

Frits Staal in de provincie

PETER VAN DER VEER

I

De filosoof en sanskritist Frits Staal is in Nederland wereldberoemd geworden door zijn boude uitspraken over zinloze en zinvolle filosofie, de rationaliteit van oosterse mystiek en de irrationaliteit van het Christendom. De laatste jaren heeft Staal zich beijverd om de zinloosheid van het ritueel aan te tonen. Hij heeft in de Zuidindiase deelstaat Kerala een Vedisch ritueel bestudeerd en komt in een onlangs in het Nederlands verschenen artikel tot een aantal opmerkelijk krachtige uitspraken¹⁾. Deze zijn in Nederland weer met gejuich begroet en verdienen daarom kritische aandacht. Ik zal hieronder trachten zijn denkbeelden kort samen te vatten.

Staal laat een aantal theorieën over het ritueel kort de revue passeren om hen met klem af te wijzen. Zo is er een wijdverbreide, doch, volgens Staal, onjuiste gedachte dat het ritueel bestaat uit symbolische handelingen die naar iets anders verwijzen. Kenmerkend voor een rituele uitvoering is echter dat deze in zichzelf besloten en op zichzelf geconcentreerd is. Staal wijst dus een interpretatie van de symboliek af, omdat deze niet bestaat. Ook een andere gedachtengang wijst hij af, namelijk dat rituelen de sociale structuur van een samenleving weerspiegelen. Hij ziet geen enkele reden om dat aan te nemen. Een ander overbodig gedachtenspinsel van antropologen betreft de veronderstelling dat rituelen in ongeletterde samenlevingen de functie hebben „culturele en sociale waarden” over te dragen aan een jongere generatie. Waarom zou men daarvoor immers rituelen nodig hebben? Om kort te gaan, Staal ziet niets in symbolische en functionalistische theorieën van het ritueel. Het zijn overigens niet alleen antropologische theorieën die hij van de hand wijst. Ook het Indiase gedachtengoed levert volgens hem geen consistente theorie op.

Staal wil zelf een consistente theorie van het ritueel ontwikkelen, die alle gevallen verklaart. Hij zet zich bijvoorbeeld af tegen de antropoloog Van Gennep die aan het begin van de twintigste eeuw een theorie ontwik-

keld heeft over overgangsrituelen (rites de passage). Uit het feit dat deze theorie niet opgaat voor alle rituelen maakt hij op dat zij niet adequaat is. Wat houdt Staals eigen theorie nu in? Hij gaat uit van de hypothese dat het ritueel geen zin, doel of betekenis heeft. Ritueel is zuivere handeling, zonder zin of doel. De regels tellen, niet het resultaat. Het grote verschil tussen het gewone handelen en het rituele handelen is dat het eerste soms niet tot het gewenste resultaat leidt. Bij ritueel is succes verzekerd, omdat alleen de handeling telt. Dit verklaart volgens Staal ook de bereidheid om eraan deel te nemen. Het slaagt altijd en er gaat daardoor een aangename, kalmerende werking van uit. Als je alle wensen laat varen zul je gelukkig zijn. Deze gedachte is in India uitgewerkt in het idee van tyaga, het afstand nemen van de vruchten van de handeling. Op dit punt is Staals redenering overigens tegenstrijdig. Hij stelt namelijk ook dat het obsessieve en angstige van rituelen een gevolg is van de zinloosheid ervan en dat niets meer onrust oproept dan gevangen zitten in het absurde.

Staal geeft wel toe dat het nutteloze ritueel nuttige nevenprodukten kan hebben. Het kan de banden tussen mensen versterken en een schakel met de voorouders vormen. Hierin verschilt het ritueel echter niet van andere instellingen en gebruiken. Deze nevenverschijnselen verklaren bovendien niet waarom rituelen met de grootst mogelijke behoudzucht onveranderd in stand gehouden worden. Zij kunnen wel mede verklaren waarom rituelen voortbestaan, maar niet wat de oorsprong ervan is. Om die oorsprong gaat het Staal. We moeten daarvoor terug naar de oorsprong van de mens. Ik zal hier een kernpassage van Staal over de oorsprong van het ritueel als „tranquillizer” volledig citeren:

„De mens had niet langer het gevoel dat hij alles gelaten over zich moest laten komen toen hij ontdekte dat hij de wereld om zich heen kon beïnvloeden door handelend op te treden – een streven dat met risico's en gevaren gepaard ging. Dus creëerde hij een wereld van ritueel of ideëel handelen, die

intrinsiek succesvol en van alle onvoorziene gebeurtenissen gevrijwaard was. Deze wereld was een uitdrukking van het bewustzijn dat de mens van zichzelf had en baande de weg voor theorievorming en taal, zoals we zullen zien.

Veel later, toen het ritueel tegenover het gewone, alledaagse leven stond, werd de zinloosheid ervan evident en construeerde men verschillende rationaliseringen, verklaringen en mythologieën. Het ritueel raakte nauw verweven met de religie, die altijd behoefte heeft aan het mysterieuze en onverklaarde. Riten werden verbonden met alle belangrijke gebeurtenissen. In de loop der tijd werden rituelen beschouwd als nuttig en verdienstelijk in plaats van nutteloos en zuiver te blijven".

Naast deze theorie van de oorsprong lanceert Staal een theorie van de structuur. Welke zijn de regels van het rituele handelen? De regels van het Vedische ritueel zijn zeer nauwkeurig beschreven in de handboeken. Voor een analyse van die regels heb je echter niets aan de antropologische theorieën. Staal moet dus zelf iets bedenken en toont dat de rituele regels veel lijken op de syntactische regels van de taal. In het Vedisch ritueel zijn er in ieder geval twee fundamentele principes: elementen van het ene ritueel worden geïncorporeerd in andere rituelen. De riten die geïncorporeerd worden, worden tegelijk ook getransformeerd. De overeenkomsten tussen ritueel en syntaxis suggereren dat de syntaxis uit het ritueel voorkomt. De toestand die onmiddellijk aan taal vooraf ging is in de godsdienst blijven voortbestaan in mantras en magische spreuken: abracadabra. Hier hebben we zuivere syntaxis zonder betekenis. De mystiek verwijst naar dit prelinguïstische stadium door haar nadruk op het zwijgend mediteren over mantras.

Hij besluit zijn betoog met de ontboezeming dat hij er de voorkeur aan geeft dat een ding – en ook een mens – zichzelf is en niet naar iets of iemand anders verwijst. Immers het ritueel mag zinloos zijn, maar hoe weten wij of niet het leven zelf zinloos is?

II

Staals denkbeelden kunnen slechts in het licht van het antropologisch onderzoek van ritueel op hun juiste waarde geschat worden²⁾. Staal wijst terecht op het feit dat rituelen in de eerste plaats handelingen zijn. Deze gedachte spreekt vanzelf voor een ieder die wel eens een ritueel heeft meegemaakt. Wat is echter

het verschil tussen rituele en niet-rituele handelingen? Zijn onze omgangsvormen – wijze van begroeting, tafelmanieren, het aangenaam converseren – rituelen? Tot op zekere hoogte wel. Het zijn conventionele en stereotiepe gedragingen met kenmerken die in elke definitie van ritueel te vinden zijn. Het valt ons ook niet moeilijk de begroeting bij vreemde volkeren als ritueel te zien. In eigen land zijn wij daarentegen eerder geneigd bij de huwelijksplechtigheid, de katholieke mis of de protestantse eredienst aan ritueel te denken. Dat onderscheid tussen normaal gedrag, hoe „geritualiseerd” dan ook, en ritueel wordt in elke cultuur gemaakt. Offers, inwijdingen en andere ceremonieën worden vaak met woorden aangeduid die hen onderscheiden van andere sociale handelingen. Elke cultuur en elke periode van de geschiedenis duidt wel een terrein van activiteiten aan als „het ritueel”. Het is onmogelijk om op grond van formele criteria een algemeen geldig onderscheid te maken tussen rituelen en niet-rituelen. Tafelmanieren en andere vormen van etiquette kunnen even stereotiep en conventioneel zijn als het gedrag dat mensen als „ritueel” definiëren. Toch is het betrokkenen en buitenstaanders wel duidelijk dat het offer in India een ritueel is, net zoals de mis in de westerse cultuur. Daarom is het goed te beseffen dat wat men als ritueel en niet-ritueel onderscheidt niet alleen te maken heeft met kenmerken van gedragingen, maar ook met denkbeelden over de ordening van de werkelijkheid. Het is onmogelijk „praktijken” los te zien van „theorieën”. Op grond van deze culturele denkbeelden worden verschillende typen gedrag aangeleerd die gezien worden als passend bij verschillende gelegenheden.

Ritueel gedrag hoort volgens velen bij religie. De moeilijkheid is echter dat we met het onderscheid tussen het religieuze en het wereldse weer dezelfde problemen oproepen als we bij het ritueel hadden. In de meeste samenlevingen is religie niet duidelijk als institutie te onderscheiden. Ook in de westerse cultuur is religie pas relatief recent gescheiden van andere instituties. Het door sommigen wel geopperde onderscheid tussen wereldlijke en religieuze rituelen is slechts in een dergelijke, geseclariseerde situatie met enig succes te maken. De betrekkelijkheid van het onderscheid ook binnen onze cultuur blijkt echter al uit de discussie onder sociologen over bijvoorbeeld staatsrituelen in landen als de Verenigde Staten en Israel. In dit verband heeft de socioloog Bellah het begrip „civiele religie” geïntroduceerd. Met dit begrip geeft hij aan dat de Amerikaanse natie op religieuze wijze gedefinieerd wordt

in het staatsritueel. Meer algemeen suggereert deze gedachte dat de inhoud van het ritueel altijd betrekking heeft op cosmologieën van religieuze of andere aard. Bovendien moeten wij ons, in navolging van de antropoloog Tambiah, realiseren dat alle culturen cosmologieën hebben die op verschillende wijze mensen, natuur en bovennatuur classificeren. In culturen die niet gesecculariseerd zijn worden deze cosmologieën geformuleerd door religieuze specialisten die speculeren over een bovennatuur. Daarom worden rituelen vaak uitgevoerd door een priesterstand.

Ondanks het directe verband tussen cosmologie en ritueel kunnen we toch niet stellen dat rituelen slechts uitvoeringen zijn van cosmologische gedachten. Rituelen zijn in de eerste plaats een bijzondere vorm van communicatie. Rituelen bevatten woorden en handelingen die gekenmerkt worden door conventionaliteit, rigide stereotypie, condensatie en herhaling. Rituelen maken gebruik van verschillende uitdrukkingsmiddelen, zoals muziek, dans en spel. Dit geheel roept emoties op bij de participanten en kanaliseert deze. Het is dus niet juist om ritueel zuiver te zien als de uitvoering van een reeds vastliggende culturele tekst. Integendeel, rituelen moeten gezien worden als een specifiek soort handelingen, met nadruk op het woord „handelingen”.

Antropologen zijn zich er steeds sterker van bewust geworden dat rituelen niet alleen cognitieve betekenissen uitdrukken, maar ook complexe effecten hebben op lichaam en geest van zowel de participanten als de toeschouwers. In het werk van Clifford Geertz over rituelen op Java en Bali gaat het erom hoe bepaalde culturele houdingen worden overgedragen door rituelen. In plaats van het simpel oproepen van emoties, worden emoties hier gestructureerd tot permanente culturele houdingen. Rituelen hebben een sociale esthetiek. De handelingen van uitvoerders, opdrachtgevers en publiek vormen samen een complex samenstel van interacties die de feitelijke uitvoering van het ritueel bepalen. Hoewel rituelen lijken vast te liggen, wordt de vorm van de feitelijke uitvoering sterk beïnvloed door de sociale context en door het samenspel der betrokkenen. Geen enkele rituele uitvoering is gelijk aan de voorafgaande of erop volgende. Dit heeft niet alleen betrekking op marginale veranderingen in de uitvoering, maar op het hele proces van communicatie. Een mis die opgevoerd wordt in een land, waarin het rooms-katholicisme verboden is, zet een heel ander communicatie-proces in gang dan dezelfde mis die in Rome uitgevoerd wordt. Het feit dat

we toch van „dezelfde mis” spreken heeft alles te maken met een aantal formele kenmerken van dit ritueel, maar weinig met de betekenis van de feitelijke uitvoering. Om deze reden heeft het ook geen zin „het ritueel” of „een ritueel” los te maken van de context en het sociale samenspel. Juist in de uitvoering binnen een sociale context krijgen rituelen hun betekenis. Het meest opvallend is dit in het geval dat rituelen verdwijnen, wanneer de context verandert. Zo is de rituele verering van ziektegodinnen in Zuid-Azië minder belangrijk geworden door de verbreiding van medische voorzieningen. Bijzonder interessant zijn ook de veranderingen in de Hindoe rituelen van Indiërs die zich buiten India hebben gevestigd. De context is echter altijd van belang. Beschouwd als tekst zonder context lijken rituelen snel betekenisloos.

Ondanks alle verschillen in uitvoeringen blijven traditionele conventie en rigide stereotypie belangrijke formele kenmerken van het ritueel. Alle participanten doen moeite om de handelingen zo correct mogelijk uit te voeren, wat wil zeggen dat zij creatieve innovatie trachten uit te sluiten. Dat verklaart ook waarom het grondpatroon van rituele handelingen, woorden en objecten vaak zo weinig verandert. Ook wanneer veranderingen worden aangebracht in rituelen, leggen de nieuwlichters vaak nadruk op het feit dat zij volledig vanuit de traditie handelen. Zo heeft de antropoloog Fuller laten zien, dat Hindoe priesters in Zuidindische tempels het aantoonbaar veranderende ritueel als onveranderlijk trachten voor te stellen³⁾. Waarom hechten de uitvoerders van rituelen zoveel belang aan die onveranderlijkheid? De antropoloog Bloch heeft onlangs een interessant antwoord op deze vraag gegeven. Hij maakt een onderscheid tussen de sociale functie van het ritueel en de formele aspecten. De functie van rituelen verandert in samenhang met veranderingen in de sociale context. Voor een deel blijven vorm en cosmologische boodschap echter vaak gelijk. Volgens Bloch gaat het in rituelen om het scheppen van een illusie van onveranderlijkheid en daarmee onaantastbaarheid. In rituelen wordt een orde gecreëerd die dwingend en onontkoombaar is. De formalisering van rituele handelingen impliceert een gebrek aan aanpassing aan een veranderende context. Het verloop van de tijd, van geschiedenis, de wisseling van betrokkenen, veranderingen in de situatie worden alle irrelevant gemaakt. Individu, geschiedenis en maatschappelijke verhoudingen worden ondergeschikt gemaakt aan een ritueel vertoog over een gezaghebbende, transcendente ordening van de werkelijkheid.

SPIEGEL VAN DE GRIEKSE POEZIE

Spiegel van de Griekse poëzie

Van oudheid tot heden

Samenstelling en inleiding Hans Warren en Mario Molegraaf

Monumentale bloemlezing van de Griekse poëzie: 'De antieke Griekse poëzie', 'Het hellenisme', 'Byzantium', 'Onder Frankisch en Turks bewind', en 'De negentiende en twintigste eeuw'. Van de rijke schatkamer die de Griekse poëzie is, wordt een representatieve indruk gegeven die iedere poëziefhebber zal verrukken. Speciaal voor deze 'Spiegel' werden vertalingen gekozen én gemaakt die getrouwheid en welluidendheid verenigen.

424 blz., f 47,50/bfr950, gebonden f 72,50/bfr 1450.

In de boekhandel verkrijgbaar.

MEULENHOF

De formele eigenschappen van rituele communicatie vormen daarmee ook een belangrijk aspect van de inhoud van die communicatie. In rituelen is er weinig plaats voor creatieve innovatie en individuele intenties. Daarom is het tegelijk duidelijk dat bij rituele uitvoeringen altijd allerlei individuele intenties in het spel zijn, maar dat het ritueel nooit tot die intenties gereduceerd kan worden.

Rituelen combineren de eigenschappen van handeling en bewering, zegt Bloch. Dat houdt in dat zij wel degelijk betekenissen dragen. Deze zijn ook te achterhalen door een analyse die gebruik maakt van kennis over de cultuur waarin zij voorkomen. Een interpretatie van de mis of van een Hindoe ritueel kan daarom niet beperkt blijven tot een opsomming van de verschillende handelingen en de relaties tussen die handelingen, maar moet zich rekenschap geven van de christelijke of Hindoe cosmologie. Bovendien moeten specifieke uitvoeringen van rituelen geïnterpreteerd worden binnen hun maatschappelijk kader. De betekenis voor de participant staat daar nooit los van, hoe geformaliseerd het ritueel ook is. Tegelijk blijft het van belang dat ritueel niet zuiver een bewering inhoudt. Het dwingende,

gezaghebbende karakter van rituelen komt voort uit het feit dat zij tegelijk bewering en handeling zijn.

III

Staals theorie dat het ritueel geen symboliek zou bevatten en geen verandering zou kennen is evident onjuist. Neem nu de rituele handelingen van de eucharistieviering. Het is toch voor een ieder die aan deze viering deelneemt duidelijk dat deze handelingen verwijzen naar het laatste avondmaal en daarmee naar het lijdensverhaal van Christus en de christelijke cosmologie. De uitvoerders van het ritueel hebben zich de handelingen en hun symbolische betekenis tegelijk eigen gemaakt. Zonder deze symboliek zou het als zinloos ervaren en daarom niet uitgevoerd worden. Ritueel en cosmologie zijn onlosmakelijk verbonden, terwijl het feit dat de viering van de eucharistie zo belangrijk is geworden in verband gebracht kan worden met de historische ontwikkeling van de kerk. De gedachte dat de mis eerst bestond als rituele handeling en pas later van symboliek voorzien zou zijn door theologen is onjuist.

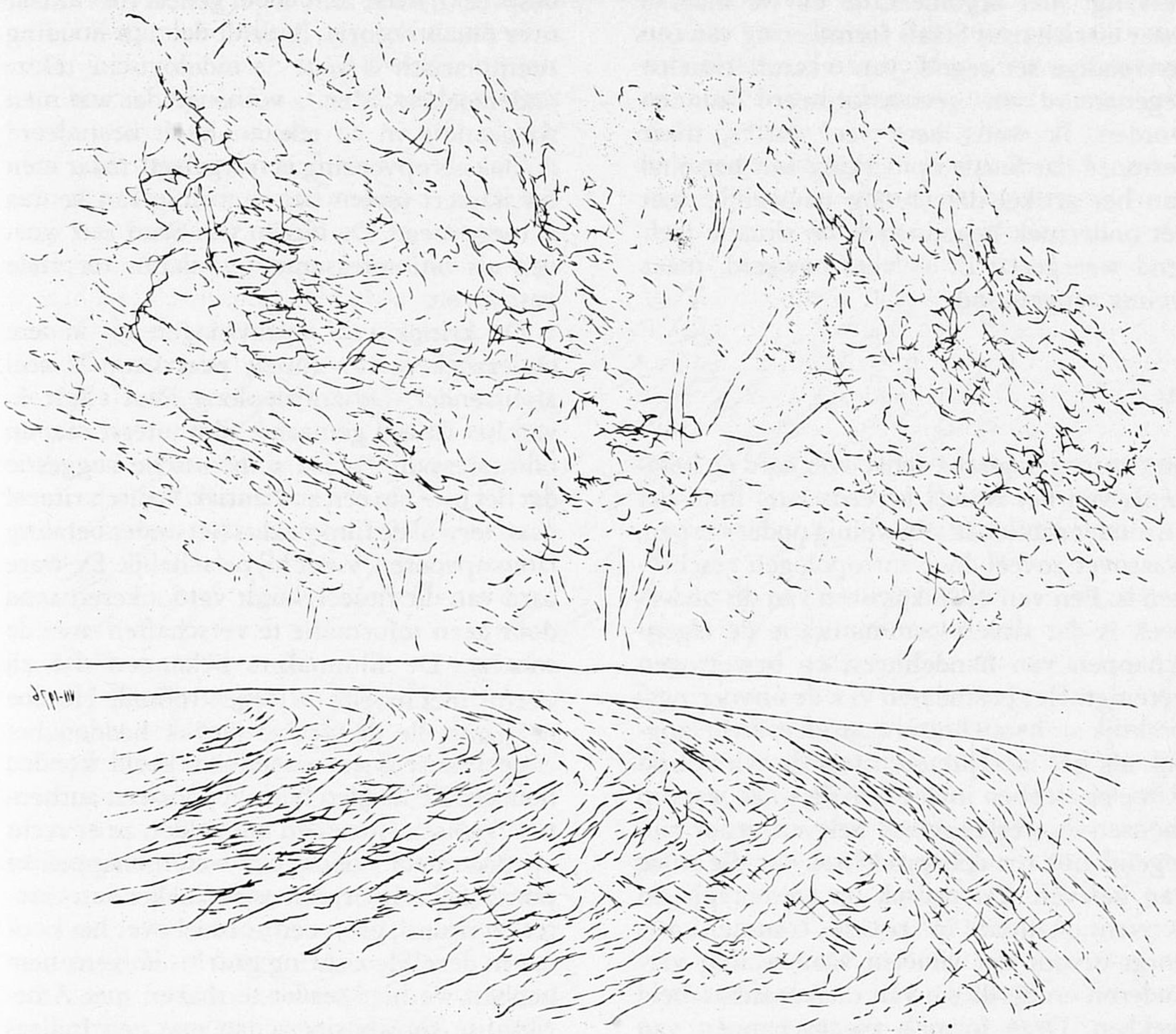
Dat wil niet zeggen dat de ritualisten bij de ontwikkeling van dit ritueel niet gebruik gemaakt kunnen hebben van bestaande rituele handelingen uit voorgaande perioden. Om dat na te kunnen gaan moet men de geschiedenis van het ritueel in samenhang met de geschiedenis van het christendom analyseren. Dan zal ongetwijfeld ook blijken dat aan bepaalde rituele handelingen een andere betekenis gegeven wordt, zoals er ook aan bepaalde ideeën een nieuwe interpretatie gehecht wordt. De ontwikkeling van het christelijk ritueel kan niet losgemaakt worden van de ontwikkeling van de christelijke cosmologie. Staals redenering gaat dus niet voor alle rituelen op. Dat is op zichzelf niet erg, maar hij moet wel zijn universele premisses laten varen.

Sommigen zullen wellicht opperen dat Staal zich wat overschreeuwd heeft en dat zijn redenering alleen opgaat voor het Vedisch ritueel, waaraan hij zijn denkbeelden ontleent. Waarschijnlijk is dat een juiste tegenwerping. Het Agnicayana-ritueel dat Staal onderzocht heeft is inderdaad grotendeels een zinloos geheel van louter handelingen geworden. Het is een ritueel dat voor het laatst in 1956 was uitgevoerd en bezig te verdwijnen. Slechts doordat Staal aandrang en bovendien aanbod te betalen waren de Nambudiri brahmanen in 1973 bereid het nog eens door camera en tape-recorder te laten opnemen. Het gaat hier dus om een volstrekt kunstmatige gebeurtenis, waarvan de cosmologische betekenis meer ligt in het Amerikaanse wetenschapsbedrijf dan in India. Ondanks de uitgave van twee prachtboeken en een film kom je nauwelijks iets te weten over de redenen, waarom de Nambudiris dit ritueel niet meer uitvoeren. Evenmin krijgt de lezer informatie over het wereldbeeld van de Nambudiris en de veranderingen daarin, nu hun sociaal-economische positie onder druk staat. Een antropoloog zou hiernaar kijken voor een verklaring van zowel het langdurig bewaren van deze enorme rituelen als het momenteel verdwijnen ervan. Beide hebben te maken met de sociale positie van deze brahmaanse elite. Een dergelijke constatering impliceert natuurlijk niet een complot-theorie die inhoudt dat de Nambudiris dit ritueel hebben uitgevonden om hun positie zeker te stellen. De complexe symboliek van het ritueel maakt een dergelijke complot-theorie direkt onhoudbaar. Wel is het handhaven en verdwijnen van het ritueel alleen te verklaren door aandacht te geven aan de sociale context. Bovendien kunnen we met reden beweren dat de stereotyperende conventies van het rituele handelen een ontkenning van geschiedenis en indivi-

duële innovatie inhouden. Dit heeft vaak de ondersteuning van traditionele posities en machtsverhoudingen als gevolg. Deze machtsposities zelf noch de verandering daarin komen echter uit het ritueel voort.

Staal heeft totaal geen belangstelling voor dit soort problemen. Het ritueel mag dan een aantal neven-functies hebben, het gaat in wezen om de zinloosheid ervan. In plaats van de moderne belangstelling voor functie en betekenis komt hij met een negentiende-eeuwse aandacht voor de oorsprong der dingen. De kern van Staals betoog heeft betrekking op de oorsprong en op de structuur van het ritueel. Allereerst de oorsprong. Wat heeft het Vedisch ritueel daarmee te maken? Staal erkent dat het Vedisch ritueel geen oer-ritueel is, maar het resultaat van een lange ontwikkeling. Desalniettemin is hij van mening dat het de beste bron is voor een theorie van de oorsprong van het ritueel, omdat het het meest uitgebreide en tevens best gedocumenteerde ritueel ter wereld is. Toch berust zijn theorie over de oorsprong niet op een analyse van het Vedisch ritueel, maar op de naïeve speculatie over ritueel als „tranquillizer” die ik in de vorige paragraaf uitgebreid heb weergegeven. De mens creëerde – waarschijnlijk uit een emotionele behoefte – een wereld van intrinsiek succesvol, betekenisloos handelen. Deze speculatie wordt onaantastbaar gemaakt voor weerlegging, doordat Staal stelt dat elke betekenis die aan het ritueel in feite gegeven wordt een latere theologische speculatie is. Ook religie komt pas na het ritueel, schijnt het. Bovendien worden alle waarneembare functies van het ritueel nevenfuncties genoemd, wat zonder argumentatie suggereert dat deze er niet echt toe doen. Toch gaat Staal – wellicht onbewust – ook uit van een functionele theorie, wanneer hij beweert dat het ritueel voortkomt uit de behoefte van de mens om een schijnwereld van succesvol handelen te scheppen. De vader van het antropologische functionalisme, Malinowski, heeft al in de jaren twintig opgemerkt dat rituelen volgens hem een dergelijke psychologische functie hebben. Zijn tijdgenoot Radcliffe-Brown voorzag deze gedachte echter snel van de kanttekening dat rituelen juist vaak onzekerheid en angsten oproepen. Staal brengt deze oude discussie geen stap verder. In feite kunnen we alleen maar constateren dat alle rituelen functie en betekenis hebben en dat Staals speculatie het enige zinloze in dit verband is.

Hoe komt het dan dat de Indiërs een lange traditie van verzaking (*tyaga*) hebben die inhoudt dat men afstand moet doen van de vruchten van het handelen? Het gaat hier



om de goed voorstelbare gedachte dat een handeling zonder winstbejag beter is dan één uit egoïstische motieven. Dit is echter een gedachte die haaks staat op de brahmaanse offer-traditie die zich richt op de vervulling van de wensen van de offerheer die het offer laat uitvoeren. In de brahmaanse rituelen die ik bestudeerd heb – en sommige daarvan zijn net zo „Vedisch” als het ritueel dat Staal bespreekt – wordt bij aanvang een formule uitgesproken (*samkalpa*) waarin de wens van de offerheer wordt uitgedrukt ⁴). In niet-brahmaanse rituelen van asceten, die veelzeggend verzakers (*tyagis*) worden genoemd, kan men daarentegen wel die nadruk op verzaking zien ⁵). Deze verzaking van persoonlijke wensen en verlangens staat echter bij hen in dienst van een totale overgave aan de godheid. Er is dus in de Hindoe traditie een spanning tussen de do-ut-des formule en de zuivere mystieke overgave. Het opvallende echter is dat in de traditie van de verzaking ook het traditionele offerritueel verzaakt

wordt en vervangen door nieuwe (jawel!) rituelen die zich richten op het lichaam van de uitvoerder. Of dat verinnerlijkte ritueel nu een ontwikkeling uit het offerritueel of juist een verzet daartegen is geweest, is een historisch probleem ⁶). Het is echter onjuist om uit de *tyaga* formule het idee van de oorspronkelijke zinloosheid van het ritueel af te leiden.

Staals ideeën over de structuur van het ritueel zijn te rudimentair om interessant te zijn. Natuurlijk is het repertoire van het rituele handelen beperkt en maakt men in het ene ritueel weer gebruik van elementen uit het andere. Dat deze bij incorporatie ook wijzigingen ondergaan is vanzelfsprekend. Dat dit soort processen ook in de syntaxis van de taal voorkomen is een interessante analogie, maar verder niets. Staal drijft echter de spot met elke wetenschappelijke bewijsvoering door uit analogie tot causaliteit te besluiten. Uit de regels van het ritueel komen de regels van de taal voort. Stellige bewering

vervangt hier argumentatie en we moeten maar uitzien naar Staals formulering van een eenvoudige set regels, van waaruit rituelen gegenereerd en getransformeerd kunnen worden. Ik wens hem veel succes, maar vermoed dat Staals opmerking aan het eind van het artikel dat er nog nauwelijks met het onderzoek begonnen is de situatie treffend weergeeft. Er is veel beweerd, maar weinig aangetoond.

IV

Het antropologische debat over aard en betekenis van het ritueel is reeds lang intensief en uiterst subtiel. Ik ken weinig onderwerpen, waarover zoveel door antropologen geschreven is. Een van de uitkomsten van dit onderzoek is dat rituele communicatie de eigenschappen van handelingen en beweringen verenigt. Het bestuderen van de uitvoeringspraktijk als handeling is daarom even belangrijk als het interpreteren van de symboliek. Rituelen hebben invloed op de wijze waarop mensen de werkelijkheid beleven, maar zijn tegelijk ook ten dele produkten van die wijze van beleven. De nadruk op stereotypie en conventionaliteit in rituele communicatie zorgt ervoor dat rituelen vaak weinig veranderen en de illusie van onaantastbaarheid wekken. Deze formele eigenschappen van rituelen kunnen dienen ter ondersteuning van de schijnbaar even onaantastbare machtspositie van een priesterstand.

De filosoof en sanskritist Staal bevindt zich in een toestand van gelukzalige onwetendheid op dit gebied. Hij beweert maar wat en er is geen onderzoeker die het serieus neemt. Zijn grote Agnicayana-project in Kerala heeft een paar uiteenlopende kritieken gehad. De Veda-onderzoeker Knipe vindt het de moeite waard. Hij is blij dat dit ritueel nu eens in zijn geheel gedocumenteerd is ⁷⁾. Nu is het van belang dat Staals magnum opus voor het grootste gedeelte uit de beschrijving van het ritueel bestaat. Dit is in samenwerking met twee Keralese ritualisten grondig gebeurd. Verder bestaat het uit allerlei artikelen van andere auteurs die bepaalde aspecten toelichten. Staal is hierbij als redacteur opgetreden. De ironie van het geheel is dat deze auteurs er juist wel van uitgaan dat het ritueel een te achterhalen betekenis heeft. Tenslotte zijn de inleiding en een paar korte artikelen rechtstreeks van de hand van Staal. De ideeën die hierin ontwikkeld worden zijn kort samengevat in het hierboven besproken artikel. Het opvallende aan de kritiek van Knipe is dat hij de documentatie en het samenbrengen van informatie lovend

bespreekt, maar zich in het geheel niet uitlaat over Staals theorie. Ik denk dat zijn houding exemplarisch is voor de indologische tekstonderzoekers. Men is verheugd dat wat men zo grondig in de teksten heeft bestudeerd nu ook als opvoering is vastgelegd, maar men constateert tevens dat er weinig aan kennis is toegevoegd. De ideeën van Staal zelf worden als oninteressante speculaties ter zijde geschoven.

De kritiek van antropologen en andere onderzoekers van rituele praktijken is veel afwijzender. De antropoloog Paul vindt de van het ritueel gemaakte film uiterst saai en oninteressant ⁸⁾. De romantische suggestie dat het hier om een authentiek Vedisch ritueel gaat, terwijl de filmmakers het onder betaling laten opvoeren, vindt hij belachelijk. De ware aard van dit ritueel wordt verdonkeremaand door geen informatie te verschaffen over de context. De filmmakers bekennen dat zij slechts met moeite de toegestroomde Hindoe pelgrims die de slechte smaak hadden het ritueel serieus te nemen uit beeld konden houden. Ze hadden betaald voor een authentiek Vedisch ritueel en nu hadden ze er recht op ook. Paul noemt het wetenschappelijke porno. Schechner, een onderzoeker van theater en ritueel, geeft een oordeel over het boek dat in dezelfde richting gaat ⁹⁾. Volgens hem hebben we hier eerder te maken met Amerikaanse showbusiness dan met een Indiaas ritueel. Doordat Staal de nadruk legt op de authentieke onveranderlijkheid van het ritueel worden de wijzigingen door omstandigheden weliswaar niet verzwegen, maar wel zo goed als weggeredigeerd. Het mooiste voorbeeld is de rel om de geiten. In het traditionele ritueel moeten geiten geofferd worden. Dit stuitte op enorme weerstand vanwege de al eeuwen gangbare Hindoe gedachte dat dieren niet gedood mogen worden. Deze rel liet het ritueel bijna schipbreuk leiden, maar onder druk van hun geldschieters besloten de Nambudiris de geiten te vervangen door rijstkoeken. Staal vermeldt dit incident als iets vervelends dat er bijna voor gezorgd had dat al zijn moeite vergeefs was geweest. The show must go on, op Broadway en in Kerala. Staal ziet niet dat deze rel rituele verandering bewerkstelligt en daarmee onderdeel uitmaakt van het rituele proces zelf. Schechner veroordeelt niet zozeer dat Staal in een sociale situatie heeft ingegrepen, maar dat hij die ingreep niet van belang acht.

De ideeën over het Kerala-project lopen dus nogal uiteen. De tekst-onderzoekers vinden het leuk dat er Indiërs zijn die de door hen bestudeerde rituelen nog uitvoeren. Zij zijn geneigd het ritueel te zien als uitgevoerde



tekst die eigenlijk beter rustig in een bibliotheek bestudeerd kan worden. Antropologen en anderen die zich bezig houden met rituele praktijken zijn zonder uitzondering ernstig teleurgesteld. In Nederland ligt dit alles heel anders. Hier is Staal wereldberoemd. Hij wordt gevierd als de verloren zoon die in het Mekka van de wetenschap, Berkeley, furore maakt. Er wordt een bundel verzamelde opstellen in het Nederlands uitgegeven, voorzien van een voorwoord van onze schrijver-denker Harry Mulisch die Nederland oproept Staal weer naar het moederland te halen. Volgens Mulisch is Staal iemand die ons kan tonen hoe het werkelijk zit in India, omdat hij er echt verstand van heeft. Hoe Mulisch dat kan beoordelen doet niet ter zake. Het gaat hier om de kritiekloze juichtoon die algemeen weerklank vindt in

de kritieken in de Nederlandse pers. Kritieken zijn het eigenlijk niet te noemen, eerder lofprijzingen. *De Volkskrant* van 23 mei 1986 wijdt een hele pagina aan het verschijnen van Staals Nederlandse bundel. J.A. Dautzenberg verdeelt de wereld in mensen die zinvol kunnen denken en anderen die zinloos denken. Eerstgenoemden staan achter Staal, terwijl als kampioene van de laatstgenoemden de schrijfster Andreas Burnier geïntroduceerd wordt. Hij deelt ons ook nog mee dat hoogleraar zijn in Berkeley nog heel wat anders is dan hoogleraar zijn in Amsterdam. Piet Grijs vermeldt dat Staal in de genoemde bundel uit 144 publikaties twaalf heeft gekozen, die de ontwikkeling en diversiteit van zijn denken het best tonen. Ook door hem wordt er een tegenstelling gesuggereerd tussen Burnier die onzin over

het Oosten schrijft en Staal die het allemaal veel beter weet. Dit provinciale gezeur kun je Staal natuurlijk niet kwalijk nemen. Die man is nu eenmaal Nederlander en heeft hier een paar oude vriendjes zitten, die hun eigen appeltjes te schillen hebben. Over de zaak wordt niet gesproken, het gaat om personen, om voor en tegen¹⁰). In een halve pagina ijdel gepraat in *NRC Handelsblad* van 6-11-1987 laat Staal er echter geen misverstand over bestaan dat hij graag de kampioen wil zijn van de rationelen versus de irrationelen, aangevoerd door Burnier. Staal is een intellectueel met ster-allure, zoals blijkt uit de inleiding van zijn boek en de eraan toegevoegde bibliografie van eigen werk, waaraan zelfs ingezonden brieven niet ontbreken. Het is natuurlijk wel voor te stellen dat de bijvoegsel-filosofen zich verheugen in wat Californische kleur in de grauweheid van de Nederlandse academia. De Nederlandse wetenschap toont zich echter weinig kritischer over deze Amerikaanse showbusiness. In Utrecht werd vorig jaar speciaal een Studium Generale cursus georganiseerd over het ritueel met als klapstuk niemand minder dan Staal. In het gerenommeerde Netherlands Institute of Advanced Studies (NIAS) is dit jaar een werkgroep georganiseerd om het ritueel te bestuderen, met al weer onze primadonna in een sterrol.

Hoe komt het nu dat Nederlandse antropologen en indologen die zich met het ritueel of met India bezighouden (nog) geen kanttekeningen bij het media-verschijnsel Staal hebben geplaatst? Daar zijn verschillende verklaringen voor van een betrouwbaarder niveau dan dat van de roddelrubriek. De academische beoefening van de antropologie wordt in Nederland sterk bedreigd door de eis dat antropologen hun geld verdienen in de ontwikkelingssamenwerking of etnische minderheden of, het nieuwste fenomeen, bedrijfscultuur en management. Nederlandse antropologen die zich met klassieke onderwerpen als het ritueel bezighouden worden steeds schaarser. Daar komt nog bij dat Nederlandse antropologen die zich met India bezighouden over het algemeen weinig aandacht voor religieuze onderwerpen hebben gehad. De indologische onderzoekers van tekstueel materiaal bevinden zich in een moeilijk pakket. Nederland heeft een befaamde traditie op het gebied van het onderzoek van de Vedas en men zou dus verwachten dat de specialisten zich in het debat zouden werpen. Over het algemeen vindt men echter dat Staal niets nieuws te melden heeft. Een ander punt is dat de beoefening van de indologie in Nederland sterk bedreigd wordt, ondanks het hoge

niveau. Door kortzichtig beleid wordt in een paar jaar afgebroken wat in een eeuw is opgebouwd. De indologen beseffen dat hun vak zo gemakkelijk afgeschaft kan worden, omdat niemand begrijpt waar ze mee bezig zijn. In dit verband wordt Staal geacht een positieve rol te spelen met zijn verhalen over het belang van het onderzoek van de Vedas. Of hij nu iets zinnigs beweert of niet, het „intellectuele publiek” luistert.

Staals theorie over het ritueel is onzinnig. Belangrijker is echter hoe dit alles ontvangen wordt in een land waar academische tradities worden afgebroken en de waan van de dag met enthousiasme begroet.

NOTEN

Ik wil Bonno Thoden van Velzen en de studenten van het werkcollege over ritueel graag bedanken voor hun kritisch commentaar.

1. F. Staal: „De zinloosheid van het ritueel”, in: F. Staal: *Over zin en onzin in de filosofie, religie en wetenschap*, Amsterdam: Meulenhoff, 1986: 295-322. De denkbeelden die in dit artikel naar voren gebracht worden zijn ook te vinden in Staals magnum opus: *Agni: The Vedic ritual of the Fire Altar*, 2 vols. Berkeley: Asian Humanities Press, 1983 (de eerste band bevat 716 bladzijden en de tweede 832; met 2 geluidsbanden kost het geheel \$ 300).
2. Deze paragraaf berust grotendeels op de volgende literatuur: S.J. Tambiah: „A Performative Approach to Ritual”, *Proceedings of the British Academy*, 65(1979), 113-66; herdrukt in S.J. Tambiah: *Culture, Thought and Social Action*. Cambridge: Harvard University Press, 1984. M. Bloch: *From Blessing to Violence; History and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
3. C.J. Fuller: *Servants of the Goddess: the priests of a South Indian temple*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
4. Zie: P. van der Veer: *Gods on earth; The management of religious experience and identity in a North Indian pilgrimage centre*. London: Athlone Press (London School of Economics Monographs on Social Anthropology), ter perse.
5. P. van der Veer: „Taming the ascetic: devotionalism in a hindu monastic order”, *Man* (N.S.) 22 (1987), 680-695.
6. De mate, waarin de gedachte van verzaking in of van het ritueel bepalend is voor het gedrag van hedendaagse brahmaanse priesters is een omstrede kwestie. Zie: P. van der Veer: Brahmins, their purity and their poverty; the occupational identity of brahman priests in Ayodhya, *Contributions to Indian Sociology* (N.S.) 19 (1985), 305-321.
7. D. Knipe: „Stalking the sacrifice”, *Journal of Asian Studies*, XLV (1986), 355-359.
8. R. Paul: „Review of Altar of Fire”, *American Anthropologist*, 80 (1978), 197-199.
9. R. Schechner: „Wrestling against time; the performance aspects of Agni”, *Journal of Asian Studies*, XLV (1986), 359-363.
10. Over „de zaak” gaat wel de onlangs verschenen open brief aan Staal van de filosoof Delfgaauw. Het boekje wordt helaas ontsierd door „Onder Professoren”-praat over hoe Delfgaauw Staal naar Groningen had willen halen en Staal Delfgaauw naar Amsterdam. (B. Delfgaauw: *Filosofie als drijfzand; Open brief aan Frits Staal*. Het Wereldvenster/Kok Agora, 1987).