bidden van de rozenkrans). Herhaling heeft iets obsessiefs, is retorisch, is een wezenskenmerk van een ritueel.

Opvallend ook is de nummering van de strofen: ze creëren een kader, een vaste structuur. Ze zorgen voor de nodige pauzes bij het (voor)lezen, scheppen regelmaat. Aldus ontstaat een vast, ‘ritueel’ verloop van het geheel, een vorm van voorspelbaarheid eigen aan de meeste rituelen. Eveneens zeer opvallend is het ‘religieuze’ taalgebruik (zie hierover de bijdrage van Peter Nissen in dit nummer). Veel rituelen vinden hun oorsprong in religieuze praktijken. Die religieuze

wortels zijn hier onder meer zichtbaar in woorden als: ‘kardinaalrood’, ‘kelk’, ‘basiliek’, ‘als bidt zij de rozenkrans’, ook al worden ze buiten een religieuze context gebruikt.

Tot slot: net als bij Rawie vormt de opeenvolging van handelingen geen toevallige reeks, maar zit hij in een bepaald denkkader, een bepaald ‘frame’, dat pas op het einde duidelijk wordt. Door de nummering lijkt het op een stappenplan dat leidt tot een ontknoping, een ‘openbaring’, passend in de cyclus waarvan het gedicht deel uitmaakt (‘Teder-een weet dat zij waanzinnig is’). De zesde en laatste stap/strofe fungeert als sluitstuk, maakt de verbinding tussen rite en mythe. In die strofe immers wordt de vrouw vergeleken met ‘een witgenagelde hyacint’, een hyacint met witte nagels (= bloemen), een allusie op de mythe van Hyacinthos, de halfgod uit de Griekse mythologie, geliefde van Apollo. Als Hyacinthos dodelijk getroffen wordt door een discus, schept Apollo uit zijn bloed een bloem. De hyacint wordt niet alleen het symbool van lichamelijke schoonheid, welriekend als de nagels van de bloem, maar eveneens van het tragische lot dat de geliefde te wachten staat. Een lot dat al is aangekondigd in de dreiging van het ‘russian rouletterood’ uit de vorige strofe.

‘Ritos/Rituelen’ (Nicanor Parra)

(zie p. 34)

De betekenis van woorden is geen *God’s gift*, wordt niet van bovenaf gestipuleerd (technische termen niet te na gesproken), maar ontstaat door het gebruik, in en door combinatie met andere woorden. Woorden vertonen op die manier een netwerk van relaties met andere woorden en door dat *web van woorden* bloot te leggen, wordt hun betekenis verduidelijkt. In het korte gedicht van Parra spelen dan ook haast alle woorden een rol bij het bepalen van de betekenis van ‘ritos’.

Essentieel bij het ritueel dat zich hier voltrekt, is weerom de herhaling. Het gaat niet om iets eenmaligs, maar om iets dat zich voordoet ‘*telkens als ik na een lange reis thuiskom*’.

Dat ritueel bestaat niet alleen uit een aantal handelingen, ook de volgorde van die handelingen speelt een rol, heeft een vaste plaats en een functie. ‘*Het eerste wat ik doe*’, ‘*En als tweede*’, ‘*Pas daarna ...*

mag ik'. Het lijkt alsof iets pas kan beginnen, nadat iets anders op een bepaalde wijze is afgesloten.

Het ritueel wordt een 'begrafenisritueeltje' genoemd, een begrafenisritueel in het klein. Net als bij een begrafenisritueel kan het helpen bij het verwerken van verlies, afwezigheid en verdriet, kan het het leven draaglijk maken, ook al is verder leven, te oordelen naar de slotverzen, niet meteen iets waarvan de dichter vrolijk wordt ('ik sluit mijn ogen om beter te zien en zing vol wrok ...').

'Die ritueel/Het ritueel' (Charl-Pierre

Naudé) (zie p.40-41)

Van alle vier de gedichten lijkt het hier beschreven ritueel het minst herkenbaar. Het gaat eerder om een triviaal, individueel gebeuren dan om iets meer algemeen. Iemand zit op een terrasje koffie te drinken en te roken en ziet een vreemde 'stoet' voorbijkomen. Niet één keer, maar verschillende keren. Op zich is dat al een teken, een signaal dat er iets aan de hand is. Iets dat de dichter eigenlijk meteen ook aan de orde stelt, zie de eerste strofe:

*Vreemd hoe dingen doelbewust worden gedaan,
maar pas zo blijken nadat eerst chaos is geschapen
van hieruit, het tafeltje waaraan ik zit te roken.*

Hiermee wordt ook duidelijk dat wat vreemd is voor een buitenstaander, chaos lijkt, toch een betekenis heeft, dat er, zoals meestal bij een ritueel, 'een planning achter steekt'. Het gedicht is dan ook één zoektocht naar wat die 'betekenis' wel zou kunnen zijn. Ondertussen wordt het gebeuren zelf omschreven als een 'stoet' die zich steeds weer herhaalt: 'die twee die eerder zijn voorbijgekomen', 'het sissen *heen en weer* van wielen over nat asfalt',

Willy Martin is emeritus hoogleraar lexicologie aan de Vrije Universiteit Amsterdam en dichter. Hij is NT&C-coördinator van de afdeling Waals-Brabant en hoofdredacteur van Noord & Zuid. Als lexicoloog-lexicograaf leidde hij verschillende woordenboekprojecten, onder andere de Engelse Van Dale (Groot Woordenboek Engels-Nederlands, Nederlands-Engels, Van Dale Lexicografie, Utrecht/Antwerpen, 1984 en 1986, 1e druk, samen met prof. dr. Guy Tops) en ANNA (Groot Woordenboek Afrikaans en Nederlands, Spectrum, Houten, 2011, 1e druk).

'het *bakkie* dat al zoveel keer voorbijgereden is', 'en weer trok (triumfantelijk?) het ritueel voorbij', 'op weg naar huis kwam ik *dezelfde stoet* weer tegen'. En dan, in de laatste strofe, volgt de ontknoping. Waar de functie, de betekenis van rituelen in de regel verbindend is, een verbinding bewerkstelligt tussen mensen en god(en), tussen hemel en aarde, tussen levenden en doden, tussen mensen onderling, blijkt het nu om het omgekeerde te gaan. Het hele gebeuren, het ritueel, brengt geen verbinding tot stand, mensen niet dichtert tot elkaar. Integendeel: 'een lint over het gazon scheidde de boedel van het huis in twee'. Het hele gebeuren scheidt man en vrouw. Zonder het te weten, waren we getuige van een schrijnend *scheidingsritueel*.

Tot slot

Anders dan wat de titel zou kunnen laten vermoeden, gaat het in deze bijdrage niet over hoe poëzie in haar algemeenheid zelf als een soort ritueel beschouwd kan worden, maar over wat vier specifieke gedichten ons over die abstracte notie als zodanig verduidelijken. Het hoeft dan ook niet te verbazen dat dichters een concrete invulling geven aan dit begrip en dit op een originele en creatieve manier doen. Alleen al daarom verschillen zij van lexicografen. Toch zijn er gelijkenissen: beiden proberen met weinig woorden veel te zeggen. Anderzijds 'definiëren' dichters niet expliciet, maar impliciet, ze 'zeggen' niet, ze 'tonen'. In de vier geciteerde gedichten laten ze een gebeuren zien dat zich herhaalt en juist door die herhaling 'zin' laat vermoeden. Maar wat zij verder (laten) zien, wordt individueel bepaald en sowieso op een eigen wijze weergegeven. Zo vormen de vier gedichten, net als rituelen, één familie. Wie ze samen leest, kan er m.i. niet alleen meer leesplezier, maar ook een beter begrip van wat een ritueel nu in feite is, aan overhouden.

Literatuur

Meer over rituelen in ons dagelijks leven is te vinden bij Anselm Grün, *50 Persoonlijke Rituelen van Anselm Grün*, Forte Uitgevers, 2009. Over de relatie lexicografie-poëzie zie: "Over definities in woorden- en andere boeken, of waarom een (goed) dichter ook een (goed) lexicograaf kan zijn", in: W. Martin, *Over woordenboeken*, Prisma, Utrecht, 2006, 11-29.

Over de sporen ...

Rituele repertoires, nabijheid en groepsdynamiek

Marc Jacobs

In het hedendaagse Frans bestaat er een mooie uitdrukking: *un train peut en cacher un autre*. De prikkelende zin werd op metalen borden aangebracht door de SNCF in de minder goede oude tijd toen men in kleine stationnetjes in Frankrijk nog over de sporen moest lopen om een andere trein te nemen. Als je achter de laatste wagon oversteekt, kan daar plots een voorbijrijdende trein blijken te zijn. Die boodschap sprak zo tot de verbeelding dat *X peut en cacher un autre* tot op vandaag in allerlei contexten gebruikt wordt. Eenmaal opgeroepen en uitgelegd, werkt het ook voor anderstaligen.

De waarschuwing is nuttig voor wie vandaag feestelijke tradities, kalenderfeesten, overgangsrituelen in de levenscyclus of andere gebruiken wil bestuderen of becommentariëren op gebieden die in dit tijdschrift *Noord & Zuid* worden genoemd. Maar bij uitbreiding zelfs in het Westen en globale Zuiden. Het zinnetje attendeert niet alleen op de complexiteit van het begrijpen en interpreteren van de meervoudige, symbolische lagen, maskers, componenten en netwerken in rituele repertoires. Het gaat ook over twee stromingen in hedendaags onderzoek van fenomenen die in de vorige eeuw als volkscultuur of zelfs folklore werden omschreven.

Het meerdaagse carnaval dat elk jaar in februari of maart georganiseerd wordt in de Belgische stad Aalst is een schoolvoorbeeld van een 'volks' ritueel. Net als middeleeuwse of vroegmoderne voorgangers is het een kalenderritueel dat met veel bier, politieke satire, scabreuze scènes en 'liederlijk gedrag' gepaard gaat. Het is tot nu toe het enige voorbeeld dat door UNESCO eerst (in 2010) inge-

schreven werd op de representatieve lijst van immaterieel cultureel werelderfgoed en vervolgens (in 2019) geschrapt. Maar wat is het nu dan?

Een kleine omwenteling

In het jaar 2000 verscheen *Volkscultuur: Een inleiding in de Nederlandse etnologie*. Het handboek was in Noord en Zuid een mijlpaal en een doorstartoperatie in wat tot dan toe 'volkskunde' werd genoemd. Het was een poging om woorden zoals 'volksleven', 'folklore' en 'volksgebruiken' of zelfs de benaming 'volkskunde' in een sneltreinvaart aan de kant te schuiven. Het ook door cultuurhistorici op de agenda gezette concept 'volkscultuur' (dat rond 2000 ook in cultuurbeleidsjargon in Vlaanderen en Nederland werd gebruikt), bleek nog net salonfähig genoeg om op de titelpagina te staan.

Maar de discipline Nederlandse etnologie zou de volgende twintig jaar toch niet de verhoopte grote

doorbraak kunnen forceren in de Lage Landen, net zomin als de combinatie 'etnologisch erfgoed'. In Frankrijk functioneerde *patriimoine ethnologique* sinds de jaren 80 van de vorige eeuw, onder invloed van vorsers zoals Isac Chiva, wel een tijdlang als concept voor beleidsmakers en onderzoekers. Maar zelfs in Frankrijk zou een ander concept als een *deus ex machina* in de eerste decennia van de 21^{ste} eeuw furore maken: *patriimoine culturel immatériel*. In het handboek uit 2000 kwam volgens het register het woord 'cultureel erfgoed' maar vier keer voor (een lichte onderschatting): een keer in verband met monumenten, twee keer als vorm van musealisering en een keer geassocieerd met de Efteling. 'Immaterieel cultureel erfgoed' en/of 'borgen' ontbraken. Terwijl getracht werd gevaarlijke cultuurpolitieke treinen van 'volksleven', 'eigen aard', 'volkskarakter' of zelfs 'bloed en bodem' uit te rangeren en te stoppen, had men de internationale ICE-snel trein die vanaf 2003 op gang zou komen, nog niet voorzien op het eind van de 20^{ste} eeuw.

Het Nederlandse handboek uit 2000 was in de eerste jaren na de eeuwwisseling invloedrijk, zowel in het onderzoek naar rituelen als in het cultuurbeleid in Vlaanderen. In het decreet van 23 mei 2008, waarmee een gezamenlijk erfgoedbeleid werd vormgegeven voor musea, culturele archieven, en 'volkscultuur', werd de definitie van dat laatste begrip gewoon overgenomen uit het handboek: "breed gedragen cultuurverschijnselen in hun historische, sociale en geografische dimensies, waarbij die dimensies worden opgevat als dynamische, groepsgebonden processen van betekenisgeving en toe-eigening". Zelfs het woord etnologie werd toen geadopteerd in de Vlaamse regelgeving. Niet eens tien jaar later, in het meest recente cultureelerfgoeddecreet van 24 februari 2017, komt noch het woord etnologie, noch volkscultuur noch die fraaie etnologische definitie voor: weggespoeld met het badwater. Of om bij onze beginmetaforen te blijven: weggevaagd door de andere trein. Het begrip 'immaterieel erfgoed', dat als vroege zwaluw in het decreet van 2008 al één keer voorkwam in de definitie van erfgoed zelf, kreeg in 2017 een afzonderlijke afdeling in het decreet. Het illustreert welke revolutie zich in het spreken en denken over 'volkscultuur' in het algemeen heeft voorgedaan.

Markeren en deconstrueren

Het *Volkscultuur*-boek uit 2000 bevat een uitstekend artikel van Gerard Rooijackers over rituelen en feesten vanuit etnologisch perspectief. 'Vieren' en 'markeren' waren de sleutelwoorden in de titel. Twee componenten werden benadrukt: de (markering van de) beleving van overgangen en van een gemeenschapsgevoel. Bij feesten gaat het om verandering: in tijd, ruimte en omgangsvormen. Willem Frijhoff omschreef vieren als een manier waarop groepen of gemeenschappen zichzelf tegenwoordig laten stellen: door een geheel van handelingen die een ritueel karakter dragen en symbolisch kunnen worden geduid. Daarbij wordt heen en weer bewogen tussen enerzijds structuur en organisatie en anderzijds het beleven van een tijdelijk, intens gemeenschapsgevoel. Dat laatste omschreef Victor Turner als *communitas*. Voortbordurend op inzichten van Arnold van Gennep over de kracht van de overgangsrituelen, werkte hij het idee van 'liminaliteit' uit, met de diepe communicatie en alternatieve omgangsvormen, in de tussenperiodes of -ruimtes. Bovenop antropologische inzichten over de kracht van die 'andere momenten' naast de dagelijkse routine, werd in het *Volkscultuur*-boek vooral meegegeven dat continuïteit van tradities voortdurend constructie-, ja mensenwerk is. Het is niet zo dat tradities spontaan voortbestaan of voortleven, ondanks metaforen zoals 'volksleven' of 'levende tradities'.

In het laatste kwart van de 20^{ste} eeuw is baanbrekend werk verricht over de lange termijn-geschiedenis van feest- en andere vormen van volkscultuur. Enerzijds werden illusies en waanbeelden over tradities die teruggaan tot in de mist der tijden, tot Germanen, Bataven, Oude Belgen of Kelten, ontfaeld en ontzenuwd. Anderzijds werden diverse periodes van versnelling en hoge intensiteit van veranderingen in rituele repertoires geïdentificeerd: in het bijzonder de lange negentiende eeuw (tot Wereldoorlog I). Eric Hobsbawm lanceerde niet alleen het concept van *invented traditions*, maar identificeerde ook een buitengewoon productieve periode van uitvinding van rituelen in de halve eeuw voor de Eerste Wereldoorlog. Peter Burke heeft vanaf de jaren 70 van de vorige eeuw een invloedrijk historisch leesraster geboden over het uiteendrijven van volkscultuur en elitecultuur sinds de 16^e eeuw. Het liep van een periode van beschavingsoffensieven en repressie in de 17^e en 18^e eeuw tot fases van 'herontdekking' en gebruik van 'volks-

cultuur' (folklore) en inzetten voor nationalisme en voor commercie in de 19^e eeuw en in extreme vormen in het midden van de 20^{ste} eeuw. De UNESCO-evolutie had ook Burke niet ingecalculleerd.

Een andere, globale trein

Intangible cultural heritage is wereldwijd een van de meest succesvolle begrippencombinaties in cultuurbeleid en erfgoedpraktijk in de 21^{ste} eeuw. In het Nederlands werd gekozen voor een stoeve vertaling uit het Frans: immaterieel cultureel erfgoed. Net als in andere landen en talen verdient de combinatie van woorden geen schoonheidsprijs. Maar daarom is ze niet minder invloedrijk, dominant en overweldigend. Net als bij de drie musketiers, zijn ze bij nader toezien met vier: *sauvegarder patrimoine culturel immatériel*. In Nederland wordt vooral de officiële doch luie vertaling 'beschermen' gebruikt om het Engelse werkwoord *safeguard* te vertalen. In Vlaanderen wordt sinds 2010 de alternatieve vertaling 'borgen' gepromoot. Ik verkies de optie uit het Zuiden (borgen) boven die van het Noorden (beschermen), al had ik 'koesteren' ook wel kunnen smaken.

Waarom zijn die Drie Musketiers zo succesvol, als trio (en voor wie dieper wil kijken als kwartet)? In heel de wereld bovendien? Dit heeft te maken met het feit dat UNESCO in 2003 een *Conventie over het borgen van immaterieel cultureel erfgoed* heeft aangenomen. Begin 2021 hebben 180 van de 193 lidstaten van UNESCO de conventie geratificeerd. Zelfs in de staten die de conventie nog niet geratificeerd hebben, is die toch invloedrijk, zoals voorbeeldpraktijken in Schotland, Wales, Labrador-New Foundland, Québec en diverse Australische provincies bewijzen.

Er is niet alleen dat meesterwerk van consensus en (dus) vaagheid uit 2003, de conventietekst zelf. Om de twee jaar worden de begrippen en instrumenten geïnterpreteerd, uitgebreid en uitgewerkt, in de zogenaamde 'operationele richtlijnen'. In 2016 kwam er zelfs een afzonderlijk hoofdstuk bij, gewijd aan duurzame ontwikkeling. Daarin werden tientallen manieren voorgesteld om in te spelen op de Agenda 2030 van de Verenigde Naties, de duurzame ontwikkelingsdoelstellingen. Er werd ook een instrument gelanceerd om aan de hand van twaalf ethische stellingen inzicht te bieden in de complexiteit en de moeilijkheden om het goede

te doen in de 21^{ste} eeuw. Kortom, vanuit het hoofdkwartier van UNESCO in Parijs, werd een hele batterij van krachtige woorden en instrumenten op de mensheid losgelaten. Om de twee jaar wordt dit arsenaal op punt gesteld door de Algemene Vergadering van alle landen die de 2003 Conventie geratificeerd hebben. Dit wordt niet alleen op de website *ich.unesco.org* gepresenteerd, maar ook in een om de twee jaar bijgewerkte bundel.

Een van de meest opvallende technieken die daarbij wordt toegepast, is een wereldwijde operatie om alleen 'passende woordenschat' te gebruiken. Niet alleen woorden die centraal staan in de werelderfgoedconventie, maar ook tal van begrippen die in de hoger vermelde 'etnologie'-operatie in vraag waren gesteld, werden taboe verklaard. De invloed van antropologen (zoals Wim van Zanten), taalkundigen (zoals Rieks Smeets) en etnologen uit Nederland en Vlaanderen op die woordenschatoperaties met globale impact, is reëel en aantoonbaar.

Het nieuwe paradigma heeft veel positief potentieel, ook voor 'ritueel'. Denk bijvoorbeeld aan het ernstig nemen en belangrijk vinden van deze vormen van cultuur: de aandacht voor de participatie van belanghebbenden, het engagement of de stemmen van gemeenschappen, groepen en individuen, de link met emancipatie, het cultiveren van diversiteit, mensenrechten en duurzame ontwikkeling (zie bijvoorbeeld de Agenda 2030). Tegelijkertijd wordt steeds duidelijker dat de instrumenten en globale beeldvorming ook spanningen en risico's meebrengen, zoals politieke of commerciële recuperatie of exploitatie, overtoerisme, en de risico's verbonden aan het in de wereldwijde of nationale schijnwerpers staan.

In 2019 en begin 2020 kwam het tot harde confrontaties tussen de wereld van UNESCO enerzijds en liminele communicatie in een rituele periode van de wereld op zijn kop anderzijds, UNESCO versus (beelden, performances en representaties door groepuscles in) het Carnaval van Aalst. Hier geldt meer dan ooit, en aan alle kanten, het principe *X peut en cacher beaucoup d'autres*. De vulkaanuitbarsting rond Aalst Carnaval maakt zowel duidelijk wat de kracht en de beperkingen van het UNESCO-paradigma zijn als ook dat er veel meer zal nodig zijn dan het opnieuw mobiliseren van de instrumenten die in het *Volkscultuur*-handboek uit 2000 zijn samengeballd. Een nieuw paradigma is stilaan nodig.

Pièce de résistance

Aalst Carnaval zal niet plaats vinden in 2021. De tienjaarlijkse Ros Beiaard-omweg in Dendermonde, wel nog op de representatieve UNESCO-lijst van immaterieel erfgoed van de mensheid, kon niet plaatsvinden in 2020 en 2021 is onzeker. Doop-, huwelijks- en begrafenisfeesten zijn maanden verboden of sterk ingekrompen. Driekoningen zingen in 2021 verboden, vuurwerk op oudejaar ook. Vieren we Kerst en hoe? Dit was in 2020 plots een kwestie van nationaal belang, om maatregelen te respecteren (red kerstfeest) of te nemen (beperk de dodelijke impact van kerstfeesten). Verjaardagsfeestjes afgeschaft, religieuze rituelen in kerken, moskeeën en synagogen ook. Pas als al die dwarsliggers, al die rituelen, telkens opnieuw, fragiel worden, merkt men, voelt men, hoe belangrijk ze zijn om vlot te rijden met ballast. Als alles een groot moratorium wordt, een gestripte liminaliteit in een langgerekte tussenperiode, dan schatten we het tegenovergestelde meer naar waarde, leve de routine van alledag die kan doorbroken worden, wat dan gemarkeerd en collectief beleefd wordt.

'Physical' en 'social distancing', beperkte bubbelcombinaties en 'lock down' in 2020 en 2021: ze hebben duidelijk gemaakt hoe belangrijk allerlei (tegengestelde) componenten zijn in de rituele repertoires, zeker in een samenleving die brutaal digitaal moest gaan. Het koesteren en cultiveren van sociale nabijheid in en via rituelen, meer zorgvuldige globale bewegingen en communicatie, het nadenken over omgaan met 'volkscultuur' over lange termijn en het aanvullen en flankeren van de instrumenten van de 21^{ste} eeuw. Het zijn meer dan ooit uitdagingen voor Noord, Zuid, het globale Zuiden en alle andere windrichtingen. In 2020 was in Vlaanderen 'knuffelcontact' het woord van het jaar. Benieuwd of en hoe snel dat enkelvoudige en 'gesloten' 'contact' door een meervoudig en open alternatief zoals 'ritueel' vervangen kan worden.

Marc Jacobs (1963) is hoogleraar erfgoedstudies aan de Faculteit Ontwerpwetenschappen van de Universiteit Antwerpen en coördinator van de UNESCO-leerstoel kritische erfgoedstudies en het borgen van immaterieel cultureel erfgoed aan de Vrije Universiteit Brussel. Hij werkt momenteel onder andere aan een boek over kalenderrituelen in de Lage Landen.

Van de douche tot de zinnen

Bernard Dewulf

Zowat de eenvoudigste definitie van ritueel die ik kon vinden, luidt: 'reeks handelingen met een speciale betekenis'. Dat kan onnoemelijk veel zijn.

Er zijn grote en kleine rituelen. De grote hebben vaak betrekking op religie, levensfasen. De kleine op het dagelijkse, in brede zin. Beide lijken me noodzakelijk. Ik kan me geen mens voorstellen die niet enige behoefte heeft aan rituelen.

Rituelen zijn in wezen heilzaam, zelfs noodzakelijk, maar onvermijdelijk bestaan er excessen. Van psychopathie tot dwangneurose tot BDSM tot verslavingen allerhande. Je zou kunnen stellen: dan nemen de rituelen ons over, zijn we eraan onderworpen.

Sommige rituelen vinden één keer plaats, zoals het doop- of inwijdingsritueel, andere om het jaar of om de week. En nog weer andere dagelijks.

Over die laatste wil ik het hebben.

Terwijl ik nadacht over mijn eigen dagelijkse 'rituelen', rees de vraag: wat is in de dagelijksheid het verschil tussen gewoonte en ritueel? Ik kwam terug bij de eenvoudige definitie: 'reeks handelingen met een speciale betekenis'.

Neem de dagelijkse ochtendwasbeurt in de douche. Ik ga ervan uit dat de meeste mensen die 'reeks handelingen' net als ik dagelijks op zowat dezelfde manier uitvoeren – niemand die zich elke ochtend op een geheel andere manier wast. Maar heeft die reeks handelingen 'een speciale betekenis'? Dat lijkt me niet, tenzij voor mensen met smetvrees of zo. Evenmin echter kan ik het een gewoonte noemen, in de zin van een goede of een slechte gewoonte. En nog minder kan ik het een gebruik noemen.

Want dat laatste is er ook nog.

Er zijn, grofweg, gewoonten, gebruiken en rituelen.

Een gewoonte van mij is bijvoorbeeld dat ik altijd met mijn linkerhand rook. Ik heb daar niet voor gekozen, het is gewoon zo. Dat is geen gebruik. Een gebruik is bijvoorbeeld dat de Fransen elkaar twee keer zoenen bij de begroeting.

Of is dat laatste een ritueel?

Heeft elkaar begroeten, als een reeks handelingen, een 'speciale betekenis'? Ik vind van wel. Ik vind elkaar niet achteloos begroeten belangrijk. En dan vind ik het op zijn minst prettig dat zoiets geritualiseerd is.

Zelden, bedacht ik, wordt mij gevraagd naar mijn dagelijkse rituelen. Tegelijk moest ik vaststellen dat ik dat zelf ook zelden doe bij anderen.

Heeft dat te maken met een zekere schroom voor intimiteit?

Daarin lijkt me een wezenlijk verschil te schuilen tussen de zogezegde grote en de kleine rituelen. De eerste vinden vaak openbaar plaats met het nodige vertoon. De laatste spelen zich doorgaans binnen af zonder vertoon; ze bepalen en versterken zelfs de intimiteit.

De eerste zijn bedoeld om het dagelijkse, het tijdelijke in een 'eeuwige' verrichting te overstijgen, vaak met handelingen die heel oud zijn. De laatste dienen veeleer om het dagelijkse, het tijdelijke, het vlietende te structureren, te vatten, te ordenen en soms te bezweren.

De enige rituelen waar me soms naar gevraagd wordt, zijn de schrijfrituelen. Meestal antwoord ik dat ik die niet heb, toch niet zoals Hemingway en Pessoa, die staande schreven. Of Joyce, die het liefst liggend in een witte trui schreef.

Vaak vind ik al die schrijvers-kunstenaarsrituelen aanstellerij. Maar soms is het wel heerlijke aanstellerij. Over een lade vol vulpennen, een kast vol typmachines of exact, zelfs religieus 750 woorden per dag 'hebben'. Als een monnik.

En natuurlijk heb ik ze ook wel, de gewoonten of gebruiken of rituelen. Ze zijn klein. En ze spelen zich het liefst in de tekst zelf af, niet in de dagelijkse inspirerende ochtendkoffie of in het staand of hangend of liggend schrijven.

Het ritueel is simpel: ik schrijf zo goed als elke nieuwe zin apart. Zeker in een essay. Na elke zin móet er een insprong volgen, alsof elke zin op zich, hoe kort of terloops ook, een heldere gedachte is – en vooral: een stap, een beweging in de richting die ik nog niet ken.

Het is ook visueel een ritueel. Van al die losse, hangende zinnen op het scherm weet ik dat ze al eens een geheel zullen vormen, maar ik wil het pas zien, het mag mij pas onder ogen komen, als het geheel in zicht komt. En dat is doorgaans ongeveer op twee derde van de tekst.

Dan vindt het volgende ritueel plaats.

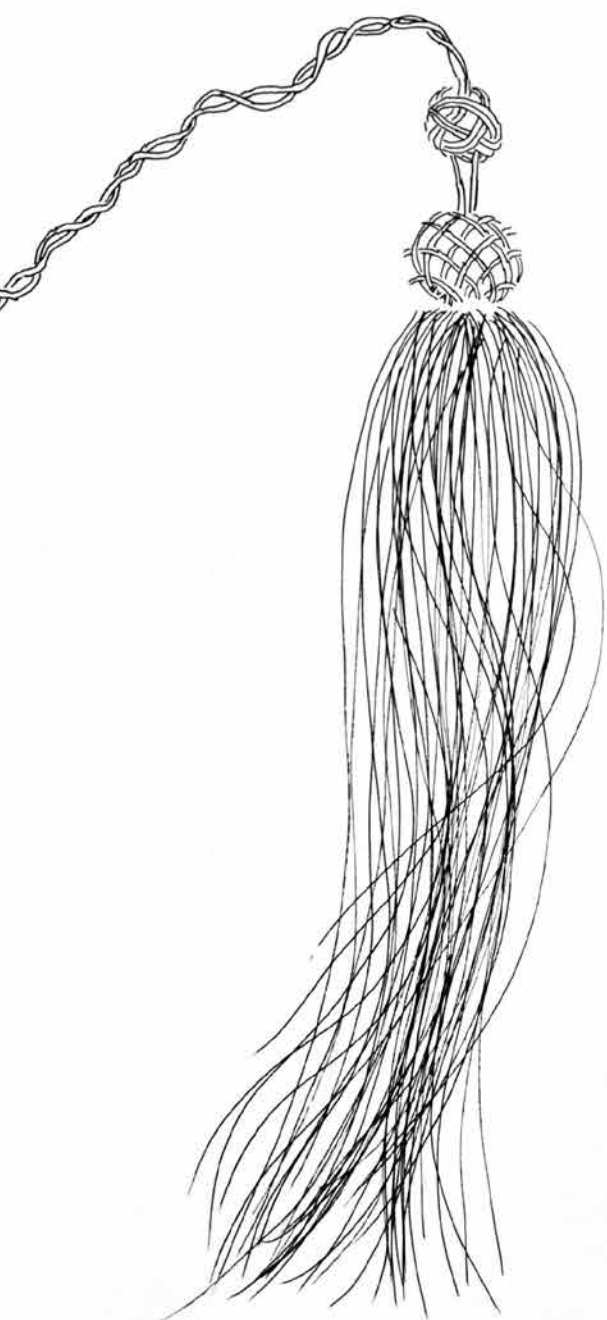
Nu orden ik de losse zinnen – door de insprongen een na een te verwijderen – tot een soort strofen. Clusters van gedachten. En vind ik als vanzelf een refrein.

Want het ritueel heeft ook zijn auditieve kant. Ik lees en herlees voortdurend hardop in het hoofd, zin per zin en strofe na strofe, tot er een soort harmonie ontstaat.

Een essay is in wezen een lang lied.

Het derde derde van de tekst schrijft zich vervolgens haast vanzelf.

Bernard Dewulf (1960) is dichter, essayist, columnist en theaterauteur. Voor zijn bundel *Waar de egel gaat* kreeg hij de Debuutprijs 1996, voor zijn boek *Kleine dagen de Libris Literatuurprijs 2010*, voor zijn toneeltekst *Een Lolita de Taalunie Toneelschrijfprijs 2013*. *Zapas* verscheen een nieuw essayboek *Tuimelingen*.



De Achterkant

“Boeddha is de nieuwe tuinkabouter. In tuincentra staat hij in alle formaten, steeds vaker zonder lichaam. Zijn hoofd is voor de praktisch ingestelde westerling meer dan genoeg. [...] Wie zo'n boeddha hoofd in huis haalt, is verre van boeddhist. [...] Bij mij is het zeker ook heimwee naar de verdampde rituelen. Hoe ik als kind bij het uitzitten van de mis telkens weer genoot van wat precies ging komen. De bel rinkelen, knielen aan weerszijden van het altaar, het gladgestreken linnen, het geratel van de ketting in het wierookvat, het aanreiken van water en wijn.”

Michiel Hendryckx, *Rituelen*, in: *De Standaard Weekblad*, 11 juli 2020

“De half-joodse areligieuze schrijver en cineast Philo Bregstein (1932) is al over de zestig als hij in de synagoge van Kaunas (Litouwen) wordt uitgenodigd om uit de Thora te lezen. Ook al spreekt en verstaat hij geen woord Hebreeuws, hij doet het, omdat het bij rituelen niet gaat of je iets begrijpt of erin gelooft, maar om wat je doet en zegt. “Wat ik doe is orthopraxie, en dat is een kenmerk van het jodendom”, schrijft hij in zijn autobiografie *De gestolen tijd*. [...] Het betekent zoets als ‘juist handelen’, in tegenstelling tot orthodoxie, waarbij het vooral om de juiste leer gaat.”

Elsbeth Etty, *Zoon probeert zich te herinneren wat vader probeert te vergeten*,
recensie van *De gestolen tijd*, in: *Argus*, 8 januari 2019

“ 'n Ritueel is soveel meer as 'n gewoonte. Dit anker ons, het (= heeft) betekenis en simboliese waarde, sê (= zegt) prof. Esmé van Rensburg [professor psychologie aan de Noordwes-Universiteit (NWU), campus Potchefstroom]. [...] Rituele is aktiwiteit of gedrag wat spesifieke behoeftes bevredig, sê Van Rensburg. Die eerste koppie koffie wat jy in die oggend (= ochtend) drink kan byvoorbeeld simbolies wees -- 'n ritueel wat jou voorberei op die res van die dag wat voorlê (= voor je ligt).”

Stehan Schoeman, *Geanker in rituele*, in: *Die Burger*, 2 februari 2021

Noord & Zuid

vierde jaargang – nummer 6
maart 2021

bijdragen

Wouter van Beek, Gracia Blanker,
Paul Cortois, Herman De Dijn,
Bernard Dewulf, Jan van Hooff,
Mark Jacobs, Willy Martin, Peter Nissen,
Els Ruijsendaal, Walter Weyns

gedichten

Charl-Pierre Naudé, Nicanor Parra,
Jean Pierre Rawie, Willem Thies

tekeningen

Anne van Herreweghen