

DR. G. J. HELD
MAGIE - HEKSERIJ
EN TOVERIJ



MAGIE
HEKSERIJ EN
TOVERIJ

MADE
IN
TOYOTA

MAGIE HEKSERIJ EN TOVERIJ

DOOR

Dr. G. J. HELD

HOOGLERAAR TE DJAKARTA

f 6.50

J. B. WOLTERS - GRONINGEN - DJAKARTA - 1950



MAGIE HEKSERIJ EN TOVERIJ

DOOR

DR. G. J. HELD
HOOGLERAR DE DIJNEN

1921

WOLTERS, GORINGEN, OOSTERHOUT, 1921



INLEIDING.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

Dat de menselijke cultuur berust op een ordening in tijd en ruimte is een inzicht, dat wij te danken hebben aan grote voorgangers als Adolf Bastian. Een inzicht nader uitgewerkt door mannen als Franz Boas.

Aan anderen als Robertson Smith en later aan Émile Durkheim danken wij het inzicht, dat zulk een ordening een structuur veronderstelt, een zinvolle groepering waarin de mens als sociaal wezen kan leven en zich uitdrukken. Vooral Durkheim heeft een streng en scherp oordeel uitgesproken over de psychologische tautologieën van enige tientallen jaren geleden, waarin men de groepering rechtstreeks liet voortvloeien uit een groeperingsbehoefte in de menselijke psyche en op soortgelijke wijze de godsdienst uit een godsdienstige behoefte.

Merkwaardig genoeg is deze strenge critiek van Durkheim dikwijls opgevat als een aanranding van de menselijke persoonlijkheid. In de taalwetenschap stuitte de structuurgedachte op veel minder verzet. De taalwetenschap is minder sterk in de verleiding gekomen de taal te laten voortkomen uit een behoefte in de menselijke psyche. Wel heeft men niet altijd weerstand kunnen bieden aan de verleiding de taal te beschouwen als een stuk logica, maar dat de taal toch berust op verstaanbaarheid, en dus, hoe dan ook, een grote sociale component bezit, is wel niemand ontgaan.

In zijn *Prinzipien der Sprachgeschichte* zegt H. Paul: „Es ergibt sich demnach als eine Hauptaufgabe für die Prinzipienlehre der Kulturwissenschaft, die allgemeinen Bedingungen darzulegen, unter denen die psychischen und physischen Faktoren, ihren eigenartigen Gesetzen folgend, dazu gelangen zu einem gemeinsamen Zweck zusammenzuwirken”¹.

Het grote probleem van de sociale wetenschappen, dat Paul helder formuleerde voor de taal, is de vraag, hoe uit de gecompliceerde samenwerking van telkens wisselende psychische en fysieke factoren bij het ene individu taal kan voortkomen,

¹ H. Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte* (1920⁵), pag. 7.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

die door dikwijls miljoenen andere individuen, ieder voor zich weer psychisch en physisch verschillend, zonder moeite wordt verstaan. Er zouden eigenlijk — zo zegt Paul in 1886 geheel terecht — zoveel talen moeten bestaan als er individuen zijn.

In diezelfde tijd was de ethnologie aan deze probleemstelling nog lang niet toe. Daar sprak men nog geheel naief van godsdiensten en culturen alsof dit waarneembare en meetbare organismen zijn, die „vanzelf” tot ontwikkeling komen door een geheimzinnige, inhaerente kracht, evolutie genaamd.

Dat veranderlijke verstaanbaarheid slechts denkbaar is in een sociaal systeem, is een ontdekking van later datum, een ontdekking waarvan de consequenties ook in de taalwetenschap nog bij lange na niet naar alle kanten doordacht zijn. Durkheim heeft in zijn prachtige studie over de godsdienst der Australiërs de betekenis van de structuurgedachte overtuigend beschreven. Ook in onze hiernavolgende beschouwingen over de magie gaan wij uit van hetgeen door Durkheim is uiteengezet. Daarbij moeten wij dan natuurlijk rekening houden met enige andere verschijnselen die wij sedert de verschijning van Durkheim's boek enigszins anders hebben leren verstaan.

Dat is in de eerste plaats de menselijke persoonlijkheid zelf. Door de studiën van Lévy-Bruhl en later door die van geleerden als A. Kardiner is aangetoond, dat de individu niet is een psycho-physische gegeven eenheid, maar een functie van de totale samenleving. De Amerikanen spreken van de modale persoonlijkheid. Men mag verwachten, dat er een steeds inniger synthese zal komen tussen de studie van 's mensen waarneembare gedragingen (social behaviour) en die van de sociaal bepaalde, psychische achtergrond van deze gedragingen, welke de dieptepsychologie bestudeert.

Durkheim heeft met zeer veel nadruk ontkend, dat de sociale verstaanbaarheid van de menselijke gedragingen zou kunnen voortkomen uit een impuls om zich sociaal verstaanbaar uit te drukken. Daarbij verliest hij echter enigszins uit het oog, dat sociale verstaanbaarheid toch altijd een vermogen om te verstaan veronderstelt.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

Dit laat zich wellicht het beste toelichten door de taalsituatie, zoals die door Karl Bühler wordt beschreven. Iedere taaluiting heeft drie kanten: zij is tegelijk een kennisgeving of uitdrukking van een spreker, een bericht van het besprokene, en een beroep op de toehoorder.

Wanneer wij de positie van de toehoorder buiten beschouwing laten, zou men inderdaad met Paul tot de conclusie moeten komen, dat er evenveel talen moeten zijn als sprekende individuen. Elke situatie is anders. De verstaanbaarheid van de individuele taaluiting zou anders beperkt zijn tot wat instinctief verstaan wordt. De grote beperking voor de spreker is, dat het gesprokene ook voor een toehoorder verstaanbaar moet zijn, en dat hij zelf straks toehoorder zal zijn.

Nu zegt Durkheim volkomen terecht, dat de sociale verstaanbaarheid onmogelijk kan voortkomen uit de kennisgeving van de spreker op zichzelf. Maar hij verliest daarbij enigszins uit het oog, dat de spreker als deelhebber aan het taalsysteem zelf ook toegesprokene is. De spreker is even later zelf ook de toehoorder, op wiens begrip een beroep wordt gedaan. Een taal- of ander sociaal systeem bestaat slechts in en uit de dragers van het systeem ¹.

Volkomen terecht acht Durkheim het onmogelijk, dat een Australische inboorling spreekt en handelt als een Australische inboorling, omdat hij toevallig de impuls gevoelt zich juist op zulk een manier uit te drukken, dat ook andere leden van diezelfde taal en cultuur, die zich toevallig ook op diezelfde manier uitdrukken, hem kunnen begrijpen. Maar daarbij moeten wij niet uit het oog verliezen, dat de Australische inboorling opgevoed is om de uitingen van zijn stamgenoten te verstaan. Een taal of een cultuur is niet een uiterlijk instrument, een verkeersmiddel waarvan men zich bedient om bij elkaar te komen. Veel meer is taal het vermogen zich in te leven in wat de ander beleeft en uit wil drukken. En aan-

¹ Misschien heeft het ook voor de taalsituatie consequenties, indien men bedenkt, dat niet gegeven psycho-fysische organismen (individuen) tegenover elkaar staan als spreker en toehoorder, maar sociale *modale* persoonlijkheden.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

gezien niemand zich geheel kan inleven in wat een ander beleeft en ervaart, eenvoudig omdat mijn belevenissen en ervaringen niet die van een ander zijn, blijft er ook altijd een zeker misverstand in de sociale situatie, een conflict.

Durkheim spreekt telkens — en terecht — van de sociale dwang, waaraan de individu in zijn cultuur onderworpen is. Die dwang komt echter niet alleen van buiten. De mens wordt niet alleen gedwongen om zich sociaal verstaanbaar uit te drukken, maar hij streeft daar zelf ook naar. Hij wil het. Omdat hij zelf niet alleen spreker, maar ook toehoorder is. De spreker wordt niet alleen door de taal gedwongen om verstaanbaar te spreken, maar hij wil zelf ook graag verstaanbaar zijn, omdat hij een antwoord verwacht, dat hij ook verstaan wil. In de sociale situatie past dus de mens als willend en strevend wezen. Hij is daarin niet enkel en uitsluitend gedwongen.

Naar het mij voorkomt is deze opvatting van de door zijn cultuur bepaalde modale persoonlijkheid allerm minst in strijd met Durkheim's conceptie, maar een noodzakelijke aanvulling en correctie daarop.

In nauw verband hiermede staat een tweede aanvulling. Durkheim heeft namelijk in de eerste plaats gedacht, aan een ruimtelijke ordening van de menselijke gemeenschap. De ruimte, waarover hij spreekt, is de ruimte, waarin de plaatsbepaling en de meting van de afstand geschiedt door training en ervaring. De mens leert door voortdurende schatting en meting van de afstanden rondom hem de ruimte, waarin hij leeft, kennen.¹ In dit door schatting en meting gevormde ruimtebegrip moet dus noodzakelijkerwijs een aanzienlijk stuk cultuurleven verwerkt zijn.

Aan de phratriedeling en de clangroepering ligt ten grondslag een ruimtelijke ordening, waarin elke clan van de totale stam een eigen plaats inneemt, zoals een stad ruimtelijk is geordend in bepaalde wijken. Wanneer alle clans van de totale stam samenkomen, krijgen zij op de plaats van samenkomen elk hun vaste plaats. Iedere clan vindt op zijn plaats bij zich

¹ A. S. Eddington. *The nature of the physical world*, pag. 17.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

ingedeeld bepaalde elementen, zodat men bijv. kan zeggen, dat de oorlog, de donder, de slang, enz. op die en die plaats thuis horen, bij die en die clan. Op die manier kan dus bijv. de slang „westelijk” zijn, of „onder”, of „binnen”, of welke andere plaatsaanduiding maar gebruikelijk is. De phratrie- en clandeling, zoals we die bij vele volken kennen, is dus de basis van een kosmische groepering, en veel ruimer dan alleen een groepering van verwanten. In Indonesië zijn verschillende van deze classificatie-systemen tot in allerlei details uitgewerkt, zodat men kan zeggen, dat bijv. goud, zon, vorst, enz. „midden” zijn en andere dingen Noord, Zuid, Oost of West, al naar het uitkomt.

Nu liggen hier wel moeilijkheden. In de eerste plaats is namelijk steeds duidelijker geworden uit nader onderzoek, dat de verwantschapsgroepering eerder gebaseerd is op de gezinskernstructuur dan op een onderverdeling van de totale stam in een beperkt aantal clans.

In de tweede plaats is wel komen vast te staan, dat de verwantschapsgroepering wel een zeer belangrijk, maar toch niet het enige groeperingsmoment is. Ook economie, godsdienst, politiek, stand enz. kunnen groeperingsmomenten zijn, die men als zelfstandig dient te erkennen zelfs al zijn zij in de verwantschapsgroepering geïntegreerd.

In die totale groepering van de stam zit echter in de derde plaats nog een eigenaardige, laat ons voorlopig zeggen, ideële factor. Het gaat hier namelijk niet alleen om een feitelijke groepering waaraan men door training en opvoeding zozeer is gehecht geraakt, dat men daaraan vasthoudt als aan een gegeven instituut. De groepering is ook duidelijk betrokken op een zeker ideaal, waarvan zij in de werkelijkheid nog al eens afwijkt.

Dat blijkt bijv. zeer duidelijk in de uitwerking van het statusbegrip. In zijn uitmuntende studie over „Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo” (1946) spreekt H. Schaerer van „die göttlichen Ordnungen” waarnaar „das heilige Volk” in verticale groepen gegroepeerd is. De hoogste groep bijv. is die der goede, edele, schone en rijke mensen, een groepering

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

dus, waarin een zeker ideaal van de ware mens is verwerkt.

Nu legt Durkheim uit, dat deze idealisering voortvloeit uit de godsdienst. En de godsdienst is — zo zegt hij — de bijzondere modus, waarin de samenleving optreedt in de periodes van haar periodieke contracties. Durkheim heeft namelijk terecht veel betekenis toegekend aan de dichtheid van de ruimtelijke groepering. Onder invloed van de algemene milieufactoren, die het klimaat, de productiesystemen en de wijze van samenwoning bepalen, ziet men dat, meestal in bepaalde jaargetijden, de verbanden in een samenleving groter en hechter zijn dan in andere jaargetijden.

Een zeer sprekend voorbeeld levert de samenleving der Eskimo's, die in hun milieu geheel anders gegroepeerd zijn in het winter- dan in het zomerseizoen. In het winterseizoen leven de leden dezer samenleving bij elkaar. Het hele culturele, ook het godsdienstige leven wordt dan intensiever.

In de periode van contractie is, zoals Durkheim zich uitdrukt, de „densité dynamique” groter. In deze periode wordt het cultuurleven geïntensiveerd. Het cultuurleven wordt „sacraal” en de organisatie van dit sacrale aspect vormt het verschijnsel godsdienst.

Deze intensivering van het cultuurleven nu heeft op de mens een grote invloed. Hij wordt meegenomen door de collectieve bewogenheid en voelt zich als het ware getransformeerd tot een ander mens.

„Pour se rendre compte des impressions très particulières qu'il ressent, il prête aux choses avec lesquelles il est le plus directement en rapport des propriétés qu'elles n'ont pas, des pouvoirs exceptionnels, des vertus que ne possèdent pas les objets de l'expérience vulgaire. En un mot, au monde réel où s'écoule sa vie profane il en superpose un autre qui, en un sens, n'existe que dans sa pensée, mais auquel il attribue, par rapport au premier, une sorte de dignité plus haute. C'est donc, à ce double titre, un monde idéal.”¹

Wat zich afspeelt in een sociale groep is echter m.i. iets anders dan wat Durkheim hier bedoelt. Door het enkele feit

¹ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pag. 603.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

van contractie ontstaat geen sociale groep, maar een massa. In de massa wordt het emotionele leven veelal sterk geïntensiveerd en de suggestibiliteit versterkt door de samentrekking en de concentratie op één bepaald object.

Daarentegen vindt men onder de leden der sociale groep een bepaalde instelling, die dikwijls met weinig affect is geladen. Wel heeft men in de groep weer een saamhorigheidsbesef, een esprit de corps, waardoor in de contractie het element van toevalligheid is uitgesloten. Men wil bij elkaar blijven, omdat men vindt, dat het zo hoort; omdat men daar een bepaalde bedoeling mee heeft, een bepaald ideaal, zo men wil.

Bij de groepsvorming treedt naast het ruimtelijke ook het tijdelijke moment op. Niet alleen ruimtelijke verdichting is van belang, maar ook de bestendigheid in de tijd. De massa is een groep met zeer geringe bestendigheid. Zij heeft geen tradities, geen verleden en geen toekomst. De sociale groep heeft dit alles wel.

Zoals reeds werd gezegd, maakt de verwerking van het tijdsbegrip in Durkheim's constructie geen fundamenteel verschil. Dat Durkheim de tijdsfactoren voor een zo belangrijk deel buiten beschouwing laat, is een gevolg van zijn te simpel biologische opvatting van de persoonlijkheid. Dat de sociale harmonie der veelsoortige cultuuruitingen zou voortvloeien uit een spontaan gelijk gerichte uitingsdrang bij de cultuurdragers, leek Durkheim compleet onmogelijk. Daarom koos hij voor het alternatief: dan is die sociale coöperatie afgedwongen.

Nu kon Durkheim zich wel voorstellen, dat de individuen, opgevat als psycho-fysische organismen, door bepaalde factoren periodiek worden samengedreven. Hij kon zich voorstellen, dat de verspreide horde wordt tot de geordende clan, eenvoudig door contractie.

Maar hij kon zich niet voorstellen, dat de clan zou kunnen ontstaan uit de wil tot samenkomen van de horde, uit een esprit de corps. Die wil zou dan toch weer ergens uit moeten voortkomen; en zo zou Durkheim weer vervallen in het door hem zo scherp en terecht afgewezen psychologisch individualisme. Durkheim heeft dus inderdaad niet anders gekund dan de tijdsfactor zoveel mogelijk buiten beschouwing laten.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

Voor Durkheim is de individu een organisme, dat door bepaalde factoren van tijd tot tijd met andere individuen een groep gaat vormen. Als die groep eenmaal ontstaat, wekt het groepsleven emoties, waaruit volgens Durkheim de cultuur voortkomt. Een gewijzigd persoonlijkheidsbegrip leert ons inzien, dat enerzijds de groep niet voortkomt uit de behoefte tot groepsvorming, maar dat anderzijds ook de individu niet eenvoudig door de collectiviteit wordt gedwongen tot gemeenschap; maar dat er tussen persoonlijkheid en groep een functionele relatie bestaat.

Het is onmogelijk persoonlijkheid en groep van elkander te scheiden. Een gemeenschap, welke eenvoudig zou voortkomen uit de samenkomst der individuen, uit een „horde”, kunnen wij ons niet voorstellen. In de groepsvorming is de mens betrokken met zijn idealen en zijn waardensysteem. De mens is als sociaal wezen niet secundair aan de groep, maar gegeven mét en in de groep. Daarbuiten kennen wij hem niet.

Wij kunnen dus, zonder te vervallen in het door Durkheim afgewezen psychologisch individualisme, aannemen, dat de sociale groepering op bestendigheid in de tijd, op traditie berust. De mens heeft niet alleen begrip van ruimte, maar ook begrip van tijd. Die tijd is voor hem niet een simpele voortgaande stroom van eventualiteiten, maar een begrip van een begin en een einde, van een zinvolle afloop der dingen.

Wij kunnen dus vaststellen, dat de mens zijn groeperingsvormen altijd kent als duurzaam en op de een of andere wijze zinvol. Hij is lid van zijn groep, ook wanneer die groep niet bijeen is. Hij heeft een ideale voorstelling van de meerdere of mindere duurzaamheid van de groepen, waartoe hij behoort. En dit besef is veel meer dan alleen de door ervaring opgedane gewendheid aan een periodieke terugkeer van de sociale contractie en van de daarmee verbonden sociale verschijnselen, omdat de mens besef heeft van de noodzaak der bestendigheid in de tijd. Aangezien in de tijd alles een einde heeft, moet de mens daar actief tegenover stellen zijn wil en begeerte om sociale verschijnselen aan de invloed van de tijd geheel of gedeeltelijk te onttrekken.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

Het lijkt mij derhalve te beperkt als Durkheim zegt: „c'est le rythme de la vie sociale qui est à la base de la catégorie de temps”.¹ Men ziet dat ook duidelijk in de mythologie van de Australische volkeren zelf. De Alcheringa-periode is niet de tijd die telkens weer terugkeert, maar de ideale tijd, die eenmaal geweest is, en — naar men gelooft en hoopt — ook eenmaal zal terugkeren.

De mens is dus niet alleen bezig te rubriceren en te ordenen in de ruimte. Hij zegt niet alleen: „Dit heeft voor mij een overeenkomst met dat en daarom breng ik dit en dat bijeen in dezelfde groep”, maar hij rubriceert ook in de tijd: „Dit en dat staat, naar ik nu zie, thans weliswaar niet bijeen, maar in het verleden was dat wel het geval en het hoort in de toekomst ook weer zo te zijn”. Op die manier leeft hij zich een ideale, ook moreel bepaalde wereld.

Men kan dus geheel met Durkheim instemmen als deze be- toogt, dat de ideale, de bovennatuurlijke werkelijkheid niet is een op een onnaspeurbare wijze in en aan de mens gegeven werkelijkheid, en toch van mening zijn, dat die bovennatuur- lijke werkelijkheid meer en anders is dan een uiting van de verhoogde emotionaliteit, die ontstaat door concentratie der individuen. De ideale werkelijkheid is niet alleen de werkelijk- heid van gisteren, maar ook, en vooral, die van de toekomst.

Het kenbare merkteken, dat het sacrale kenmerkt, is, voor- zover het tijdsaspect betreft, niet alleen het iteratieve, de feitelijke herhaling, maar het duratieve, hetgeen blijft ook in de toekomst.

Terecht zegt Preusz als hij enige voorbeelden van de „Masse von unscheinbaren religiösen Einwirkungen auf die sozialen Verhältnisse der Stämme” heeft gegeven: „alle diese Ge- bräuche, soweit man den religiösen, d.h. durch ein Glaubens- erlebnis entstandenen Ursprung nachweisen kann, öffnen darüber die Augen, dass die *blosze Gewohnheit nie genügt, um eine heilige zwingende Sitte hervorzubringen*”.²

¹ Les formes élémentaires, pag. 628.

² K. Th. Preusz, Lehrbuch der Völkerkunde, pag. 74. Cursivering van mij (H.).

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

Als psychisch verschijnsel is de uitdrukking van het tijds-aspect dan ook geen pure emotie, maar geloof. Preusz heeft het geloof in zijn functie duidelijk geschilderd. De mens gelooft, dat alles rondom hem en in hem niet zo vergankelijk en veranderlijk is als het voorkomt. Er is een algemene begeerte naar het eindeloze, het lange, het eeuwige leven. De vergankelijkheid, het einde, de dood verschrikken de mens. Zij verschrikken hem door hun zinloosheid. Het eeuwige leven is „goed”, omdat het eeuwig is. Daartegenover is de vergankelijkheid, de dood en het lijden dat de mens heeft te ondergaan, „kwaad”.

Nu is het duidelijk, dat het duratieve aspect in de feitelijke handeling moeilijk tot zijn recht kan komen. Men kan wel stilstaan op een plaats, maar niet stilstaan in de tijd.¹ De enige middelen, die hier practisch ten dienste staan, zijn de herhaling en de vertraging. Van beide vindt men in allerlei godsdienstige rituelen voorbeelden.

Het rituele drama brengt juist daarom zovele moeilijkheden met zich mede, omdat het, om begrijpelijk te blijven, enigermate een bepaalde knoop, een zeker plan moet bezitten. Het moet in elk geval aflopen op de een of andere wijze. Men kan het wel rekken, maar niet duratief laten bestaan.

Veel beter lenen zich dans, zang en litanie als uitdrukkingsmiddelen van het duratieve aspect. Ik zeg niet, dat zij niet tevens aesthetische en andere functies vervullen, maar alleen dat zij niet de moeilijkheden van het drama en zijn ontknoping met zich mee brengen. De sacrale handeling kenmerkt zich door een zekere plechtigheid. De sacrale taal door een statig spreektempo, dikwijls versterkt door voortdurende herhalingen.²

De overgang van de sacrale naar de profane werkelijkheid

¹ Het spreekt vanzelf, dat ik mij hier geen uitspraak aanmatig over moderne relativiteitstheorieën. De voorstellingen van deze theorieën zijn ook in onze eigen cultuur nog bij lange niet universeel en gesocialiseerd. Zij zijn m.a.w. slechts te vinden bij specialisten, geleerden namelijk.

² Men kan m.i. in vele gevallen zelfs zeggen, dat tempo-vertraging in het algemeen een zekere mate van sacralisatie ten gevolge heeft. Men ziet zoiets bijv. in de handelwijze van besturen van verenigingen.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

is dus in wezen letterlijk een ontheiliging, die dan ook allerlei complexe gewaarwordingen wekt. Dit schuldgevoel vindt men bijv. in de offerhandeling, die zich ook niet eindeloos laat rekken, vooral niet bij het dierlijk offer. Men wil zich dikwijls eenvoudig niet indenken, dat het offerdier sterft, althans in de gewone zin van het woord.¹

Heiligmaken wil in vele gevallen ook zeggen: onttrekken aan de consumptie. Het heilige zelf mag niet opraken, verbruikt worden, want het moet krachtens zijn aard juist blijvend, eeuwig zijn. Zou men nu een belangrijk voedingsgewas willen sacraliseren, zoals dat in Indonesië het geval is met de rijst, dan zou men dus het gewas aan de consumptie moeten onttrekken. En daarmee schiet men over zijn doel heen. Daarom heiligt men een *pars pro toto*, een zeker gedeelte: een offer van tienden of van eerstelingen. Waarschijnlijk zit dit motief ook in de afzondering van een kleiner of groter gedeelte van de rijst oogst in Indonesië, dat wij weervinden in het geloof aan de z.g. rijstmoeder.²

De psychologie levert dus een eerste correctie op Durkheim's conceptie van het sociale feit. De mens blijkt te zijn niet alleen

¹ H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, pag. 357.

Ik zou hier de vraag willen stellen, of wellicht het streven naar de handeling-zonder-eind ook de verklaring geeft van de martelingen, waaraan het offer in verschillende samenlevingen onderworpen is. Men wil voorkomen, dat het offer eindigt en dat dus het offerdier sterft, terwijl men tegelijkertijd toch het dier moet doden om het te kunnen offeren. Dit „eeuwigdurend-doden” loopt in de praktijk uit op het martelen van het offer. Natuurlijk is er ook een aanzienlijke mate van gehardheid nodig om het afschuwelijk lijden van het offer in deze gevallen te kunnen aanzien, maar een uiting van sadisme kan dit toch moeilijk zijn. Zie H. Schaerer, *Das Menschenopfer bei den Katinganern*, T.B.G., deel 78 (1938), pag. 548. Over martelen van de offers elders: A. C. Kruyt, *De West-Toradja's op Midden-Celebes*, deel II, pag. 606. Bij de Khond in India; zie: *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India*, R. V. Russell en Rai Bahadur Hira Lal, deel III, pag. 474 sq.

² Dit is natuurlijk niet, naast de animistische, een andere „verklaring” van het rijstmoedercomplex. Er zitten nog meer kanten aan dit complex, die weer met andere complexen samenhangen. De meeste sociale elementen zijn zo gecompliceerd, dat zij zich niet lenen voor eenlijnige, causale verklaringen.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

een psycho-fysisch organisme, gedreven door bepaalde psychische en fysische impulsen en door zijn cultuur eenvoudig gedwongen om zich sociaal te gedragen. De menselijke persoonlijkheid zelf is sociaal. Dat wil zeggen, dat de mens door training en opvoeding leert zich in zijn cultuur in te leven, zodat hij in die cultuur niet alleen een gedwongen, maar ook een scheppende en omvormende kracht is. Beneden komen wij hierop nader terug.

Een tweede belangrijke correctie kan worden aangebracht van de zijde der taalwetenschap, vooral van die der phonologie. Daartoe moeten wij eerst opmerken, dat Durkheim een eigenaardige wijze van definiëren heeft. Hij definieert de godsdienst namelijk niet als geïsoleerde grootheid of eigenschap, bijv. als de voorstelling van het bovennatuurlijke, het idee van het numinose, het geloof aan geesten of iets dergelijks. Durkheim geeft wat hij noemt een „positieve” definitie. Wij zouden kunnen zeggen, dat hij definieert in de samenhang van de culturele structuur.

Durkheim's wijze van definiëren door het stellen van oppositionele samenhangen is dezelfde, die later in de phonologie tot zulke uitmuntende resultaten heeft geleid.¹ Durkheim betoogt namelijk, dat de godsdienst niet kenbaar is, als men hem van een bepaalde, werkelijke cultuur isoleert. Voor de terreinwerker, die deze methode toe wil passen, komt het eenvoudig hierop neer, dat hij de leden van een bepaalde cultuur verzoekt hem aan te wijzen waar de grens ligt tussen godsdienst en niet-godsdienst.

In de practijk is gebleken, dat deze methode in vele gevallen zeer goede resultaten oplevert. Daaruit volgt dus, dat inderdaad voor de leden ener bepaalde cultuur de godsdienst zekere kentekenen moet dragen, waardoor zij in vele gevallen in staat zijn duidelijk aan te geven wat wel en wat niet godsdienst is.

Er blijken echter ook overgangsvormen te zijn, die vooral liggen op het terrein van de magie. Juist om deze reden wil ik Durkheim's conceptie aan een nadere beschouwing onder-

¹ Zie N. S. Trubetzkoy, *Grundzüge der Phonologie*, (1939). *Travaux du Cercle Linguistique de Prague*, VII.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

werpen in de hoop het terreinonderzoek op dit punt wat te vergemakkelijken.

Nu is Durkheim — zoals wij reeds zagen — niet blijven staan bij de simpele constatering van het feit, dat godsdienst blijkbaar heel goed definiëerbaar is, doordat hij in de structurele samenhang ener cultuur bepaalde distinctieve kentekenen draagt. Hij heeft ook getracht deze kentekenen of dit kenteken van het godsdienstige aan te wijzen.

Daarbij was Durkheim weer enigermate gehinderd door zijn opvatting van de persoonlijkheid. Want hij kon niet die kentekenen accepteren welke een persoonlijke creatieve betrokkenheid van de mens veronderstellen, omdat hij dan toch weer de cultuur uit individuele impulsen moest laten voortkomen. Hij kon dus alleen als kenteken aangeven datgene wat in de collectiviteit de mens dwingt, ook tegen zijn wil.

Zo komt hij tot het kenteken van de periodieke contractie met de daaruit voortvloeiende verhoogde *densité dynamique* en versterkte emotionaliteit. Het tijdsbegrip, dat hij daarbij hanteert, kon niet anders zijn dan het iteratieve, het begrip ener rhythmische, periodieke terugkeer, en niet het begrip van een zinvolle afloop. Toch heeft Preusz overtuigend aangetoond, dat in de godsdienst juist het duratieve aspect, het verlangen naar het eeuwige leven, zeer duidelijk tot uitdrukking komt. Als wij de persoonlijkheid sociaal opvatten, hoeft deze moeilijkheid niet al te groot te zijn.

Er is echter meer in Durkheim's definitie, dat vooral op het eerste gezicht een onbevredigende indruk achterlaat. Het lijkt, alsof hij het gedefinieerde met zichzelf definieert; in de trant van een definitie: een koe is een groot kalf en een kalf is een kleine koe. Dit is echter slechts schijn, omdat hij uitgaat van de culturele structuur als *tertium comparationis*. Hij zegt dus: Men kan een cultuur verdelen in twee stukken: een sacraal en een niet-sacraal of profaan gedeelte. Waar de grens loopt tussen beide gedeeltes, kan door de dragers der betrokken cultuur zelf worden aangegeven.

Men zou dus kunnen zeggen: Het sacrale plus het profane is samen de cultuur. Het sacrale is gelijk aan het profane plus

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

een bepaald kenteken, waardoor men weet, met welke helft van de cultuur men te maken heeft. Dit sacrale kenteken is dan de contractie.

Nu is het m.i. wel duidelijk, dat dit een zeer eenvoudige voorstelling van zaken is. Alleen door contractie wordt een groep niet sacraal. Deze tegenstelling is alleen bruikbaar, omdat Durkheim slechts één oppositie met twee componenten kent. Als men dan één van beide componenten een merkteken geeft, doet het er niet veel toe, of wij nu aan moeten nemen, dat er één dan wel meer dan één kenteken is. Als het dus slechts zou gaan om twee componenten, kan het voor Durkheim betrekkelijk onbelangrijk zijn, of de ene component nu alleen door het kenteken contractie of ook nog door andere kentekenen (bijv. duur) van de andere is onderscheiden.

Wat niet het kenteken van het sacrale draagt, is dus profaan en omgekeerd. Daarom kan Durkheim vragenderwijs betogen, dat er sacraliteit is, als er maar contractie wordt geconstateerd. „Quelle différence essentielle y a-t-il entre une assemblée de chrétiens célébrant les principales dates de la vie du Christ, ou de juifs fêtant soit la sortie d'Égypte soit la promulgation du décalogue, et une réunion de citoyens commémorant l'institution d'une nouvelle charte morale ou quelque grand événement de la vie nationale?"¹

Het antwoord op deze vraag kan niet anders zijn, dan dat het verschil juist hierin zit, dat de kerkelijke gemeenschap sacraal en de nationale niet-sacraal is. Dat wil niet zeggen, dat een nationale gemeenschap niet sacraal *kan* zijn of worden, maar daardoor verandert zij ook van sociale aard en functie. Dan heeft zij evenals de kerk mythen en ritueel nodig.

Dat wil dus zeggen, dat niet contractie alleen kentekenend kan zijn. Contractie heeft de sacrale groep gemeen met elke andere groep. Als de nationale gemeenschap cultusgemeenschap wordt, gebeurt er meer met haar dan alleen verhoging van contractie, van densité dynamique. De kerk ervaart niet alleen de door contractie verhoogde emotionaliteit als een rhythmisch, maar ook als een moreel verschijnsel. De duur

¹ Les formes élémentaires, pag. 610.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

ligt voor de kerk als permanente factor achter de wereld der uiterlijke verschijnselen.

Durkheim betoogt, dat het sacrale in een bepaalde cultuur kenbaar is als het profane voorzien van een bepaald kenteken. „Le caractère sacré que revêt une chose n'est donc pas impliqué dans les propriétés intrinsèques de celle-ci: *il y est surajouté*. Le monde du religieux n'est pas un aspect particulier de la nature empirique; *il y est superposé*.”¹

De scheiding nu, zoals Durkheim die maakt, is wel *logisch*, maar niet sociologisch acceptabel. Men kan bijv. uit het Nederlandse klanksysteem wel één phoneem isoleren, bijv. de *d*, en dan concluderen: Alle andere phonemen zijn dus kenbaar als niet-*d*. In logische zin is dit juist. Maar men ziet dan toch over het hoofd, dat alle niet-*d* phonemen in fonologische zin niet op dezelfde wijze van de *d* verschillen. De *t* en de *l* bijv. komen wel daarin logisch overeen, dat ze beide zijn niet-*d*, maar het is wel duidelijk, dat er tussen *t* en *d* een geheel andere samenhang bestaat dan tussen *l* en *d*. Durkheim let alleen op het logische verschil en niet op de sociologische overeenkomst.

Het is juist, dat in de culturele structuur het sacrale aan een bepaald kenteken wordt onderscheiden van het niet-sacrale (het profane), maar het ene profane cultuurelement heeft met het sacrale wel meer overeenkomst dan het andere. In de cultuur heeft men niet te maken met slechts één, maar met vele oppositieparen. Behalve de oppositie sacraal : profaan vindt men nog vele andere: economisch : niet-economisch; technisch : niet-technisch; goed : slecht; en dergelijke. Al die opposities hebben hun eigen kentekenen, waardoor zij distinctieve betekenis kunnen hebben.

Wanneer men nu een overzicht heeft van alle oppositieparen in een bepaalde cultuur, heeft men (van een bepaalde zijde gezien) een inzicht in de structuur van die cultuur. Omdat Durkheim slechts één oppositie verwerkt, heeft hij ook genoeg aan slechts één kenteken (contractie). Als er echter naast verschillen ook overeenkomsten zijn in verschillende op-

¹ Les formes élémentaires, pag. 328.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

posities, heeft men aan één kenteken niet voldoende om ze alle uit elkaar te houden.

Om nu niet gedwongen te zijn alle sociale opposities tegelijk te behandelen (waarmee wij voor een thans vrijwel onoplosbare opdracht zouden staan), willen wij ons beperken tot een onderscheiding van cultuurelementen welke in de oppositie sacraal-profaan betrokken zijn naast andere welke daarin niet zijn betrokken. Deze laatste noemen wij de religieus indifferente. Zij hebben met de eerste wel verschillende kentekenen gemeen, maar de oppositie sacraal-profaan heeft toch zijn eigen distinctieve trekken.

Profaan zijn dus die cultuurelementen, welke het meest met de sacrale overeenkomen, maar die toch nog bepaalde kentekenen missen, waardoor men ze van de sacrale kan onderscheiden. Profaan zijn dus niet eenvoudig alle niet-sacrale cultuurelementen, maar alleen die cultuurelementen welke, *behoudens* het sacrale kenteken, met de sacrale overeenkomen. Te vergelijken is bijv. in de phonologie de oppositie *d* : *t*. Van alle phonemen komt de *t* het meest overeen met de *d*. Het enige distinctieve kenteken tussen beide (in het Nederlands!) is de stemtoon.

Ook in het gewone spraakgebruik is profaan niet eenvoudig hetzelfde als niet-sacraal. Het economisch bedrijf is bijv. in onze samenleving niet sacraal, maar het zal niemand invallen het daarom profaan te noemen.¹

Profaan is bijv. niet de ambtenaar, wel de leek tegenover de priester. Profaan is in samenlevingen met initiatierituelen niet het kind als zodanig, maar het kind in zijn hoedanigheid van ongeïnitieerde. Profaan is niet de vrouw, maar de vrouw in een bijzondere situatie: bijv. de menstruerende, de barende, o.d. Profaan is tenslotte niet alle niet-sacrale taal, maar alleen die taal, welke minder sacraal is.

Het profane is dus dat gedeelte van het sociale leven, dat het meest overeenkomt met het sacrale. Gaat men het religieus

¹ Durkheim betoogt, dat economische waarde ook een soort van macht betekent en dat de idee van macht toch uit de godsdienst komt. Maar hij merkt daarbij zelf reeds op, dat dit probleem nog onvoldoende bestudeerd is.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

indifferente in de oppositie sacraal : profaan betrekken, dan verschuift daardoor die oppositie en verliest haar distinctieve waarde. Dat zou bijv. gebeuren, als men de ambtenaren tot priester ging wijden.

Het sacrale is dus in sociologische zin slechts component van één oppositie uit vele. In de sociale werkelijkheid draagt het sacrale een aantal kentekenen, welke men in andere samenstelling ook bij andere opposities terug kan vinden. Het sacrale verschilt niet slechts in één kenteken van het profane (contractie), maar ook nog in andere (bijv. duur). Deze kentekenen zijn niet alleen aanwezig bij het sacrale en geheel afwezig bij het profane. Emotionele, ruimtelijke, tijdelijke en andere kentekenen vindt men ook elders. Maar in een zekere samenstelling zijn deze kentekenen distinctief voor het sacrale.

Er is dus tussen het sacrale en het profane een gradueel verschil. De oppositie is niet privaatief. Ook het religieus indifferente heeft wel duur en contractie, maar die kentekenen zijn daar op andere wijze distinctief, of wel ze zijn sociologisch irrelevant. In de oppositie sacraal : profaan hebben contractie en duur echter duidelijk relevantie.¹

¹ Men zie hierover verder het aangehaalde werk van Trubetzkoy. „Privative Oppositionen sind solche, bei denen das eine Oppositionsglied durch das Vorhandensein, das andere durch das Nichtvorhandensein eines Merkmales gekennzeichnet sind, z. B. „stimmhaft“ — „stimmlos“, „nasaliert“ — „unnasaliert“, „gerundet“ — „ungerundet“, usw.“ (pag. 67).

„Graduelle Oppositionen sind solche, deren Glieder durch verschiedene Grade oder Abstufungen derselben Eigenschaft gekennzeichnet sind, z.B. die Opposition zwischen zwei verschiedenen Öffnungsgraden der Vokale (z.B. deutsch *u-o, ü-ö, i-e*) oder zwischen verschiedenen Stufen der Tonhöhe“. (pag. 67).

Het verschil tussen *t* en *d*, dat voor ons *tak* verschillend maakt van *dak*, zit voor ons in het al dan niet meetrillen van de stembanden: de *t* heeft geen, de *d* heeft wel „stem“. Instrumenteel onderzoek leert echter, dat de consonanten slechts zeer zelden absoluut stemloos zijn. Bovendien is er verband tussen het stem-hebben en de meerdere of mindere spanning van de tongspieren. „Um dieses Verhältnis als ein privatives zu werten, muss man erstens nur eine einzige differenzierende Eigenschaft (z.B. nur die Stimmbeteiligung oder nur die Zungenmuskelspannung) ins Auge fassen und von allen übrigen absehen, und zweitens die geringere Stufe der betreffenden Eigenschaft „gleich Null“ setzen.“ (pag. 68).

Het sacrale speelt zich af in de sociale, tijdelijke werkelijkheid. Het kan dus in de tijdelijke werkelijkheid niet gekenmerkt zijn door het ontbreken van de kentekenen van de sociale werkelijkheid. Hoewel het sacrale ideële werkelijkheid is, blijft het toch — zoals Durkheim terecht betoogt — gewone aardse werkelijkheid. Anders zou het immers in het sociale leven geen distinctieve waarde kunnen hebben.

Durkheim zelf maakt de door hem ontdekte sociologische oppositie sterk logisch, doordat hij maar één oppositie kent. Als twee dingen immers in oppositionele samenhang staan en het ene is van het andere onderscheiden, dan is dus logisch het ene ook gans anders dan het andere. Men kan een graduele oppositie privaatief opvatten, als men de oppositie los maakt uit haar samenhang en slechts let op twee componenten.

Als men bijv. drie vocalen naar het kenteken „klankvolheid” (sonoriteit) rangschikt in een reeks van 1 tot 3, krijgt men dus een reeks van graduele opposities; de ene vocaal heeft een zelfde kenteken dat ook de andere vocalen hebben, in meerdere mate. Dat die drie vocalen in een gradueel oppositieverband passen, valt pas op, wanneer men die reeks maakt. Licht men nu echter vocaal 1 uit de reeks en stelt die tegenover de beide andere, dan komen dus 2 en 3 daarin overeen, dat ze het kenteken van vocaal 1 missen. Dat anders-zijn van vocaal 1 is de meerdere sonoriteit, welke vocaal 2 en 3 missen; als dit niet zo was, zou vocaal 1 niet herkenbaar zijn. Op die manier opgevat stelt men dus vocaal 2 en 3 op de niet-kenmerkende nultrap tegenover vocaal 1 als kentekendragend. De graduele oppositie is op deze wijze logisch opgelost in een privaatieve.

Ditzelfde doet nu Durkheim met het sacrale. Al het niet-sacrale vat hij samen onder het profane zodat de kenmerkende verschillen tussen de profaan-gestelde cultuur-elementen worden opgeheven. Zij dragen alle in deze logische oppositie het kenteken nul tegenover het sacrale, dat het kenteken draagt. Let men echter op de sociologische werkelijkheid, dus op het voorkomen van meerdere opposities dan is de oppositie sacraal : profaan niet privaatief, maar gradueel.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

In de sociale werkelijkheid, in het sociaal behaviour dus, kan men deze graduele oppositie niet oplossen in een privatieve. Alleen in de voorstellingswereld kan het sacrale het gans-andere zijn. In het geloof, het vermogen om de oppositie sacraal : profaan naar haar distinctieve zin te verstaan, kan men zich ook een eeuwige werkelijkheid denken, omdat de voorstellingen, ook de geloofsvoorstellingen, niet zozeer aan plaats en tijd zijn gebonden als de menselijke handelingen.

Door een herinterpretatie van het sacrale van de sociale werkelijkheid uit in de voorstellingswereld, kan men komen tot de gedachte van een niet-gradueel, maar privaat verschillende, dus boventijdelijke, gans andere werkelijkheid. De voorstelling van een boventijdelijke, eeuwige werkelijkheid komt op deze wijze, zoals Durkheim terecht heeft uiteengezet, niet voort uit de waarneming, maar uit de projectie van een sociale oppositie.

De waarneming dwingt dikwijls tot critiek op deze projectie, maar deze critiek wordt geremd juist door het sociale zelf. Door training en opvoeding heeft men deze boventijdelijke werkelijkheid leren aanvaarden als een waarde waartegenover men een bepaalde instelling heeft aangenomen.

Eeuwen heeft het geduurd voor het critisch denken zich van deze binding aan het sociale heeft vrijgemaakt en zich heeft kunnen ontwikkelen tot het vrije, critische denken. In het Westen komt deze eer — zoals Durkheim opmerkt — toe aan de grote Griekse denkers.¹ Sedertdien heeft men op wetenschappelijke wijze leren verstaan, dat de wereld van dieren en dingen bepaald wordt door haar eigen wetmatigheden en dat zij niet kan worden opgevat als een projectie van sociale opposities; en voorts dat ook de boventijdelijke werkelijkheid zelf niet bepaald hoeft te zijn door het tijdelijke.

Voor de omvang der sociale opposities heeft deze ontdekking der wetenschap buitengewoon verstrekkende gevolgen gehad. De wetenschap heeft de mens steeds duidelijker geleerd, dat hij tal van malen door de schijn der dingen bedrogen is geworden. Het kost moeite en verdriet te leren verstaan, dat de niet-

¹ Les formes élémentaires, pag. 623.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

sociale werkelijkheid niet reageert op sociale wetmatigheden.

In zijn sociale werkelijkheid heeft de mens natuurlijk wel te maken ook met de niet-sociale werkelijkheden, omdat hij die niet-sociale werkelijkheid leert kennen en daarmee rekening heeft te houden. Frazer heeft volkomen gelijk, als hij betoogt, dat de niet-wetenschappelijk getrainde mens de grenzen van zijn menselijk kunnen niet beseft. Dit komt echter niet, doordat hij nog niet voldoende wetenschappelijk getraind is, maar (zoals Durkheim heeft uiteengezet) doordat hij uitgaat van de hem bekende, sociale werkelijkheid.

Het is dikwijls moeilijk nauwkeurig uit te maken waar de grenzen liggen van het sociologisch en van het biologisch relevante. Als bijv. de Europeaan tegen lunchtijd honger krijgt, spreekt in die honger weliswaar een lichamelijke behoefte, maar die behoefte is voor een aanzienlijk deel sociaal geconditioneerd. Het hongergevoel op die tijd wordt opgewekt door training en opvoeding.

Het is ook niet zo, dat de mens zonder wetenschappelijke waarneming *alles* van de kant van de sociale werkelijkheid opvat. Hij ziet wel degelijk kans van de sociale werkelijkheid te abstraheren en weet uit waarneming bijv. wel dat de wind, de wolken en de dieren als regel hun eigen gang gaan. Die waarneming kan wel fout zijn, maar dat bewijst nog niet dat ze dus niet heeft bestaan. Op zichzelf, buiten de culturele samenhang kan men niet uitmaken, of men in de aanwending van kalk en citroensap tegen hoest bij de Waropen-Papoea's bijv. moet zien een geloof in de bovennatuurlijke, sacrale kracht van kalk dan wel de natuurlijke toepassing van een geneesmiddel, dat in de ogen van een Westers pharmacoloog wel weinig waarde zal hebben.

Frazer heeft indertijd voorgesteld principieel uit te gaan van de waarneming. De „mistaken association of ideas”, zoals die kan zitten in de aanwending van kalk tegen hoest, zou hij magie noemen. Dit gaat te ver, omdat hier in het geheel geen ruimte is gelaten voor de sociale categorieën. De niet-wetenschappelijke mens denkt wel causaal, maar hij weet geen distantie te nemen van zichzelf.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

Ook Durkheim komt hier overigens in moeilijkheden, omdat hij de persoonlijkheid alleen ziet als een psycho-fysisch organisme met bepaalde psychische en fysische impulsen. Hij zag de menselijke persoonlijkheid niet als doelbewust medewerkend aan het sociale, met een bepaalde instelling, verkregen door training en opvoeding. Daarom wordt bij hem de persoonlijkheid als het ware overweldigd door de sociale categorieën. Hij moest dus wel de nadruk leggen op datgene wat zich eenvoudig aan de mens opdringt, zoals de emoties, die ontstaan door ruimtelijke contracties.

Het tijdsaspect kon bij Durkheim minder goed tot uitdrukking komen, omdat dit juist veronderstelt, dat er mensen zijn, die de dingen niet eenvoudig nemen zoals ze over hen komen; zoals ze hen „dwingen”, om in Durkheim's terminologie te spreken. Het tijdsbegrip dat de mens kent, gaat uit van een zinvolle afloop in de tijd, van een doel, dat in de tijd vaak niet eens bereikt kan worden, van een duur die als eeuwigheid niet sociale werkelijkheid kan zijn. Bij Durkheim is het tijdsbegrip niet het begrip van begin en einde welke een menselijke instelling veronderstelt, maar alleen het idee van rhythme, het idee van het periodiek terugkeren der ruimtelijke contracties.

In de meest primitieve samenlevingen ziet de mens de wereld nog zeer sterk als *zijn* wereld. Dit is trouwens op zichzelf niet „primitief”, want ook de Westerling ziet de wereld niet meer-dimensionaal zoals zij *is*, maar drie-dimensionaal zoals hij haar heeft leren verstaan. Alleen de geleerde „kent” die meer-dimensionale werkelijkheid. De meeste Westerlingen kennen ook geen bacteriën en microben uit waarneming, maar eenvoudig uit de sociale opvoeding. En zij gedragen zich daarnaar, bijv. in hun ideeën van besmettingsgevaar.

De primitieve zeeman ervaart de wind uiteraard niet als een luchtverplaatsing tengevolge van drukverschillen, maar als de slechte of de goede wind, medewerkend of tegenwerkend. Een objectieve wetenschap om de wetenschap heeft hij niet leren kennen. Een ongeluk dat hem overkomt, of een ziekte die hem overvalt, kent hij — en kan hij ook moeilijk

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

anders kennen dan — in de betekenis, die zij voor hem hebben. Zonder wetenschappelijke waarneming zal hij aannemen, dat aan het effect in de sociale werkelijkheid ook een oorzaak in de sociale werkelijkheid voorafgaat.

Zonder wetenschappelijke waarneming komt men er natuurlijk niet toe de werkelijkheid te onderscheiden naar de verschillende zijden van haar wezen. Chemische, physische en biologische wetmatigheden zijn elk naar haar aard de mens niet eenvoudig in de sociale werkelijkheid gegeven, maar moeten worden afgeleid uit de waarneming. Men kent ze niet uit de sociale ervaring, maar uit wetenschappelijk onderzoek.

De ongetrainde mens zal uit het sociale effect een causaal verband leggen met een sociale oorzaak. De regen die mij nat maakt, moet een oorzaak hebben die voor mij geldt. Tenslotte is die regen voor mij het meest van belang. Daarnaast kent ook de primitieve mens wel een regen, die niets met hem te maken heeft. Zonder wetenschappelijke waarneming zal die regen hem verder eenvoudig niet interesseren. De onervaren mens, die nog niet de Socratiaanse bescheidenheid heeft geleerd, ziet zichzelf maar al te vaak als de maatstaf van alle dingen.¹

Onderling vertonen de logische projecties van verschillende individuen veel trekken van overeenkomst. Logisch denken —

¹ Men kan natuurlijk zeggen, dat het ware denken, dat de *gehele* werkelijkheid onderscheidend kent in de verschillende complexen van haar wetmatigheden, eerst werkelijk causaal mag heten. Dit ware causale denken zou dan in het chemische de chemische wetmatigheid, in het biologische de biologische wetmatigheid, en in het al de totale wetmatigheid moeten verstaan. Maar dat is wel een zeer zware beperking. Hans Kelsen die na Durkheim nogmaals aantoonst, dat de sociale verklaring van de natuur aan de wetenschappelijke voorafgaat, schijnt die beperking te stellen, als hij ontkent, dat de primitieve mens causaal kan denken. Hoewel er in de gedachtengang van Kelsen inderdaad zeer veel waars zit, is het toch al direct niet juist causaal begrip te ontzeggen aan een denken, dat sociale effecten uit sociale oorzaken wil laten voortkomen. En verder is het stellig onjuist, dat de primitieve mens naast de sociale categorie geen natuurlijke onderscheidt, waarin hij een gewone natuurlijke causaliteit werkzaam ziet. Dat hij ook in de natuurlijke samenhang dikwijls niet de ware natuurlijke causaliteit ontdekt, is alleen maar fout causaal denken. Men mag zelfs met reden twifelen aan de mogelijkheid van causaal denken bij de mens, als men zich houdt aan zulke restricties als Kelsen stelt. Zie: *Society and Nature*, pag. 6.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

zo zegt Durkheim — is in zekere zin onpersoonlijk en ook ontijdelijk denken. Tegenover de ontijdelijke, onpersoonlijke wereld van de logische projectie staat dan de sociale werkelijkheid als incidenteel, bedrieglijk en onbestendig.

Wetenschappelijk denken maakt duidelijk, dat een boven-natuurlijke werkelijkheid niet slechts in sociale zin verschilt van de tijdelijke, maar dat zij als gans andere niet sociaal mag zijn. Daarmede ontstaat wel ruimte voor het geloof in het conflict tussen projectie en waarneming, maar tevens wordt aan de godsdienst op bedenkelijke wijze zijn sociale relevantie ontnomen.

Want als men op logische wijze de sociologische werkelijkheid onderbrengt in één tegenstelling, en het ene beschouwt als het gans andere dan het andere, dan kan het ene (het kenbaar sociale) dus binnen het sociale niets meer gemeen hebben met het gans andere. De zinvolle sociale betrekking tussen beide componenten wordt dan verbroken. En aangezien ons kennen toch als menselijk kennen gebonden blijft aan de sociale werkelijkheid, blijft er, wanneer men ver genoeg door-denkt, niet veel meer over dan een dialectische worsteling met het gans andere, het menselijk onvoorstelbare, zeer gemakkelijk dus ook het sociaal irrelevante.

Anders staat het echter, wanneer men blijft vasthouden aan het handelen, aan het ritueel dus. Het ritueel moet nu eenmaal in de menselijke werkelijkheid worden opgevoerd en het kan dus onmogelijk zijn sociale relevantie verliezen. Het ritueel bindt het ideële aan de gewone werkelijkheid en onderhoudt de samenhang van het sacrale en het profane.

In verschillende Protestantse groepen is men zeer ver gegaan met de logische uitwerking van de sociale oppositie sacraal : profaan met gelijktijdige eliminering, voor zover doenlijk, van het rituele handelen. De kerk werd daar meer verkondigingsgemeenschap dan sacramentele gemeenschap. Maakt men op die manier het sacrale zoveel mogelijk los van het sociale, maakt men m.a.w. het boventijdelijke zo veel als mogelijk is tot het gans andere, de negatie van het tijdelijke, dan heeft dus het sacrale met het menselijke geen enkele

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

dimensie meer gemeen. En dan kan men het verband tussen god en mens niet anders zien dan als een kortsluiting, als een blikseminslag, als een kreet, een bazuinstoot of iets dergelijks. Het kost grote denkkraft om al het menselijke dan weer als totaliteit te zien in een zinvolle, kosmische samenhang.

Het ritueel, dat dan nog overblijft, krijgt licht tot in kleine details een zeer sterke distinctieve waarde. Het profane wordt dan zeer gewichtig.¹ Geheel zonder ritueel zal de sacrale gemeenschap het moeilijk kunnen stellen, omdat een gemeenschap nu eenmaal, wil zij gemeenschap blijven, voor een zekere tijdsduur op een bepaalde plaats moet samenkomen. De sacramenten, waarin toch altijd iets van het dramatisch karakter der handeling moet overblijven, geven gemakkelijk aanleiding tot moeilijk oplosbare conflicten.

In de wereld der voorstellingen kan men althans nog streven naar de voorstelling van het onvoorstelbare, maar in de wereld der handelingen is ook het streven naar niet-handelen zelf een handeling. Verliest de sacramentele handeling haar relevantie, dan heeft ze als handeling geen zin meer.

Ook de rituele handeling heeft een zekere tijdsduur en aan haar hecht zich dus gemakkelijk het kenteken van de duur in zijn distinctieve, sacrale functie. De sacramentele handeling is meer dan de handeling, die in de sacrale gemeenschap in een gemeten tijdsduur afloopt en periodiek wordt herhaald. Zij is niet een herhaling of herdenking van iets, dat zich in het verleden eenmaal heeft afgespeeld en dat dus in het heden onherroepelijk voorbij is. In het sacrament krijgt het heden eeuwigheidsduur, wordt tegelijkertijd verleden en toekomst.

Daardoor wordt echter ook het sacrament in de tijd gevangen, want als sociale handeling kan het nu eenmaal niet anders dan in de tijd beginnen en eindigen. Tegenover de

¹ Wellicht is men om die reden in deze kringen gevoeliger voor bijgelovige praktijken, omdat elke praktijk de oppositie van het menselijke en het gans andere meetrekt in het sociale. Het „afkloppen op ongeverfd hout” is bijgeloof of onzin, als men gelooft, dat slechts een enkele (volgens velen zelfs principieel geen enkele) handeling sacraal relevant kan zijn. Bijgeloof is geen oudheidens survival. In vele primitieve godsdiensten kent men geen bijgeloof in de echte zin van het woord.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

geloofsvoorstelling is de handeling dus altijd in zekere zin minder sacraal, profaan.

Wil men deze profanering van het boventijdelijke vermijden, dan vervalt men echter weer gemakkelijk in het historicisme. Het sacramentele feit is dan wel in het heden niet relevant, maar het wordt daardoor tegelijkertijd een feit uit het verleden, dat onherroepelijk feit is geworden. Als dit feit uit het verleden in het heden niet geritualiseerd kan of mag worden, verliest het zijn sociale, menselijke relevantie.

Aangezien de oppositie sacraal : profaan berust op de distinctieve waarde niet van één, maar van meerdere kentekenen en zij dus niet privatief, maar gradueel is in sociologische zin, kan de oppositie tussen het sacrale en het profane niet worden opgeheven, zoals in het Nederlands de oppositie *t : d* in bepaalde situaties kan worden opgeheven. Het sacrale blijft dus altijd zelf in hoge mate profaan. Het *is* profaan, behoudens het sacrale kenteken. Sacraal in absolute, geïsoleerde zin kan een cultuurelement niet worden. Hoogstens een voorstelling van een cultuurelement kan dat. Een cultuurelement is altijd slechts sacraal in zoverre het is profaan plus een kenteken.

Dat het sacrale altijd slechts een weinig meer sacraal is dan het profane, heeft Durkheim duidelijk beschreven. Zo zet hij uiteen, dat in verschillende culturen voor de initiandus in successie een aantal voedseltaboes worden opgeheven. Hij wordt niet in één keer van profaan sacraal. Hij mag dus ook niet in één keer alle voedsel nuttigen, dat tot nu toe voor hem sacraal was. Door de initiatie wordt de jonge man slechts minder profaan dan hij voordien was. Hij wordt niet sacraal in absolute zin. Daarom volgen de taboeopheffingen op elkaar in successie.

Tegenover de meer sacrale (oude) man is in Australië de pas geïnitieerde weer profaan. De oude man is weer profaan tegenover de voorouders. „Le plus sacré repousse donc le moins sacré; mais c'est que le second est profane par rapport au premier.”¹

¹ Les formes élémentaires, pag. 432, noot 4.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

Door een complex van kentekenen wordt het sacrale van het profane onderscheiden. Versterkt men de relevantie van het ene kenteken, dan verzwakt men de relevantie van het andere. Verlengt men bijv. de duur van de sacrale handeling, dan belemmert men de contractie. Het is duidelijk, dat een kerk niet „eeuwigdurend” in vergadering bijeen kan zijn. Wel de asceet of de mysticus kan duurzaam in het sacrale verkeren, maar hij moet dan ook het verband met de kerk grotendeels loslaten. Hij ontnemt daardoor aan de oppositie haar distinctieve waarde. Hij handelt in structurele zin slecht. Mystici en asceten zijn vaak ketters.

Ook voor de cultus brengt de te sterk logische interpretatie van een sociologische oppositie Durkheim in moeilijkheden. Voor Durkheim, die slechts werkte met één oppositie bestaande uit twee componenten, moest het sacrale per definitionem altijd anders zijn dan het profane.

Soms vindt men in de geschriften der Franse onderzoekers de oppositionele samenhang aangeduid als twee polen. Daarmede wordt de gedachte gesuggereerd, dat het toch inderdaad niet gaat om een absolute tegenstelling. Ergens tussen beide polen in kan men immers een neutraal gebied verwachten, waar dus het sacrale en het profane in elkaar overgaan.

Daarmede wordt dan echter toegegeven, dat het profane en het sacrale niet overal en altijd van elkaar te onderscheiden zijn, zodat Durkheim's definitie krachteloos wordt gemaakt. Bovendien botst deze voorstelling met de door Durkheim ontwikkelde gedachte, dat het sacrale altijd weer profaan is tegenover het meer sacrale. Dat zou dus willen zeggen dat de sacrale en de profane pool elkaar altijd overlappen als de schakels van een ketting. Dan kan er dus geen distinctie meer bestaan tussen sacraal en profaan.

En over het bestaan van deze distinctie is Durkheim zeer positief. Zijn hele definitie berust op het bestaan van een klare structurele distinctie tussen het profane en het sacrale. Durkheim zet dit nog eens duidelijk uiteen in zijn bespreking

HET STRUCTUURBEGRIJP BIJ DURKHEIM.

van de taboes (of zoals hij liever zegt „verboden”). Taboes zijn de regels, die verbieden het sacrale te vermengen met het profane. Zij houden de tegenstelling profaan : sacraal op spanning.

Hij onderscheidt in de cultus een positief en een negatief aspect. De positieve rite beoogt de sacralisatie; de negatieve rite beoogt het voorkomen van de desacralisatie. De negatieve rite heeft natuurlijk geen negatief, maar een positief effect, omdat ook de negatieve rite bedoelt de spanning tussen sacraal en profaan positief te onderhouden.

De verboden zijn vaak dubbelzijdig. Zij verbieden bijv. niet alleen, dat profane mensen sacraal voedsel eten, maar ook omgekeerd, dat sacrale mensen profaan voedsel eten.¹

De taboe-qualiteit is niet absoluut, maar relatief. Taboe is iets alleen maar in relatie tot iets anders, dat minder taboe is. Er is echter wel een grens, want men kan ook duidelijk het religieus indifferente onderscheiden. Niet alles kan taboe zijn. Men vindt bij spijsverboden bijv. nauwkeurig aangegeven op welke spijzen en op welke situatie de taboe betrekking heeft. De meeste spijzen worden eenvoudig niet genoemd. Zij zijn voor deze oppositie indifferent.

In de oppositie sacraal : profaan is dus het sacrale het kenmerkdragende element. Men zou kunnen zeggen, dat in deze oppositie het profane het niet-gekenmerkte is. Tegenover iets dat meer profaan is, draagt het profane echter wel het kenmerk.

Tegenover het minder sacrale kan het sacrale zijn kenteken niet afwerpen. Tegenover de priester van hogere wijding kan die van lagere wijding profaan zijn, maar tegenover de leek kan ook de priester van de laagste wijding dit niet zijn.

Het profane is dus niet alleen onderscheiden van het sacrale, maar het heeft er van al het sociale ook het meeste mee gemeen. Zelfs is het profane tegelijk weer sacraal tegenover het meer profane binnen de grenzen van de oppositie. Profaan is datgene wat sacraal zou kunnen zijn. Zeer veel cultuurelementen zijn niet profaan, omdat ze niet sacraal zouden kunnen zijn.

¹ Les formes élémentaires, pag. 437.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

Het sacrale is dus, omdat het in de oppositie met het profane is betrokken, dubbelzijdig. Durkheim heeft zich veel moeite gegeven met dit eigenaardige verschijnsel, omdat het in zijn definitie niet past. Hij constateert namelijk, dat er een groot aantal verboden zijn, die bedoelen het verschil tussen het duidelijk sacrale en het duidelijk profane te handhaven. Er zijn echter ook vele duidelijk sacrale verboden, die niet gebaseerd zijn op een evident onderscheid van het sacrale en het niet-sacrale (het profane dus), maar die uitgaan van een onderscheid in het sacrale zelf, van een onderscheid tussen iets dat meer en iets dat minder sacraal is, of (zoals Durkheim dit noemt) het zuiver en het onzuiver sacrale („le sacré pur et le sacré impur”). Ook spreekt hij wel van „le sacré faste et le sacré néfaste”.

Omdat Durkheim slechts van één oppositie uitgaat en dus de voorstelling van het „onzuiver sacrale” zijn onderscheiding tussen sacraal en niet-sacraal vertroebelt, heeft hij een ingewikkelde theorie moeten ontwerpen om te verklaren wat hij noemt „l'ambiguïté de la notion du sacré”, de dubbelzijdigheid van het sacrale.¹

De situatie is dus deze: Het sacrale is van het profane onderscheiden, doordat het een kenteken heeft, welk het profane mist. In het sacrale ontdekt nu echter Durkheim een groot gedeelte, dat dit kenteken mist (le sacré impur) en dat dus profaan zou moeten zijn. Dat komt nu (aldus Durkheim) doordat het sacrale en het profane wel in de voorstelling van elkaar zijn onderscheiden, maar in de emotie weer met elkaar worden vermengd.

Dit wordt dan verder uiteengezet in zijn beschrijving van de z.g. „rites piaculaires”. De godsdienst immers is gekenmerkt door de tengevolge van contractie toegenomen emoties, die worden ervaren als begerenswaardig, ideaal, goed (le sacré faste).

¹ „Tous ces interdits”, zo zegt Durkheim van deze verboden, „ont une commune caractéristique: ils viennent, non de ce qu'il y a des choses sacrées et d'autres qui ne le sont pas, mais de ce qu'entre les choses sacrées il existe des rapports de disconvenance et d'incompatibilité.” *Les formes élémentaires*, pag. 431.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

Godsdienstige feesten vindt men echter niet alleen als een reden tot vrolijkheid, maar evengoed als een reden tot treurigheid. Dit zijn de feesten die men viert, als men door een leed is getroffen, in de eerste plaats dus de dodenfeesten.¹

Feesten zijn in het algemeen niet een vrolijk aanvaarde lust, maar ook een afgedwongen last. „Il y a entre le sacré faste et le sacré néfaste le même contraste qu'entre les états d'euphorie et de dysphorie collective.”² De groep heeft het een of andere verlies geleden (bijv. door een sterfgeval) en men heft dit verlies weer op door opvoering van de densité dynamique, door contractie en sacralisatie dus.³ En omdat nu het rituele feest de sociale onlust weer doet overgaan in sociale lust, voelt men ook het sacrale als dubbelzijdig: als goed en als slecht tegelijk.

Deze redenering is, naar mij voorkomt, niet bevredigend. Het moge juist zijn, dat in de emotie niet worden onderscheiden, wat op ander niveau wel onderscheiden is; dat wil echter niet zeggen, dat de emotionele mens over zichzelf arbiter zou kunnen zijn. De emotie hoort bij de totale mens en wat de totale mens niet onderscheidt, *blijft* dus ook voor de mens niet-onderscheiden.

Durkheim tracht dit bezwaar gedeeltelijk op te heffen door op te merken, dat toch ook de gevoelens door de collectiviteit geconditioneerd zijn. Het is duidelijk, dat men zich in het dodenritueel niet zozeer rouwend gedraagt, omdat men door een persoonlijke impuls tot rouwen wordt aangedreven. Men rouwt en toont droefheid, omdat dit in die cultuur in deze situatie nu eenmaal het sociaal voorgeschreven gedrag is. Durkheim wil hiermede zeggen, dat de dubbelzijdigheid van het sacrale via de emoties dus toch wel degelijk sociaal is. Dat dus de dubbelzijdigheid niet een accidentele vertroebeling is van een bestaande tegenstelling, maar dat die vertroebeling, die vermenging van zuiver en onzuiver sacraal, een essentieel element is van het sacrale zelf.

Dit is inderdaad juist. De dubbelzijdigheid is geen accidentele bijkomstigheid, maar structurele wezenstrek van het

¹ op. cit., pag. 566. ² op. cit., pag. 591. ³ op. cit., pag. 571.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

sacrale. Verankert men deze trek echter in de emotie, dan geeft men dus toe, dat de onderscheiding sacraal : profaan niet wezenlijk distinctief is. Dat dus de mens niet het verschil tussen het sacrale en het profane ziet, wanneer hij geëmotioneerd is. Daarmede wordt de distinctieve waarde van de oppositie echter wel degelijk aangetast, omdat men de mens nimmer los van zijn emoties zal aantreffen.

Inderdaad is op een initiatiefeest de initiandus waarschijnlijk treurig, omdat hij zoveel beproevingen zal moeten doorstaan, maar toch ook weer vrolijk, omdat hij toch immers geïnitieerd wordt. Daarmede hebben we evenwel niet twee initiandi gekregen, maar het blijft één en dezelfde persoon. Met zijn beroep op de emotie verlaat Durkheim wel degelijk zijn eigen uitgangspunt, dat namelijk het sociale een eigen wetmatigheid heeft, zodat men dus sociale feiten uit andere sociale feiten moet verklaren.

Durkheim wordt door de logische, ook door hem aanvaarde, consequenties van zijn oppositie sacraal : profaan als enige tegenstelling in moeilijkheden gebracht. Zo zegt hij: „Or le monde sacré soutient avec le monde profane un rapport d'antagonisme. Ils répondent à deux formes de vie qui s'excluent, (en hierop volgt dan onmiddellijk een toevoeging, die eigenlijk met het reeds gezegde in tegenspraak is:) qui, tout au moins, ne peuvent être vécues au même moment avec la même intensité.”¹

Deze toevoeging heeft Durkheim in dit verband moeten geven, omdat het sacrale gekenmerkt is door wat hij noemt zijn besmettelijkheid („contagiosité”).² Het sacrale kenteken hecht zich namelijk zeer gemakkelijk aan allerlei wat met het sacrale in aanraking komt, zodat het moeilijk wordt vol te houden, dat het sacrale en het profane van elkaar streng gescheiden blijven.

De initiandus bijv. (die dus nog geïnitieerd moet worden) is, om zo te zeggen, gedrenkt in godsdienstigheid en allerlei

¹ Les formes élémentaires, pag. 453.

² op. cit., pag. 455.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

dingen waarmee hij in contact komt, zijn of worden taboe. Dit is (zo zegt Durkheim) te meer merkwaardig, omdat men juist door allerlei verboden de sacrale wereld nauwkeurig van de profane wil gescheiden houden. Dit is dus juist niet in overeenstemming met de besmettelijkheid van het sacrale, de gemakkelijke overgang van het profane in het sacrale.¹

Hier blijkt nogmaals overtuigend, dat Durkheim er niet op uit is geweest zich met enige vluchtige opmerkingen van de moeilijkheden af te maken. Hij onderzoekt nauwkeurig elke moeilijkheid waarvoor hij gesteld wordt en baant daarmee dus zelf de weg voor een andere interpretatie.

Terecht verklaart Durkheim, dat de besmettelijkheid van het sacrale niet kan voortvloeien uit gedachtenassociaties. Want natuurlijk mag men dan vragen: Maar waarom wordt dan geassocieerd wat niet bij elkaar hoort?² De oplossing zoekt Durkheim weer, op dezelfde wijze als wij zo juist beschreven, in de emotie, die bij contractie wordt opgewekt en waardoor emotioneel wordt bijeen gebracht wat logisch hoort gescheiden te blijven.

Wellicht wordt echter ook het verschijnsel der „besmettelijkheid” doorzichtiger, indien wij de oppositie niet logisch isoleren, maar haar sociologisch plaatsen in de structuur der cultuur. Indien dus de oppositie sacraal : profaan staan mag naast andere opposities. Dan wil dit zeggen, dat er tussen die oppositieparen niet alleen verschillen bestaan, maar ook overeenkomsten. Zij vormen immers met elkaar een structuur. Een component, die optreedt in de ene oppositie, treedt in dezelfde structuur later even goed op in een andere.

Nemen wij bijv. de oppositie priester : leek. De leek kennen wij niet alleen in deze ene oppositie, maar hij treedt ook op in andere. Hij is tevens lid van een gezinskernstructuur of van een economische gemeenschap. De besmettelijkheid vloeit dus

¹ „Il faut d'autant plus de précautions pour les tenir séparés que, tout en s'opposant l'un à l'autre, ils tendent à se confondre l'un dans l'autre.”
Les formes élémentaires, pag. 457.

² op. cit., pag. 459.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

voort uit de functie van cultuurelementen in meerdere opposities en in verband hiermede uit een gemeenschappelijkheid van sommige kentekenen.

Een meer bevredigende, sociologische verklaring van de dubbelzijdigheid is gegeven door J. P. B. de Josselin de Jong in zijn studie over de goddelijke bedrieger.¹ De Jong merkt op, dat verschillende figuren van het pantheon iets dubbelzijdigs hebben: zij zijn deels verstandig, deels dom; deels goed, deels kwaad, enz. Hij bewijst dan overtuigend, dat zich in deze sacrale dubbelzijdigheid weerspiegelt een tweedeling in de sociale groepering. De tegenstelling van twee phratries of twee genootschappen, die samen een eenheid vormen, vindt men bewijsbaar terug in de tegenstelling van de twee kanten van het sacrale, in de twee-eenheid van de goddelijke bedriegersfiguur. Laatstelijk is deze gedachtengang nogmaals op uitmuntende wijze ontwikkeld in een studie van een leerling van de Josselin de Jong, namelijk door H. Schaerer, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo* (1946).

De tweedeling, dikwijls dubbel-unilateraal, gaat terug op de tracering van de incestlijnen binnen het gezin, welke dus ten grondslag ligt aan de exogamie van de stamhelften. Deze verklaring is nog niet naar alle kanten op het terrein onderzocht, maar het staat wel vast, dat het gezin de kernstructuur van de meer uitgebreide twee- en vierdeling is.

Er blijven echter nog moeilijkheden. In de eerste plaats komt sacrale dubbelzijdigheid algemener voor dan de exogame tweedeling, zodat men gedwongen wordt aan te nemen, dat de exogame tweedeling bestaan moet hebben, ook waar zij thans bewijsbaar niet meer voorkomt. In de tweede plaats moet men dan aannemen, dat de exogame tweedeling nog blijft doorfunctioneren, lang nadat zij als sociaal instituut reeds is verdwenen. Het is uiteraard niet toelaatbaar de

¹ J. P. B. de Josselin de Jong, *De oorsprong van den goddelijken bedrieger*, Meded. Kon. Ak. van Wetenschappen, afd. Letterkunde, deel 68, Serie B, No. 1 (1929).

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

sacrale dubbelzijdigheid zelf weer aan te voeren als een bewijs voor het vroeger bestaan hebben ener exogame tweedeling.

Wellicht lossen zich de moeilijkheden gedeeltelijk op, wanneer wij aannemen, dat een tweedeling niet *alleen* een functie is van de incestverhoudingen binnen het gezin, maar ook een functie van de dubbelzijdigheid van het sacrale kan zijn, een gevolg m.a.w. van de graduele verhouding tussen het sacrale en het profane.

Durkheim omvat de hele cultuur in de éne oppositie sacraal : profaan. Cultuurelementen zijn dus òf profaan òf sacraal. Aangezien de sacraliteit voortvloeit uit de contractie van de hele samenleving, kan Durkheim als sacrale groep ook slechts de hele samenleving erkennen, of de groep waarin die hele samenleving functionneert. Dat is dus in de primitieve maatschappij de stam. Durkheim noemt daarom de stam-groepering of de clangroepering (d.i. niet anders dan de gesegmenteerde stam volgens Durkheim) een totale organisatie. In elke clan (segment van de totale stam) herhaalt zich de totaliteit van de stam, zodat de clan bij Durkheim de sacrale gemeenschap is.

Wanneer men echter naast de oppositie sacraal : profaan nog religieus indifferente opposities erkent, is het ook niet noodzakelijk aan te nemen, dat de sacrale groepering totaal is. Zij is één groepering onder andere. En wanneer wij telkens vinden, dat de sacrale groepering een zeer grote kring omvat, soms zelfs de gehele kosmos, dan vloeit dat m.i. eerder voort uit de logische uitbreiding, die men aan de oppositie sacraal : profaan kan geven. Het is ook niet juist, dat sacrale classificatiestelsels in sociologische zin steeds de gehele kosmos omvatten en dat in deze stelsels *alles* op elkaar betrokken is. Men kan zich daarvan op het terrein in zeer korte tijd overtuigen.

Niet elke groep is sacraal en in vele primitieve samenlevingen is alleen de unilaterale verwantengroep in de oppositie sacraal : profaan betrokken. Het is echter niet juist, dat aan de unilaterale verwantengroep het sacrale kenteken persé inhaerent is. De clan *kan* sacraal zijn, is dat ook dikwijls in vele

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

samenlevingen, maar dit is niet noodzakelijkerwijze de functie van de clan. Men vindt evengoed clans die niet sacraal zijn.

Zelfs in Australië is de huwelijksregeling met de daaruit voortvloeiende deling in „klassen” voor de oppositie sacraal : profaan indifferent. Hoewel in zulke „klassen” een unilaterale huwelijksgroepering functionneert, zijn deze „klassen” zelf dikwijls niet eens een sociale groep. Daarom functionneert naast het klassensysteem dikwijls nog een clanstelsel, dat ook wel berust op unilaterale groepering, maar dat in het geheel niet „totaal” is. Het Australische clanstelsel is niet een segmentatie van de totale stam en is in vele andere gevallen veel meer omvattend dan alleen de stam. Elkin meent dan ook, dat het van zeer groot belang is scherp uit elkaar te houden een cultus-clan en een sociale clan voor de huwelijksregeling.¹

Een voorbeeld van een groeperingsvorm, die als regel religieus indifferent is, geeft ons het gezin zelf. Gezinsritueel is er als regel weinig of in het geheel niet. Mythen over de oorsprong van het gezin zijn zeldzaam. De reden hiervoor zal wel eenvoudig zijn, dat het gezin als groeperingsvorm moeilijk de sacrale kentekenen kan aannemen. Het gezin is in de meeste samenlevingen een zo permanente groeperingsvorm, dat het om deze redenen voor natuurlijk en onveranderlijk wordt gehouden.

De gezinsgroepering laat dus als regel niet toe een periodieke contractie, die distinctieve waarde kan hebben. Het gezin is namelijk altijd in contractie, zodat men niet een distinctie kan maken met een periode van niet-contractie. Ook het kenteken duur zouden de handelingen in het gezin niet

¹ Durkheim verkeerde op grond van het beschikbare materiaal uit zijn dagen in de mening, dat het clansysteem in Australië niet anders was dan een deling van de stam in segmenten, die volgens zekere vaste conubium-schema's samenhangen. Uit andere gegevens blijkt, dat de toestand in wezen gecompliceerder is. Er bestaan twee soorten van totemisme. Elkin die deze onderscheiding noemt „possibly the most important point to be made clear” (*The Australian Aborigines*, pag. 133), onderscheidt sociaal en cultus-totemisme. De cultus-clan is echter niet een stamsegment, maar een groep waar men al dan niet lid van kan zijn: een genootschap. Zie Elkin, op. cit. pag. 143, 82. *De cultus-clan is dus juist niet totaal*. Eerder is dat de religieus veelal indifferente connubium clan.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

gemakkelijk kunnen aannemen. Wanneer men in een zo kleine groep waarin men een groot gedeelte van zijn tijd doorbrengt, de handelingen ging vertragen, ceremonieel ging maken, zou er van de menselijke samenleving niet veel terecht komen.

Eerst in de moderne samenleving is ook de gezinsgroepering aan zekere wijzigingen onderhevig geweest. Tengevolge van de industrialisatie is er in het gezin groter mobiliteit. En daarom gaat men het gezin ook meer verdedigen als goddelijke, onveranderlijke instelling.

Men zou hier de tegenwerping kunnen maken, dat het gezin zo weinig betrokken is op de oppositie sacraal : profaan juist omdat het niet totaal is. Daar tegenover zou ik willen opmerken, dat de sacrale groep ook niet per definitionem totaal behoeft te zijn. Er bestaan niet overal clans. En dikwijls is de sacrale groep zelfs een club of een geheim genootschap.

De clan is eenvoudig daarom zo dikwijls gesacraliseerd, omdat hij krachtens zijn vorm zo gemakkelijk de sacrale kentekenen kan aannemen. Sacraal worden het gemakkelijkst de groeperingsvormen, die periodes van contractie toelaten, waardoor naast elkaar kenbaar kunnen zijn de gecontraheerde en de niet-gecontraheerde vorm. Ook het tempo van de handeling moet in de gecontraheerde toestand vertraagd kunnen worden. Dit laatste zou bijv. niet kunnen bij de economische groep.

De clan leent zich goed voor het aannemen der sacrale kentekenen, omdat hij als regel niet is een onveranderlijke gesloten groep zoals het gezin, maar juist een (ook geografisch) gespreide groep met min of meer vlottende grenzen. Het lidmaatschap van de clan wordt immers bepaald door traditie en het hangt er dus maar van af, waar men iemand traditioneel wil ondergebracht zien.

Een groeperingsvorm nu, die eenmaal betrokken is geraakt in de oppositie sacraal : profaan, heeft ook deel aan de dubbelzijdigheid van het sacrale. Dit lijkt mij een reden, waarom men dikwijls in de sacrale groep een tweedeling vindt. Deze deling hoeft niet noodzakelijkerwijze te zijn, of geweest te zijn, een exogame deling, maar kan ook evengoed voort-

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

vloeien uit de structuur van de sacrale oppositie. De tweedeling kan dus m.a.w. een functie zijn van meer dan één instituut. Zij kan zijn de uitdrukking van de incestverhoudingen in het gezin. Zij kan ook zijn de uitdrukking van de dubbelzijdigheid in het sacrale. Beide functies kunnen in sommige samenlevingen in één en dezelfde vorm worden verwerkt, zoals ook één taalvorm wel meer dan één functie kan vervullen.

Een voorbeeld van een samenleving, waarin de tweedeling in hoofdzaak een functie is van de sacrale dubbelzijdigheid, is m.i. de door mij beschreven samenleving der Waropen-Papoea's in de Geelvink-baai¹. De feiten tonen duidelijk aan, dat de bestaande tweedeling hier niet (althans niet meer sedert mensenheugenis) is een exogame tweedeling. Zij functionneert echter zeer duidelijk als een rituele deling. De ene groep is de profane, die de andere, sacrale groep bijstaat in het oorlogsritueel. „Kop” en „staart van de Tritonschelp”, zoals beide groepen daar heten, vormen samen een rituele eenheid, welke wordt gerepresenteerd in het sacrale heiligdom.

Hoe zulk een sacrale deling functionneert, kan men zich misschien het best voorstellen in het rituele drama. Het „absoluut sacrale” drama zou volkomen stil moeten staan, of eigenlijk onbestaanbaar zijn in de aardse werkelijkheid. Het zou „eeuwig” moeten duren. In het rituele drama benadert men de sacrale voorstellingswerkelijkheid zo goed mogelijk. De meest sacrale figuren doen dikwijls in het geheel niets. Als God zelf in het Middeleeuws toneel „optreedt”, staat hij dikwijls zwijgend stil.²

Een werkelijk sacrale figuur kan niet als dramatis persona optreden en een ritueel met uitsluitend sacrale personen zou geen spel kunnen zijn en geen ontknoping toelaten. Er kan immers geen handeling met dramatische afloop bestaanbaar zijn in een spel met eeuwigheidskentekenen.

¹ G. J. Held, Papoea's van Waropen, pag. 46.

² In Dostojewski's roman „De gebroeders Karamasow”, zegt de groot-inquisiteur dan ook terecht tot de teruggekeerde Christus, dat Hij door op-nieuw te handelen (terug te keren) „slecht” doet. En Christus antwoordt daarop niet, maar gaat zwijgend heen.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

Daarom moet er in het sacrale spel „bemiddeld” worden. Er moeten figuren optreden, die het spel zoal niet zelf spelen, dan toch duidelijk maken en toelichten. Deze figuur is tegenover de sacrale profaan. Hij moet het spel menselijke zin geven en vooral ook het spel laten aflopen. Deze helpende figuur is onmisbaar als men het sacrale menselijke verstaanbaar wil doen zijn. Deze middelaar is buitengewoon wijs, kennende het verschil tussen goed en kwaad, omdat hij weet, hoe het spel zal aflopen. Maar juist doordat hij naar menselijke maatstaf alles zo goed weet, is hij dom, want het goddelijke is een geheim, dat slechts aan de kinderen wordt geopenbaard.¹ De helpende partij is dubbelzijdig bij uitstek, omdat zij het sacrale kenteken niet *kan* dragen. Zij is profaan tegenover de godheid en sacraal tegenover de toeschouwer.

Met deze enkele opmerkingen over de sacrale groeperingsvorm moge ik thans hier volstaan. Ook Schaerer is in zijn studie over de Ngadju Dajaks uitgegaan van de sacrale werkelijkheid, maar hij heeft toch die sacrale werkelijkheid weer teruggevoerd op de exogame tweedeling, hoewel ook bij de Ngadju de exogame tweedeling niet meer is dan een hypothese.² Er is dus niet zoveel verschil tussen de opvatting van Schaerer en de onze. Het enige, waarop wij de nadruk zouden willen leggen, is het feit, dat de sacrale dubbelzijdigheid niet secundair in het sacrale hoeft te worden geïnterpreteerd, maar dat deze dubbelzijdigheid inhaerent is aan de oppositionele samenhang zelf. Een andere tweedelings-tendentie (exogamie) blijft daarnaast erkend. Ik zie dus de hier voorgestelde opvatting niet als strijdig met de door Schaerer verdedigde, maar eenvoudig als een aanvulling daarop.

Vergeleken met de zeer sterke belangstelling van enige tientallen jaren geleden kan men opmerken, dat er nu een zekere neiging is de betekenis van de godsdienst niet zo hoog aan te slaan. Men wijst er dan telkens op, dat de godsdienst

¹ Met uitvoeriger bewijsmateriaal hoop ik later op de figuur van de Duivel in het ritueel, nader in te gaan.

² op. cit., pag. 154, 175.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

overal, ondanks zijn sterk variërende inhoud, een innerlijke overeenkomst vertoont, waardoor hij zich toch eigenlijk minder goed leent voor vergelijkende, sociologische bestudering. Er is in de godsdienst inderdaad een — zoals Ruth Benedict dit noemt — „amazing unanimity”.¹ Men merkt daarbij voorts op, dat bij cultuurverandering de godsdienstige voorstellingen dikwijls in wezen slechts weinig veranderen, terwijl daarnaast in andere complexen, in de persoonlijkheidsopvatting, in de sociale organisatie en het waardensysteem e.d., veel aanzienlijker verschuivingen constateerbaar zijn.

Wanneer men de godsdienst beziet als geïsoleerd verschijnsel kan men inderdaad zeggen, dat hij minder sterk varieert dan men wel zou verwachten. Men vindt in de meeste culturen wel de een of andere vorm van godsdienst en het is zelfs voor de ongetrainde onderzoeker meestal niet moeilijk uit te maken, waar hij met godsdienst in contact komt. Daarmee constateert men echter eigenlijk niet veel meer, dan dat de oppositie sacraal : profaan zeer gewoon is. Zo kan men ook in de klanksystemen constateren, dat het aantal opposities vrij beperkt is. De oppositie stemloos : stemhebbend bijv. is zeer algemeen.

Dit wil echter niet zeggen, dat de phonemen altijd dezelfde zijn, want de plaats der phonemen wordt niet bepaald door een enkele geïsoleerde oppositie, maar door het diachronisch en synchronisch variërend samenstel van alle oppositionele verbanden. Met goed recht kan men dus volhouden, dat de Nederlandse oppositie *t* : *d* nergens anders op precies dezelfde wijze voorkomt.

Voor de sociologie gaat het niet om het feit, dat de oppositie sacraal : profaan op zichzelf zoveel voorkomt, maar om de vraag, hoe die oppositie in de culturele structuur functioneert. Het is m.i. juist de grote verdienste van Durkheim, dat hij dit duidelijk heeft betoogd. Dat hij de gehele structuur te sterk logisch heeft opgelost in één enkele oppositie, mag ons niet doen vergeten, dat hij het belang dier opposities overtuigend heeft aangetoond.

¹ In *General Anthropology*, ed. Franz Boas, pag. 628.

HET STRUCTUURBEGRIIP BIJ DURKHEIM.

Zo zegt ook Preusz: „Man darf deshalb voraussetzen, dass Kulturstufe und Beschäftigung sich in der Religion wieder spiegeln, dass sie mit ihr eine Einheit bilden, und dass unverständliche Ueberraschungen, die aus dem Geist der Stufe nicht möglich erscheinen, auch nicht vorkommen können.“¹ Hoe men zich de samenhang van ritueel en mythe, van opperwezen, mana en goddelijke bedrieger met de sociale organisatie en de classificatie moet voorstellen, is door prof. de Josselin de Jong duidelijk gemaakt.²

Uit het verschil tussen culturen mag men dus met reden concluderen, dat de godsdienst overal een eigen functie heeft. Hoewel wij daarvan geen voorbeelden hebben, is het op zichzelf niet uitgesloten te achten dat in bepaalde culturen de hele oppositie sacraal : profaan wordt opgelost, zodat m.a.w. de godsdienst verdwijnt. Bijzonder waarschijnlijk is dit echter niet, omdat de godsdienst door zijn tempo-vertraging aan de culturele structuur onmisbare samenhang geeft. De godsdienst is een sterk diachronisch bindmiddel, omdat in het sacrale meestal het kenteken duur sterk relevant is.

Al het sociale dat in deze oppositie wordt betrokken, wordt bezien sub specie aeternitatis. Men gelooft, dat hetgeen nu is, zo hoort te zijn en te blijven, omdat het vroeger, bijv. in de mythische voortijd eenmaal zo is ingesteld. De godsdienst verhindert dus al te snelle verandering en werkt als een krachtige rem. Niet zonder recht wordt revolutie met ongeloof in verband gebracht.

Juist door haar gecompliceerd karakter, haar wetenschappelijk, ethische, emotionele, e.d. aspecten is de oppositie sacraal : profaan zo moeilijk te hanteren. Daardoor verschrompelt ook haar sociale betekenis zo licht, indien men aan één der kentekenen te sterke relevantie geeft. Dit is het geval geweest in de Westerse cultuur, waar men zich zeer veel moeite heeft gegeven deze sociale oppositie logisch te doordenken.

¹ Preusz, Lehrbuch, pag. 79.

² Op uitmuntende wijze uitgewerkt bijv. door zijn leerling H. Schaerer, Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo, Leiden 1946.

EERSTE HOOFDSTUK.

GEISOLEERDE DEFINITIES VAN HET BEGRIP MAGIE.

Verscheidene onderzoekers hebben gepoogd het begrip magie te definiëren in theologische, psychologische of andere zin. De meeste dezer definities zijn ook wel juist, indien men ze van een bepaalde kant beziet. Toch is het moeilijk gebleken er mede te werken op het terrein. De reden hiervan is m.i. veelal, dat de sociologische structuurgedachte niet in deze definities is verwerkt, zodat zij in de menselijke werkelijkheid te veel of te weinig omvatten.

De structuur waarvan verschillende onderzoekers onbewust uit zijn gegaan, is die van de eigen cultuur. Door G. W. Locher is op de belangrijke consequenties van dit feit nog onlangs de aandacht gevestigd.¹ Ook voor de ethnologische godsdienstwetenschap heeft dit feit belangrijke consequenties gehad.

Men mag wel zeggen, dat de Westerse cultuur in haar opbloei na de Middeleeuwen sterk de invloed van het logisch denken heeft ondergaan. Zoals wij boven reeds uiteenzetten, achten wij dit ook voor de godsdienst van betekenis, omdat de logische waardering van de oppositie sacraal : profaan anders is dan de sociologische. Logisch komt men tot de waardering van het sacrale als het gans-andere, dat voor het sacrale handelen zijn relevantie verliest.

Het is niet mijn bedoeling deze verschuivingen in de Westerse cultuur te beschrijven. Het is voldoende als wij bedenken, dat Kant ook de toegang tot dit gans-andere voor het menselijk kennen heeft afgesloten. Het gans-andere is voor de mens het onkenbare en het blijft voor hem slechts bestaan als zedelijk postulaat.

De strijd gaat in het Westen in hoofdzaak over de vraag naar de realiteit ener openbaringswerkelijkheid. Juist omdat men het natuurlijke slechts zinnig kon zien tegenover het bovennatuurlijke, kon men de godsdienst in zijn menselijke

¹ G. W. Locher, Inleidende beschouwingen over de ontmoeting van Oost en West in Indonesië, Tijdschrift Indonesië, deel II (1949).

GEISOLEERDE DEFINITIES VAN HET BEGRIP MAGIE.

verschijningsvorm niet tenvolle waarden. De godsdienst werd in de vorige eeuw zo scherp onderzocht op zijn natuurlijke waarheid en zijn causaal-logische wetmatigheid, dat zijn psychologische feitelijkheid en sociale realiteit bijkans uit het oog werd verloren. Dat daardoor de godsdienst sociaal indifferent wordt, had weer godsdienstige verdraagzaamheid tengevolge.

Het is Tylor geweest, die zich, met gegevens ook ontleend aan niet-Westerse culturen, van deze culturele gebondenheid heeft kunnen bevrijden. In zijn leer van het Animisme maakt hij duidelijk, hoe de sacrale werkelijkheid *binnen de menselijke cultuur* zelf ontstaan kan zijn als de droomwereld tegenover de zintuiglijk waarneembare wereld. Hij gaat dus niet uit van logische, maar van psychologische wetmatigheden.

Sedert 1871, het jaar waarin Tylor zijn studie publiceerde, is het becritiseren van zijn theorie bijna een eerste oefening voor aankomende ethnologen geworden. Te gemakkelijk wordt dan dikwijls vergeten, dat Tylor de godsdienst als wezenlijk menselijk verschijnsel heeft bestudeerd, en dat hij dit verschijnsel heeft ingebouwd in een groots en glashelder schema, dat alle godsdiensten tegelijk omvat. Wij moeten in dit verband de grote naam van deze Engelse geleerde noemen, omdat de bekende uiteenzettingen van Sir J. G. Frazer over de magie zich slechts aftekenen tegen de theorie van Tylor.

Voor Frazer is de ontplooiing der cultuur hetzelfde als ontwikkeling van de wetenschap. Tussen de Age of Magic, de voorwetenschappelijke periode, en de Age of Science, de wetenschappelijke periode, staat de Age of Religion als een (ál te lange) tussenperiode. Voor de moderne mens leeft de Age of Magic nog slechts in survivals. De Age of Religion loopt ten einde en de Age of Science is bezig aan te breken.

Het verschil tussen godsdienst en magie is volgens Frazer: „A mistaken association of similar ideas produces homoeopathic or imitative magic; a mistaken association of contiguous ideas produces contagious magic By religion, then, I understand a propitiation or conciliation of powers superior

GEISOLEERDE DEFINITIES VAN HET BEGRIP MAGIE.

to man which are believed to direct or control the course of nature and of human life." ¹

In het Magisch Tijdperk begint de mens vol goede moed zijn taak. Hoewel hij slechts weinig kennis bezit, is hij tevreden over zijn eigen inzichten; en eigenlijk juist omdat zijn kennis zo gering is, meent hij, dat gelijkenis (analogie) en groter of kleiner afstand (contact) de zin der dingen uitmaakt; zo meent hij bijv. dat hij regenwolken kan doen ontstaan door rookwolken te maken, omdat rookwolken zo lijken op regenwolken.

Maar al doende ontdekt de mens zijn fouten en tekortkomingen. Hij ziet, dat de dingen hun zinvolle samenhang niet altijd ontleen aan de samenhang, die hij denkt. Hij ziet, dat een rookwolk nog geen regenwolk is, ook al lijkt de een op de ander. En dan buigt hij moedeloos het hoofd en erkent, dat de dingen toch een eigen, voor hem onverstaaenbare zin hebben. Zo wordt hij godsdienstig. Het Godsdienstig Tijdperk is de periode van moedeloosheid, die elk onderzoeker kent, wanneer zijn onderzoek telkens weer stuit op onverwachte moeilijkheden.

Het Godsdienstig Tijdperk, dat op het magische volgt, is de periode van eeuwenlange berusting, die verder experimenteren voor zinloos en zelfs gevaarlijk uitkrijt. Maar tenslotte breekt toch de zon der wetenschap door de nevels en de dageraad breekt aan van onze moderne tijd: het Wetenschappelijk Tijdperk. Een „Brave New World” ligt voor onze voeten. Nog vinden wij in het Godsdienstig Tijdperk, waarvan wij in onze dagen de slotphase doorleven, survivals uit het magisch tijdperk, zoals ook in het Wetenschappelijk Tijdperk nog lange tijd survivals van het Godsdienstig Tijdperk zullen blijven bestaan. Maar al deze overblijfsels kunnen wij in hoofdzaak toch slechts bestuderen bij de eenvoudige man en bij onontwikkelde volkeren.

Frazer's werk mist de brede visie van Tylor's theorie. Voor Tylor was godsdienst niet langer iets van minder gehalte, iets dat voor het stralend licht der wetenschap terug zou moeten

¹ J. G. Frazer, *The golden bough*, ed. Macmillan Cy. New York 1940, p. 49, 50.

GEISOLEERDE DEFINITIES VAN HET BEGRIP MAGIE.

wijken naar de duistere achtergrond der beschaving, maar een psychisch gebeuren met een geschiedenis. Men kan die geschiedenis zoals Tylor haar schetst, niet historisch betrouwbaar achten en toch blijven aannemen, dat de reacties op de verschijnselen van slaap, droom en dood in de godsdienst een grote rol spelen.

Frazer heeft dit met zoveel moeite veroverde standpunt weer verlaten en verwijt opnieuw, als goede zoon van zijn periode, de godsdienst, dat hij niet wetenschappelijk is. Frazer is er vast van overtuigd, dat de godsdienstige voorstelling aan de rituele handeling voorafgaat, omdat de mens eerst aan een god moet geloven, voordat hij kan proberen deze god gunstig te stemmen. Toch had reeds Robertson Smith in 1889 betoogd, dat de cultus primair is. In zoverre godsdienst ook levens- en wereldbeschouwing is, is de godsdienst inderdaad wel degelijk gevoelig voor het verwijt van Frazer, maar het raakt het wezen ervan als primaire handeling en levensinstelling niet.

Hoewel de godsdienstige voorstellingen niet wetenschappelijk critisch zijn, is oncritische wetenschap nog geen godsdienst. Er is geen enkele reden om de godsdienst uit oncritische wetenschap te laten voortkomen. Wat Frazer echter bereikt, is, dat van nu af niet meer over de magie geschreven kan worden zonder dat men hem noemt.

Als wij hiermede constateren, dat Frazer eigenlijk geen theorie over de magie heeft gegeven, is dit niet de critiek die Frazer's werk raakt. Frazer is de tovenaars die met zijn „Gouden Tak” een hele wereld tovert, waarin men in een mensenleven niet uitgekeken raakt. Toveraars vraagt men niet naar hun theorieën. Zij toveren ze desgewenst.

Van Frazer's werk gaat een romantische bekoring uit, waaraan wel weinigen zich kunnen onttrekken. Maar wanneer men Frazer's werken gaat bespreken en meten naar academische maatstaven, daarbij de theorie losmakend van het feitenmateriaal, dan heeft men reeds daardoor de kern uit het werk weggesneden. Men kan niet naast Tylor's theorie van het Animisme plaatsen die van Frazer over de magie.

GEISOLEERDE DEFINITIES VAN HET BEGRIP MAGIE.

Frazers „Gouden Tak” is niet met theoretische weefselen verbonden aan de boom der wetenschap.

Juist door de bestrijding zijn Frazer's theorieën echter langs de wegen der dialectiek veelal als een soort van gegeven axioma's in de ethnologie binnengeleid. Medestanders en tegenstanders hebben er op die manier toe medegewerkt het probleem der magie te doen aanvaarden als een probleem van Frazer. Op die manier is er een vrij uitvoerige literatuur ontstaan, waarin men telkens weer de gedachtengang van Frazer in positieve of negatieve vorm kan terugvinden, zonder dat telkens werd nagegaan, waar nu het probleem feitelijk lag, zodat het onderzoek zelf eigenlijk niet veel vorderde, maar veeleer ontaardde in een geestelijk steekspel.

Het ligt niet in mijn bedoeling een overzicht te geven van alles wat er sedert Frazer over dit probleem gezegd is. Ik moge mij beperken tot het memoreren van enige der meest bekende publicaties. Als eerste noem ik Karl Beth's bekende studie.¹

Karl Beth komt met nadruk op voor de godsdienst, die hij — en stellig niet ten onrechte — door de waardering welke Frazer daaraan gaf, ernstig bedreigd achtte. Als grondfout van de klassieke opvattingen der ethnologie ziet hij de „Auf-fassung, die Religion sei ihrer Entstehung und ihrem Wesen nach aus diesen geringeren Formen menschlicher Anschau-ungen und Gepflogenheiten heraus zu verstehen”.² Tegen-over dit anthropologisch uitgangspunt stelt hij het theologische, het „Mysterium des Unsichtbaren”.³

Dat er tussen magie en godsdienst verschil bestaat, acht Beth blijkbaar een gegeven feit, hoewel Frazer dit verschil eigenlijk eenvoudig als feit heeft gesteld, zonder dit uitdrukke-lijk te bewijzen. Beth ziet het verschil tussen magie en gods-dienst echter niet chronologisch, als een verschil in tijdperken,

¹ K. Beth, *Religion und Magie bei den Naturvölkern*. Leipzig/Berlin 1914. Ik beschik niet over de latere editie van 1927.

² Beth, *Religion*, p. 62.

³ Beth, *Religion*, p. 236.

maar theologisch, als een verschil in houding van de mens tegenover de bovennatuurlijke werkelijkheid.

Wanneer de mens in het besef van eigen kleinheid zich deemoedig buigt voor het mysterie, spreekt Beth van godsdienst. Magie is het echter als de mens zijn kleinheid niet wil erkennen en zichzelf een macht toeschrijft, die hij voor bovennatuurlijk wil houden. Magie is een eigenwillig en eigenmachtig kwasi-hanteren van bovennatuurlijke krachten; godsdienst het eerbiedig letten op de openbaring dezer bovennatuurlijke krachten.¹

De chronologische tegenstelling van Frazer wordt zodoende dus psychologisch en theologisch geherinterpreteerd. In 1914 beschikte Beth trouwens ook over heel wat meer feitenmateriaal dan Frazer in zijn tijd. „Frazer würde seiner heutigen Anschauungsweise zufolge sicherlich zugeben, dass Religion nicht erst durch die Verabschiedung der Magie gebildet worden ist, sondern bereits vorher neben der noch voll anerkannte Magie bestanden hat.“²

In de oppositie deemoedig : hoogmoedig (als ik het zo kortweg mag stellen) herkent men Frazer's opvattingen gemakkelijk terug. In de Age of Magic heeft de mens immers een hoge dunk van zijn primitieve experimenten. In de Age of Religion heeft hij echter ingezien, dat er machten zijn, die boven hem staan; machten, die hij moet trachten gunstig jegens zich te stemmen. Deze verandering in geesteshouding is voor Frazer echter een begeleidend verschijnsel van de ontwikkeling der cultuur. Voor Beth betekent deze tweeërlei geesteshouding een verschil in structuur en in wezen. Het gaat voor Beth om een verschil in instelling tegenover de openbaringswerkelijkheid der religie.

Wat Beth feitelijk wil betogen is, dat de godsdienstige deemoed niet is een reactie op de oncritische wetenschappelijke hoogmoed, maar dat die godsdienstige deemoed als zodanig

¹ „Magie und Religion sind Gegensätze, die sich nicht vereinbaren lassen. Deshalb ertötet die Magie, wo sie herrscht, die Religion, und deshalb kämpft lebendige Religion gegen die Magie.“ Beth, Religion, p. 200.

² Beth, Religion, p. 31.

GEISOLEERDE DEFINITIES VAN HET BEGRIP MAGIE.

met de mens zelf gegeven is. Nu kan men Beth toegeven, dat Frazer in het geheel niet heeft bewezen, dat de godsdienstige deemoed een reactie is op voorbarig-wetenschappelijke hoogmoed, maar daaruit volgt nog allerminst, dat deemoed het kenmerk van de godsdienst is. Nog veel minder volgt hieruit, dat deemoed de menselijke reactie op, en interpretatie van een openbaringswerkelijkheid is. En evenmin, dat dus hoogmoed in het godsdienstige wijst op eigenwillige en eigenmachtige zelfhandhaving tegenover deze openbaringswerkelijkheid.

Dit wil niet zeggen, dat het dus zinloos zou zijn de hoogmoedige mens te laken en de deemoedige mens te prijzen. Maar wel mag men zeggen, dat niet bewezen is, dat deemoed en hoogmoed op dit terrein tweeërlei reactie zijn op de openbaringswerkelijkheid: de hoogmoed een nul-reactie en de deemoed een positieve. De deemoedige mens zal nooit kunnen bewijzen, dat zijn deemoed een positieve reactie is op de openbaringswerkelijkheid.

Bovendien zijn deemoed en hoogmoed op uiterst grillige wijze in de diverse godsdiensten gespreid. Het mag dan juist zijn, dat heel veel in de godsdienst uit het oude Egypte, Babylonië en Indië zo beschouwd magie kan heten¹, maar het is op zijn minst wat simplistisch om te zeggen dat „nur das Christentum die Magie als etwas völlig verfehltes und eine Irrung des Geistes erkennen gelehrt (hat)“.² Beth erkent trouwens zelf, dat bijv. de instelling der Indianen tegenover het bekende *wakonda* nu eens duidelijk deemoedig, dan weer duidelijk hoogmoedig is.

Nu zou men zich des ondanks nog in het algemeen de vraag kunnen stellen (geheel buiten een apologie voor het Christendom of een andere godsdienst om), of men beiderlei instelling niet toch kan gebruiken³ en dus alles wat teruggaat op een hoogmoedige instelling tegenover het bovennatuurlijke kan onderscheiden van alles wat teruggaat op een dee-

¹ Beth, Religion, pag. 15.

² Beth, Religion, pag. 210.

³ Indien althans aangenomen mag worden, dat de psychologie met deze begrippen kan werken.

GEISOLEERDE DEFINITIES VAN HET BEGRIP MAGIE.

moedige instelling. Het eerste zou men dan godsdienst, het tweede magie kunnen noemen.

Ook dit is naar het mij voorkomt niet mogelijk, althans niet door Beth bewezen. Mij is geen godsdienst bekend, waarin deze psychologische oppositie ook sociologisch relevant is. Daarmee wordt natuurlijk niet ontkend, dat hoogmoed en deemoed een rol spelen, maar alleen dat een hoogmoedige instelling in het godsdienstige het kenteken zou kunnen zijn, waaraan men een bepaalde groep van sociale verschijnselen zou kunnen onderscheiden (als magie) van andere (godsdienst).

In die zin wordt Beth's opvatting wel telkens gewijzigd en verdedigd. Zo definieert J. Ph. Duyvendak in zijn bekende „Inleiding tot de ethnologie van de Indische Archipel” godsdienst als een „besef van de aanwezigheid en de werking van (het) ongewone, (het) onzienlijke” en magie als „ontheiligde godsdienst”, die ontstaat als de mens probeert „de hem omringende verschijnselen dwingend te beïnvloeden door gebruikmaking van onzienlijke krachten”.¹ Als wij nu vaststellen, dat én in godsdienst én in magie onpersoonlijke macht werkzaam is, blijft dus als kenmerkend onderscheid over het dwingende karakter van magie. De oppositie is dan te vergelijken met die van het energetische en het inerte actie-aspect in de taal.

Nu kan het wel degelijk van belang zijn de meer of minder sterke wilsuiting in het menselijke handelen te bestuderen, maar er is toch geen enkele reden om aan te nemen, dat dit ook een sociaal-structureel verschil oplevert. Duyvendak concludeert dan ook zelf, dat dit verschil in zeer veel gevallen in het geheel niet structureel-distinctief werkt. Want: „In zeer vele gevallen zullen beide samengaan.”²

Of om het anders te zeggen: voor de conventionele *sociale* handelingen maakt het niets uit of die handelingen met meer of minder wilskracht worden verricht, evenmin als het voor de Nederlandse *taal* iets uitmaakt, of men met meer of met minder energie spreekt.

¹ Duyvendak, *Inleiding*, pag. 61, 128, 151.

² *op. cit.*, pag. 151.

GEISOLEERDE DEFINITIES VAN HET BEGRIP MAGIE.

In Duyvendak's definitie zit evenwel nog meer verwerkt dan wat wij noemden de oppositie energetisch : inert. Wij vinden hier ook een oppositie in de voorstellingswereld: magie is dan verbonden met het geloof in onpersoonlijke, godsdienst met het geloof in persoonlijke macht. Deze oppositie heeft een merkwaardige geschiedenis, die wij in het kort willen memoreren.

Men moet daarvoor teruggaan naar 1900, toen Marett zijn befaamde studie schreef over wat hij met een hoogst ongelukkige term heeft genoemd het prae-animisme. Marett heeft grote bewondering gehad voor het werk van Tylor. En met reden; want Tylor steekt als theoreticus en denker ver boven zijn omgeving uit. Tylor's theorie is een soort van geschiedenis van de ontwikkeling der met slaap, droom en dood verbonden gevoelens en voorstellingen.

Nu was het voor de psycholoog Marett moeilijk aan te nemen, dat gevoelens, welke verbonden zijn met de situaties van slaap, droom en dood, rationalistisch verwerkt zouden kunnen worden in een theorie welke in de loop van generaties haar beslag kreeg. Als in Tylor's theorie eenmaal in het primitiefste stadium de met slaap, droom en dood verbonden voorstellingen en gevoelens tot een geloof in geestelijke wezens aanleiding gegeven hebben, ontwikkelt zich dit geloof geheel op eigen gelegenheid, los van de droom- en dood-situatie, als een soort van denkatavisme.

Marett betoogt hier tegenover, dat godsdienst niet alleen is een denken over bepaalde emoties, maar zelf ook in al zijn bekende vormen uiting is van emotie en van wil. Godsdienst, zo zegt hij: „stands for a certain composite or concrete state of mind wherein various emotions and ideas are together directly provocative of action”.¹

Die geestesgesteldheid van de godsdienst is natuurlijk aan een bepaalde situatie gebonden. Marett wil zich vooral niet bij voorbaat binden en schetst die situatie naar de trant der psychologen: de bedoelde geestesgesteldheid noemt hij met een onvertaalbaar woord „awe”; en de stimulans die deze reflex

¹ R. R. Marett, *The Threshold of Religion*, 1909. Ik citeer pagina 5 van de vierde druk (1929).

GEISOLEERDE DEFINITIES VAN HET BEGRIP MAGIE.

opwekt, noemt hij uit grote voorzichtigheid de „x-region”, die dus „awe-inspiring” werkzaam is.

Tot zulke „awe-inspiring” voorstellingen blijken dan te behoren die, welke verbonden zijn met ziekte; dood; angst voor bloed; honger; oorlog; en veelal ook die welke verbonden zijn met de voortplanting, met huwelijk, geboorte en puberteit. Dan volgt helder en klaar de uitspraak: „I hold that religion in its psychological aspect is, fundamentally, a mode of social behaviour”.¹ Hiermede is aan alle misverstand een einde gemaakt en het uitgangspunt voor het sociologisch godsdienstonderzoek definitief aangegeven.

Nu doet Marett echter iets wat later zal blijken fatale gevolgen te hebben. Uit eerbied voor Tylor noemt hij zijn theorie *prae-animisme*. Hij wilde daarmee zeggen, dat Tylor's theorie te eng is en dat godsdienst de mens aanspreekt niet alleen in zijn denken, over zijn gevoelens, maar ook in zijn voelen, willen, handelen zelf. Maar het kan moeilijk anders, of de term *prae-animisme* suggereert, dat hier sprake is van iets dat vooraf gaat aan het animisme. Dat dus Marett heeft willen zeggen, dat de mens eerst voelend, willend en handelend optreedt en later meer denkend.

Nu verklaart Marett zelf wel uitdrukkelijk, dat hij niet heeft willen zeggen, dat er aan het animistisch tijdperk een *prae-animistisch* is vooraf gegaan en dat hij evengoed had kunnen spreken van „non-animistic”. Maar hij blijft toch met een zekere betreuenswaardige hardnekkigheid volhouden, dat „it would be untrue to deny that the term „pre-animistic” was used by me designedly and with a chronological reference”.²

Marett gaat nog verder op deze gevaarlijke weg. Hij spreekt namelijk van de „awe-inspiring region” als van een „power”.³ Men kan met deze aanduiding vrede hebben, hoewel men dan toch komt voor de vraag uit welke bron die „power” dan wel

¹ Marett, *Threshold*, Preface, pag. IX. Deze uitspraak dateert uit 1909.

² op. cit., *Introduction*, pag. IX.

³ „Objects towards which awe is felt may be termed powers.” Marett, *Threshold*, pag. 1.

GEISOLEERDE DEFINITIES VAN HET BEGRIP MAGIE.

voortvloeit. Op die manier gaat men bedenkelijk ver in de richting van het theologische.

Maar daarbij moet toch worden geconstateerd, dat Marett een gevaarlijke sprong maakt, als hij nu verder gaat zeggen, dat die „power” dezelfde is als de bekende onpersoonlijke bovennatuurlijke mana-idee, zodat hij nu de „power”, van de „x-region” gaat aanduiden met de term „mana-taboe”. Het wordt nu, ondanks Marett's eigen bedoelingen, wel haast onvermijdelijk te denken aan een periode voorafgaande aan de animistische, waarin de mens in de godsdienst vooral te maken heeft met een onpersoonlijke kracht (mana). Daarop volgt dan een periode van het Animisme, waarin de mens meer denkend staat tegenover de nu persoonlijk opgevatte godsdienstige machten.

Geheel tegen Marett's bedoeling in zijn daarop Frazer's opvattingen van magie ingeschoven in deze leer. De bedoeling van Marett's betoog was juist uit te leggen, dat magie niet ligt onder de drempel van de godsdienst. Beide (magie en godsdienst) liggen aan deze zijde van „The Threshold of Religion”. Magie verschilt volgens Marett van godsdienst vooral door haar anti-sociaal karakter.

Deze geheel aanvaardbare uiteenzetting wordt echter al van het begin af Frazeriaans uitgelegd. Met magie gaan velen nu bedoelen de voorstelling van een onpersoonlijke macht, verwerkt in de theorie van Frazer en zijn wetten der magie (zie pag. 107).

En aangezien Frazer eenmaal had betoogd, dat magie was oncritisch denken, werd nu voor degenen, die Marett in zijn opvattingen wilden volgen magie weer oncritisch aanvoelen van en handelen volgens voorstellingen van onpersoonlijke en vage machten.¹ Terwijl Marett de term magico-religieus wil toelaten om tegenover Frazer te doen uitkomen, dat magie en godsdienst bij elkaar horen, wordt deze term door velen nu gebruikt om aan te duiden een vaag, meer emotioneel

¹ Deze voorstellingen heten dikwijls „vaag”, maar grotendeels omdat die „primitieve” vaagheid een zo gemakkelijk excuus is voor de onklarheid der theorie.

GEISOLEERDE DEFINITIES VAN HET BEGRIP MAGIE.

denken in onpersoonlijke machtsvoorstellingen, dat zich later ontwikkelt tot een meer analytisch wetenschappelijk denken in klare persoonlijke voorstellingen. Daarmee zijn wij wel zeer ver afgedwaald van het uitgangspunt van Marett, die tegenover Frazer en Tylor alleen maar wil vaststellen, dat godsdienst niet alleen is voorstellingswerkelijkheid, maar vooral social behaviour.

De consequenties van Marett's opvatting van de godsdienst als social behaviour kon in zijn tijd niemand aan, en men houdt (ondanks Marett) van zijn betoog alleen over dat hij de nadruk meer legt op de emotie. De (godsdienstige) voorstelling der primitieven is emotioneel, vaag, magisch; die van meer ontwikkelde volkeren is logisch, helder, persoonlijk.

En deze verkeerd gededuceerde oppositie wordt dan bovendien nog dikwijls stuntelig gehanteerd, zodat het in de praktijk veelal hierop neerkomt, dat men alles wat vaag, en verward lijkt en waarin men geen animisme kan ontdekken, bij elkaar brengt als magie. Dat gaat zoveel gemakkelijker, omdat immers ook Frazer (al had hij dan nooit gedacht aan godsdienstige machtsvoorstellingen) toch eveneens magie zag in van allerlei, dat voor de Westerling irrationeel is.

En bij zulke vage, primitieve voorstellingen komt het er natuurlijk ook niet meer zo op aan, of men nu al dan niet met godsdienst te maken heeft. De scheiding, reeds door Tylor en Frazer aangebracht tussen godsdienst en niet-godsdienst, vervaagt weer.¹ Het gaat nu meer om de tegenstelling van een primitief, vaag denken (in machten) en een meer ontwikkeld, analytisch denken (in persoonlijke voorstellingen).

Men kan deze ontwikkeling duidelijk volgen in de bekende werken van geleerden als F. D. E. van Ossenbruggen en A. C. Kruyt.² Heel veel verklaringen van primitief gods-

¹ Marett zelf gaat niet geheel vrijuit, als hij een psychologische gevoelsontlading wil laten overgaan in godsdienst. Uit Marett's voorzichtige formuleringen kan men inderdaad niet helder lezen, dat de weg „from spell to prayer” niet is een ontwikkeling in chronologische zin.

² F. D. E. van Ossenbruggen, Het primitieve denken zooals zich dit uit voornamelijk in pokkengebruiken op Java en elders, Bijdrage tot de prae-animistische theorie, B.K.I., deel 71 (1916). En: A. C. Kruyt, Measa,

GEISOLEERDE DEFINITIES VAN HET BEGRIP MAGIE.

dienstig denken en doen bestaan alleen in het construeren van allerlei associaties, die men in het vage zou kunnen leggen. Dikwijls zit er veel vernuft in redeneringen, die moeten verklaren en aannemelijk maken, hoe een primitieve mens magische kracht zou kunnen zien in een tand, in de voetzool, in de kookpot, in zout, enz.¹

Ter voorkoming van misverstand moge hier nog opgemerkt worden, dat ik niet bezig ben achteraf nog eens een verlate critiek uit te brengen op theorieën, die de opstellers ervan thans zelf niet meer in die vorm zouden aanvaarden.² Wat ik tracht te doen is een schets leveren van de lotgevallen (en tegenspoeden), die het begrip magie in de ethnologie heeft ondergaan.

Dat het in de hier bedoelde werken minder gaat om de godsdienst als vorm van social behaviour, blijkt bijv. uit het feit dat van Ossenbruggen in zijn opstel, met een beroep op Vierkandt en Preusz, uitgaat van „het primitieve denken”.

eene bijdrage tot het dynamisme der Bare'e-sprekende Toradja's en enkele omwonende volken, B.K.I., deel 74, 75 (1918, 1919).

¹ Preusz schetst deze ontwikkeling op zijn pregnante zware manier als volgt: „Das den Animismus ergänzende und eine Vertiefung der religionswissenschaftlichen Erkenntnis bedeutende Ereignis ist die Feststellung des Glaubens an die übernatürliche oder magische (zauberische) Kraft (mana, orenda usw.) in verschiedenen Graden sowohl bei den Menschen wie bei Tieren und Naturobjekten, so dasz man geneigt war, das übernatürliche Wirken der Dämonen und Götter nicht von ihrer Eigenschaft als Geistwesen im Sinne des Animismus, sondern von ihrer ursprünglichen übernatürlichen Begabung mit mana herzuleiten und daraus auch das ihnen zugeschriebene Leben und die Personifizierung zu erklären, die beim Animismus von selbst gegeben war. Man sieht aber auch gleich, dasz ein Beweis für das Vorhandensein solcher Kräfte durch Aufzeigen einschlägiger einheimischer Bezeichnungen viel schwerer zu erbringen war, wie der für die Existenz einer Seele im Menschen. Man konnte sich nur darauf berufen, dasz eine Menge offener Zaubervorstellungen und -handlungen in den Festritten wie in den Tätigkeiten des täglichen Lebens vorhanden seien. Ein ganzes System der Magie wurde schlieszlich auf den äusserlichen Gesetzen der magischen Verbundenheit des Teiles mit dem Ganzen und der Ähnlichkeit eines Dinges mit dem mana-begabten Original als wirkungsmächtig aufgestellt, immer in der Voraussetzung, dasz derartige übernatürliche Wirkungen aus dem Seelenglauben nicht erklärt werden können.” Lehrbuch der Völkerkunde, pag. 61.

² Dr. Kruyt heeft in zijn lange leven meer dan eens de ervaring opgedaan, dat door hem opgestelde stellingen werden bestormd en veroverd, lang nadat hij ze zelf reeds had opgegeven.

GEISOLEERDE DEFINITIES VAN HET BEGRIP MAGIE.

Dit ontwikkelt zich dan tot de bekende opvatting van de tweeërlei mentaliteit, de primitieve en de moderne, welke aansluit bij de beroemde studie van Lévy-Bruhl uit 1910 over „*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*”. Op het grote belang van deze studie behoeft hier niet gewezen te worden. Aan een bespreking van de opinies van voor- en tegenstanders zou een heel boekdeel gewijd kunnen worden. Algemeen wordt thans wel aanvaard, dat de klassieke ethnologen ten onrechte de psychische gelijkheid van alle mensen beschouwden als een alle mensen aangeboren, gelijk stel van impulsen, dat hen onder gelijke omstandigheden drijft tot gelijke handelingen.¹

Geheel terecht betoogt daartegenover Lévy-Bruhl, dat het onjuist is uit te gaan van de psyche van de Westerling bij het verklaren van niet-Westerse culturen. Veel verder dan deze negatieve stelling is Lévy-Bruhl echter niet gekomen. In de laatste jaren is betoogd, dat cultuur wordt aangeleerd en dat dus het psychische in diverse culturen met een verschillend leerproces ook een andere vorm zal vinden.

Lévy-Bruhl is (mede ook wel door het tumult van het door en rondom hem ontketende debat) niet tot klaarheid gekomen over deze vraag. Onvermoeid heeft Lévy-Bruhl aangetoond, dat Westerse denkvormen niet in andere culturen toepasselijk zijn. Logisch gezien komen alle niet-Westerse culturen hierin overeen, dat zij niet-Westers zijn. Als analytisch denken dus een kenteken zou zijn, dat alleen eigen is aan de Westerse cultuur, zou daaruit volgen, dat alle niet-Westerse culturen (samenvattend aangeduid als Oosters, primitief, o.d.) zich onderscheiden door een niet-analytisch (samenvattend als praelogisch of emotioneel aangeduid) denken. Maar het spreekt wel vanzelf, dat deze negatieve overeenkomst tussen niet-Westerse culturen (ze komen immers hierin overeen dat ze niet-Westers zijn) weinig zegt over die culturen zelf. Lévy-Bruhl heeft dit later zelf ook ingezien en erkend. Deze tegenstelling van modern en primitief vloeide (zo erkent hij zelf)

¹ G. P. Murdock bij R. Linton, *The science of man in the world crisis*, pag. 126.

GEISOLEERDE DEFINITIES VAN HET BEGRIP MAGIE.

voort uit een „besoin de symétrie”, welke hem misleid heeft.¹

Het vraagstuk van de magie, waarmee wij ons bezig houden, is intussen door deze gang van zaken zeer gecompliceerd geworden. En er zijn omstandigheden, waardoor het nog gecompliceerder werd.

Eén dezer omstandigheden brengt ons op het terrein der theologie. De theologie heeft bitter geleden onder het bijtend zuur van het 18e en 19e eeuwse rationalisme. Of om te herhalen wat boven reeds is gezegd: de oppositie sacraal : profaan verloor in die tijd veel van haar sociologische functie, doordat ze steeds meer logisch werd opgevat. De godsdienst werd steeds minder doorleefbare en beleefbare handeling en werkelijkheid.

Verschillende geleerden als R. Söderblom, G. van der Leeuw, R. Otto, H. Kraemer, e.a. hebben voor het theologisch belang van het ethnologisch godsdienstonderzoek een open oog gehad. De ethnologie heeft op steeds overtuigender wijze duidelijk gemaakt, dat godsdienst meer is dan een complex van irrationele denkvoorstellingen.

Hoewel men dit dikwijls niet in zoveel woorden zegt, is men van theologische zijde geneigd aan te nemen, dat de primitieve godsdienst juist in zijn irrationeel karakter betrekking heeft op een transcendente Goddelijke realiteit. In de vage onpersoonlijke machtsidee, die nauw verbonden is in vele godsdiensten met de voorstelling van een zedelijk, scheppend Oppergod, meende men als in een spiegel weerkaatst te zien het beeld van God, dat voor de moderne mens nagenoeg geheel onzichtbaar is geworden achter de zoveel helderder straling van het wetenschappelijk wereldbeeld.

De primitieve, „natuurlijke” mens „schouwt” een bovenna-

¹ Lévy-Bruhl heeft later zijn standpunt verduidelijkt in de *Revue Philosophique*, 1947, pag. 258: „En ce qui concerne le caractère „prélogique” de la mentalité primitive, j'avais déjà mis beaucoup d'eau dans mon vin depuis 25 ans; les résultats aux quels je viens de parvenir touchant ces faits rendent cette évolution définitive, en me faisant abandonner une hypothèse mal fondée, en tout cas, dans les cas de ce genre”. Deze belangrijke uitspraak brengt het onderzoek weer terug op het uitgangspunt waarvan Lévy-Bruhl in 1910 terecht is uitgegaan. Onderzoekingen als die van A. Kardiner en van R. Linton leiden tot belangrijke resultaten in de door de Franse geleerde aangewezen richting.

GEISOLEERDE DEFINITIES VAN HET BEGRIP MAGIE.

tuurlijke werkelijkheid, zonder dat hij in staat is, of behoefte voelt zijn ervaringen en gevoelens klaar en doordacht te omschrijven. Dit geloof aan het heilige is nog wel niet direct bewust godsgeloof, maar toch een tastend vinden van wat later voor het analytisch denken van de moderne mens verloren is gegaan.

Enerzijds wil men daarmee zeggen, dat het mens-zijn altijd is een op-God-betrokken-zijn, en anderzijds dat deze betrekking dikwijls beter „primitief” wordt geschouwd dan „modern” wordt geformuleerd. Zo zegt van der Leeuw: „Walter F. Otto heeft er in de laatste jaren telkens met grooten nadruk op gewezen, dat geen doodenvereering, noch daemonen- of godengeloof te begrijpen is, zonder dat men zich rekenschap geeft van het realiteitskarakter der beleving van de Tegenwoordigheid, van de Ontmoeting.”¹

Voor al voor de theologie, en meer nog voor de Westerse ongelovige mens, heeft deze beschouwing een diepe zin. Zij confronteert zijn dikwijls zo kleinburgerlijke critiek op de godsdienst met de godsdienstigheid van miljoenen Oosterlingen, die steun vinden waar de Westerling met zijn dof rationalisme in den blinde tast. Van moeilijk te schatten betekenis, vooral ook voor de zendingsarbeid, is geweest de grote ernst waarmee hier de godsdienst der primitieve volkeren benaderd wordt.

Maar het valt niet te ontkennen, dat de ontwikkeling der ethnologische godsdiensttheorie door deze bloei in een zijrichting zeer is vertraagd. Wanneer wij bijv. de oppositie modern : primitief, zoals die door een man als prof. van der Leeuw wordt gehanteerd, nog eens bezien, dan blijkt, dat wij van de sociale structuur steeds verder verwijderd raken.

Bij van der Leeuw is het prae-animisme een op magisch-mystische wijze ervaren oeridentiteit tussen God en mens, later zedelijk verdiept in het animisme. Het prae-animisme karakteriseert van der Leeuw simpelweg als: „de minder gelukkige

¹ Van der Leeuw, *De primitieve mensch en de religie*, Anthropologische studie (1937), pag. 170. Ik beschik alleen over een geroneografeerde uitgave van dit werk omvattende 195 pagina's tekst.

GEISOLEERDE DEFINITIES VAN HET BEGRIP MAGIE.

naam voor een reeks van opvattingen over primitieve religie, die alle met het bestaan van een eigen, onherleidbare mentaliteit samen hangen".¹ Dit is wel heel iets anders dan Marett's opvatting van de godsdienst als „social behaviour”.

De situatie wordt vrij gecompliceerd, omdat van der Leeuw wel vaststelt, dat de primitieve mentaliteit naar haar aard voorkomt „bij de volkeren, die een cultuur bezitten, welke van de onze, d.i. de west-europese ten eenenmale verschilt”, maar tezelfder tijd denkt aan een bepaalde psychische structuur, die in het Westen ook wel voorkomt bij kinderen, bij geesteszieken, en tot op zekere hoogte bij normalen.² Daarmede zoekt hij dan aansluiting bij sommige beschouwingen der dieptepsychologie, waarover inderdaad stellig nog niet het laatste woord gesproken is.³

Van der Leeuw groepeerde nu de godsdienstige verschijnselen in de reeks primitief: modern en komt op die manier tot een imposante en overzichtelijke groepering van het gehele fenomeen godsdienst bij alle volkeren. Er is een geleidelijke overgang van het magisch-mythische, primitieve naar het zedelijk-religieuze, moderne.

¹ Van der Leeuw, *De Prim. mensch*, pag. 5. Van der Leeuw's beroep op Marett is m.i. niet gerechtvaardigd. En stellig niet dat op Preusz, hoewel Preusz aanvankelijk wel gedacht heeft aan een prae-animistisch voorstadium van godsdienst. Als Preusz echter in zijn latere geschriften spreekt van het complexe mythische denken, bedoelt hij niets anders dan het denken, dat zich in de mythe openbaart en allermint een aparte mythische mentaliteit, die eigen zou zijn aan bepaalde groepen. Naast het mythisch denken, aldus Preusz, bestaat natuurlijk ook een niet-mythisch denken, maar, zo vervolgt hij: „Merkwürdigerweise wird diese anscheinend selbst-verständliche Annahme aber dadurch bestritten, dass manchmal grade von Ethnologen von dem Denken der Naturvölker schlechtweg im Sinne des mythischen Denkens geredet wird, und bekanntlich hat Lévy-Bruhl sich nicht gescheut dieses Denken geradezu als prälogisch zu bezeichnen.” Preusz, *Der religiöse Gehalt der Mythen*, pag. 3. Reeds eerder zegt hij over deze „Ungereimtheit”: „Tatsächlich handelt es sich aber gar nicht um eine besondere Denkart, sondern um Erlebnisse, die sich zu einer Art Glaubenssystem verdichtet haben”. Preusz, *Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens*, pag. 13.

² Van der Leeuw, *De Prim. mensch*, pag. 129.

³ Ik moge bijv. verwijzen naar de uiterst merkwaardige beschouwingen van C. G. Jung o.a. in diens „*Psychologie und Alchemie*” (1944) waarin duidelijk blijkt, dat er een frappante overeenkomst bestaat tussen allerlei voorstellingen der alchemie en die van verschillende primitieve godsdiensten.

GEISOLEERDE DEFINITIES VAN HET BEGRIP MAGIE.

Hoewel deze groepering de mogelijkheid openlaat de Westerse godsdienstvormen te typeren, wordt hierdoor de gedachte gewekt, dat de primitieve godsdiensten gekarakteriseerd zijn door hun verschillend-zijn-van-het-Westen.

Om het anders te zeggen: Als men de structuur van het Nederlands klankstelsel heeft beschreven, komen de klankstelsels van alle niet-Nederlandse talen logisch hierin overeen, dat zij een verschil met het Nederlands vertonen. Maar dit verschil, hoe reëel ook op zichzelf, typeert toch niet de structuur dier niet-Nederlandse talen.

Nu heeft van der Leeuw dit zelf ook wel degelijk gezien. Hij zegt: „De nieuwere ethnologie weigert terecht de z.g. primitieve volken als een homogene massa te beschouwen.” Hij hoopt zelfs, dat deze nieuwere ethnologie zal slagen in haar pogingen om tussen de primitieve volken te onderscheiden. Maar: „Aan de behandeling van de vraag naar de Primitieve Mentaliteit kan deze methode echter niet in den weg staan”. Want het is evident, dat die mentaliteit bij primitieve volkeren voorkomt. En bovendien worden sinds lang (en ook weer „terecht”) in de godsdienstgeschiedenis de godsdiensten wel en masse behandelt. Immers: „Niemand denkt er aan de religie van de noordamerikaansche Indianen-stammen afzonderlijk te behandelen naast die van de afrikaansche Bantoes”.¹

We kunnen deze redenering laten voor wat ze is, maar constateren alleen, dat dit begrip „primitieve mentaliteit” geheel langs het sociologische structuur-begrip heenglijdt. Of het dan inderdaad bij het psychologisch structuurbegrip aansluit, meen ik bovendien te mogen betwijfelen.

Een van de aspecten dezer primitieve mentaliteit is nu het magisch denken en beleven. De magie vloeit voort uit wat van der Leeuw noemt een „autistische levenshouding, d.w.z. die houding, die de wereld naar binnen projecteert en zoo-doende haar beheerscht”.² De magie is de wil om de wereld onder de macht te krijgen, om die wereld geheel te maken

¹ Van der Leeuw, *De Prim. mensch*, pag. 20. En de zo juist genoemde nieuwere ethnologie dan, zou men willen vragen?

² op. cit., pag. 77.

GEISOLEERDE DEFINITIES VAN HET BEGRIP MAGIE.

tot een eigen wereld. De religie echter erkent een andere macht, waarvoor zij buigen wil.

Magie is dus al enigszins een overgangsfase in de reeks primitief : modern. Aan de uiterst primitieve pool ervaart de mens zichzelf als deel van de wereld. Meer magisch ziet hij nog wel alles als deel, maar stelt zichzelf toch al willend tegenover die wereld. Meer religieus ervaart hij deze wereld als de andere.

Naar het mij voorkomt heeft het wel zin (bijv. voor het christelijk denken) op die manier magie en religie tegenover elkaar te plaatsen, maar dan toch niet een sociologische zin. Ik moge dit met nog een voorbeeld verduidelijken: Alle taalklanken hebben natuurlijk een zekere toonhoogte, maar in het Chinees is de toonhoogte phonologisch relevant. Allerlei andere talen zijn voor een toonhoogte phonologisch indifferent. Maar voor de Chinees die vreemde talen leert, is natuurlijk de toonhoogte in andere talen niet indifferent. Hij mist iets, dat er is (omdat toch elke klank een hoogte moet hebben) en er toch niet is (omdat die toonhoogte in andere talen phonologisch irrelevant is).

De onderscheidingen tussen magie en godsdienst zijn dus merendeels geïsoleerd uit het Westers cultuurbezit. De onderzoeker neemt een begrippenpaar, dat voor hem in zijn cultuur zinvol is, en rangschikt daarnaar de verschijnselen. Zulke begrippenparen zijn dan bijv. onervaren handelen—ervaren handelen; openbaringservaring—menselijke ervaring; substituerend—analyserend denken; deemoed—hoogmoed; mythisch-magisch—ethisch; machtsgeloof—zielengeloof; manipuleerbare—niet-manipuleerbare werkelijkheid. Dit zijn wel op zichzelf goede begrippenparen, waarnaar wij zinvol kunnen onderscheiden; maar het gaat er alleen om, of deze begrippenparen ook in de sociale werkelijkheid, in de diverse culturen, zinvolle onderscheidingen opleveren. Anders blijven ze geïsoleerd, buiten de structurele samenhang ener cultuur. Het gaat er maar om, of m.a.w. deze onderscheidingen zinvol zijn voor de dragers der cultuur, die men wil bestuderen. Ik bedoel niet in algemeen menselijke zin, want het verschil tussen

GEISOLEERDE DEFINITIES VAN HET BEGRIP MAGIE.

deemoed en hoogmoed zou men bijv. met enige moeite voor ieder mens zinvol kunnen maken. Het gaat er alleen om, of men in een cultuur een „deemoed“-complex structureel kan onderscheiden van een „hoogmoed“-complex.

Het hoeft bij deze stand van zaken geen verbazing te wekken, dat sommige van de meest vooraanstaande ethnologen practisch niet komen tot een structurele onderscheiding tussen magie en godsdienst. Zo doet bijv. Preusz die met zijn begrip „Zauberkracht“ ongeveer hetzelfde bedoelt als Marett met zijn „awe-inspiring power“ (minus de ongelukkige chronologische bijbetekenis van het woord prae-animisme). Preusz heeft bijzondere aandacht gewijd aan het begrippenpaar: persoonlijke tegenover onpersoonlijke bovennatuurlijke macht, als kenmerkend voor de tegenstelling magie : godsdienst. Hij komt dan tot de slotsom, dat ethnologische waarneming bewijst, dat in verschillende culturen in het geloof zowel onpersoonlijke als persoonlijke macht wordt samengevat.

In het algemeen, zo zegt Preusz, is het moeilijk om de godsdienst naar perioden te onderscheiden, omdat godsdienst meer is bevrediging van bepaalde psychische impulsen dan denksysteem. De onderzoekers zijn door de materie van het onderzoekingsmateriaal maar al te gauw geneigd godsdiensten onderling te vergelijken alsof het ging om evenzoveel objectief vergelijkbare denksystemen. In de werkelijkheid is godsdienst niet in de eerste plaats denkproduct, maar sociaal handelen. Dit sociale handelen vloeit weer voort uit bepaalde psychische impulsen, bijv. „die natürliche Sehnsucht nach übernatürlicher Hilfe“. ¹

Daarmede keert Preusz niet weer terug naar het psychologisch individualisme van de klassieken. Hij laat de godsdienst niet eenvoudig kant en klaar voortkomen uit de impuls om godsdienstig te zijn, maar hij zegt, dat de psychische impulsen, welke zich in de godsdienst baan breken, bepaald worden door de mate waarin een mens zich hulpeloos voelt in zijn sociaal milieu.

Deze hulpeloosheid nu wordt in diverse culturen gesubli-

¹ Zeitschr. für Missionskunde und Religionsw., deel 17, pag. 229.

GEISOLEERDE DEFINITIES VAN HET BEGRIP MAGIE.

meerd in een beroep op de eeuwigheid en op de mythe met zijn instelling op de oertijd, op traditie en op zede. Deze wijze van verdisconteren van het gevoel van levensonzekerheid in een geloof aan iets dat niet onzeker is, maar blijvend, eeuwig, wil Preusz noemen „Magie” of „Zauberei”.

Met deze magie vormt nu de religie een „fundamentaler Gegensatz”, want religie is niet het door de levensonzekerheid geconditioneerde geloof aan het eeuwige, maar meer het persoonlijke gevoel van afhankelijkheid waarin de gelovige zich om op zijn eigen persoonlijkheid betrokken redenen gesteld voelt tegenover de presente tegenwoordigheid van het goddelijke of van de goddelijkheid. De religie is dus in minder sterke mate sociaal geconditioneerd dan de magie. Religie is meer uitdrukking van de persoonlijkheid, magie meer van de groep. Religie is meer „Gebetsglauben”.¹ Op de voorgrond staat hier niet de cultus, de traditie en het onveranderlijke, maar de gedachte aan persoonlijke verlossing.

Dit gebedsgeloof vindt Preusz meer in de Westerse, moderne godsdienst en in het Boeddhisme. De magie meer in de godsdiensten der natuervolkeren. De verlossingsreligies zijn echter nog zo jong, dat zich nog niet laat uitmaken, of zij een blijvende phase in het godsdienstig leven zullen vormen.

Geheel van elkaar gescheiden komen gebed en toverspreuk, religie en magie nergens voor, want men vindt overal zowel mythe en cultus (magie) als gebed en afhankelijkheidsbesef (religie). In de magie ontbreekt het besef van de presente tegenwoordigheid niet geheel, evenmin als het besef van zonde en schuld. In de persoonlijke religie ontbreekt anderzijds ook het rituele element niet geheel en al.

Wat Preusz hier doet is eigenlijk niet anders dan constateren, dat de godsdienst in de ene cultuur een andere functie vervult dan in de andere. Hij wil deze functie zien uitgedrukt in de opvatting van de persoonlijkheid. Preusz wil m.a.w. vooral letten op de sociale middelen, welke een mens ter beschikking staan om zich in zijn cultuur in godsdienstige zin uit te drukken.

¹ loc. cit., pag. 241.

GEISOLEERDE DEFINITIES VAN HET BEGRIP MAGIE.

In sociologische zin mag Preusz echter niet zeggen, dat er een „fundamentaler Gegensatz” tussen de persoonlijke en de cultische, traditionele uitdrukkingsmogelijkheden van de mens bestaat, zoals hij trouwens ook zelf opmerkt. De persoonlijkheid speelt in de ene cultuur een andere rol dan in de andere, maar er is geen cultuur sociologisch denkbaar, waarin alleen de persoonlijkheid of alleen de groep optreedt. Preusz beziet magie en godsdienst nog te veel als geïsoleerde bijverschijnselen van de cultuur en niet eenvoudig als deel van de structuur dier cultuur.

Preusz isoleert de godsdienst weliswaar niet *van* de cultuur, maar toch in de cultuur. Hij blijft wel binnen de sociale werkelijkheid, maar hij blijft niet binnen de structuur van één cultuur, doch wil hele structuren met elkaar vergelijken. Zo lang we nog zo weinig weten van de verbanden in de structuur zelf, blijft het een slag in de lucht, als wij op die vage manier opereren met de persoonlijkheidsopvatting. Wij moeten niet alleen weten, *dat* godsdienst een vorm van social behaviour is, maar *hoe* hij zo is. Eerst daarna kunnen wij godsdiensten in hun sociale hoedanigheid gaan vergelijken.

Ook een ethnoloog als Malinowski maakt zeer weinig structureel verschil tussen magie en religie. De mens heeft psychische behoeften, welke zich openbaren in de mate, waarin een mens zich technisch hulpeloos gevoelt in zijn milieu.¹ Deze behoeften worden niet alleen bevredigd door de resultaten van het technisch kunnen zelf, maar ook door een complex van cultuurelementen, dat Malinowski aanduidt met „magie”.

In magie ziet hij „the attempt of man to govern the forces of nature directly by means of a special lore”.² En verder: „When we consider the primitive systems of religion and magic, of animism and nature worship, in conjunction with the human psychology of the wasted hope, or fears and

¹ Preusz dacht meer algemeen aan een gevoel van hulpeloosheid, dat blijvend menselijk is en dat dus altijd (hetzij in godsdienst, hetzij in magie) bevredigd wil worden.

² B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, pag. 73.

GEISOLEERDE DEFINITIES VAN HET BEGRIP MAGIE.

anxieties aroused, and of calculations destroyed by an act of destiny, we see that religious belief and ritual contain an organized and standardized response".¹

Malinowski legt dus evenals Frazer, voor wien hij grote bewondering koestert, de nadruk op het technisch prestatievermogen van de mens, op zijn behoefte om iets te maken en uit te vinden, op zijn streven naar welvaart. Frazer betoogt, dat de menselijke prestaties in het begin niet veel om het lijf hebben, maar dat eerst in het Wetenschappelijk Tijdperk technisch gezien iets redelijks tot stand kan komen. Wat daarvoor ligt, in het Magisch en Godsdienstig Tijdperk, is „primitief”, onbeholpen.

Malinowski daarentegen betoogt terecht, dat het niet gaat om de objectieve technische bruikbaarheid van de dingen, maar om de wijze waarop de dingen de mens in zijn behoeften bevredigen. Niet het technisch eindproduct, maar de bevrediging van de psychische behoefte verklaart het sociale handelen. Magie en godsdienst zijn dan ook geen nutteloze hulpconstructies, die het opleveren van het eindproduct maar in de weg staan. Zij zijn juist georganiseerde vormen van behoeftebevrediging en zij zijn dus evenmin van het technisch presteren te scheiden als de mens zelf. Magie, zo zegt Malinowski, is niet „primitive and abortive science”², maar „a practically important cultural force. Magic, in short, is a supernatural technique by which man can, in his conceit, bring about all that which his rational technique fails to accomplish”.³ En als dus verbeterde techniek de behoefte van de mens vervult, heeft deze magie geen sociale functie meer en verdwijnt.

Nu valt het Malinowski moeilijk een functioneel onderscheid te maken tussen religie en magie, omdat beide dezelfde functie hebben, n.l. een antwoord te geven op 's mensen behoefte aan zekerheid. Feitelijk komt het hier op neer, dat Malinowski in zijn bekende boeken over de Trobrianders de sacrale practijken die bedoelen de behoefte aan zekerheid in

¹ B. Malinowski, *The dynamics of culture change*, (1945), pag. 47.

² Malinowski, *Dynamics*, pag. 48.

³ Malinowski, *Dynamics*, pag. 49.

GEISOLEERDE DEFINITIES VAN HET BEGRIP MAGIE.

het technisch presteren van landbouw, zeevaart en bedrijf te bevredigen, aanduidt als magie.

Wel is Malinowski blijkbaar echter van mening, dat de magie in haar behoefte-bevredigende functie een specialisering is van de godsdienst in het algemeen. Hij verklaart namelijk, dat de magie als begeleidend verschijnsel van het technische handelen ook aan traditie is gebonden. Deze traditie wordt dan ethisch, godsdienstig, doordat zij wordt gekoppeld aan de mythe, dat is de als heilig erkende traditie der voorouders.

Malinowski heeft natuurlijk gelijk, wanneer hij betoogt, dat in een cultuur zowel godsdienst als magie een functie vervullen, in elk geval de functie van in de cultuur aanwezig te zijn en dus in functioneel verband te staan met die cultuur. Zij hebben altijd een zekere sociale betekenis in de menselijke cultuur, alleen al omdat de mens er te samen met andere leden van zijn cultuur op betrokken is, omdat zij m.a.w. de functie hebben van sociaal te zijn, dus bindend te werken.

Maar deze functie is niet de enige en is niet *de* sociale functie.¹ Er zijn ook cultuurelementen wier functionele waarde vrijwel gelijk nul is. Dat magie en godsdienst beide de functie hebben van de mens aan te spreken in zijn psychische behoeften, dat zij beide op de mens appelleren, is ongetwijfeld juist. Maar het maakt een groot verschil uit, *hoe* ze op hem appelleren. Het is zeer goed mogelijk, dat magie een heel andere betekenis heeft dan religie. Het feit, dat én magie én religie een appelfunctie hebben in een cultuur, ontnemt ons natuurlijk het recht de magie als minder van gehalte buiten beschouwing te laten. Dat magie bestaat is evident. Maar daarmee is zij nog niet in haar distinktieve functie beschreven. Het enige, dat wij van Malinowski op die manier leren is, dat we magie moeten nemen als een bestaande cultuurfactor. En dat is op zichzelf belangrijk genoeg.

Wanneer wij nu de ontwikkeling van het vraagstuk der verhouding van magie en godsdienst nagaan, dan blijkt, dat er een duidelijke verschuiving is in de richting van het sociale structuurbegrip. Het onderzoek is begonnen met het toepassen

¹ Zie R. Linton, *The study of Man*, pag. 406.

GEISOLEERDE DEFINITIES VAN HET BEGRIP MAGIE.

van geïsoleerde begrippenparen. Deze begrippenparen zijn zelf steeds omvangrijker geworden, omdat telkens duidelijk werd, dat het verschijnsel ontglipte aan de definiëring. De tegenstelling, die Frazer maakte tussen oncritisch en critisch handelen, is heel wat minder omvangrijk dan de tegenstelling van primitieve en moderne mentaliteit.¹

¹ De mening van Frazer, die in godsdienst en magie vooral ziet het irrationele geloof aan onbewezen dingen, werkt lang door. Zo gaat R. H. Lowie voor het begrip magie uit van een definitie uit de Murray Dictionary: „the pretended art of influencing the course of events, and of producing marvelous physical phenomena, by processes supposed to owe their efficacy to their power of compelling the intervention of spiritual beings, and of bringing into operation some occult principle of nature”. R. H. Lowie, *Primitive Religion*, pag. 136. Maar wat is bidden, offeren en geloven zelf anders dan zulk een „pretended art of influencing the course of events”? Kaj Birket Smith geeft toe, dat er tussen magie en godsdienst geen scherpe scheiding gemaakt kan worden. Toch blijft hij spreken van magie, als hij bedoelt het manipuleren met bovennatuurlijke kracht en gebruikt verder Frazer's terminologie (Nachahungsmagie, Berührungsmagie). Zijn aarzeling bij het aanvaarden van Frazer's theorie, gewijzigd in de zin van Marett, wordt echter onder het schrijven minder en hij verzekert dan bijv.: „Zauberer und Priester verhalten sich zu einander wie Magie und Kult. Der Zauberer verdankt seine Wirksamkeit seiner Macht über die Geister und Kräfte, während der Priester der Diener der Gottheit ist”. Het komt er feitelijk op neer, dat hij de godsdienst der natuervolken magie noemt, als hij van de priesters zegt, dat „ihr Wirken . . . in der Hauptsache ausserhalb des Kreises der Naturvölker (fällt)”. Dan moet men natuurlijk in sommige gevallen wel weer verklaren dat hier weer „die Religion . . . im Begriffe zu sein scheint, in Zauberei zu ertrinken”. Kaj Birket Smith, *Geschichte der Kultur*, pag. 412, 416, 421.

Ook Hutton Webster's *Magic, A Sociological study* (1948) brengt geen nieuwe gezichtspunten. Hij geeft echter een verbazingwekkende hoeveelheid materiaal. Webster gaat uit van de tegenstelling onpersoonlijke : persoonlijke macht en construeert parallel hiermede de paren manipuleerbaar voor de mens : met onberekenbare eigen bovennatuurlijke wil; formule; gebed; tovermiddel : fetisch; medicijnman : priester. Deze onderscheidingen hebben echter maar een zeer beperkte distinktieve waarde, omdat (zoals Webster zelf opmerkt) het wilselement in de persoonlijke macht vrijwel verdwijnt, zodat deze magisch manipuleerbaar wordt. (op cit., pag. 55). Webster's definitie van magie is: „As a belief, it is the recognition of the existence of occult power, impersonal or only vaguely personal, mystically dangerous and not lightly to be approached, but capable of being channeled, controlled, and directed by man. As a practice, magic is the utilization of this power for public or private ends, which are good or bad, orthodox or heterodox, licit or illicit, according to the estimate placed upon them by a particular society at a particular time.”

Een soortgelijke definitie in Fairchild's *Dictionary of Sociology* (1944) van G. P. Murdock), s.v. Magic: „Beliefs and practises concerned

GEISOLEERDE DEFINITIES VAN HET BEGRIP MAGIE.

Met Preusz en Malinowski zijn wij weer terug in de sociale werkelijkheid, die reeds Marett als uitgangspunt wilde nemen. Bij beide gaat het niet meer om geïsoleerde begrippenparen. Zij zien de magie als een functie van de onzekerheid waarvoor de mens gesteld wordt. Malinowski denkt vooral aan de onzekerheid voortvloeiende uit de gebrekkigheid der productiemethoden. Preusz meer aan de levensonzekerheid van de mens, die al te veel steun zoekt in zijn sociale groep. Men zou kunnen zeggen: Malinowski denkt meer aan de wijze waarop de cultuur de mens in zijn onzekerheid aanspreekt. Preusz meer aan de wijze, waarop een mens zijn onzekerheid in zijn cultuur uitdrukt.

with producing effects by the coercion of supernatural forces or agents, as through the manipulation of fetishes or rituals, or by following out some mystical principle or association of ideas, e.g., that like affects like; differentiated from religion by the absence or minimization of the element of propitiation, and from science, which has evolved from it by a process of refinement and correction, by its largely fallacious character; called „black magic” when pursued for private or sinister ends; hence, by extension, sorcery.... or witchcraft.... in general.”

TWEEDE HOOFDSTUK.

EEN STRUCTURELE DEFINITIE VAN HET BEGRIP MAGIE.

Men heeft tegen Durkheim wel eens opgemerkt, dat hij soms schijnt te definiëren per eliminationem. Het wekt soms de schijn, dat hij meent door een afwijzing van wat hij in anderen critiseert, vanzelf een bevredigende en goede oplossing over te houden. Het ligt niet in mijn bedoeling de grote Franse geleerde ook in dit opzicht na te volgen. Ik poog slechts te doen uitkomen, dat er nog een beschouwingswijze is welke tot bevredigende resultaten zou kunnen leiden.

Er zijn van de verhouding tussen godsdienst en magie, zoals in het vorige hoofdstuk kort is vermeld, vele definities gegeven: psychologische, filosofische, ethnologische e.a.¹ Naar verder werd betoogd zijn vele definities in zekere zin acceptabel. Oppervlakkig moge het schijnen, dat men dus tot een goed begrip van godsdienst kan komen door al deze acceptabele definities in één samenvattende definitie te resumeren. Als wij dit doen, waarschuwt William Howells ons echter met de woorden: „you are surrounding it, not defining it.”²

De definities laten zich zo moeilijk samenvatten, omdat ze niet op eenzelfde niveau werkzaam zijn. Het is wellicht raadzaam, dat wij voorlopig afzien van het zoeken naar de *ware* definitie van religie en ons bepalen tot definities binnen één bepaald structuurverband, n.l. het sociale. Daarbij zou ik dan willen aansluiten bij de functionele wijze van definiëren, welke in de taalwetenschap met goed gevolg wordt toegepast en

¹ Laatstelijk heeft J. van Baal in zijn boek „Over wegen en drijfveren der religie” (1947), pag. 19 de godsdienst opnieuw gedefinieerd als: „al die menselijke uitingen, welke bewust of onbewust uitgaan van het bestaan van een werkelijkheid of werkelijkheidselement anders van aard dan de den mens gegeven, empirisch bepaalbare werkelijkheid, welke andere werkelijkheid of welk ander werkelijkheidselement met de gegeven, empirisch bepaalbare werkelijkheid in relatie staat en haar op andere dan natuurlijke wijze beïnvloedt.” Er zit hier een moeilijkheid in het begrip „gegeven, empirisch bepaalbare werkelijkheid”, omdat het m.i. allerm minst vaststaat, dat de werkelijkheid „gegeven” of „empirisch bepaalbaar” is voor de mens. De mens *leert* zijn werkelijkheid kennen.

² Williams Howells, *The Heathens*, pag. 20.

EEN STRUCTURELE DEFINITIE VAN HET BEGRIP MAGIE.

waarnaar reeds meerdere malen werd verwezen. Nieuw is deze methode na Marett, Preusz, Malinowski en vele anderen allerminst.

In de taal hebben wij te doen met drie verschillende uitgangspunten: er is een uitdrukking van een spreker, er is een beroep op de toehoorder en er is een situatie, waarop het spreken en het horen beide betrekking hebben.¹

Op de „Ausdruck” en de „Appell”-zijde van het sociaal behaviour is door Preusz en Malinowski de aandacht gevestigd. Het is ongetwijfeld mogelijk van deze zijden uit te gaan, maar men komt ook tot goede resultaten, als men uitgaat van de zijde der „Darstellung”. Voorzover ik weet, is dit laatste alleen principiëel ondernomen door de Franse sociologen.²

Ook naar de zijde der „Darstellung” is de functionele methode bruikbaar. Daarbij worden dan de verschillende cultuurelementen gedefinieerd naar hun waarde ten opzichte van de gehele structuur, en de distinctieve kentekenen, welke zij in die structuur vertonen. Dat is m.i. de betekenis van Durkheim's oppositie sacraal : profaan. Het sacrale is niet definieerbaar op zichzelf, maar alleen in relatie met het profane in een gegeven cultuurverband.³

Hubert en Mauss hebben dit in hun bekende studie over de magie zó uitgedrukt, dat zij willen definiëren niet naar de vorm van de in de magie optredende voorstellingen, maar naar de voorwaarden, waaronder deze optreden, en waardoor wordt bepaald, welke plaats deze voorstellingen innemen in het geheel der sociale gewoontes.⁴ Om het eenvoudiger te zeggen: zij willen nagaan, wat het in een bepaalde cultuursituatie voor verschil uitmaakt voor de dragers dier cultuur, of zij staan voor

¹ In de taalwetenschap spreekt men van Kundgabe of Ausdruck van de spreker, van Appell op de toehoorders en van de Darstellung des Sachverhaltes. Karl Bühler heeft de betekenis hiervan nader uiteengezet. Zie bij N. J. Trubetzkoy, *Grundzüge der Phonologie*, pag. 17.

² Dat zij daarbij de twee andere zijden van het fait social wel eens te veel uit het oog verloren is juist, maar niet beslissend.

³ Dat het sacrale niet één maar meer kentekenen vertoont, hebben wij boven reeds trachten duidelijk te maken.

⁴ H. Hubert et M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la Magie*, *L'Année Sociologique*, deel VII (1902—1903), pag. 19.

EEN STRUCTURELE DEFINITIE VAN HET BEGRIP MAGIE.

een bepaalde groep van verschijnselen (die men magie kan noemen) dan wel voor een andere groep van verschijnselen (die men godsdienst kan noemen).

Hubert en Mauss beginnen met vast te stellen, dat de magie evenzeer sacraal is als de godsdienst en geen profaan voorstadium daarvan. Dit inzicht wordt thans wel algemeen aanvaard, maar in 1903 was het van belang het tegenover Frazer te verdedigen. Hubert en Mauss betoogden, dat magie een zaak is van traditie, zodat dus een incidentele bijgelovige handeling er niet toe gerekend kan worden. Van andere traditionele handelingen (technische en juridische) is magie onderscheiden door haar bovennatuurlijk verloop.

Deze definitie (een op traditie berustende handeling met bovennatuurlijk verloop) is echter te ruim, omdat zij in het algemeen geldt voor alle ritueel. Daarom brengen zij een beperking aan, die eigenlijk tevens werkhypothese is: magisch is „*tout rite qui ne fait pas partie d'un culte organisé, rite privé, secret, mystérieux et tendant comme limite vers le rite prohibé.*”¹

Deze definitie vat een aantal verschillende criteria samen. Op zichzelf is het niet evident, dat een rite, welke niet behoort tot de georganiseerde cultus, tevens ook geheim of zelfs verboden zou moeten zijn. Men heeft hier te doen met een bundel van definities.

De auteurs zetten nu uiteen, dat het bepaalde individuen zijn zoals vrouwen, kinderen, beoefenaren van bepaalde beroepen als die van smid, van arts en van beul, die magie bedrijven. Magische handelingen vallen ook op door haar bijzondere gecompliceerdheid. In haar voorstellingen is de magie dikwijls vaag. Mythen, welke het bovennatuurlijke karakter der magie moeten vastleggen, zijn er dikwijls niet.

Men had nu mogen verwachten, dat vervolgens door de auteurs werd nagegaan, wat dit geïsoleerd-zijn van bepaalde sacrale handelingen in de structuur ener cultuur betekent. Vastgesteld had dan moeten worden, of dit al-dan-niet-geheim-zijn van een rite sociologisch relevant is; of het er uit

¹ Hubert et Mauss, *Esquisse*, pag. 19.

EEN STRUCTURELE DEFINITIE VAN HET BEGRIP MAGIE.

sociologisch oogpunt toe doet, of een rite al dan niet geïsoleerd is.

Dit hebben de auteurs echter nagelaten. Zij beschrijven eenvoudig, wie geïsoleerde riten opvoeren, en welke handelingen en voorstellingen daarbij te pas komen. Zij volstaan met aan te geven, dat binnen de groep der sacrale handelingen een bepaald complex moet worden onderscheiden en noemen daarna het ene godsdienst en het andere magie. Deze onderscheiding kan wel een sociologische zin hebben, maar uiteengezet had dan toch dienen te worden welke.

De theorie van Hubert en Mauss breekt eigenlijk vrij abrupt af, nadat de auteurs op uitmuntende wijze in den brede hebben uiteengezet wat hier door ons in enkele alinea's zeer kort is samengevat. De reden hiervan is duidelijk. De auteurs hadden namelijk in hun structuurbegrip niet voldoende ruimte voor hun opvattingen.

Wanneer men immers aanneemt, dat de godsdienst gekenmerkt is door zijn collectieve massaliteit, door zijn tengevolge van contractie vermeerderde *densité dynamique*, zoals Durkheim dit later zou noemen, dan volgt, dat geïsoleerde, niet-collectieve handelingen dus ook niet-sacraal zijn. Hun uitgangspunt liet niet toe zo sterk de nadruk te leggen op riten, welke geen deel zijn van een georganiseerde cultus.

Zij volgen op dit punt de uitweg, die ook Durkheim later zou opzoeken, en verklaren, dat toch ook een geïsoleerde rite binnen het sociale verband niet los staat van de georganiseerde cultus. Op soortgelijke wijze zou Durkheim later uiteenzetten, dat in het gevoelsleven het sacrale element toch blijft doorwerken ook als er geen contractie is, zodat langs die omweg toch de individuele rituele handeling weer deel heeft aan de collectieve ritus.

In zijn „*Formes élémentaires*” heeft Durkheim de door Hubert en Mauss ontwikkelde gedachte nog eens weer kort samengevat. Hij zegt daar, dat godsdienst is geïnstitutionaliseerd in een sacrale gemeenschap, maar magie niet. „*Il n'existe pas d'Église magique*”.¹

¹ Durkheim, *Les formes élémentaires*, pag. 61.

EEN STRUCTURELE DEFINITIE VAN HET BEGRIP MAGIE.

Daarmee staan we dan weer voor dezelfde moeilijkheid. Als de gecontraheerde groep sacraal is (kerk wordt), dan kan men slechts langs een omweg volhouden, dat iets dat buiten de kerk valt, toch ook sacraal kan zijn. Durkheim zelf heeft dit probleem natuurlijk wel gezien, en hij wijst er dan ook op, dat een magisch-sacrale groep toch niet dezelfde morele binding heeft als de religieus-sacrale groep, maar hij kan aan dit argument niet veel kracht bijzetten, omdat hij juist betoogt, dat er maar één groep is, namelijk de sacrale.

De critiek heeft de Franse geleerden ook telkens weer op dit punt aangegrepen. Geconstateerd wordt dan, dat ook de magie degenen die haar bedrijven, wel in een groep verenigt, en dat omgekeerd de godsdienst zeer apert ook individuele aangelegenheid kan zijn. R. H. Lowie constateert bijv., dat er *en in magie en in godsdienst evenveel of even weinig van een kerk sprake is en concludeert kortaf: „The sociological distinction between magic and religion is untenable”*.¹

In haar algemeenheid is m.i. deze critiek niet gerechtvaardigd. Als wij aan de definitie der Franse geleerden wat ruimte konden geven, zou kunnen blijken, dat zij wel degelijk bruikbaar is. Bijzonder instructief is in dit verband de door W. Lloyd Warner zeer fraai beschreven situatie in de godsdienst der Murngin in Noord-Australië, waarbij de door Durkheim gegeven definitie op haar praktische bruikbaarheid wordt getoetst.

De bevolking in het Noordelijk gedeelte van het Murngingebied *gelooft* wel aan magie, maar magische *praktijken* vindt men slechts beoefend in het Zuiden. Men gelooft dus zowel in het Noorden als in het Zuiden, dat ziekte ontstaat door boze magie. De mensen uit het Noordelijk gebied menen evenwel, dat deze boze magie niet kan worden gevonden in hun eigen groep en bovendien kunnen zij zich niet wenden tot een functionaris in hun eigen groep, die op magische wijze de invloeden der boze magie weet op te sporen en af te weren.

Wanneer er in het Noorden ziekte is, wordt een totemistisch clanritueel opgevoerd; in het Zuiden is het dan echter de

¹ R. H. Lowie, *Primitive Religion*, pag. 151.

EEN STRUCTURELE DEFINITIE VAN HET BEGRIP MAGIE.

medicijnman, die hulp moet bieden. Het verschil tussen een totemistisch clan-ritueel in geval van ziekte, zoals het Noorden dat kent, en het magische ritueel van de medicijnman, zoals het Zuiden dat kent, is te vergelijken (aldus Lloyd Warner) met het verschil tussen preventieve geneeskunde en curatieve. Hij spreekt van een „prophylactic ritual” tegenover „healing magic”. In het Noorden moeten behalve de zieke alle clanleden bij het ritueel aanwezig zijn, willen zij geen gevaar lopen ziek te worden. In het Zuiden mogen ook belangstellenden aanwezig zijn, maar het ritueel geldt alleen voor de zieke.¹

Lloyd Warner betoogt nu verder, dat het preventieve ritueel uit het Noorden en de curatieve magie uit het Zuiden toch dezelfde functie hebben. In het Noorden voelt de zieke zich gesteekt door het clanritueel, dat de mana van de clan op hem concentreert. En in het Zuiden voelt de zieke zich evenzeer gesteekt, doordat de medicijnman hem doet beseffen, dat de gemeenschap zijn welzijn wenst. De medicijnman werkt bovendien niet in het geheim, maar is bij zijn bedrijf gewoonlijk omringd door een schare van belangstellende verwanten van de zieke. Lloyd Warner concludeert dus „that the essential nature of magic and ritual is the same, both expressing a fundamental unity and functioning alike for the individual and for the group, at least in Murngin society”.²

In het betoog van Lloyd Warner zit een eigenaardige wending. Want nadat hij eerst duidelijk een structureel verschil heeft aangewezen, gaat hij plotseling over naar de appèlfunctie van deze situatie en verklaart dan, dat magie en godsdienst beide de mens aanspreken in zijn gevoel van onzekerheid en in zijn behoefte aan steun. Tegen deze laatste opmerking kan in het algemeen geen bezwaar bestaan. De overeenkomst naar deze zijde heft echter het verschil naar de andere zijde niet op. Hoe zouden anders de Murngin zelf verschil kunnen zien?

Het is inderdaad juist, dat bij de magie niet alleen geïso-

¹ W. Lloyd Warner, *A black civilization, A social study of an Australian tribe*, (1937), pag. 193 seq.

² Lloyd Warner, *A black civilization*, pag. 229.

EEN STRUCTURELE DEFINITIE VAN HET BEGRIP MAGIE.

leerde individuen optreden. Bij de Murngin zijn meestal enige belangstellenden tegenwoordig. Naar de letter genomen gaat dus Durkheim inderdaad te ver. Maar toch heeft het m.i. wel degelijk zin vol te houden, dat de kerk in het Noorden wel, maar in het Zuiden niet in het ritueel is betrokken.

Inderdaad zijn ook in het Zuiden clanleden aanwezig bij het ziektewerend magisch ritueel. De clan vormt daar evenals in het Noorden de kerk. Maar dat wil niet zeggen, dat een bijeenkomst van clanleden dus ook altijd een sacrale bijeenkomst is. Dezelfde clan kan zijn rituele clan en connubium-clan tegelijk, al zal hij beide functies meestal niet op hetzelfde moment vervullen. Een vorm kan meer dan één sociale functie vervullen, zoals ook in de taal eenzelfde vorm meer dan één functie kan vervullen.¹ Een taal is tegelijkertijd een systeem van vormen en van functies. Dat elke vorm steeds één functie vervult en elke functie door één afzonderlijke vorm wordt uitgedrukt, zal wel niet dikwijls voorkomen.

Durkheim kon natuurlijk geen onderscheid maken tussen vormen met verschillende functies, omdat hij maar één groep kende: de gemeenschap. Durkheim kende in deze gemeenschap geen andere ordening dan een zuiver meetkundige segmentatie. Het is dan ook feitelijk voor hem niet mogelijk van deze horizontale deling te komen tot een verticale in standen en status-groepen.

In het magisch bedrijf kan dus inderdaad wel een groep aanwezig zijn, zonder dat deze groep de functie vervult van de sacrale gemeenschap, de kerk. In Melanesië, Nieuw-Guinea, Afrika en Noord-Amerika signaleert Hutton Webster ook inderdaad het bestaan van genootschappen van tovenaars en van genootschappen ter beoefening van magie.² Veelal bestaat er in zulke groepen zeer sterk groepsbewustzijn en staan zij rivaliserend tegenover elkaar. Van de magische genootschappen

¹ Men denke bijv. aan het Nederlands, waar de verleden tijd de functie vervult van verdwenen modale vormen in bijv.: „Ik kwam wel, als ik maar kon”, waarin *kwam* een andere functie heeft dan in: „Ik kwam nog net op tijd”.

² Hutton Webster, *Magic*, pag. 295, s.q.

EEN STRUCTURELE DEFINITIE VAN HET BEGRIP MAGIE.

zegt Evans-Pritchard: „They are indicative of wide and deep social change.”¹

Wellicht kan men deze genootschappen en clubs in vele opzichten beschouwen als profane groepen. Dus als groepen, die in oppositie met de sacrale gemeenschap dienen te worden beschouwd; op dezelfde wijze dus als tal van clubs en genootschappen, die zich om een kerk groeperen, profaan mogen heten.

Hoe dit zij, als vaststaand mag in elk geval wel worden aangenomen, dat niet eenvoudig alle individuele sacrale handelingen buiten de georganiseerde ritus magie kunnen heten. Verschillende geleerden hebben daarom op voorbeeld van Marett de nadruk gelegd niet zo zeer op de individuele, geïsoleerde uitdrukkingsvorm, maar op de indruk, die vele dezer praktijken maken op de gemeenschap.

Zij verstaan onder magie vooral anti-sociale sacrale praktijken, zoals ook door Hubert en Mauss reeds is opgemerkt, dat de magische rite is „tendant comme limite vers le rite prohibé.”² Dit is de definitie, welke bijv. door prof. J. P. B. de Josselin de Jong werd gehanteerd en waarvan ik ook ben uitgegaan in mijn onderzoek bij de Waropeners (Geelvinkbaai Papoea's).

De term „anti-sociaal” verdient enige toelichting, omdat zij misverstand zou kunnen verwekken. Bedoeld worden hiermee niet al die praktijken, welke duidelijk in strijd geacht kunnen worden met de zedelijke waardigheid van de mens, zoals misbruik van narcotica e.d.

Ook dienen we wel te bedenken, dat anti-sociaal niet hetzelfde is als: „functieloos”, want al wat in een cultuur bestaat, heeft een sociale functie, alleen al door het feit, dat het bestaat. Die functie kan inderdaad uiterst gering zijn, zodat men zou kunnen spreken van „zeer zwak sociaal”, maar „anti-sociaal” in deze zin kan een cultuurelement evenmin zijn als een taalelement anti-taalkundig.

De verlaten minnares die zich op magische wijze wil wreken

¹ E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, pag. 511.

² loc. cit., pag. 19.

EEN STRUCTURELE DEFINITIE VAN HET BEGRIP MAGIE.

op haar ontrouwe minnaar, bedoelt daarmee deze minnaar schade te berokkenen. Men kan dit anti-sociaal noemen. Maar zij bedrijft deze magie, omdat zij door die minnaar slecht is behandeld. En minnaars, die weten, dat zij door hun trouwe-loosheid slachtoffer van magische praktijken kunnen worden, zijn door hun vrees daarvoor toch wel aanzienlijk geremd in hun slechte bedoelingen tegenover vrouwen. In zoverre zijn dus zulke praktijken niet anti-sociaal.

Er is dus — zoals o.a. Malinowski terecht betoogt —, dikwijls een functionele samenhang tussen instandhouding der zedelijkheid en de magie. En het is reeds meerdere malen geconstateerd, dat scepticisme ten aanzien van de werkzaamheid der magie, zoals die door de nieuwe tijden dikwijls wordt bevorderd, vaak een averechts effect heeft op de goede zeden.

Wie aan deze definitie vasthoudt en onder „magie” alleen verstaat de z.g. zwarte magie, d.i. die magie welke in een bepaalde samenleving als anti-sociaal *veroordeeld* wordt, zal niet licht in de verleiding komen op willekeurige gronden allerlei godsdienstige praktijken als van minder werkelijk sacrale waarde ter zijde te schuiven. Maar toch brengt ook het hanteren van deze definitie zijn eigenaardige moeilijkheden met zich mede, omdat het anti-sociaal karakter van vele praktijken niet vaststaat.

Bij de Waropeners bijv. bleek niet, dat men het als anti-sociaal veroordeelde, wanneer iemand een beroep deed op de hulp der voorouders om zijn vijanden te doden.¹ Wel werd het niet geheel toelaatbaar geacht, als een teleurgestelde minnares met bovennatuurlijke middelen op haar minnaar wraak nam, ofschoon ook dit ternauwernood als duidelijk anti-sociale activiteit werd veroordeeld. Bovendien bleek, dat men tegen verschillende soorten van magie een geheel verschillende houding aanneemt. De houding tegenover een soeangi (zie beneden p. 127) is wel heel anders dan die tegenover een magiër of een tovenaar.

¹ Zie ook A. C. Kruyt, *De West-Toradja's op Midden Celebes*, deel II, pag. 294. Hutton Webster, *Magic*, pag. 105 over het effect van vervloeking.

EEN STRUCTURELE DEFINITIE VAN HET BEGRIP MAGIE.

Het begrip „anti-sociaal” heeft dus een zekere rekbaarheid. Het is enigszins ambivalent, omdat het ook praktijken omvat, die als „goed” of acceptabel worden beoordeeld. Zulke praktijken zijn niet „pro-sociaal” of „goed” in volstrekte ethische zin, zoals de godsdienstige rite goed en heilig is; maar er blijkt bij nadere beoordeling ondanks bedenkingen zoveel vóór te zijn, dat men ze als „goed” accepteert. Dat is bijv. het geval met de Waropense minnares, die magie bedrijft tegen haar minnaar. Het begrip anti-sociaal is dus ambivalent, in zoverre het eveneens praktijken omvat die „ook wel goed” zijn. „De ambivalentie is asymmetrisch: duidelijk overhellend naar de kwade kant,” zoals de Josselin de Jong dit formuleerde.

Het begrip „magie” met zijn ambivalente betekenis van slecht-goed overlapt echter toch nog het begrip „godsdienst”, dat ook een ambivalente betekenis heeft van goed-slecht. De godsdienst heeft immers, zoals boven reeds werd vermeld, twee aspecten die Durkheim noemde: „le sacré faste” en „le sacré néfaste”. Er zijn ook goede en boze geesten; naast god staat een duivel.

Alhoewel de ambivalentie van het begrip godsdienst duidelijk overhelt naar de goede, en die van de magie naar de kwade kant, blijft men dus een overgangsgebied houden, waar het kenteken „anti-sociaal” niet distinctief werkzaam is voor de onderscheiding van magie en godsdienst. De overlapping van de wederzijdse ambivalentie is echter desondanks toch slechts schijnbaar, als wij namelijk kunnen vaststellen, dat godsdienst en magie niet op hetzelfde niveau liggen. Dit is nu m.i. inderdaad het geval. De ambivalentie van de godsdienst ligt in de Darstellungszijde van de sociale werkelijkheid; die van de magie in de Appell-zijde. Bezien wij eerst nogmaals de rite.

De rite onderscheidt zich door verschillende kentekenen, die slechts tot op zekere hoogte met elkaar harmoniëren. De kentekenen, die wij genoemd hebben (er zijn er waarschijnlijk wel meer), zijn die van contractie en van duur. En het begrip duur stelt beperkingen aan het begrip activiteit, dat in de sacrale *handeling* toch niet kan ontbreken. Zoals boven reeds werd opgemerkt, kan men wel tot een compromis komen door

EEN STRUCTURELE DEFINITIE VAN HET BEGRIP MAGIE.

handelingen met weinig dramatische spanning en van lange duur op te voeren. Dit zijn dan de dans en de litanie. Maar geheel ontbreken kan het drama toch niet, omdat men ook iets wil en moet beleven. Tegenover de sacrale figuren van het spel moet men dan wel een „middelaar” zetten, die uitlegt wat er feitelijk gebeurt. En dan verschuift zich het spel naar deze middelaarsrol, die natuurlijk ook weer ambivalent moet worden.

Een voorbeeld van de eigenaardige spanningen, die in het drama kunnen optreden, maakte ik mede bij de opvoering van een initiatieritueel in de Geelvink-baai. De beide partijen moesten in een gegeven episode van dit ritueel om het hardst trekken aan een rotan, welke de initiatiedemon voorstelde. Deze touwtrekwedstrijd had tevens de betekenis van een orakel, omdat een overwinning van de inferieure dan wel van de superieure groep tevens geacht werd een voorspelling in te houden omtrent het welslagen van bepaalde zeereizen en andere ondernemingen.

Toen nu duidelijk ging worden, dat één der partijen de wedstrijd zou winnen, kwam plotseling een oude man met een kapmes tussenbeide, die met een forse klap de strak gespannen rotan doorkapte en op die manier de uitslag onbeslist maakte.

Het is niet gebleken, of dit optreden een vast onderdeel was van deze touwtrekwedstrijd. Maar het was wel duidelijk, dat het een zeer gemengde beoordeling vond. Sommigen beschouwden het blijkbaar als een goede grap. Anderen daarentegen als een volkomen ontoelaatbaar ingrijpen. Aangezien er ook Christenen in dit spel betrokken waren en het ritueel dus al veel van zijn oude waarde verloren had, legden de meesten zich verontwaardigd, gemelijk of lachend bij deze geforceerde beslissing neer.

Het is duidelijk wat deze oude man met zijn optreden voorhad. Hij wilde door dit dramatisch optreden het drama voorkomen. Hij wilde niet laten aflopen wat nu eenmaal af moest lopen, en juist daardoor forceerde hij de afloop. Een ritueel moet aflopen (en men heeft ook bij dit ritueel, waarvan het touwtrekken een episode was, er goed op gelet dat het geheel

EEN STRUCTURELE DEFINITIE VAN HET BEGRIP MAGIE.

werd afgewerkt), maar het ritueel kan en mag tegelijkertijd ook weer niet aflopen, omdat het een eeuwige instelling der voorouders is. Niet een herhaling, een historische herinnering, maar realisering in het heden van wat in het verleden was, nu nog is en ook in de toekomst onveranderlijk zo zal zijn.

Durkheim heeft deze ambivalentie tussen goed en kwaad in het sacrale m.i. terecht beschreven als „faste” en „néfaste”. Het gaat hier immers niet om het kwaad, dat het geweten doet kloppen, maar om het kwaad, dat de goden doet lachen om de ijdele mens, die zich met masker, zang en dans in de hemel waant.

Kan men nu van dit touwtrekritueel zeggen, dat het ambivalent was naar zijn Darstellungs-vorm, dat het tegelijk heilen en onheilbrengend was, ongeacht zelfs het optreden van de oude man met het kapmes in zijn rol van de goddelijke bedrieger, er zijn ook situaties denkbaar, waarin de ambivalentie meer berust op de Appell-werking, op het zedelijk en redelijk oordeel van de mens over die situatie. De oppositie sacraal : profaan heeft evenals alle sociale opposities slechts zin, indien er mensen zijn, op wie die opposities appelleren; mensen, die kunnen onderscheiden tussen het een en het ander. Van deze kant bezien ligt de ambivalentie in het sacrale anders dan van de kant der Darstellung.

De oppositie sacraal : profaan is tegenover het religieus indifferente slechts gegeven, indien men uitgaat van mensen, die onderscheidend weten te oordelen. Door training en opvoeding leert de mens zo snel te onderscheiden, dat hij inderdaad met de mensen van zijn groep op vrijwel gelijke wijze reageert en handelt. Maar geheel feilloos en automatisch verloopt dit proces van onderscheiden niet. Er komen telkens kleiner of groter schommelingen voor, die meer of minder heftige repressieve reacties van de sociale groep verwekken.

Deze individuele schommelingen zijn dus niet geheel te voorkomen, zelfs niet in zeer kleine groepen, welke sterk aan traditie gebonden zijn. Toch hebben ze een meer of minder sterke desintegrerende uitwerking. Zij maken namelijk de opposities zelf vaag en zijn dus van deze kant bezien „slecht”.

EEN STRUCTURELE DEFINITIE VAN HET BEGRIP MAGIE.

Binnen het culturele structuurverband is er slechts een gradueel verschil tussen het sociale, dat in de oppositie sacraal : profaan betrokken is en het religieus indifferente. Al deze cultuurelementen hebben één of meer kentekenen met elkaar gemeen. Het kan dus zeer goed gebeuren, dat men van een bepaalde sociale handeling de distinctieve kentekenen versterkt of verzwakt, zodat de groepsgenoten niet meer weten, welke reactie van hen wordt verwacht. Een sterk emotionele reactie kan men verwachten, wanneer dit de oppositie sacraal : profaan betreft, die in haar distinctieve functie wordt aangetast.

Met een enkel voorbeeld moge ik dit verduidelijken. Bij een groep meisjes, die in een pensionaat bezig zijn met het schillen van aardappelen, is één meisje, aan wie het werk bijzonder onhandig afgaat ondanks haar ingespannen pogingen. Zij legt haar schilmesje neer en begint plotseling te bidden om bovennatuurlijke hulp bij het aardappelschillen.

Dit is het analogisch uitbreiden (en daardoor opheffen) van een structurele oppositie. Aardappelschillen is nóch profaan, nóch sacraal, maar voor deze oppositie indifferent. Door de rituele handeling van het gebed houdt deze bezigheid echter op indifferent te zijn. En voortgaande in deze richting zou alles in de oppositie kunnen worden betrokken, waardoor de oppositie zelf niet meer distinctief werkt, zodat haar structurele functie wordt opgeheven.

Nemen wij nogmaals het geval van de Waropense minnares, die magie bedrijft tegen haar trouweloze geliefde. Zij handelt hierin naar analogie van het optreden tegen vijanden. Door haar handeling wordt echter ook de minnaar profaan zoals de vijand.¹ Logisch-juridisch wordt deze analoge toepassing wel toelaatbaar of goed geacht, maar zij blijft terzelfder tijd altijd kwaad, omdat op die manier de hele oppositie sacraal-profaan gevaar loopt haar distinctie te verliezen.

In de godsdienst is de ambivalentie goed : kwaad structureel gegeven in de oppositie profaan : sacraal. In de magie wordt

¹ In het Waropens gebruikt men eenzelfde woord voor oorlog, verwantengroep en vijand.

EEN STRUCTURELE DEFINITIE VAN HET BEGRIP MAGIE.

echter de ambivalentie goed : kwaad veroorzaakt doordat men de hele oppositionele tegenstelling sacraal : profaan weer stelt tegenover het religieus indifferente. Daardoor wordt dus het religieus indifferente profaan tegenover het sacrale, zodat de bestaande structurele oppositie sacraal : profaan haar distinctie verliest. Dit is slecht.

Daarbij dient men dan wel te bedenken, dat elke willekeurige uitbreiding van de oppositie sacraal : profaan een magische appèlwerking heeft. Wie een rituele handeling naar eigen inzicht verandert, maakt deze handeling daardoor religieus indifferent. Wie in het ritueel wijzigingen aanbrengt, de formules verandert of de handelingen anders uitvoert dan is voorgeschreven, doet om deze reden slecht.

Omdat de oppositie sacraal : profaan haar distinctieve waarde heeft verkregen uit een ethische instelling en niet uit simpele routine, is de appèlwerking van een wijziging in het ritueel vaak heftig. Schijnbaar onbelangrijke rituele elementen als het gebruik van orgels en vlugge zangwijzen bij Christenen, het gebruik van tamboerijn en zang bij Moslims, kunnen aanleiding geven tot heftige reacties. De ietwat uitbundige retoriek van een voorganger vond in Moslimse kringen dezelfde afkeuring als een te strikt zakelijke mededeling in de preek van een dominee bij zijn Protestantse gemeenteleden.

Een rituele handeling is een gewone, menselijke handeling, die wel eigen kentekenen heeft, maar die toch met religieus indifferente van allerlei gemeen heeft. Gaat men met de kentekenen van het sacrale schuiven, dan verschuift de oppositie zelf en verliest haar distinctieve waarde. Het sacrale is sterk stijlgevoelig en verliest door kleine varianten reeds zijn sacraal karakter. Het wordt dan dus verminderd-sacraal of wel profaan. Die vertroebeling van de distinctieve waarde der opposities is magie. Dat is bijv. het geval als men in een ritueel met de linkerhand doet wat met de rechter behoort te geschieden. Als de priesterkleding binnenste buiten wordt gedragen. Als de sacrale formules verhaspeld worden.

De magische handeling is een logisch geconditioneerde

EEN STRUCTURELE DEFINITIE VAN HET BEGRIP MAGIE.

variant op het ritueel. Zij gaat dus niet, zoals Frazer meende, aan de godsdienst vooraf. Hoe men een sacrale handeling magisch maakt, zien wij bijv. aan de Balische *leyak* (weerwolf), die haar kundigheden verkrijgt, als zij te middernacht offert op een kerkhof en daarbij o.a. driemaal van links naar rechts om het offertoestel heen danst.¹ De heksensabbath te onzent is een variant op het kerkelijk misoffer. De zalfpot van de toverheks is een variant op het H. Oliesel.

Terecht zeggen Hubert en Mauss: „Il n'est presque pas de rite religieux qui n'ait ses équivalents dans la magie”.² M.i. is dit juist het eigenaardige van de magie dat zij op analoge wijze equivalenten stelt naast de sacrale rite, waardoor die rite zijn structurele distinctie verliest.

Een eigenaardige trek die eigen is zowel aan de structureel bepaalde ambivalentie van de godsdienst als aan de logisch (analogisch) bepaalde ambivalentie der magie, is de komische werking van de opheffing der oppositie sacraal : profaan.

Dit verschijnsel is in de magie, voorzover mij bekend, voor het eerst opgemerkt door F. E. Williams, die, sprekende over „those cultural practices, designed to bring about wished-for results, which we would speak of as magical”, zegt: „I have very often detected, here at Kutubu as well as elsewhere, a certain tell-tale change of attitude, or of emotional tone, when informants come to speak of magic. In the case of harmless or „white” magic, what I fancy I have noticed is a hint of humour in the informant's manner, as if he were sharing a subtle joke with you, one that just verged on forbidden ground. Such an attitude would be more pronounced if the European party to the conversation showed any tendency to ridicule, or even to disbelieve in magic. But one may take it that most ethnographers try to avoid giving any such impression, and I trust that I never did anything to disabuse the Kutubians of their faith. The humorous touch was, I fancy, their own. It was as if white magic had a suggestion of playfulness in it. It would

¹ W. Weck, *Heilkunde und Volkstum auf Bali*, Stuttgart 1937, pag. 192, met de interessante tekening van deze plechtigheid.

² Hubert en Mauss, *Esquisse*, pag. 85.

EEN STRUCTURELE DEFINITIE VAN HET BEGRIP MAGIE.

interest the writer to learn whether any other ethnographers have a similar impression in other quarters.

In the case of black magic, the humorous side, if it possess one at all, is overshadowed by some feeling of fear, present, prospective or retrospective. It is almost always some body else's black magic that a man talks about; and when he does so he is liable to bate his breath a little and open his eyes a shade wider. One might say that his manner contained a suggestion of awe.

These are impressions, set down for what they may be worth. But it does seem to the writer that the presence in references to magic, white or black, of some characteristic emotional colouring would be enough in itself to indicate that the native sets them aside in a class of their own."¹

Ik heb mij dit lange citaat gepermitteerd, omdat het op heldere wijze een waarneming van een zeer ervaren onderzoeker weergeeft. Bij mijn eigen onderzoek heb ik (en wellicht ook andere onderzoekers) aan het hier gesignaleerde verschijnsel niet voldoende aandacht besteed. Wel is het mij opgevallen, dat Waropense Papoea's, die de hulp inroepen van een medicijnvrouw en beweren, dat zij inderdaad baat vinden bij de behandeling, welke meestal bestaat in het extraheren van vreemde voorwerpen, toch ook om de beweerde extractie van de vreemde voorwerpen uit het menselijk lichaam lachten. Zij verklaarden onomwonden, dat dit natuurlijk in werkelijkheid slechts kon, omdat de medicijnvrouw de ge-extraheerde houtsplinters en stenen van te voren in de hand hield.²

Uit verdere voorbeelden, welke Hutton Webster aanhaalt, blijkt duidelijk, dat magische practijken dikwijls niet veel meer

¹ F. E. Williams, *Natives of Lake Kutubu, Papua, Oceania*, deel XI, (1940—1941), pag. 374. Zie ook R. F. Fortune, *Manus Religion* (1935), pag. 62.

² Held, *Papoea's van Waropen*, pag. 243. Ook is het mij herhaaldelijk opgevallen, dat men bij het wichelen dikwijls meer deed, alsof het ging om een goochelkunstje dan om een sacrale voorspelling. Ik heb echter deze houding toegeschreven aan een zekere gêne die volwassenen in de moderne tijd tonen, als zij moeten spreken over zaken waarvan zij weten, dat ze zich daardoor bij de schoolkinderen belachelijk maken.

EEN STRUCTURELE DEFINITIE VAN HET BEGRIP MAGIE.

zijn dan goochelkunstjes en dat zij ook in de betrokken culturen als zodanig worden opgevat.¹

Dat de sacrale ambivalentie komisch werkt is reeds verschillende malen vastgesteld. In de godsdienst hebben de klucht, de truc en het bedrog dikwijls een eigen plaats en tal van malen vindt men een goddelijke bedrieger, die de hoofdfiguur is van de kluchtige situatie.²

In het godsdienstige is de klucht echter anders dan in het magische. De sacrale klucht is in wezen niet anders dan een erkennen van de menselijke kleinheid. Hoe sacraler men het ritueel maakt, des te meer verliest het sacrale spel in dramatische actie en wordt het uitdrukkingsvorm voor het stille, onpersoonlijke *mana*-begrip. Er is een nauw verband tussen het Opperwezen, de minst gedramatiseerde godenfiguur, en *mana*; naast Brahmā staat Brahman.

Des te meer heeft men dan een „middelaar” nodig, die het spel speelt, of uitlegt wat het zeggen wil. Deze uitlegger is tegelijk dommer dan de sacrale spelers, omdat hij nu eenmaal niet anders kan dan menselijke, domme opmerkingen maken; en ook knapper, omdat hij weet wat het spel eigenlijk zeggen wil.

In het Javaanse wajang-toneel vinden we deze figuren in het bekende panakawan-paar. Sēmar is meer dan het Opperwezen zelf, maar hij is terzelfder tijd ook maar een clown. Door dr. Pigeaud is aangetoond, dat de klucht een bijverschijnsel is van de daaraan voorafgaande sacrale dans. Anders dan het Middeleeuws kerkelijk drama heeft het Javaans toneel de klucht niet van zich af kunnen schudden. Gevolg daarvan is, dat in het Javaans toneel de oppositie sacraal : profaan niet meer duidelijk distinctief werkt.

De magische klucht is van veel minder gehalte. Als men zich slechts houdt aan de godsdienstige traditie is het niet nodig, dat men de oppositie sacraal : profaan opheft. Het Waropens meisje, dat haar ontrouwe minnaar als een vijand

¹ Hutton Webster, *Magic*, pag. 475.

² J. P. B. de Josselin de Jong, De oorsprong van den goddelijken bedrieger, *Meded. Kon. Ak. v. Wetenschappen*, afd. Letterkunde, deel 68, Serie B, No. 1 (1929).

EEN STRUCTURELE DEFINITIE VAN HET BEGRIP MAGIE.

behandelt en magie tegen hem bedrijft, is niet verplicht dit te doen volgens de eisen door de godsdienst gesteld. Integendeel; zij geeft slechts gehoor aan boze influisteringen, welke door haar omgeving na overweging van de pro- en contra-argumenten toch nog wel als toelaatbaar worden geaccepteerd.

Boos opzet hoeft er achter de analogische uitbreiding van de oppositie profaan : sacraal niet noodzakelijkerwijze te steken. In sommige Protestantse kringen is bijv. het tafelgebed voor en na de maaltijd een normaal instituut. Aarzeling kan men dikwijls bespeuren, wanneer het karakter van de normale maaltijd op de vastgestelde uren onzeker is. Koffie met een broodje kan moeilijkheden opleveren, omdat de zeer conscientieuzen zich nu af gaan vragen, of het gebed voor het eten op zijn plaats is. Koffie met koek is daarentegen duidelijk indifferent. De reactie op deze niet-geïnstitutionaliseerde sacrale handeling is meestal lichte verlegenheid, soms een misprijzende glimlach, soms ook verontwaardigde afkeuring.

In de practijk zal het moeilijk zijn zulke fijne stijlverschillen in andere culturen te noteren. Zij zijn daarom echter niet minder reëel.

Waarom de vervaging der oppositie sacraal : profaan een komische bijwerking heeft, zullen de psychologen moeten uitleggen. Volgens sommigen werkt komisch het verschil in energiegebruik, dat optreedt, wanneer men zich min of meer gespannen instelt op een situatie, om dadelijk daarop te ervaren, dat de ingezette energie voor deze situatie veel te groot was. Komisch zou dan werken het contrast tussen het gevoel van ontzag voor het sacrale masker en de ontnuchtering, die gevoeld wordt, wanneer achter dit masker het bekende gezicht van een der naaste verwanten opduikt.

In vele gevallen heeft deze zenuwachtige vrolijkheid, wanneer zij eenmaal doorbreekt, iets krampachtigs. Het lachen wordt dan inderdaad een duivels, bezeten lachen. Zo vermeldt Otto Stoll het voorkomen van een onbedwingbare

EEN STRUCTURELE DEFINITIE VAN HET BEGRIP MAGIE.

lachlust bij de volgelingen van de bekende prediker John Wesley, die dit lachen toeschreef aan de invloed van duivelse machten.¹

Door training vindt de gelovige de mogelijkheid om zijn gevoelens onder controle te houden, maar het gevaar blijft altijd aanwezig, dat men de opgewekte tegenstrijdige emoties niet weet te beheersen. Dan ontstaat het gevoel van verwarring, gemengd met angst en vrolijkheid, een soort van kortsluit-handeling waarin men overslaat in de excessen en uitspattingen waarin rituelen (zowel magische als sacrale) zo dikwijls ont-aarden.²

Het is niet uitgesloten, dat ook deze Dionysische waanzin in de structuur wordt verwerkt. Zo verzekert ons H. Schaerer, dat er in de sexuele promiscuïteit bij de grote offerfeesten der Ngadju-Dajaks geen sprake is van wanorde. Hij ziet in deze sexuele promiscuïteit een opvoering tot groter heilige eenheid van de sacrale ambivalentie, welke laatste hij laat teruggaan op een exogame tweedeling.³

Van de Marind-Anim op Zuid-Nieuw-Guinea, wier cultuur ons door Dr. J. van Baal wordt beschreven als „hypertrophisch sexueel”, vermeldt de auteur, dat zij zelf de sexuele promiscuïteit veroordelen als *dom bombari*, verkeerde gewoonte.⁴ Toch hoorde die promiscuïteit bij alle dansen en feesten.⁵ Zulk een veroordeling zou men hier toch, zoals van Baal terecht opmerkt, niet verwachten.⁶ Wellicht kan men in de

¹ Otto Stoll, *Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie*, pag. 383.

² Bij de *rapa'i*-opvoeringen (waarbij men onkwetsbaarheid e.d. demonstreert) tekent C. Snouck Hurgronje aan: „Both in players and onlookers we may generally discern a curious mixture of belief, selfdeception and roguishness.” (*The Achehnese*, deel II, pag. 252).

³ H. Schaerer, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, pag. 109. Zoals ik boven reeds opmerkte, is het m.i. even goed mogelijk, dat een *sacrale* ambivalentie in een groeperingsvorm wordt uitgewerkt, m.a.w. dat er tweedelingen voorkomen, welke sacraal van karakter zijn.

⁴ J. van Baal, *Over wegen en drijfveren der religie*, pag. 363.

⁵ *ibid.*, pag. 155.

⁶ Dr. van Baal wil deze veroordeling herleiden tot een schuldgevoel, dat inhaerent is aan de verhouding van de sacrale persoonlijkheid en haar gemeenschap. Op cit., pag. 402, 403.

EEN STRUCTURELE DEFINITIE VAN HET BEGRIP MAGIE.

veroordeling van wat toch zede is, hier zien een uiting van de structureel bepaalde ambivalentie van het sacrale, die wij ook vinden in de sacrale klucht.

Hutton Webster geeft verschillende voorbeelden van dergelijke excessen in de magie. Zo hebben vele handelingen meer kans op effect, als de officiant naakt is, een eigenaardigheid die men ook in Indonesië dikwijls signaleert.¹ Dat dit zou voortvloeien uit een voorstelling van de schaamdelen als zetel van occulte macht, lijkt mij hoogstens een rationalisatie achteraf.² Zelfs incest met moeder, dochter of zuster voor het verkrijgen van magisch vermogen wordt vermeld, ook wanneer men overigens de incest verafschuwt.³

In magie zou ik dus willen zien de analogische oplossing van een structurele oppositie. Hoewel men ook magie kan bedrijven door uit te gaan van de sacrale handeling zelf (dus door in het ritueel, al dan niet met opzet, verschillende handelingen „anders” te doen), komt magie meestal voor in de gevallen, waarin men indifferente cultuurelementen in de oppositie wil betrekken.

De definitie die Hubert en Mauss gaven van de magische rite: „elke ritus die geen deel uitmaakt van de georganiseerde cultus”, zou ik dus willen handhaven met de toevoeging „die in structurele zin geen deel uitmaakt van de georganiseerde cultus”. Omdat zulk een ritus de distinctie tussen het sacrale en het profane vervluchtigt, is hij dikwijls een „rite privé, secret, mystérieux”. Zulk een rite tendeert niet slechts in grensgevallen naar het verbodene, maar hij is in wezen altijd verboden, anti-sociaal. In verschillende gevallen wordt hij na afwegen van het voor en tegen echter nog als „toelaatbaar” erkend of als „goed” verdedigd.

Het duidelijkste is dus de magie in samenlevingen, waarin

¹ In de Jav. wajang wordt zelfs de goddelijke bedrieger soms afgebeeld als onwielvoegelijk of lomp gekleed. Op Javanen maakt dit een bijzonder grappige indruk.

² Hutton Webster, *Magic*, pag. 89, noot 33.

³ op. cit., pag. 127, 243. Men denke verder aan de veronderstelde excessen van de middeleeuwse heksen, die bijv. op de heksensabbath de duivel in de gedaante van een bok op zijn achterste zouden moeten kussen.

EEN STRUCTURELE DEFINITIE VAN HET BEGRIIP MAGIE.

men inderdaad in structurele zin van een georganiseerde cultus kan spreken. In moderne Protestantse kringen is daarom zo weinig sprake van magie, omdat men daar de oppositie sacraal : profaan reeds voor een groot gedeelte logisch heeft opgelost. *Al* het tijdelijke, *al* het sociale is hier profaan tegenover het boventijdelijke, het goddelijke. In het sociale heeft de oppositie grotendeels haar distinctieve waarde verloren. Tegenover het sacrale is al het sociale profaan en binnen het sociale is alles onderling indifferent.

Het duidelijkst zou het verschijnsel dus moeten zijn in samenlevingen waar de oppositie sacraal : profaan wel een aparte structurele, distinctieve functie bezit. Het is echter niet zo eenvoudig aan te wijzen, welke samenlevingen dit precies zijn, omdat vele ethnographen volstaan met waarnemingen waaruit blijkt, *dat* de godsdienst een zeer belangrijke functie vervult.

Hoewel ik bij mijn onderzoek van de Waropeners niet zo diep op deze materie ben ingegaan, is mij daar wel opgevallen, dat de magie hier niet een bijzonder belangrijke plaats heeft. De verklaring hiervan zou inderdaad kunnen liggen in de — wat ik daar genoemd heb — desintegratie van het ritueel.¹

Geïsoleerd is dus de magie, niet omdat de bedrivers daarvan een geïsoleerd (bijv. celibatair) leven leiden, maar omdat de magie de bestaande structuur doorbreekt en verstoort. Na verloop van tijd kan de magische handeling wel weer in de godsdienst worden opgenomen, zoals ongetwijfeld ook dikwijls gebeurd is, maar aanvankelijk is de magische handeling in de structuur geïsoleerd, op soortgelijke wijze als in het Nederlands de *eu* uit *freule* of de eerste *e* uit *serre* geïsoleerd zijn in het phonologische systeem.

Met een enkel woord moge ik nog melding maken van de eigenaardige situatie, welke op kan treden, wanneer twee godsdienstcomplexen naast elkaar of ondergeschikt aan elkaar voortleven.

Wanneer de twee complexen naast elkaar staan als twee

¹ G. J. Held, *Papoea's van Waropen*, pag. 250 en 158, 228, 268.

EEN STRUCTURELE DEFINITIE VAN HET BEGRIP MAGIE.

varianten van eenzelfde godsdienstvorm, zijn zij voor elkaar magisch. Juist de kleine stijlverschillen tussen beide complexen maken, dat deze groepen dikwijls zeer vijandig tegenover elkaar staan en elkander meer verafschuwen dan in dezelfde cultuur aanwezige, veel meer van elkaar verschillende godsdienstcomplexen. Men ziet dit bijv. bij sectevorming in de Protestantse of Katholieke godsdienst.

Ketterij is een vorm van magie, omdat door ketterij de oppositie sacraal : profaan wordt verschoven. Kurt Baschwitz zet in zijn boek „De strijd met den duivel” (1948) uiteen, dat ketters meerdere malen na verloop van tijd van hekserij en toverij worden beschuldigd. Dit is bijv. het geval geweest met de Albigenzen en de Waldenzen. Uit het inquisitieproces tegen ketters vloeide op een bepaald tijdstip en op bepaalde plaatsen het inquisitieproces tegen heksen voort.¹ Dit verschijnsel is historisch nog na te gaan. De waardering van ketterij als toverij is voor het eerst evident in Zuid-Frankrijk in de eerste helft van de 14e eeuw.²

Vandaar dat leerlingen van professor Thomasius in een studie over de ontwikkeling van het inquisitieproces in 1721 terecht konden betogen, dat heksen-processen toen een nieuwigheid waren in de geschiedenis van het Christendom.³ Heksen-processen dateren eerst uit het einde van de 15e eeuw en verdwijnen na een periode van ruim een eeuw merkwaardig genoeg even stil als ze gekomen zijn.

Ketterij wordt gewaardeerd als toverij. De ketter Luther wordt dikwijls van toverij beschuldigd. De orde der Tempeliers is in de 14e eeuw uitgeroeid, omdat men deze ridders van de geestelijke stand ervan beschuldigt een duivels-secte te vormen.⁴ Merkwaardig genoeg worden de Joden daarentegen in de Middeleeuwen meer vervolgd als groep dan als ketters en tovenaars.⁵ Hun godsdienst staat te ver van de Christelijke godsdienst af.

¹ op. cit., pag. 217, 199.

² *ibid.*, pag. 235.

³ *ibid.*, pag. 469.

⁴ *ibid.*, pag. 237.

⁵ *ibid.*, pag. 200.

EEN STRUCTURELE DEFINITIE VAN HET BEGRIP MAGIE.

Ook in de nieuw opgekomen godsdienstige bewegingen, die verband houden met de sacralisering van de landbouw bij de Orokaiva (Austr. Nieuw-Guinea) en die dus voorlopig magisch van aard zijn, vermeldt Williams opvallende sectevorming. Wanneer zulke magische rituelen niet structureel in de godsdienst kunnen worden verwerkt, kunnen zij slechts in geheime (d.i. geïsoleerde) genootschappen worden opgevoerd.¹

Lane vertelt in zijn klassieke studie over de godsdienst in Egypte: „It is a very remarkable trait in the character of the people of Egypt and other countries of the East, that Muslims, Christians and Jews adopt each other's superstitions, while they abhor the leading doctrines of each other's faiths. In sickness, the Muslim sometimes employs Christian and Jewish Priests to pray for him; the Christians and Jews, in the same predicament often call in Muslim saints for the same purpose. Many Christians are in the frequent habit of visiting certain Muslim saints here; kissing their hands; begging their prayers, counsels, or prophecies; and giving them money and other presents.”²

Ook godsdienstige substraten bestaan dikwijls nog een tijd voort als magie. Hubert en Mauss wijzen er op, dat de priesters van een teruggedrongen godsdienst dikwijls in de rol van tovenaars weer optreden. Nabuurvolken worden dikwijls voor tovenaars en magiërs uitgekreten.³ Bij Christen Papoea's van Noord-Nieuw-Guinea vormde het terrein van de oude godsdienst een zeer groot magisch complex. Het lijkt niet uitgesloten, dat in het laatste geval ook de oude godsdienst nog een belangrijke structurele waarde vervulde.

Wellicht mag men aannemen, dat bij overgangen van de ene godsdienst naar de andere de oude godsdienst nog een tijdlang een zekere negatieve structurele kracht blijft behouden. Het besef: „Wij laten thans na wat volgens de oude

¹ F. E. Williams, *Orokaiva Magic*, pag. 66.

² E. W. Lane, *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Everyman's Library, deel 315, pag. 241.

³ C. G. Seligman, *The Melanesians of British New Guinea*, pag. 167; G. J. Held, *Papoea's van Waropen*, pag. 250.

EEN STRUCTURELE DEFINITIE VAN HET BEGRIP MAGIE.

godsdienst op deze en die manier hoorde te geschieden", is dan structureel werkzamer dan het besef: „Wij doen thans dit en dit van de nieuwe godsdienst". Op deze wijze zou men enigermate kunnen verstaan, waarom er één generatie na de overgang soms een periode van godsdienstige lusteloosheid optreedt.

Uit de gegeven voorbeelden moge duidelijk zijn, dat magie slechts in structurele en niet in fysieke zin geïsoleerde rite is. Officianten van het ritueel vallen niet daarom zo dikwijls onder verdenking van magie, omdat ze bijv. door wijding en celibaat afgezonderd staan in de samenleving, maar omdat ze in hun kwaliteit van bedienaar van de godsdienst zo zeer met de oppositie sacraal : profaan vertrouwd raken, dat die voor hen haar distinctieve waarde verliest.¹ Men kan bij deze functionarissen dikwijls een zekere schertsende gemeenzaamheid met het heilige bespeuren, waardoor zij de rituele handeling magisch maken.²

Het is m.i. ook niet juist (zoals dikwijls wordt betoogd) dat priester en magier professioneel duidelijk van elkaar onderscheiden zijn. Integendeel. Dikwijls blijkt, dat de magier zich in niets onderscheidt. Dat ligt ook wel voor de hand, als wij mogen aannemen, dat de magie inderdaad is een logisch geconditioneerde variant op de godsdienst. Juist daarom kan de priester zo gemakkelijk tot magie komen. Hij heeft vele aanleidingen om een ketter te worden. En hij wordt vele malen door de gelovigen zelf gedrongen om indifferente cultuurelementen in de godsdienst op te nemen.

¹ Hubert en Mauss, *Esquisse*, pag. 25.

² Een eigenaardig geval maakte ik eens mee bij een dodenritueel van een groep Sa'dan Toradja's. Na een langdurig en uitvoerig ritueel was het ogenblik gekomen, waarop de dode in optocht van het feestterrein zou worden overgebracht naar zijn laatste rustplaats. Eén der officiërende priesters besloot met een uitvoerige litanie, waarin hij tot slot nog eens opsomde, welke offergaven men voor de dode had gereed gemaakt als teerkost op zijn reis naar het hiernamaals. Aan het einde van zijn reciet voegde de priester daaraan plotseling nog enige regels toe, waarvan de zin mij werd uitgelegd als volgt: „Zie hier, dode, wat we allemaal voor je gereed hebben gemaakt. Als je het lust is het goed, en als je het niet lust, laat je het maar staan". Sommige omstanders schoten in een lach, anderen wendden zich onaangenaam getroffen af.

DERDE HOOFDSTUK.

MAGIE EN TECHNISCHE HANDELING.

Het overgrote deel der menselijke handelingen is (zoals reeds werd opgemerkt) religieus indifferent. Zij zijn noch profaan, noch sacraal. Zij nemen niet de kentekenen aan, waardoor het sacrale van het indifferente wordt onderscheiden. Zij kunnen dat in zeer vele gevallen ook niet, eenvoudig omdat zij naar haar eigen aard zich daartoe niet lenen.

Het zou onmogelijk zijn het kenteken contractie of duur toe te kennen aan de duizenden gewone handelingen waaruit het dagelijks leven bestaat. Zelfs voor de uitzonderlijk vrome, die alles zou willen sacraliseren, blijven er nog vele menselijke (bijv. natuurlijke) verrichtingen over, die slechts in zeer extreme gevallen in de godsdienst worden betrokken. Het schijnt, dat de Hindoeïstische godsdienst wel tot zulke uitersten is gekomen.¹ Maar regel kan dit toch niet zijn. Een samenleving van vrome asceten zou niet lang kunnen bestaan. Zelfs een derwisch kan van zijn vrome oefeningen niet leven, als er niet door een ander voor hem geproduceerd wordt.

Handelingen, die moeilijk de kentekenen van het sacrale kunnen aannemen, omdat zij zich naar haar aard daartoe niet lenen, zijn vooral de technische en de geneeskundige. Technische en economische handelingen worden voor een deel door een gecontraheerde groep, in collectieve arbeid verricht. Collectieve technische handelingen zijn veelal eerder sacraal dan individuele. Het zal wel geen toeval zijn, dat in Indonesië juist de rijstbouw met zijn georganiseerde collectieve arbeid zo dikwijls sacraal is geworden. Daarentegen slechts zelden de klapper-cultuur, hoewel de klapper ook een belangrijk product is. Bij de klappercultuur geschiedt minder collectieve arbeid dan bij de rijstcultuur.

Het aspect van duur kunnen vele economische handelingen

¹ Profaan (dat is tegenover de godheid minder sacraal) wordt dan logisch alle menselijk handelen, zodat ook het immorele religieus distinctief wordt. Zie bijv. R. V. Russell en Rai Bahadur Hira Lal, *The tribes and castes of the Central Provinces of India*, deel II, pag. 8.

MAGIE EN TECHNISCHE HANDELING.

echter zeer moeilijk aannemen, omdat het hier gaat om het controleerbare eindresultaat van de handeling, om het verkrijgen van een zekere opbrengst uit de arbeid. Is die opbrengst minder dan de kosten van de arbeid, dan is er geen economisch nut. De kosten van het rijstbouwritueel kunnen uiteraard niet hoger zijn dan de rijstopbrengst zelf, zodat men niet „eeuwig” met een technische handeling kan bezig zijn, zelfs niet in samenlevingen, waar „tijd geen geld kost”. Een geneeskundige behandeling is niet bedoeld om „eeuwig” te duren, maar om een lijder van zijn lijden te bevrijden.

Cultuurelementen, waaraan de sacrale kentekenen zich gemakkelijker hechten, zijn de instituten van opvoeding, van potlatch, van oorlog, handelingen verbonden aan de processen van leven en dood, e.d. Alles dus elementen, waarbij het niet gaat om een constateerbaar eindproduct of om een bepaalde opbrengst.

Toch is de behoefte om juist ook technische en medische praktijken door het geloof een ethische bovennatuurlijke zin te geven, dikwijls bijzonder groot. „Religion”, aldus Kardiner, „forms a part of the security system of the group”. En elders: „In religion we ought to see the resultant of anxieties proceeding from the economy and from intrasocial tensions”.¹

Men mag dus ook met reden verwachten, dat de godsdienst een belangrijke plaats inneemt in samenlevingen waarin men door vele economisch-technische zorgen wordt gedrukt. „Nood leert bidden”, zegt het spreekwoord niet zonder zin. En aan de andere kant mag men ook verwachten, dat veel economisch-technische cultuurcomplexen religieus indifferent zijn in samenlevingen, waarin zij geen grote zorgen meer met zich meebrengen.

Met recht heeft m.i. reeds Frazer opgemerkt, dat er minder neiging zal bestaan een beroep te doen op bovennatuurlijke machten naar mate het technisch kunnen meer sociale zekerheid gaat bieden. Het geloof maakt dan plaats voor weten en het wordt als oneerbiedig gevoeld om dan nog een beroep te

¹ A. Kardiner, *The individual and his society, The psycho-dynamics of primitive social organization*, New York, 1939, pag. 75, 113.

MAGIE EN TECHNISCHE HANDELING.

doen op bovennatuurlijke hulp. Indien het technisch rationeel inzicht toeneemt, leert men steeds duidelijker inzien, dat vele dingen naar hun eigen aard door eigen wetten worden beheerst en in structurele zin extra-sociaal zijn, dus ook ongevoelig voor de oppositie sacraal : profaan.

Ik herinner hier aan de bekende anecdote van de katholieke geestelijke, die zegenend de velden van zijn parochianen doorloopt, maar op een bepaald veld te horen krijgt: „Hier helpt geen zegen, meneer pastoor. Hier moet mest op." In sommige streken van Nederland zien we een verband tussen de ontdekking en toepassing van de kunstmest en de verminderende betekenis van de z.g. bede- en dankdagen voor het gewas.

Zijn geloof heeft de mens nodig in de velerlei conflicten, waarin het leven hem plaatst en waarin hij niet *kan* berusten, juist omdat hij als mens behoefte heeft aan een waardenstelsel, dat voor hem zin geeft aan zijn leven. Ziekte en dood kan de mens niet berustend aanvaarden. En in primitieve samenlevingen wordt de mens dikwijls bedreigd door ziekte, door honger, door een onverwachte dood, of door de agressiviteit van zijn medemensen. In meer ontwikkelde samenlevingen schept een rationeler productie- en verdelingsproces aanzienlijk groter sociale veiligheid. Zonder onbarmhartig te willen zijn voor de armen en noodlijdenden in de moderne samenleving, kan men zeggen, dat daar geen honger wordt geleden. Politie, bestuur, rechtspraak en wetgeving zijn bedoeld om de sociale terreur tegen te werken. Wat honger, ziekte, angst en sociale onzekerheid werkelijk kunnen betekenen, hebben in onze tijden vele tienduizenden, ook in onze samenleving, maar al te duidelijk leren verstaan.

Magie hebben wij gedefinieerd als het analogisch in de oppositie sacraal : profaan projecteren van cultuurelementen, die religieus indifferent waren. Als men door zou gaan met het opnemen van het indifferente cultuurmateriaal, zou daarvan de opheffing van de oppositie het onafwendbaar gevolg zijn. Er staan dus twee tendenties tegenover elkaar, die niet met elkaar verzoend kunnen worden.

De eerste tendentie is de behoefte om in de godsdienst zijn

MAGIE EN TECHNISCHE HANDELING.

sociale onzekerheid zo volledig mogelijk uit te drukken. De tweede tendentie is de structurele noodzaak om de godsdienst te beperken tot datgene wat werkelijk de sacrale kentekenen kan aannemen.

Er moet in vele culturen ergens een overgangsgebied komen, waarin men te maken heeft met cultuurelementen, die in de godsdienst zijn opgenomen, zonder dat zij daarin werkelijk thuis kunnen horen. Deze elementen zijn dan sacraal, maar in verminderde mate. Juist omdat ze in verminderde mate sacraal zijn, kan men ze tegenover het sacrale profaan noemen.

Magisch zijn voor een belangrijk gedeelte die grensgevallen, waarin men telkens weer tracht technische, economische en geneeskundige practijken de kentekenen van het sacrale als het ware op te dringen, omdat men zo gaarne wil geloven, dat het natuurlijke hier bovennatuurlijk moge verlopen. Het is geen wonder, dat Malinowski, die de functie van sociale verschijnselen gaarne in verband brengt met de psychische behoeftebevrediging, aan deze grensgevallen grote aandacht heeft gewijd. Dat magie vooral betrekking heeft op technische practijken en godsdienst meer op de verering van bovennatuurlijke machten, heeft Malinowski eerst willen aannemen, toen al zijn waarnemingen in die richting bleken te wijzen. Magie noemt hij dus "the attempt of man to govern the forces of nature directly, by the means of a special lore"¹, en godsdienst "the intimate collaboration between man and spirit". Voor "spirits" bleken de Trobrianders weinig belangstelling te hebben, zodat Malinowski van hen moest zeggen, dat zij veel magie en weinig godsdienst kenden.

Malinowski heeft, naar hij zelf verklaart, vooral antwoord willen geven op de door Frazer opgeworpen vraag: „is magic a sort of pseudoscientific technique, does magic at an early stage of development replace science and empirical technique." Het antwoord op deze vraag luidt dan beslist ontkennend.

Er kan uit Malinowski's beschrijving weinig twijfel bestaan

¹ Later legt hij meer de nadruk op de sociale functie van de bevrediging dan op de uitdrukking van psychische behoeften. *Argonauts of the Western Pacific*, pag. 73.

MAGIE EN TECHNISCHE HANDELING.

aan het sacraal karakter van de practijken, welke bijv. de Trobriandse landbouw begeleiden.

„Garden magic (*megwa towosi* or simply *towosi*) is in the Trobriands a public and official service”.¹ In een ander verband spreekt Malinowski van „systematische magie”, waarmee hij wil zeggen, dat hier sprake is van een geordend ritueel, waarvan de verschillende episodes in een vaste volgorde na elkaar moeten worden afgewerkt.²

De landbouwmagie hoort volgens Trobriandse theorie in handen te zijn van het hoofd, althans in handen van een persoon van zijn familietak. In de practijk draagt hij de uitvoering van die taak meestal over aan zijn jongere broer, zijn neef, of zijn zoon.³ Dit is vooral het geval, als het hoofd zelf een hoge rang heeft. Het voornaamste hoofd beschikt ook over de sacrale middelen, waarmee hij tenslotte de vruchtbaarheid der eilanden in zijn macht heeft.⁴ De functionaris voor de landbouwmagie vormt met het hoofd en de tovenaars de drie belangrijkste personen van het dorp.⁵ Als het landbouworitueel moet worden opgevoerd treedt het hoofd geheel terug voor zijn gedelegeerde, nadat eerst beiden samen zijn opgetreden.⁶

Daarnaast is er echter ook een belangrijk stuk van het sacrale terrein, dat voor het hoofd gereserveerd blijft.⁷ Dat is bijv. de gehele magie van de *kula*, het eigenaardige potlatchspel, dat in deze eilanden een typisch rituele vorm heeft aangenomen. Evenals bij de *towosi* blijkt ook hier, dat de magie een begeleidend verschijnsel van het technische en het sociale is. Dat wil dus zeggen, dat inderdaad vele cultuurelementen religieus indifferent zijn en dat de godsdienst wel degelijk sociaal distinctief werkzaam is. Ook bij de Trobrianders is godsdienst niet een geloof aan een vage bovennatuurlijke kracht, die overal kan optreden.

In de z.g. *muwasila* of *kula*-magie is de *toliwaga*, de onder-

¹ Coral gardens and their magic, deel I, pag. 62.

² Argonauts of the Western Pacific, pag. 413.

³ Coral gardens, deel I, pag. 67.

⁴ Coral gardens, deel I, pag. 83.

⁵ Argonauts, pag. 54.

⁶ Argonauts, pag. 93.

⁷ Argonauts, pag. 63.

MAGIE EN TECHNISCHE HANDELING.

nemer van de kula, de enige of de leidende officiant.¹ En de *toliwaga* (lett. „de man van de prauw”) is altijd het hoofd of de hoofdman. Hij is de enige man die rijk genoeg is om als ondernemer op te treden.²

Hoewel Malinowski op deze systemen (zoals hij ze uitdrukkelijk noemt) zonder onderscheid de benaming „magie” toepast, is het niet moeilijk uit zijn beschrijving op te maken, dat de „magie”, welke haar middelpunt vindt in het hoofd, toch veel belangrijker, sacraler is dan die, waarin diens vertegenwoordiger (jongere broer o.a.) optreedt.³

De mate van contractie, de omvang van het ceremonieel, verschilt voor de diverse episodes van het ritueel. Er zijn episodes, welke altijd min of meer uitvoerig ceremonieel met zich meebrengen. Er zijn ook episodes, welke zo terloops en vluchtig worden verricht, dat men ze ternauwernood als ceremonieel kan aanduiden.⁴ Hieruit blijkt nogmaals, dat alleen de contractie niet kentekenend is.

Het is op zichzelf niet zo belangrijk, of wij nu alle cultuurelementen, welke in de oppositie sacraal : profaan zijn betrokken, aanduiden als magie of als godsdienst. Het komt er bij Malinowski feitelijk op neer, dat de term godsdienst overbodig wordt. Maar de terminologie van Durkheim biedt ons toch het grote voordeel, dat we onderscheid kunnen maken tussen systemen die ook in de cultuur zelf onderscheiden worden en structureel distinctief zijn.

Voor de hand ligt de veronderstelling, dat men hier te doen heeft met twee onderscheiden rituele complexen: het (landbouw-)ritueel van de lagere representant van het hoofd is profaan tegenover het sacrale ritueel (vooral dat van de kula) van het hoofd.⁵ Het „ware” ritueel is dat van het hoofd. Dit is sacraal, draagt het „ware” sacrale kenteken. Het ritueel

¹ Argonauts, pag. 415 s.q.

² Argonauts, pag. 118.

³ Argonauts, pag. 412.

⁴ Argonauts, pag. 424.

⁵ In de practijken van de *towosi* ontbreken minder verheven elementen niet geheel en al. De gegevens zijn echter te summier om conclusies toe te laten. Coral gardens, deel I, pag. 116.

MAGIE EN TECHNISCHE HANDELING.

van zijn representant is afgeleid sacraal; tegenover het ritueel van het hoofd is dat van zijn representant voorzien van het sacrale nulkenteken.

Nu is het profane niet magisch op zichzelf, want de door Durkheim geconstrueerde oppositie omvat het profane en het sacrale samen. Het profane is structureel onderscheiden van het sacrale. Het is dus als zodanig niet een analogische uitbreiding van de oppositie sacraal : profaan. De uitbreiding van de oppositie in de richting van het religieus indifferente gaat echter het gemakkelijkst via het profane, omdat het profane het sacrale kenteken het minst draagt.

Hoewel Malinowski hierover niet uitvoerig is, vermeldt hij wel, dat de *towosi* dikwijls tegen betaling medewerkt aan practijken, die Malinowski stelt als „private” tegenover „communal magic”.¹ Soms is dit een private herhaling van een publieke ceremonie. Van zeer grote omvang was dit particuliere ritueel niet, hoewel Malinowski de mogelijkheid openlaat, dat hem het een en ander ontgaan, omdat zijn aandacht er niet op was gericht.² Van een zo uitnemend waarnemer als Malinowski mag men echter wel aannemen, dat dit niet veel kan zijn geweest.

Wel vermeldt Malinowski, dat de Trobrianders in het algemeen van oordeel schenen te zijn, dat de communale „magie” voor de landbouw voldoende was en dat het niet geheel en al in orde was nog private magie te laten bedrijven. Slechts enkele personen vertelden in strikt vertrouwen, dat hun succes bij de landbouw te danken was aan hun superieur persoonlijk ritueel.³

Zo blijkt dus uit Malinowski's uiteenzettingen duidelijk, dat de Trobrianders kenden een georganiseerd sacraal en een georganiseerd, minder sacraal, dus profaan ritueel en daarnaast nog een niet-georganiseerd, privaat ritueel, dat slechts aarzelende goedkeuring en vermelding vond. Alleen dit laatste, persoonlijke ritueel zou ik magie willen noemen en het overige godsdienst.

¹ Coral gardens, deel I, pag. 153.

² Coral gardens, deel I, pag. 156, 472.

³ Vergelijk Coral gardens, deel I, pag. 153 en Argonauts, pag. 425.

MAGIE EN TECHNISCHE HANDELING.

Malinowski erkent de belangrijkheid van Durkheim's definitie, maar hij meent, dat hij deze definitie beter hanteerbaar maakt door haar uit te breiden in de richting van de behaviouristische psychologie. Ik geloof, dat hij daardoor echter Durkheim's definitie van de zijde der *Darstellung* overbrengt naar die van de *Ausdruck*, terwijl men beter doet Durkheim's definitie ruimer te maken naar de structurele kant, de kant van de *Darstellung*.¹

Wellicht mag men aannemen, dat, evenals dit bij de *towosi* het geval is, ook elders profane officianten, die ons worden beschreven als „medicijnman”, juist daarom zo dikwijls met de magie geassocieerd zijn, omdat zij de oppositie sacraal : profaan het gemakkelijkst kunnen uitbreiden. Zij staan dan tegenover de figuur, die meestal kortweg als de „priester” wordt beschreven, in de verhouding profaan : sacraal. Om die reden alleen zijn zij echter nog niet beoefenaars der magie, maar zij *kunnen* dit licht worden.

Ik heb aan deze gedachtengang bij mijn onderzoek der Waropen-Papoea's te weinig aandacht besteed. Maar de figuur van de Waropense medicijnvrouw (*ghasaiwin*) zou in dit verband wel genoemd mogen worden. Slecht of gevaarlijk is zij niet, wel soms min of meer een komische bedriegster. Ook in het ritueel treedt zij zeer dikwijls op als helpende partij, tegenover de sacrale moedersbroer (liefst het clanhoofd, de „god” of *sera*) als de eigenlijke functionaris.

Begrijpelijk zou dan zijn, waarom mijn informanten mededeelden, dat in de mythische tijd iedereen het vermogen van de *ghasaiwin* bezat. Dit zou kunnen betekenen: „In die tijd was alles opgenomen in de oppositie sacraal : profaan en was niets religieus indifferent”.²

Vast staat in elk geval wel, dat „magie” niet zonder discri-

¹ Malinowski erkent terecht, dat in een zekere zin zijn gehele cultuur-opvatting „consists in reducing Durkheimian theory to terms of Behaviouristic psychology”. (*Coral gardens*, deel II, pag. 236). Naar mijn mening laat hij daarmee aan de grote Franse geleerde nog niet geheel recht wedervaren. Het is voldoende, indien wij uit Durkheim's theorie de te sterk logische interpretatie van sociologische waarheden trachten te elimineren.

² G. J. Held, *Papoea's van Waropen*, pag. 237. Ook de Mentawaise „medicijnman” (*sikerei*) werkt op soortgelijke wijze samen met de „priester”

MAGIE EN TECHNISCHE HANDELING.

minatie overal werkzaam wordt geacht. Magie heeft geen algemeen, maar een bijzonder karakter. Verschillende onderzoekers geven nauwkeurig aan, waar wat zij dan noemen „magie”, precies werkzaam is, zodat de feiten het onmogelijk maken om magie te beschouwen als een overal werkzame, alles omvattende, vage macht of een alles omvattend classificatiesysteem. Het classificatiesysteem heeft zijn zeer duidelijke grenzen.

Het algemene, waarover verschillende waarnemers, telkens spreken is de mogelijkheid tot uitbreiding, die logisch altijd bestaanbaar is. Zo vindt men op Java zeer uitgebreide classificatiesystemen, waarin allerlei denkbare elementen een plaats vinden. Men gebruikt deze systemen echter voor het wichelen; ze zijn dan ook zo variabel en voor individueel gebruik opgezet, dat ze nagenoeg structureel indifferent zijn. Voor het ritueel heeft het m.a.w. weinig consequenties, dat een element „links” of „rechts” in deze analogisch uitgebouwde systemen een plaats heeft gekregen. Daaruit volgt niet, dat ook in het ritueel zelf deze classificaties worden toegepast.

Evans-Pritchard geeft in zijn boek over de Azande de volgende lijst van gevallen, waarin medicijn wordt gebruikt:

- a. beïnvloeding der natuur (regen, zonneloop);
- b. bevordering van de groei van bepaalde (niet alle) met name genoemde voedselgewassen;
- c. vermeerdering van succes bij bepaalde (niet alle) met name genoemde handelingen bij jacht, visvangst, of producteninzameling;
- d. idem bij bepaalde technieken;
- e. afweer tegen bepaalde bovennatuurlijke invloeden;
- f. vermeerdering van succes bij bepaalde sociale handelingen (afweer tegen diefstal, succes bij vrouwen, en enige meer);
- g. afweer tegen ziektes.

(*rimata*). Duyvendak beschrijft de *sikerei* als de beoefenaar der magie. Dat zulk een minder sacrale functionaris eerder geneigd zou zijn tot „private magic” (bedenkelijke, niet-erkende, geïsoleerde sociale practijken) is begrijpelijk. J. Ph. Duyvendak, Inleiding tot de ethnologie van de Indische Archipel, pag. 59. A. C. Kruyt, De Mentawaiers, T.B.G., (1923), pag. 135, 139, 141.

MAGIE EN TECHNISCHE HANDELING.

Voor zeer veel andere gevallen bleek echter geen magie te bestaan.¹

Hutton Webster zegt over de gebieden waarin magie voorkomt: „the economic activities with which magic is chiefly concerned include hunting, fishing, gardening („hoe cultivation”), cattle breeding, and the art of sailing, whereas such homely occupations as food collecting, fire making, the manufacture of utensils, and house building, whose outcome is regarded as completely within human capacity, are seldom attended by magical rites. A system of magic may be very extensive and woven into the fabric of society, but it is always no more than supplementary to the routines of everyday life.”²

De reden, waarom zoveel elementen religieus indifferent zijn, is m.i. eenvoudig, dat ze zo moeilijk in de oppositie sacraal: profaan kunnen worden betrokken. Het technische komt nooit geheel in de oppositie en blijft er altijd min of meer naast staan, omdat het hier juist gaat om de controleerbare uitslag. Men kan wel willen geloven, dat een gewas, dat van hemelse oorsprong is, in onuitputtelijke rijkdom eeuwig ter beschikking zal staan, maar een mislukking van de oogst blijft desondanks even goed pijnlijke realiteit. En als de dood een einde heeft gesteld, wordt het geloof aan het lange leven wel zwaar beproefd.

Men wordt op het terrein van de techniek en de geneeskunde wel gedwongen de feiten te accepteren, hoe gaarne men ook, juist hier, zou willen geloven, dat de feiten anders waren dan ze zijn. Het is daarom altijd nodig, dat bij pogingen tot ritualisering van zulke practijken rekening wordt gehouden met allerlei voorbehoud.

Eén voorbehoud is meestal de veronderstelling, dat het ritueel zelf onjuist was opgevoerd. Het eigenaardige van de profane godsdienst is altijd het streven naar het sacrale, de twijfel aan de werkelijk sacrale aard van het profane en de angst van het profane voor het religieus indifferente. Vondel laat Lucifer tegen God rebelleren, omdat Lucifer wil, dat

¹ Evans-Pritchard, *Witchcraft*, pag. 435.

² *Magic*, pag. 497.

MAGIE EN TECHNISCHE HANDELING.

„Geen mensch zal onze kroon, Gods kroon, met voeten treen”.¹

Het geloof is hier nooit zeker van zichzelf en zoekt al twijfelend naar de steeds betere, steeds perfectere rituele handeling. De gecompliceerdheid, die hier telkens weer gesignaleerd wordt, is een antwoord op de twijfel. Men kan nu zeggen: „Was het al zo goed uitgewerkt, dat het nu werkelijk sacraal was?” En verder: „Het was blijkbaar nog niet genoeg, want de uitkomst stelde teleur”.

Er werken dus tendenties tegen elkaar in, die het gehele beeld soms vrij gecompliceerd maken. Dit blijkt bijv. in de mantiek en in de orakels. De toekomst is op zichzelf een blijvende onzekerheid. In de mantiek wil men deze onzekerheid opheffen en in de godsdienst betrekken. In het wichelen wordt de toekomst tegenwoordige werkelijkheid, en op die manier zelf een ritueel om de toekomst te beïnvloeden. „At some points magic and divination are so close that they may scarcely be told apart”.²

Wichelen is niet in de eerste plaats een methode om de toekomst te leren kennen, eventueel daarna de maatregelen te treffen, welke dan met het oog op deze toekomst noodzakelijk worden. Het gaat er meer om na te gaan, of er in de toe-

¹ „Men ziet:” — aldus Denis de Rougemont — „niet het kwaad zelf verleidt, maar altijd het goede dat men zich voorstelt, en dat zelfs beter schijnt dan het goede dat God biedt, het goede dat men beter „voor zich geschikt acht”. Eva werd niet verleid door iets slechts, maar door een mooie, lekkere appel, aangenaam voor de ogen en kostelijk voor het gemoed. Zij werd niet verleid, door de begeerte om te schaden, maar door den drang zich Gode gelijk te maken, hetgeen haar een schoon denkbeeld toescheen.” Denis de Rougemont, *Het aandeel van den Duivel*, pag. 21.

² William Howells, *The heathens*, pag. 69. Ook bij de Waropen-Papoea's was het dikwijls moeilijk uit te maken of men nu feitelijk alleen maar wilde weten wat er zou gaan gebeuren, of dat men ook door het wichelen juist de toekomst wilde beïnvloeden. Een der informanten vertelde letterlijk: „Hij wichelde slaven”, waar men dus moeilijk aan de indruk kan ontkomen, dat „slaven” hier *Ergebnisobject* is. In de vertaling schreef ik: „En toen hij wichelde, was de uitslag, dat wij slaven zouden krijgen”. Als bij het wichelen tijdens het oorlogsritueel de uitslagen niet zo goed waren, ging toch dikwijls de onderneming gewoon door. G. J. Held, *Papoea's van Waropen*, pag. 236, 221, 222.

MAGIE EN TECHNISCHE HANDELING.

komst, die dus nog niet sociaal werkzaam is, en die derhalve ook religieus indifferent is, sacrale kentekenen vallen te bespeuren. Zulke nu nog onbekende, sacrale elementen worden door het wichelritueel werkzaam beïnvloed. Op die manier wordt dus het wichelritueel een werkelijk ritueel en niet uitsluitend een irrationele manier van kansberekening.

Het normale ritueel heeft betrekking op iets, dat in relatie staat met de bekende werkelijkheid; of het is een projectie van die bekende werkelijkheid op het mythisch verleden. Het wichelritueel daarentegen heeft betrekking op de toekomst, die dus geen bekende werkelijkheid is. Daarom kan het wichelritueel niet in sociale relatie staan met een sociale werkelijkheid. Meestal is het wichelritueel zelf ook niet meer dan een onderdeel van de een of andere handeling, bijv. een onderdeel van het oorlogvoeren. Men beschouwt het dan als een noodzakelijk onderdeel van het oorlogsritueel en houdt het voor gevaarlijk dit onderdeel achterwege te laten.

Het wichelritueel is dus niet alleen een eigenaardig soort kansberekening, maar het is ook een *ritueel*, het is werkzaam in de toekomst. Dóór dit ritueel kan men invloed uitoefenen op een onbekende situatie in de toekomst, op precies dezelfde wijze als men door een ritueel iets doet in het heden.

Als ritueel van de onbekende, dus religieus indifferente toekomst, heeft het wichelritueel geen duidelijke structurele relatie met een gegeven situatie. Het is een ritueel van de twijfel. Men kan niet zeggen, of de toekomstige situatie, waarop het betrekking zal hebben, een uitvoerig of een eenvoudig ritueel verlangt. En men vindt dan ook uitvoerige en eenvoudige wichelrituelen naast elkaar. Een typische omstandigheid van het magische, ongeorganiseerde ritueel.

Wichelen is zo dikwijls magie, omdat het geen duidelijke, sociale relaties heeft. Het is dus een uitbreiding van de structurele oppositie sacraal: profaan op een onbekende situatie. Het ontnemt deze oppositie daardoor min of meer zijn distinctieve betekenis en het is dus daarom ook even vaak „slecht” als alle magie.

Er bestaat een sterke neiging dit ritueel secundair te

rationaliseren. Het ritueel houdt verband met de emoties, verbonden aan de onzekerheid van de toekomst. Het heeft echter geen distinctieve functie. Daarom wil men graag achteraf zichzelf duidelijk maken, waarom het ritueel noodzakelijk was.

Zo vermeldt Kruyt, dat het uiteenscheuren van een grasstengel (*mentjela panga*) bij de Bare'e Toradja's beschouwd dient te worden als een methode om zonde van zich af te doen. Zoals men het ene stuk van de grasstengel afscheurt van het andere, zo scheurt men de zonde van zich af. Soortgelijke voorstellingen zouden zijn het wegbezemen, wegvegen, afdrijven, e.d. van het kwaad.

De vraag, of deze rationalisatie, deze „verklaring”, nu van de Toradja's zelf of van Kruyt is, kunnen we in het midden laten. In het materiaal van Kruyt blijkt niet altijd wat bedoeld wordt. Maar vast staat wel, dat de feitelijke toepassing van het *mentjela panga* meer omvat dan deze rationalisatie. Zo scheurt men een stengel als men twijfelt aan de draagkracht van een zwakke brug; aan mogelijk gevaar voortvloeiend uit wijziging in gemaakte voornemens; aan de bindende kracht van een eenmaal gedane en later weer verzaakte eed; aan schulden welke een vrouw het baren zouden moeilijk maken; aan schade voor anderen en schuld voor zichzelf bij overtreding van sexuele normen.¹ Het hangt geheel van de situatie af, hoe uitvoerig men het ritueel wil opvoeren.

Een komische bijwerking ontbreekt in deze rituelen met potentiële werking op de toekomst niet, zoals duidelijk wordt bijv., wanneer men iemand vraagt waarom hij in een bepaalde situatie drie keer op hout, op ongeverfd hout, tikt. Hij reageert met een glimlachend schouderophalen; een heel andere reactie dan die op bijv. de vraag, waarom hij zijn kinderen laat dopen.

Er is hier dus wel een zeker verband met de logica, maar dit is secundair. Als de Papoea's van Waropen tegen hoest het smeren van kalk en citroen op de hartkuil aanbevelen, is dat niet een irrationeel geloof aan een bovennatuurlijke kracht, inhaerent aan kalk of citroen, maar eerder een ant-

¹ Zie voor de vindplaatsen: N. Adriani en A. C. Kruyt, De Bare'esprekende Toradja's van Midden-Celebes, Register, s.v. *mantjela panga*.

woord op de twijfel, of misschien deze hoest ook meer is dan een „gewone”, religieus indifferente aandoening. In dat geval zou kalk misschien wel kunnen helpen, want kalk wordt ook in andere rituelen wel gebruikt. Daarom mag men wel aannemen, dat we in dit geval niet alleen te doen hebben met een minder effectieve geneesmethode. Op die twijfel kan wel degelijk door verbeterd inzicht het antwoord worden gegeven: „Deze hoest is inderdaad „gewoon” van karakter en wordt ook op „gewone” wijze beter gecureerd dan met kalk”.

Evans-Pritchard heeft in zijn boek over de Azande een uitmuntende beschrijving gegeven van het orakel. De Azande gebruiken namelijk voor hun orakel het extract van een bepaalde kruipplant (*benge*), dat op kippen soms wel, soms niet een dodelijke uitwerking heeft. Aan het orakel wordt nu een vraag gesteld, waarop het bevestigende of ontkennende antwoord afhankelijk wordt gemaakt van de al dan niet dodelijke uitwerking van *benge* op een kip.

Nu gaat het in dit orakel niet om het kanselement, dat steekt in de onzekere toxische werking van de *benge*, maar om de rituele werking. Daarom heeft het geen zin voor een Azande om met *benge* te experimenteren. Men zou bijv. bij wijze van experiment eens na kunnen gaan of *benge* niet altijd een moeilijk vooraf te berekenen effect heeft, ook zonder ritueel dus, wanneer men eenvoudig aan een kip, die niet dood gaat, een grotere dosis zou geven. De meeste Azande houden het ervoor, dat *benge* zonder ritueel op kippen en ook op mensen geen effect zou hebben.¹ Zij zijn in zulk een experiment niet geïnteresseerd. Het experiment ligt n.l. buiten de oppositie sacraal: profaan.

Men kan zeggen, dat de Azande evenmin geïnteresseerd zijn in de chemische werking van *benge* als Christelijke doopouders in de natuurlijke uitwerking van het gesprengelde water.

Bovendien gaat het er niet om, dat men via het orakel controle wil krijgen over de toekomst of opheldering in duistere zaken. Het orakel wordt niet op zijn juistheid gecontroleerd, hoewel dit op zichzelf gemakkelijk genoeg zou zijn. Als A

¹ op. cit., pag. 314.

MAGIE EN TECHNISCHE HANDELING.

door zijn orakel merkt, dat B magie tegen hem bedrijft, stelt hij zich tegen B teweer met tegenmagie. Nu is men niet geïnteresseerd in de vraag, of B door zijn orakel ook inderdaad die tegenmagie van A heeft uitgevonden. Als B te zijner tijd sterft, is A er van overtuigd, dat dit een gevolg is van zijn magie, onafhankelijk van de vraag, of het orakel bij B's nabestaanden een heel andere persoon aanwijst dan A. Mocht iemand in een enkel geval eens ervaren, dat hij, handelende tegen de aanwijzing van het orakel, toch maar goed is uitgekomen, dan concludeert hij alleen, dat hij dus het orakel niet goed heeft geraadpleegd.

Wanneer een ritueel analogisch wordt betrokken op hetgeen in structurele zin religieus indifferent is, krijgt het uiteraard een eigenaardig, conatief aspect, dat duidelijk anders is dan het resultatief aspect van het sacrale ritueel. Dit conatieve aspect openbaart zich dikwijls in een voortdurende variatie van de rituele handeling, wat nu eens leidt tot uitvoerigheid, geheimzinnigheid en onbegrijpelijkheid, en dan weer tot een aarzelende en simpele aanduiding van het bedoelde verband. Er zijn wel degelijk vele rituelen van dit genre, waarbij in het geheel geen medicijn te pas komt, geen bezweringen worden uitgesproken, of taboes worden gehouden.

Omdat het hier gaat om een poging, wordt veelal tevens aangegeven, waarom het pogen geen resultaat zou kunnen hebben. Dikwijls is dit juist het conatieve aspect van het ritueel zelf. Men zegt dan, dat het ritueel niet zal werken, als er ook maar de geringste fout wordt gemaakt.¹ Of ook wel, dat men van andere zijde wordt tegengewerkt.

Dat het inderdaad niet gaat om een irrationele poging om de natuur te beïnvloeden, blijkt wel hieruit, dat men bijv. niet zal proberen regen te maken in de droge tijd²; of een goede opbrengst van ongeschikte grond te krijgen.³ Het is onjuist te menen, dat het hier gaat om het te voorschijn toveren van wat niemand ooit verwacht had. Men is zich integendeel in

¹ Hutton Webster, *Magic*, pag. 97.

² J. van Baal, *Over wegen en drijfveren der religie*, pag. 329.

³ Malinowski, pag. 75.

MAGIE EN TECHNISCHE HANDELING.

zeer veel gevallen goed bewust, dat het ritueel in technische zin *niet* tot een resultaat voert.

Men ziet dat bijv. in de alchemie, waarover C. G. Jung in zijn studie „Psychologie und Alchemie” (1944) veel belangwekkend materiaal heeft bijeen gebracht. In het „opus” der alchemisten gaat het niet alleen om een (naïeve) laboratoriumtechniek, maar zeer duidelijk ook om een psychologisch proces. Het alchemistisch opus is niet alleen een technisch, maar zeer sterk ook een geestelijk proces, dat men door meditatie minstens evenzeer benadert als door praktische laboratoriumarbeid.

De symboliek van de alchemie is geen poëzie van de laboratoriumtechniek, maar een analoge betrekking van het ritueel op het religieus indifferente. Want de „materia prima” is geen „chaos”, maar bevat de „verborgen schat”: het vuur, de steen der wijzen, de Heilige Geest, de Drie-eenheid, of hoe men dit anders noemen wil. Juist het herkennen van dit „geheim” is de taak van de „artifex” en de alchemie is het ritueel, dat bij dit herkennen en schouwen hoort.

De alchemie beroept zich altijd op Gods hulp en wanneer haar telkens verweten wordt, dat zij streeft naar een resultaat, automatisch voortvloeiende ex opere operato, dan is dit een verwijt van de kant van het georganiseerde ritueel, van de kerk. De kerk verwijt aan de alchemie, dat het alchemistisch ritueel geen sociale functie heeft; en sterker nog, dat het de oppositie sacraal:profaan van haar functie berooft.

De alchemie gaat, zowel in haar voorstellingen (ontvangenis, geboorte, lijden, dood en opstanding) als in haar ritueel (doop en misoffer), duidelijk terug op de Christelijke kerk. In één der alchemistische geschriften uit de 16e eeuw wordt de parallellie van misoffer en alchemistisch opus zeer ver uitgewerkt.¹ Opmerkelijk is daarbij dat de consecratie, het feitelijk sacramenteel geheim zelf, niet in deze zonderlinge paraphrase is verwerkt.² Er blijft twijfel bestaan aan de wezenlijke aard van de materie.

¹ Jung, op. cit., pag. 536.

² *ibid.*, pag. 546.

MAGIE EN TECHNISCHE HANDELING.

Over de door Jung voorgestelde interpretatie van de alchemie, welke gebaseerd is op een schat van gegevens, mag ik mij geen oordeel aanmatigen. Jung ziet hier een projectie van het collectief onbewuste, welks voorstellingen en symbolen reminiscenties zijn van vroegere cultuurperioden. Het lijdt m.i. inderdaad geen twijfel, dat vele voorstellingen der alchemie op precies eendere wijze voorkomen in bijv. Melanesische initiatierituelen. Toch blijft het voor de socioloog moeilijk te geloven, dat al deze voorstellingen als een soort van collectieve, psychische erfmassa latent blijven om zich in een bepaalde periode uit zichzelf te projecteren, en daarna weer grotendeels latent te worden. De alchemie is immers niet alleen een geïsoleerd psychisch proces, maar een in een bepaalde cultuur in de historie dateerbaar verschijnsel, dat thans grotendeels zijn betekenis heeft verloren.

Ook de vraag, waarom de projectie van het collectief onbewuste in de alchemie zo evident godsdienstig is, beantwoordt Jung op m.i. niet overtuigende wijze door op te merken, dat het hier gaat om de tegenstelling van de naar bewustheid strevende individu en het collectief onbewuste. Daarom zou het in de alchemie gaan om de verlossing, de vrijmaking uit de tegenstellingen en op die manier zou men komen in de godsdienstige gedachtengang (op. cit., p. 637). Als men echter aanneemt, dat het hier gaat om een projectie van een (ook collectieve) oppositie sacraal : profaan op het religieus indifferente, is deze moeilijkheid opgelost en volgt vanzelf, dat de alchemie (voordat zij chemie werd) niet anders kan zijn dan een *godsdienstig* geheim.

De tegenstelling, die de alchemie in haar opus wil oplossen, is in het sacrale aanwezig en van die kant uit bezien is het niet zo vreemd, dat men de ambivalente bedriegersfiguur van Mercurius (de veelzijdige materie, kwikzilver dat goud oplost) ziet als de synthese van de tegenstelling tussen God en Duivel. Hermes is inderdaad de goddelijke bedrieger, zoals de Josselin de Jong heeft aangetoond. Aangezien het in de alchemie niet in de eerste plaats gaat om de „Darstellung” noch om de „Appell”-werking van het fait social, maar om de „Ausdruck”

MAGIE EN TECHNISCHE HANDELING.

(zie boven p. 67), is er echter alle reden om de alchemie ook van de zijde der dieptepsychologie te bestuderen.

Frazer gaat in zijn bekende wetten van de magie door contact- en analogie-werking niet in op de dieptepsychologie en op de symbolen van de magie en blijft dus (voor zijn tijd vanzelfsprekend) meer aan de oppervlakte. Met dit voorbehoud is evenwel Frazer's opvatting geheel juist. Het gaat m.i. inderdaad om een analogie, niet in algemene zin om een analogie op irrationele gronden, maar om analogie en contact van het religieus indifferente met het sacrale. Als men door onderzoek vindt, dat het religieus indifferente in sociologisch structurele zin werkelijk religieus indifferent is, wordt de alchemie chemie, de astrologie sterrekunde en de kwakzalverij geneeskunde.

In de magie wil men inderdaad een verband leggen, dat in structurele zin niet aanwezig is. Daarom zoekt de magie naar een of ander middel om het sacrale in het religieus indifferente als het ware te impregneren. In letterlijke zin geschiedt dat vaak door de handeling van indrukken, inwrijven of inbinden, dikwijls ondersteund door de handeling van wegdrijven, weggooien of wegdrukken van de belemmerende factoren.

Dikwijls is ook dit nog te concreet en volstaat de magiër met het aanwijzen van, of het concentreren van de gedachten en van de wil op de te leggen verbanden.¹ Ook het kijken naar een object (het „boze oog”) kan een verband leggen. De potentieel gevaarlijke werking van dit kijken zit m.i. niet in een magische kracht van het oog, maar in het gesuggereerde verband.

Het magische ritueel heeft betrekking op een potentialiteit, niet op een structurele realiteit. Het geloof is de realiteit van de oppositie sacraal : profaan, gezien van de psychische zijde. In de cultuurgebieden welke religieus indifferent zijn, is het geloof geen realiteit, maar potentialiteit.

Ook de rituele middelen, de ingrediënten van het religieus

¹ Hutton Webster, *Magic*, pag. 84, 250. Over de „pointing bone”, *ibid.*, pag. 382.

MAGIE EN TECHNISCHE HANDELING.

indifferente, het tovermiddel of de medicijn zijn dus slechts potentieel werkzaam. De afstand tussen potentialiteit en structurele realiteit kan niet worden overbrugd. Er blijft een hiaat.

In plaats van de term „medicijn” zou men ook beter een andere term kunnen gebruiken. Williams heeft voorgesteld de term „magisch specificum”. Daarmee bedoelt hij niet, dat het medicijn slechts in specifieke gevallen werkzaam is, maar dat het medicijn een specifieke factor bezit, waardoor het werkzaam wordt. Niemand weet, welke die factor eigenlijk is. Hij is het specifieke, dat in een bepaalde situatie werkzaam is geweest, maar juist omdat het een onbekende factor is, weet niemand precies, in welk gebaar, in welke spreuk of in welk ingrediënt dit specifieke heeft bestaan. Het godsdienstig ritueel daarentegen is altijd werkzaam, mits op de juiste wijze in geloof volbracht. Men kan het medicijn nog wel eens toepassen in een ander geval, maar het is de grote vraag, of dan juist dat specifieke, dat bijzonder werkzame, wel te pas is gebracht.

Expert is niet degene, die het medicijn, maar hij die het specificum kent, of meent te kennen. In heel veel medicijnen is het specifieke, de extra-qualiteit, zo minimaal gering, dat iedereen het medicijn kent en toepast. Hier geraken we dan weer buiten het terrein van de magie, omdat men hier niet meer denkt aan de oppositie van religieus indifferent : religieus relevant. In zeer veel andere gevallen kent iedereen echter wel in het algemeen de procedure, maar niet het specificum. Zo deelt Williams mede, dat hem de hele procedure van het doden door magische middelen zonder enige geheimzinnigheid werd gedemonstreerd. Maar allen betuigden zich volkomen onwetend omtrent de kern van de quaestie, het specificum, waardoor de procedure werkzaam zou worden en inderdaad dodelijk effect zou kunnen hebben.¹

¹ „They were all capable of enacting the routines but none were capable (so they professed) of killing the victim, because they did not know of the necessary specific.” F. E. Williams, *Orokaiva Magic*, pag. 174.

MAGIE EN TECHNISCHE HANDELING.

Op die manier krijgt ook dikwijls de expert zijn reputatie. In zijn bespreking van de „medicijnen” bij de Soendanezen aarzelt Hadji Hasan Moestapa over de vraag, of nu feitelijk de medicijn (*djampe*) dan wel de formule (*adji*) het werkzame element is en komt dan tot de slotsom, dat het specificum misschien juist zit in de expert. Die doet iets, of heeft iets (ook al weet hij het zelf niet), waardoor hij precies het specifieke treft. De bekwaamheid van de expert blijkt achteraf uit de werkzaamheid van de medicijn. Op die wijze komt men dicht bij het proefondervindelijk onderzoek, dat ook de wetenschap kent.¹

Ondanks de meest uitvoerige vooropleiding en de allernieuwste keuze van het medicijn, blijft het magisch ritueel dus onzeker. Daarom tracht de medicijnman dikwijls door handigheid en vingervlugheid zijn methodes te perfectioneren. Met zijn ingewikkelde manipulaties, zijn goochelarij en zijn trucs, heeft hij dan altijd een kans, dat hij het specifieke heeft getroffen.

De quintessence van dit ritueel blijft een potentialiteit. Heel anders dan het godsdienstig ritueel kan dus dit ritueel ook ondanks alles altijd mislukken. Van werkelijk ontzag voor de medicijnman blijft in die gevallen niet veel over. „Many people say that the great majority of witch-doctors are liars whose sole concern is to acquire wealth. I found that it was quite a normal belief among Azande that many of the practitioners are charlatans who make up any reply which they think will please their questioner, and whose sole inspiration is love of gain.”²

De medicijnman is dikwijls niet veel meer dan een potsenmaker, die rupsen uit zijn lichaam te voorschijn goochelt, buikspreekt, zwaarden slikt, gevoelloosheid voor pijn demonstreert, enzovoort. Tvenaars — zo deelt Evans-Pritchard mede — worden dan ook dikwijls met hun kunstenmakerij danig voor de mal gehouden. Men laat hen bijv. tobben om door een

¹ Hadji Hasan Moestapa, Over de gewoonten en gebruiken der Soendanezen, pag. 251.

² Evans-Pritchard, Witchcraft, pag. 183.

MAGIE EN TECHNISCHE HANDELING.

orakel uit te vinden welke voorwerpen zijn verborgen in een toegedekte pot.¹

De medicijnman is natuurlijk zelf zeer goed op de hoogte van de trucs, die hij toepast. Maar hij ziet dit toch meer als een technische handigheid, die nu eenmaal bij het bedrijf hoort.² En in zekere zin heeft hij gelijk. Tenslotte is het ook een (zij het sacrale) „truc”, als men initiandi bang maakt met het gebrom van een zoemhout, dat tenslotte toch slechts een gewoon stuk hout blijkt te zijn.

Slechts tot op zekere hoogte zou men hier van bedrog kunnen spreken. Dat in de meeste samenlevingen de oppositie sacraal : profaan functioneert, is een simpel sociaal feit. Sociale feiten moet men met andere sociale feiten in verband brengen en niet het sociale tot fysische wetmatigheden herleiden. Dan kan men het evengoed bedrog noemen, als een Duitser niet hoort, dat in het Nederlands de *p* van *pad* niet de *b* van *bad* is, omdat in het Duits het verschil tussen *p* en *b* anders ligt dan in het Nederlands.

De eigenaardige mengeling van ontzag en zenuwachtige vrolijkheid die wij reeds meer signaleerden, mankeert hier niet. Zo zegt Evans-Pritchard: „It would be a great mistake to suppose that there is an atmosphere of awe during the ceremony. On the contrary, every one is jovial and amused, talking to each other and making jokes.”³ Zelfs kleine kinderen ziet men toverdoktertje spelen. „Thus I have seen small children dancing the witch-doctors' dance and eating their medicines, in which actions they copy the movements which they have seen their elders make at seances and communal magic meals. Their elders encourage them in a jovial way and

¹ Hutton Webster, *Magic*, pag. 255, 185.

² De grimmige spot van de koning die de tovenaars liet doden, toen zij onmachtig bleken een hun gegeven opdracht uit te voeren herinnert ons aan het optreden van de profeet Elia tegen de Baälpriesters (1 Kon. 18). Elia is dan juist geen „medicijnman”, zoals men dikwijls zegt. Opmerkelijk is nog, dat de koning toch nog één tovenaars liet leven. Waarschijnlijk niet uit goedhartigheid, maar omdat hij overwoog: Men kan toch nooit weten. Evans-Pritchard, *Witchcraft*, pag. 373.

³ Evans-Pritchard, *Witchcraft*, pag. 177.

MAGIE EN TECHNISCHE HANDELING.

the children regard the whole affair as a piece of fun." ¹

Het komische, dat ook hier duidelijk aanwezig is, volgt niet uit de spanning tussen het sacrale en het profane, zoals in het sacrale ritueel, maar uit de spanning tussen het wel- en het niet-religieus indifferente. Een sacrale handeling op zichzelf is niet komisch. De Papoea's van Waropen, die toch werkelijk niet opvallen door de diepte van hun vroomheid, maakten bezwaar tegen het demonstreren van sacrale handelingen buiten de sacrale situatie. Zij verklaarden altijd, dat dit gevaarlijk zou zijn, vooral voor de dorpsgenoten die op dat moment buiten de kampong vertoefden. Het godsdienstig ritueel wordt magie, indien het wordt losgemaakt van de samenhang van plaats, tijd en wijze, waarin het structureel distinctief werkzaam is.

Toch zou men magie niet gemakkelijk kunnen herkennen alleen als de komisch werkende projectie van de oppositie sacraal : profaan op het religieus indifferente. In het godsdienstig ritueel zelf zitten immers ook duidelijk komische elementen. Er is nog een andere appèlwerking, waardoor de grenzen zich duidelijker gaan aftekenen, namelijk de andere verhouding van goed en kwaad, het anti-sociale aspect dus.

¹ Evans-Pritchard, *Witchcraft*, pag. 205.

VIERDE HOOFDSTUK.

HEKSEN EN SOEANGI'S.

Reeds enige malen hebben wij gebruik gemaakt van Karl Bühler's schema van de taalsituatie. Hij zet de drie uitgangspunten van de taalsituatie uit op de hoeken van een driehoek en onderscheidt dan „Ausdruck”, „Darstellung” en „Appell”. Wanneer men iemand hoort spreken, hoort men *wie* spreekt, *wat* hij spreekt en *hoe* hij spreekt. Die drie elementen samen vormen de totale indruk, die de toehoorder krijgt, maar hij maakt in die totaliteit wel degelijk onderscheiden. Men hoort bijv. wie het is die spreekt, man, vrouw, kind, zieke, gezonde, enz. Men hoort, hoe hij spreekt: om te dreigen, te sussen, te doceren, enz. Men hoort wat hij spreekt: het onderwerp, het gezegde, de zin, enz.

Zonder dat ik mij hier zou willen verdiepen in de theoretische consequenties van een toepassing van Bühler's schema in de sociale wetenschap, lijkt het van belang, als wij de ingewikkelde vraagstukken, waarmee wij in aanraking zijn gekomen, voorlopig trachten uit elkaar te halen door ze uit te zetten in drie dimensies, niet alleen die van individu en groep, maar ook die van de waarde.

Durkheim is de socioloog, die de Darstellungszijde van de cultuur heeft gezien en beschreven. Daarom kwam hij ook tot toepassing van de later in de taalwetenschap toegepaste functionele methode van definiëren door opposities. Malinowski heeft gelijk als hij betoogt, dat bij Durkheim het behaviour (de Ausdruck- en Appellzijde) in het gedrang komt.

Men vergeet echter maar al te vaak, dat Durkheim meer heeft tot stand gebracht dan het geven van aanvechtbare beschouwingen over de gemeenschap. Durkheim heeft wellicht te veel gewild. Hij heeft niet alleen de cultuur in haar Darstellungszijde willen beschrijven (in het bijzonder de oppositie sacraal : profaan) maar hij heeft ook de oorsprong daarvan willen vinden.

Dit is een probleem, dat men ook in de taalwetenschap heeft moeten loslaten. Men kan grammaticale systemen bestuderen, hun veranderingen nagaan, enz., maar men kan ze niet zien

HEKSEN EN SOEANGI'S.

ontstaan. Men kan alleen met verwondering waarnemen, hoe die ingewikkelde schema's als het ware een eigen leven leiden, zich ontplooiën, veranderen volgens een in het grammaticale schema zelf verborgen, inwendige wetmatigheid.¹ Als Durkheim zegt dat het „fait social” een „chose”, een ding is, dan bedoelt hij met deze op zichzelf misschien wat ongelukkige uitroep, dat het „fait social” een realiteit is even goed als een taalsysteem.

Durkheim heeft m.i. volkomen gelijk, als hij betoogt, dat taalsystemen niet kunnen voortkomen uit een psychische impuls om taalsystemen te maken. Het taalsysteem kan men als zelfstandig cultuurelement bestuderen en waarnemen. Omdat Durkheim de Ausdruck- en Appell-zijde niet onderscheidt, komt hij tot de onaanvaardbare constructie van het door zijn sociale systemen eenvoudig gedwongen individu. Deze juiste critiek mag ons niet doen vergeten, dat Durkheim de Darstellungs-zijde als een zelfstandige zijde van het fait social heeft onderscheiden en de mogelijkheid heeft gevonden haar te beschrijven.

Een onderscheiding in drie aspecten van persoonlijkheid, groep (society) en cultuur (culture) is in de ethno-sociologie stellig niet ongewoon, maar veelal is daarin toch cultuur eigenlijk niet meer dan het behaviour van de groep, de stylistiek van de collectieve gedragingen.² Begrippen als die van integratie, diffusie, verandering, e.d. laat men dan onder deze term cultuur vallen. Bij Durkheim gaat het echter om de structuur van de cultuurinhoud.

Wanneer wij nu pogen het anti-sociale karakter van de

¹ Sommige geleerden vinden het wat al te mysterieus dat een taal van haar Darstellungs-kant gezien als het ware zelfstandig zou leven. Zij nemen dan liever aan, dat bepaalde taalkundige categorieën (bijv. een tempus-systeem) uit de psyche naar voren treedt, dan weer eeuwen latent kan zijn, om later weer opnieuw op te duiken. Op die manier wordt de taal in het onbewuste weggedrukt. Hoe het dan te verklaren is, dat de bewuste taalinhoud zo duidelijk in schema's is verwerkt, dat zelfs elke leek schema's van werkwoorden e.d. kan opzetten blijft zo een raadsel. Tenzij men aan wil nemen, dat er in de psyche een analogie-behoefte werkzaam is die van de bewust geworden taalwerkelijkheid taalkundige „schema's” maakt.

² Zie bijv., R. Linton, *The study of man*, Register s.v. Culture, Society.

magie te plaatsen in een sociologische variant van Bühler's taalschema, is dit niet meer dan een werkhypothese. De problemen van goed en kwaad zijn zo gecompliceerd, dat wij ze slechts in een werkhypothese durven beschrijven. Onder dit voorbehoud zou men dan kunnen zeggen, dat de oppositie goed : kwaad van de kant van de persoonlijkheid bezien (als „Ausdruck”), ons brengt bij de begrippen: schuld, opzet. Van de kant van de groep (Appell), bij de begrippen: verantwoordelijkheid, aansprakelijkheid. Van de kant van het waarderings-systeem (Darstellung), bij de begrippen: vergelding, norm.

Het lijdt m.i. geen twijfel, dat de onderlinge betrekking van deze drie aspecten ook cultureel bepaald is. In het Westen legt men veelal sterk de nadruk op de elementen van schuld en opzet. Bij een volk als dat van de Toradja's ligt de nadruk op de uitwerking van de handeling. Bij de Toradja's wordt dus de aansprakelijkheid meer afgemeten naar het effect van de daad op de medemens dan naar de opzettelijkheid bij de dader.

Het is noodzakelijk, dat wij uitdrukkelijk constateren, dat begrippen als goed en kwaad niet geïsoleerd bestaan, maar geconditioneerd zijn door een bepaalde cultuur. Wat kwaad is in de ene cultuur, wordt niet altijd als zodanig ook in een andere cultuur veroordeeld. Ook de Westerse waarnemer wordt in zijn waarnemingen gehinderd door deze „prénotion”. Het is buitengewoon moeilijk zich te distantieëren van eigen ethische instelling.

Wat de Westerse waarnemer bijzonder hindert bij zijn waarneming van verschijnselen als die van magie en hekserij, is vooral de theologische rationalisatie van de oppositie sacraal : profaan in zijn cultuur. Zoals wij boven reeds uiteenzetten is men in het Westen van de laatste eeuwen onder invloed van de wetenschap steeds meer gaan beseffen, dat de natuur in veel mindere mate element is van de sociale werkelijkheid dan men aanvankelijk wel had gedacht. Men ontdekt, dat de natuur haar eigen wetmatigheid heeft en constateert na onderzoek, dat de materie wel gevoelig is voor natuurlijke reagentia, maar ongevoelig voor toverspreuken en rituele handelingen.

Door op deze wijze sterke aandacht te wijden aan de verhouding van mens en natuur, verslapt de belangstelling voor de verhouding van mens tot mens. De godsdienst gaat, ook in zijn sociale betekenis, in het Westen achteruit. Men vindt het ritueel niet rationeel genoeg, doordenkt de oppositie sacraal : profaan in logische zin en komt daardoor tot een opheffing van het onderscheid tussen het religieus indifferente en het sacrale. Gezien tegenover de goddelijke heiligheid is alles profaan.

Een gevolg van dit alles is, dat men voor het ritueel steeds minder achting gaat krijgen. Men ziet het niet langer in sociologische zin als onmisbaar sociaal behaviour van de kerkelijke gemeenschap, maar in logische zin als een min of meer zinloze, in elk geval min of meer nutteloze, zij het vergeeflijke handeling. Zo vindt men in het begin van de vorige eeuw pedante uiteenzettingen over de „metaphysieke waanzin” van het leerstuk der Drie-eenheid en arrogante afwijzingen van alle sacramenten, omdat zij immers toch niets „doen”, en dus slechts „magisch” zijn. Eerst in de laatste decennien heeft men voor de betekenis van het sociaal gedrag meer oog gekregen.

Het is voor sommigen misschien moeilijk te erkennen, dat ook theologische inzichten door de cultuur waarin zij werden verworven, worden bepaald en veranderd. Zij zullen het wellicht even moeilijk vinden de oppositie sacraal : profaan met Durkheim te zien als een sociale. Wij kunnen ons hier echter beroepen op de autoriteit van de Zweedse theoloog Gustav Aulén, die betoogt, dat er in de Christelijke verzoeningsgedachte historisch bepaalde typen zijn te onderscheiden.

Aulén onderscheidt eerst het klassieke verzoeningstype van het oudste Christendom. In dit klassieke verzoeningstype is een duidelijke dualistisch-dramatische opvatting van de Gods-idee constateerbaar. Het hoofdschema is hier de strijd van de Verlosser met de Duivel. De Duivel heeft hier een eigen plaats als tegenspeler Gods. De theologen uit die dagen wijden lange beschouwingen aan het recht van de duivel in het

sacrale drama. Zelfs het ons bekende element van het sacraal bedrog is aanwezig.

Daarna volgt dan wat Aulén aanduidt als het Latijnse verzoeningstype. Hierin is de dramatische, rituele verhouding tussen God en Tegenspeler logisch opgelost. De dualistische spanning in de godsidee is als mythisch of als heidens weg-gewerkt. De verzoening speelt zich nu af binnen de grenzen van het absoluut sacrale, waarin het Goddelijk Wezen zich in Christus met Zichzelf verzoent.

In logisch wetenschappelijke zin is hiermede weliswaar een sluitend systeem gekregen. Het vraagstuk van de theodicee is, zo al niet opgelost, dan toch op de achtergrond gedrongen. Maar hierdoor is ook aan de oppositie sacraal : profaan grotendeels haar sociale betekenis ontnomen. Tegenover Gods absolute heiligheid is alles wat de mens doet profaan. Het wordt, logisch doorgedacht, moeilijk enig verschil te maken tussen goed en kwaad naar menselijke dimensies gemeten, omdat tegenover de eeuwige Godheid alles profaan is. Goed en kwaad in sociale zin kunnen in deze theologische oppositie van absoluut en relatief geen plaats meer vinden. Liefde, geluk, zonde: Als men slechts logisch doordenkt, is het alles kwaad tegenover God.

Luther wordt door Aulén nog geplaatst aan de kant van het klassieke verzoeningstype, dat dramatisch-dualistisch van aard was. Hij toont aan, dat in Luther's geschriften, vooral in zijn liederen, het motief van de strijd een belangrijke rol speelt. Als Luther spreekt over de vijf „tyrannen“, de vijf machten des verderfs, noemt hij niet alleen zonde, dood en duivel, maar ook de Goddelijke wet en de Goddelijke toorn. Hij brengt hier dus een duidelijke spanning in de Godsidee zelf.

Met alle klem waarschuwt Aulén de Christelijke kerk voor een te sterk logisch, theologisch doordenken van deze opposities. Hij meent, dat het eenzijdig verstandelijk uitwerken van zulke schema's zal leiden tot tekstverheerlijking en verabsolutering van het historisch feit, tot Biblicisme en Historicisme.

Voor de Westerse waarnemer spreekt dus de betekenis van de oppositie sacraal : profaan niet zo duidelijk meer in sociale

zin. Hij heeft, zij het minder in onze tijd dan enige tientallen jaren geleden, een door zijn Westerse cultuur bepaalde overwaardering voor het rationele verband tussen de dingen en onderschat daardoor gemakkelijk het sociologisch verband. Het ritueel speelt als vorm van sociaal behaviour een slechts geringe rol in onze cultuur. Eerst in de totalitaire religies heeft men weer oog gekregen voor de belangrijke sociale functie van het ritueel der sacrale groep en heeft men, zoals in het totalitaire Duitsland, op meesterlijke wijze van deze sociale functie van het ritueel partij weten te trekken.

In heksengeloof en magie spreekt voor de Westerse waarnemer vooral sterk het irrationele element. Hem ontgaat het voor een groot gedeelte, dat deze complexen sociologisch werkzaam zijn en hij meent maar al te gauw, dat het er vooral om gaat, of magie en toverij in natuurlijke zin „waar” zijn. Anders noemt de waarnemer het hele bedrijf bedrog en acht zich daarmee verder ontslagen van verdere beschouwingen.

Hiertegen heeft Durkheim met alle klem betoogd, dat sociale complexen toch even goed werkzaam zijn als natuurlijke, zij het dan dat de natuurlijke complexen werkzaam zijn in de natuurlijke, en de sociale in de sociale werkelijkheid. Op dit punt heeft Durkheim uitgeroepen, dat het sociale feit toch een ding, „une chose”, is.

Wij moeten bovendien bedenken, dat de rationalisatie van de oppositie sacraal : profaan, waardoor ons magie en duivels-geloof zozeer als irrationeel en zinloos voorkomen, in de Westerse cultuur van betrekkelijk jonge datum is. In het liberale Nederland heeft in 1691 de bekende dominee Baltasar Bekker betoogd, dat de menselijke samenleving indifferent is voor de macht des duivels, omdat niet kan worden aangenomen, dat een almachtig en goedertieren God aan de Boze vrijheid zou laten tegenover God onder de mensen op te treden. Dominee Bekker is toentertijd echter op grond van dit betoog niet geprezen als een verstandig en rationeel denkend theoloog, maar uit zijn ambt ontzet en uitgesloten van het Avondmaal.¹

¹ Zie over de „Bekkeriaanse oorlog”: Kurt Baschwitz, *De Strijd met den Duivel*, pag. 480.

Het is voor de Westerse onderzoeker noodzakelijk, dat hij zich zijn positie realiseert, omdat hij anders slechts met een superieure glimlach op de hier bedoelde complexen zal blijven neerzien. Het behoeft geen betoog, dat ik mijn hierboven gemaakte opmerkingen niet presenteer als een eigen visie op de Westerse theologie. Het gaat er slechts om te bedenken, dat voor de waarnemer deze theologie ook een „chose” is, waarmee hij rekening heeft te houden.

Verwacht mag worden, dat door de groeiende belangstelling voor het sociale feit ook deze complexen in de toekomst aan een nadere beschouwing zullen worden onderworpen. En de vraag mag gesteld worden, of een hernieuwde belangstelling voor het probleem van de theodicee met de daaraan verbonden meer dualistisch, of zelfs pluralistisch opgevatte spanningen in de Godsidee niet in deze richting wijzen.¹ Een voorbeeld van hernieuwd ritueel is dat van de totalitaire godsdienstvorm. Men vindt hier de figuur van de „leider”, die tegenover de profane partij al in vrij sterke mate gesacraliseerd is, tot een symbool geworden. Misschien zou het zelfs de moeite lonen na te gaan wie in dit monsterritueel de bedriegersrol speelde.

Het is dus voor ons doel voldoende, indien wij opmerken, dat het vraagstuk van goed en kwaad, het probleem van de zonde, van God en Duivel, niet in alle culturen zo sterk logisch is doordacht. Nu het sacrale drama in de Westerse voorstellingswereld is teruggedrongen en in de sociale werkelijkheid niet meer zo duidelijk wordt geritualiseerd, blijkt ook de duivel met zijn trawanten en al zijn toneelrumoer in smook en sulfer te zijn verdwenen. Het drama van goed en kwaad verliest een deel van zijn spanning, nu men weet, dat ziekte en dood niet worden verwekt door rituele manipulaties, maar door microben en bacteriën.

Het is noodzakelijk, dat in sociologische zin de problemen van goed en kwaad worden beschouwd in hun volle sociale

¹ Voor een algemene behandeling worde verwezen naar G. J. Heering, *De Christelijke Godsidee* (1945), waar ook het werk van Gustav Aulén besproken wordt.

omvang, dus van de drie zijden van het sociale feit. In de ethnologie bestaat dikwijls eenzijdige belangstelling voor de Appell-werking van deze vraagstukken, voor de kwesties van gewoontevorming en groepsreactie. Men heeft belangstelling voor het probleem, hoe men in andere culturen er toe komt zo eigenaardig (irrationeel) te handelen en vindt daarop dan het antwoord, dat dit verklaard moet worden uit de dwang van de gemeenschap, uit de gewoonte.

Deze beschouwing moet leiden tot een te simplistische voorstelling van de sociale werkelijkheid in primitieve culturen. Dit blijkt al direct, als wij overwegen, dat de verhouding van goed en kwaad veel meer in een dualistische godsidee moet verwerkt zijn in culturen, waarin men nog het rituele drama kent en opvoert. In het rituele drama moet tegenover God een Tegenspeler staan, omdat er anders van een drama geen sprake kan zijn. Die tegenspeler is tegenover de godheid profaan, slecht.

In het sacrale drama is echter de duivel op andere wijze slecht dan de mens, die slecht is, wanneer hij een zonde bedrijft. In zekere zin is de duivel zelfs goed, omdat hij deel heeft aan de oppositie sacraal : profaan en omdat zonder hem het rituele drama niet kan worden opgevoerd. Ik zou dit zo willen formuleren: De duivel is slecht in structurele zin, bezien van de kant van de „Darstellung”. Hij is „le sacré néfaste”. De mens, die zondigt, is slecht in de zin van de Ausdruck. Ausdruck, Appell en Darstellung beschrijven wel hetzelfde kwaad, maar alle drie van een verschillende zijde bekeken.¹

In de hieronder volgende opmerkingen hoop ik te doen uitkomen, dat een toepassing van Bühler's taalschema op dit probleem een bruikbare werkhypothese oplevert. Eenvoudig is het probleem allerm minst, direct al omdat de gemeenschap niet wordt gevormd door één allesomvattende collectiviteit, maar door verschillende groeperingsvormen, wier waardensystemen niet op één niveau liggen. De individu is dus telkens gedwongen tussen de verschillende mogelijkheden, welke zich aan hem

¹ Gedeeltelijk dekt dit de bekende onderscheiding in „fysiek” en „moreel” kwaad.

voordoen, een keuze te maken. Conflicten zijn onvermijdelijk.

In de Westerse samenleving is bijv. een bekend conflict de vraag, of men een huwelijksverband, dat hier gefundeerd is op de psychische binding tussen de huwelijkspartners, moet of mag verbreken, als deze psychische binding tussen de huwelijkspartners niet (meer) bestaat, als man en vrouw niet (meer) van elkaar houden.

Voor de Waropeners was het (evenals voor de Trobrianders) vaak moeilijk voor een man, dat hij niet alleen aan zijn eigen, maar ook aan zijn zusterskinderen rijkdommen moest verschaffen. En voor een vrouw, dat zij gedwongen kon worden tot een huwelijk met een man, die zij niet wenste, wanneer eenmaal, dikwijls toen die vrouw nog een kind was, met de geschenkenwisseling tussen haar familie en die van de haar toegedachte man was begonnen. Dit zijn conflicten tussen de persoonlijkheid en de gezins- en connubiumgroepen en hun idealen.

Zulke conflicten zijn zeer frequent en ook zeer reëel. Het is onjuist te menen, dat in deze samenlevingen de gewoonte, het georganiseerde collectieve gedrag, beslist. De primitieve samenleving wordt niet gevormd door een vage collectiviteit, de gemeenschap, maar door onderscheiden groepen met onderscheiden functies en onderscheiden waarden.

Kan men van Durkheim zeggen, dat hij overdreven, eenzijdige aandacht heeft gehad voor de Darstellungszijde van het sociale feit, van beschouwingen, welke uitgaan van de psychologie kan men omgekeerd zeggen, dat daarin veelal voor deze zijde te weinig belangstelling te constateren valt. Zo wordt door de psycho-analysten de Godsidee dikwijls verklaard als een projectie van het vaderbeeld. Een projectie, welke dus voortkomt uit de relatie van persoonlijkheid en gezinsgemeenschap.

De sociologisch georiënteerde dieptepsychologen maken daarbij niet de fout, dat zij alleen uitgaan van een gezinsgemeenschap naar Westerse trant. Zij houden er rekening mede, dat het vaderbeeld niet in alle culturen hetzelfde is, omdat de gezinsgemeenschap niet in alle culturen hetzelfde is. Maar

toch komt niet altijd duidelijk uit, dat de Godsidee ook een eigen plaats heeft in het gegeven waardensysteem en dat de vader zijn kind opvoedt tot de idealen van dit gegeven waardensysteem. Niet de opvoeding van de opvoeders alleen beslist, maar ook het waardensysteem, waarvan deze opvoeding uitgaat.

Om het anders te zeggen: Het kind wordt wel door zijn opvoeding lid van zijn taalgemeenschap, maar het taalsysteem is meer dan een projectie van het door opvoeding verworven taalbehaviour. Het taalsysteem bestond als deelsysteem en ontstaat niet uit de opvoeding.

Van zonde kan men spreken, indien het gaat om menselijk behaviour, dat betrekking heeft op de oppositie sacraal : profaan en appelleert op de sacrale gemeenschap, de kerk. In een bepaalde gemeenschap kan men dus de zondige handelingen als zodanig onderscheiden van de andere, bijv. technische, dat zijn dus handelingen, welke religieus indifferent zijn. Het zondebegrip kan echter ook analogisch worden uitgebreid en zo kan een handeling welke opzichzelf religieus indifferent is, toch wel als zonde veroordeeld worden. Men denke bijv. aan het opzettelijk vernietigen van rijkdommen (voedselvoorraden in onze cultuur bijv.) om het prijsniveau te beïnvloeden.¹

Het begrip zonde is dus niet, althans niet uitsluitend, een geïsoleerd ethisch of psychologisch begrip. Het is in sociologische zin slechts denkbaar in het verband van een bepaalde culturele structuur. Men kan dus het begrip kwaad benaderen en beschouwen van drie verschillende kanten, van de kant van Ausdruck, van Darstellung en van Appell. Men kan uitgaan van de dader, van de daad, of van de benadeelde. Soms krijgt men van een daad hetzelfde beeld, om het even van welke der drie zijden men uitgaat. In andere gevallen maakt het

¹ Vooral in onze samenleving liggen hier moeilijke conflicten, omdat heel het menselijk leven als profaan wordt gesteld tegenover het bovennatuurlijke zodat potentieel alles zonde kan zijn. Anderzijds maken zeer conscientieuzen wel bezwaar tegen de uitdrukking: „Het is zonde“, in de zin van: „Het is jammer.“

echter groot verschil van welke kant men de slechte daad beoordeelt.

Ook Durkheim heeft dit opgemerkt, hoewel hij in het algemeen voor de kant van de structuur, van de *Darstellung*, de meeste belangstelling had. Hij merkt op, dat er bepaalde verbodsbepalingen („interdictions”, taboes) zijn, welke be-doelen de structurele spanning in de oppositie sacraal : profaan te onderhouden. Juist omdat deze oppositie gradueel is, is er aan het instandhouden van deze verbodsbepalingen zeer veel gelegen.

Maar er zijn, zo zegt Durkheim, twee soorten taboes, namelijk die welke, verband houden met de godsdienst en die, welke verband houden met de magie. „Les uns et les autres ont ceci de commun qu'ils édictent des incompatibilités entre certaines choses et prescrivent de séparer les choses ainsi déclarées incompatibles.”¹

Het verschil tussen beide soorten taboes vergelijkt Durkheim met het verschil tussen een zonde en het niet opvolgen van een bepaalde aanwijzing. Wie zich niet houdt bijv. aan de aanwijzingen van zijn arts, doet wel verkeerd, maar hij bedrijft geen zonde. „Il n'y a pas de péché magique.”²

Toch is een taboe op het gebied van de magie evengoed sacraal van aard als een taboe op het gebied van de godsdienst, en het is in de practijk zelfs dikwijls moeilijk ze uit elkaar te houden. Desondanks is er een verschil en dit verschil mag niet uit het oog verloren worden. Het verschil ligt echter aan de sacrale kant van de cultuur, „car les interdits magiques ne peuvent, croyons-nous, être compris qu'en fonction des interdits religieux”.³

In wezen is dit weer dezelfde moeilijkheid, welke wij in Durkheim's theorie al meer hebben gesignaleerd. Omdat Durkheim slechts één oppositie erkent met twee componenten, die van elkaar verschillen, kan hij niet tegelijkertijd toegeven, dat er in de oppositie sacraal : profaan tussen beide componenten

¹ *Formes élémentaires*, pag. 429.

² *ibid.*, pag. 430.

³ *ibid.*, pag. 430, noot 2.

ook overeenkomsten zijn. Dat kan alleen, als men uitgaat van een systeem van opposities.

Magie is een individuele variant op de structurele oppositie sacraal : profaan. Inzoverre door zulk een variant de oppositie sacraal : profaan van haar distinctieve betekenis kan worden beroofd, is magie altijd verkeerd. Zij tast namelijk de godsdienstige structuur aan. De appèlwerking op de sacrale gemeenschap is in de magie echter onzeker.

In een zonde wordt onmiddellijk de slechte daad herkend. Men weet door vergelijking met de eigen instelling op het sacrale direct, hoe men een zondige daad moet beoordelen. Er is een sacraal gebod overtreden, een taboe geschonden. Als iemand het heilige schendt, de Bijbel beschimpt, de Koran op de grond smijt, is er een prompte reactie van de betrokken sacrale gemeenschap.

In de magie is dat echter niet het geval. Daar heeft men te doen met een persoon, die in een bepaald geval de oppositie sacraal : profaan projecteert op het religieus indifferente. Die persoon kiest dus een sacrale uitdrukkingvorm voor zijn handeling. De kerkelijke gemeenschap waartoe hij behoort, weet echter niet direct, hoe zij zal reageren. Zij reserveert zich voorlopig een oordeel en maakt dan achteraf uit, hoe over de betrokken handeling geoordeeld moet worden.

Zo was het bij de Waropen-Papoea's gewoonte, dat tegen de vijanden van de clan ook op rituele wijze werd opgetreden. Een vijand van de sacrale clan is een tegenstander van de clanvoorouders en daarom kan men de hulp der voorouders inroepen tegen deze vijand. Magie was het echter, wanneer een meisje, met precies hetzelfde ritueel, trachtte wraak te nemen op de minnaar die haar had verlaten. Naar de heersende publieke opinie was echter een trouweloos minnaar geen sacrale vijand; hij was in die qualiteit religieus indifferent. Hoewel dus rituele wraak op een minnaar op zichzelf slecht is, omdat hierdoor het sacrale van zijn kentekenen wordt ontdaan, is hier niet direct sprake van een zonde.

Indien de sacrale gemeenschap tot de conclusie komt, dat deze magische, individuele variant op de bekende oppositie

inderdaad de perken te buiten gaat, is de reactie dikwijls ook onevenredig heftig. In elk geval wekt zij echter de reactie van onzekerheid, van lichte spot, of verlegenheid.

Maar juist door dit onzeker stellen van de appèlwerking, van de groepsreactie, heeft de magie een desintegrerende invloed. En als de kerk eenmaal reageert op die desintegrerende invloed van de magie op de sacrale structuur, is de reactie dikwijls fel. Heel wat bedrivers van magie zijn om in wezen uiterst onbelangrijke feiten een gruwelijke dood gestorven.

Bij de bedrivers van de magie is, zij het gewoonlijk in mindere mate, dezelfde onzekerheid te constateren in de beoordeling van zijn magische daad. Als lid van de groep ondergaat hij dezelfde appèlwerking. Voor het ene karakter is dit anders dan voor het andere.

Wanneer men uitsluitend let op de uitdrukkingvorm en geheel abstraheert van de Darstellungs- en appèlzijde van het sociale feit, is er voor de mens geen verschil meer tussen goed en kwaad. Dan is alles wat hij doet, eenvoudig ethisch indifferent.

Dit is de situatie, welke Dostojewski ontwikkeld heeft in het geval van de student Raskolnikow, dat hij beschrijft in de roman Schuld en Boete. Raskolnikow wil bewijzen, dat de mens zich kan uitdrukken in geheel op zichzelf betrokken vorm, zonder dat hij zich bekommert om norm of groepsreactie. Nu ontwikkelt Dostojewski het geval van de door deze student bedreven moord niet als een soort detectiveverhaal, waarin tenslotte de dader door een overstelpende bewijslast wordt overtuigd van zijn schuld en geprest tot een bekentenis. Hij laat eenvoudig de student Raskolnikow spreken. En al sprekende met een medemens komt Raskolnikow tot een bespreking, tot een beschouwing over de door hem gepleegde daad. Daardoor erkent hij dus, dat zijn daad een appèlwerking heeft; hij verdedigt zich tegen deze appèlwerking. Daardoor stelt hij zichzelf weer in de sociale, menselijke situatie. Al sprekende construeert hij dus zijn aansprakelijkheid en zijn eigen schuld.

Durkheim heeft dus m.i. gelijk, als hij een scherp onderscheid maakt tussen een magische overtreding en een gods-

dienstige zonde. In de zonde ontbreekt de onzekere appèlwerking, ook bij degene die de zonde bedrijft, want de zondaar weet dat hij zondigt. Zijn geweten vertelt hem dat. Voor de Westerse waarnemer spreekt het onderscheid tussen magische overtreding en godsdienstige zonde weinig, omdat de oppositie sacraal : profaan logisch is uitgewerkt. Voor hem is veelal een handeling òf altijd zonde als hij lid is ener kerkelijke gemeenschap, òf altijd religieus indifferënt (als bij dit niet is).¹

Er is echter ook een vorm van kwaad, die past in de structurele eigenaardigheid van de verhouding tussen het profane en het sacrale zelf. De mens is namelijk met zijn handelen niet altijd alleen bezig hetzij in de uitdrukking van zijn persoonlijkheid, hetzij in de reactie op wat hem wedervaart, maar hij is ook zelf betrokken in de Darstellungszijde. De mens zelf is wel is waar niet een cultuurelement, maar hij is in de gehele cultuur in allerlei functies betrokken. Hij kan dus niet zelf als mens sacraal zijn zonder ook profaan te zijn. Tegenover de godheid is hij als mens minder sacraal, dus profaan, of slecht.

Voorzover men de godheid niet geheel stelt buiten de menselijke cultuur, is de godheid zelf ook ambivalent. Deels sacraal, maar ook profaan. Geheel sacraal kan alleen maar zijn het onvoorstelbare, niet in handelingen voor te stellen onpersoonlijke godsbegrip of *mana*.

Tegenover de godheid is de mens niet slecht, omdat hij zich op slechte wijze uitdrukt, maar, omdat hij profaan is en dus de mindere kant van de sacrale oppositie vertegenwoordigt. In het dagelijks leven wordt de mens in de meeste culturen niet al te zeer gedrukt door dit besef, omdat hij nog een ruim terrein overhoudt, dat hij als religieus indifferënt beschouwt en waar hij dus toch wel goed kan zijn. Op het sacrale gebied is hij echter ondanks zichzelf altijd slecht. In dezelfde zin dus als de duivel tegenover de godheid ook niet anders dan slecht kan wezen.

Ook de duivel zelf is echter weer dubbelzijdig. Hij heeft

¹ Omdat de kerk niet de enige gemeenschap is, zijn er natuurlijk ook wel twijfelgevallen, waarin men aarzelt in zijn reacties.

toch nog wel iets goeds in zich. Dit geldt in bijzondere mate van de figuur van de middelaar in het sacrale drama, de bedriegersfiguur, die het sacrale drama tot menselijke proporties moet terugbrengen. Zulk een bedriegersfiguur als bijvoorbeeld de Javaanse figuur van Sěmar mag een dwaze kwant zijn, lelijk, ja soms afstotelijk en lomp, hij is tegelijkertijd wijzer en hoger nog dan het onvoorstelbare, eeuwige goddelijke wezen Sang Hyang Wěnang.

Hoewel het in het practische sociale leven onmogelijk is voor een mens alleen maar profaan te zijn, is het toch denkbaar, dat men aan de kant van de Darstellung van de menselijke betrokkenheid op het indifferente afziet. Men kan weliswaar niet uitsluitend *leven* in de oppositie sacraal : profaan, omdat men ook te maken heeft met religieus indifferente cultuurelementen, maar men kan zich wel *voorstellen*, dat er mensen zijn, die dit doen. Mensen dus, die geheel en al profaan zijn, duivels, slecht.

Naar het mij voorkomt is op deze wijze te verstaan de hekserij of „witch-craft”. Om het begrip „witch-craft” nader te omschrijven kunnen wij niet beter doen dan de door Evans-Pritchard in zijn uitmuntende studie over de Azande gegeven uiteenzettingen kort samen vatten. Onder „witchcraft” verstaat de Azande de bovennatuurlijke vermogens van bepaalde personen wier menselijk wezen is veranderd in dat van „witches”. Deze veranderingen in het wezen zijn volgens Azande meestal ook uiterlijk constateerbaar in bepaalde eigenaardigheden van lever of galblaas, welke bij lijkschouwing in het lichaam der „witches” worden geconstateerd.

Een „witch” is dus een (meestal ook fysisch) van de normale mens verschillende, vervormde of misvormde persoonlijkheid. In zekere zin is dus een „witch” geen mens meer, want de veranderingen, die hij na een zekere opleiding ondergaat, hebben zijn wezen veranderd. Hij is in letterlijke zin een „onmens”. Men meent dan ook, dat de verandering erfelijk kan zijn en clangenoten verklaren meestal, dat een „witch”, die in hun clan wordt aangetroffen, moet zijn voort-

HEKSEN EN SOEANGI'S.

gesproten uit buitenechtelijke omgang van de vrouw.¹

Wie eenmaal in een „witch” veranderd is, heeft voor de uitoefening van zijn sinister bedrijf geen ritueel meer nodig, geen toverformule en geen medicijn.² „Witches” kunnen zowel mannen zijn als vrouwen, maar zelden kinderen, omdat het bovennatuurlijke vermogen van de „witch” zich eerst op latere leeftijd in zijn gevaarlijke uitwerking openbaart. Gevaarlijk wordt de „witch” meestal geacht in de eerste plaats, omdat hij er zijn bedrijf van maakt op geheimzinnige wijze het levensvermogen van anderen zich toe te eigenen door hen van binnen leeg te eten of hun bloed weg te nemen. Volgens de Azande eet de „witch” het vlees van andere mensen, tengevolge waarvan zijn slachtoffers meestal een langzame dood sterven.

Een passende vertaling voor het woord „witch” zoals Evans-Pritchard het gebruikt, vind ik in het Nederlands niet. Dikwijls gebruiken wij hier de term „weerwolf” of „weertijger”, maar daardoor wordt de nadruk gelegd op de mogelijkheid tot gedaanteverandering, een eigenaardigheid, die niet het meest kenmerkende is voor deze wezens, hoewel in zeer veel gevallen de „witch” inderdaad bij de uitoefening van zijn luguber bedrijf in staat geacht wordt de een of andere schrikwekkende gedaante aan te nemen. Hutton Webster geeft daarvan in zijn boek „Magic” een rijkdom van voorbeelden.³ Noodzakelijk is dat evenwel niet. In elk geval wordt niet altijd in de eerste plaats vermeld in welke gedaante de „witch” zijn bedrijf heeft uitgeoefend. Ik kies de uit het Moluks-Maleis bekende term „soeangi”, en in het Nederlands de term „heks”, echter niet alleen voor vrouwen, maar ook voor mannen.

Een heks of soeangi is een persoon, die in wezen zoveel van de normale menselijke persoonlijkheid verschilt, dat men hem niet langer als zodanig kan en wil accepteren. De soeangi is de naar uiterlijk, oppervlakkig beoordeeld menselijke ver-

¹ Evans-Pritchard, *Witchcraft*, pag. 25.

² Evans-Pritchard, *Witchcraft*, pag. 20.

³ *op. cit.*, pag. 246.

schijningsvorm van het duivelse kwaad. Aan bepaalde tekens kan zij echter nog als niet menselijk worden herkend. De heks is echter niet zoals de duivel gebonden aan het ritueel, maar daarvan geheel los geraakt. Hij bestaat als voorstellingswerkelijkheid.

Hutton Webster noemt heksen „imaginary sorcerers, men and women whose nefarious potency is most often considered to be innate, though it may also be secured by a formal rite of initiation, by training, and in still other ways.”¹ De voornaamste trekken van dit complex herhalen zich in de ene samenleving na de andere, van Australië af tot Amerika toe, hetgeen door de auteur met vele gegevens wordt aangetoond.

De soeangi is dus op het kwade betrokken, omdat hij kwaad is.² Hij kan niet anders dan kwaad zijn en is niet meer in staat zich in de oppositie sacraal: profaan uit te drukken, omdat hij zelf lid van die oppositie is. Een zedelijke keuze tussen goed en kwaad is voor de soeangi niet mogelijk. Zijn verderfelijke activiteit onttrekt zich aan een ethische beoordeling en kan goed genoemd worden, als men het goed wil noemen van de tijger, dat hij zijn prooi verslindt. Het enige wat de duivel niet kan, is ophouden een duivel te zijn.

Alleen is de soeangi in zekere zin nog gevaarlijker dan een duivel, want de duivel is nog gebonden aan het ritueel. Een goddelijke bedrieger moet optreden, wanneer men de goden wil laten spreken. En omgekeerd zwijgt deze bedriegersfiguur, wanneer men de godheid maakt tot de gans andere. Dan wordt zij immers principieel onverstaanbaar en kan geen bedrieger meer uitleggen wat de godheid bedoeld kan hebben, toen zij de mens vrijheid liet om te kiezen tussen goed en kwaad. In de Westerse samenleving heeft de duivel zich met een soort van Tarnkappe onherkenbaar gemaakt, door zich op te lossen in al het tijdelijke.

¹ Hutton Webster, *Magic*, pag. 400, sp., pag. 415.

² Reeds G. A. Wilken, wiens aandacht vooral werd getrokken door de animistische verklaring van de zwervende ziel der soeangis, verklaart, dat het hier gaat om personen, wier zielen eigenlijk boze geesten zijn. Verspreide geschriften, deel III, pag. 30.

HEKSEN EN SOEANGI'S.

Dit is niet het geval in vele andere godsdiensten. Daar kan men de bedrieger zien en horen in het ritueel. Daar kan men hem het masker op en af zetten en hem laten zwijgen of spreken. In de voorstellingswereld is echter het ritueel permanent en eeuwig. De sacrale gemeenschap kan wel niet altijd gecontraheerd *zijn*, maar men kan zich toch *voorstellen*, dat het ritueel in de ideale werkelijkheid permanent doorwerkt, ook als het niet wordt opgevoerd.

Evengoed als de godheid in de voorstellingswereld permanent gedacht kan worden, wordt dan ook de bedrieger permanent. De duivelse actie wordt op deze wijze potentieel overal in de sociale structuur werkzaam. Terecht zegt Nadel: „The belief in witchcraft is part of this comprehensive „philosophical” attitude of man towards the evil in the world.”¹

Het is duidelijk, dat het hier inderdaad gaat om een zeer belangrijke onderscheiding en dat men goed doet, de soeangis niet eenvoudig aan te duiden als tovenaars zoals dikwijls geschiedt. „Il conviendrait”, — aldus Henri Labouret in zijn opstel over „La sorcellerie au Soudan occidental” — „selon nous, de les appeler 'sorcières mangeurs d'hommes', en raison de l'irrésistible impulsion qui les oblige suivant les croyances indigènes, à commettre des actes d'une anthropophagie particulière.”² Merkwaardig is, dat de soeangis in Afrika, in Indonesië en in Melanesië en Australië in zoveel opzichten overeenkomen. De hoofdtrekken zijn vrijwel altijd deze: het zijn wezens die een onbedwingbare lust hebben in het berokkenen van leed en in het doden van hun medemensen. Duivels in mensengedaante.

De Papoea's van Waropen verzekerden mij, dat de soeangis bij hun dood meestal kenbaar zijn aan bepaalde fysische eigenaardigheden, eenzelfde geloof dus als Evans-Pritchard constateerde bij de Azande van Afrika. Volgens de Waropeners puilt bij soeangis de endeldarm uit en vindt

¹ S. F. Nadel, Witchcraft and anti-witchcraft in Nupe Society, Africa, deel 8 (1935), pag. 445.

² Henri Labouret, La sorcellerie au Soudan occidental, Africa, deel 8 (1935), pag. 462.

HEKSEN EN SOEANGI'S.

men onder hun oksel grote slagpinnen als van een casuaris.

Zij zijn in staat tot allerlei prestaties, die weinig menselijks meer hebben; zij kunnen een of andere schrikwekkende gestalte aannemen, terwijl hun lichaam schijnt te slapen; en in die schrikwekkende gestalte, die ook door de Waropeners meestal wordt beschreven als voorzien van vurige ogen en een uit de mond hangende lange tong, bewegen zij zich op geheimzinnige wijze door de kampong. Zij beloeren de huizen hunner slachtoffers, die zij ongemerkt weten te doden, waarna zij hen van binnen leegeten.

De slachtoffers blijven dan schijnbaar nog doorleven, maar in wezen zijn zij reeds van hun levenskracht beroofd. Na enige dagen treedt de dood in, meestal doordat het slachtoffer plotseling sterft of een ongeluk krijgt.¹ Door op die manier de constateerbare dood enige dagen op te schorten, pogen de soeangis de feitelijke doodsoorzaak verborgen te houden en er is dan ook een bepaalde procedure nodig om te kunnen vaststellen, of de dood veroorzaakt werd door een soeangi, en wie deze soeangi is geweest. Meestal geschiedt dit door vragen te stellen aan het dode slachtoffer zelf, dat geacht wordt antwoorden te geven door bijv. het doen schommelen van de prauw, waarin het lijk wordt vervoerd.²

In mijn beschrijving der Waropeners heb ik de hekserij nog niet principieel onderscheiden van boze magie in het algemeen. Verschillende moeilijkheden, die zich toen voordeden, vinden thans gemakkelijker verklaring. Het heeft mij namelijk getroffen, dat de gemoedelijke en weinig agressieve Waropeners met hun sterk gevoel voor familieverwantschap, vrijwel geen blijken geven van persoonlijke binding, indien het gaat om soeangis, al zijn die hun naaste verwanten.

Heeft in normale omstandigheden een familielid een schuld op zich geladen, bijv. door een moord of doodslag, dan komen toch al zijn familieleden met kracht voor hem op, betalen ev.

¹ Hutton Webster beschouwt deze trek, die in Australië, Melanesië en Oost-Indonesië veel voorkomt, als een bijzondere vorm, die van een bepaald centrum uit verspreid kan zijn over een groter gebied. *Magic*, pag. 416.

² Held, *Papoea's van Waropen*, pag. 168.

HEKSEN EN SOEANGI'S.

de boete, die hem wordt opgelegd, verdedigen hem desnoods met de wapenen tegen allen, die hem te na willen komen.

Bij soeangis is dat echter niet het geval. Als de eerste beschuldigingen door de kampong worden rondgefluisterd, zal de betrokken familie dikwijls nog woedend opkomen voor het betrokken familielid. Maar al spoedig trekken zij de handen van hem of haar af en laten hem over aan de afschuwelijke dood, die meestal op initiatief van het clanhoofd wordt gebracht over de notoire soeangis.

De familie is ook niet aansprakelijk voor de schade door de soeangi toegebracht en laat achteloos zijn lijk onverzorgd liggen op de plaats, waar de wraak hem achterhaalde; een zeer opvallende trek bij dit volk waar de dodencultus juist van grote betekenis is. De soeangi is eenvoudig een pest, waarvan de clan zich zo snel en zo radicaal mogelijk moet bevrijden.

Daarom beschouwt het clanhoofd het als zijn dure plicht deze taak te vervullen. Het is zelfs gevaarlijk voor een soeangi op te komen. Bij de Waropeners werd in één geval na de vader ook de zoon vermoord op grond van verdenking van hekserij, en toen de vrouw van deze zoon voor haar man bleef opkomen, ook de vrouw en ook op zijn beurt haar kind.

Evans-Pritchard vermeldt het tragische verhaal van een man, die zo diep getroffen was door de beschuldiging een soeangi te zijn, dat hij zijn veertienjarige zoon eigenhandig doodde en in het lijk zocht naar de fatale tekenen, die zouden bewijzen, dat de zoon een soeangikind was. Hij vond die inderdaad. Enige maanden later stierf ook de ongelukkige vader.¹

Ook in Afrika rust op het hoofd de taak om te waken tegen de actie der soeangis en men acht ook daar, nu het hoofd deze taak niet meer mag vervullen, het gevaar van hekserij veel groter dan vroeger; en slaat daarenboven de positie van het hoofd lager aan, nu hij niet meer doen mag, wat men van hem verwacht.²

¹ Evans-Pritchard, *Witchcraft*, pag. 481.

² Audrey I. Richards, *A modern movement of witch-finders, Africa*, deel 8 (1935), pag. 458.

HEKSEN EN SOEANGI'S.

Het is bovendien niet zo eenvoudig een soeangi te doden, want de soeangi beschikt over meer dan menselijke levenskracht. Zelfs de gruwelijkste verwondingen zijn voor hem niet altijd dodelijk; men kan hem de kop afhakken, en de soeangi zet hem toch weer op zijn romp; daarin bijgestaan door geheimzinnige vogeltjes, die volgens de Waropeners binnen in hem of in zijn naaste omgeving leven.

In Indonesië is het soeangi-geloof algemeen verbreid. De meeste waarnemers bepalen zich echter tot een beschrijving van het soeangi-geloof op zichzelf en gaan niet verder in op de houding, die men tegenover dit geloof aanneemt in de verschillende culturen.

De Toradja gelooft, dat men soeangi kan worden bij „eene beschikking der goden”, *pombai lamo*, en hij wil hiermede zeggen: „men kan het weerwolfschap niet aanleeren, maar men is vanzelf weerwolf, of men wordt het door besmetting.”¹ Zonder aanzien des persoons werden ook hier de „weervolven” ter dood gebracht. „Meermalen heeft men ons verzekerd, dat men zich niet zou ontzien zijn eigen kind of oom of tante te doden, wanneer het mocht blijken, dat zij weervolven waren”.² De Toradja's erkennen evenwel de mogelijkheid, dat iemand van zijn weerwolfschap zou kunnen worden genezen.³

Van verschillende streken in Indonesië wordt gemeld, dat men de soeangis kan herkennen aan hun zonderlinge ogen. Daarom hebben zij er een hekel aan iemand recht aan te zien. Op Java zijn personen die geen gleufje in de bovenlip hebben, verdacht.

¹ N. Adriani en A. C. Kruyt, *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes*, deel I, pag. 254.

² Adriani en Kruyt, *Bare'e-sprekende Toradja's*, deel I, pag. 261.

³ Adriani en Kruyt, *Bare'e-sprekende Toradja's*, deel I, pag. 254. In zijn werk over „De West-Toradja's op Midden-Celebes”, Amsterdam 1938, deel II, pag. 279 brengt Kruyt de „weervolven” en de „heksen die met vergiften werken” bijeen onder de benaming „heksen”. Het is echter m.i. beter beide begrippen van elkaar te blijven onderscheiden. Ook uit het opstel van deze auteur over de zwarte kunst in den Banggai-Archipel en in Balantak (T.B.G., deel 72) is niet duidelijk op te maken wat wordt bedoeld.

HEKSEN EN SOEANGI'S.

In verschillende gevallen wordt gemeld, dat men, met de „heks, tovenaar of soeangi", liefst ook zijn familie moet uitroeien.¹ Het vermoeden ligt voor de hand, dat dit geschiedt, omdat de soeangi fysiek geen mens is, dus ook niet uit een mensenfamilie voortkomt.

Het is niet altijd makkelijk uit te maken, of men inderdaad met soeangi-voorstellingen te doen heeft, want dikwijls acht men ook de magiër tot allerlei wonderbaarlijke prestaties in staat. Mogelijk is bijv. dat in dit verband genoemd moeten worden enige gevallen waarin de rechter op Java voor de moeilijke taak kwam te staan recht te spreken over zoons, die hun eigen moeder — of over moeders, die haar eigen kind — op gruwelijke wijze hadden vermoord, onder het verweer, dat de vermoorde hun plotseling als een hond of een varken was verschenen.

Er is een nauwe samenhang tussen magie en hekserij, omdat het hier gaat om eenzelfde uitbreiding van een structurele oppositie, echter van verschillende kanten bekeken. In de magie gaat het om de *Ausdruck*. Er is hier een persoon, die aan de sacrale oppositie een ongewone uitbreiding geeft. In de hekserij gaat het om de *Darstellung*. Er is hier een persoon, die niet meer religieus indifferent kan zijn, als het ritueel is afgelopen, omdat zij permanent profaan is. In de werkelijkheid is dat uiteraard onmogelijk. Daarom kan men gewoonlijk ook niet een heks waarnemen, omdat een heks alleen bestaat in de voorstellingswereld.

Het sacrale is, zoals Durkheim dit uitdrukte, besmettelijk. Men kan zich goed voorstellen, dat de man, die in het ritueel is opgetreden, of het duivelsmasker heeft gedragen, ook in het gewone leven nog enigermate in die rol blijft doorspelen. Hij raakt het sacrale kenteken niet zo gemakkelijk meer kwijt.

Maar waarom — zo zal men vragen — wordt dan veel eerder de profane kant van de oppositie permanent gemaakt dan de sacrale? Waarom gelooft men zoveel eerder aan duivels

¹ Zie B. C. C. M. M. van Suchtelen, *Endeh* (Flores), pag. 77; J. G. F. Riedel, *De sluik- en kroesharige rassen*, pag. 46, voor de Babar eilanden; *Adatrechtbundel XXXIII*, pag. 32, voor Nageh (Flores en Alor).

dan aan goden in mensengedaante? Waarschijnlijk wel om deze reden, dat het in de godsdienst gaat om een normatieve instelling, die niet zo licht tot routinehandeling wordt. Men beseft, dat het altijd nog beter kan dan men het eenmaal gedaan heeft. Omdat het sacrale ambivalent is en derhalve ten dele ook nog profaan, is men er dus op uit het profane, dat nog in het sacrale aanwezig is, er telkens weer uit te verwijderen door te streven naar hetgeen nog weer meer sacraal is.

Als menselijk wezen is zelfs de heilige toch altijd weer minder-sacraal, dus profaan en juist door de sterke nadruk, welke hij legt op de sacrale kentekenen, potentieel te eerder een duivel. Men behoeft slechts de heiligenlevens te lezen om te zien, dat juist heiligen het meest met de duivel te stellen hebben. Zij zijn permanent in de oppositie sacraal : profaan betrokken, en komen in dit opzicht overeen met de heksen, waarvoor zij dan ook vaak genoeg zijn gehouden.

Op Java zijn verscheiden vrome kjai's nu eens als heilige vereerd, dan weer als dwaas bespot, of als duivel doodge-slagen. Men denke aan het lot van de Heilige Jeanne d'Arc, aan het lot van de Heilige Marie Bernadette Soubirous uit Lourdes. De geschiedenis vermeldt, dat de Heilige van Lourdes bitter heeft geleden onder de aanvankelijk vijandige houding van de kerk en ook onder de aanvechtingen van de Duivel. Voor haar eigen zeer zwaar lichamelijk lijden kon en wilde zij niet naar de wonderbron, die zij zelf had doen vloeien. Heiligen lijden het bitterst, omdat zij zo dicht bij God staan.

Dat de sacrale zijde van deze oppositie veel moeilijker wordt geprojecteerd dan de profane, ligt voor de hand. Het kwaad spreekt onder de mensen nu eenmaal luider dan het goede. Heksen zijn eigenlijk nog gevaarlijker dan de duivel, omdat zij altijd in actie zijn, en niet alleen wanneer het rituele drama wordt opgevoerd, waarbij de duivel optreedt.

Toch zijn heksen niet alleen gevaarlijk, maar tevens ook wel enigermate komisch of goed. De Waropense mythologie vertelt bijv. ook van de soeangis wel, dat zij opvallen door kluchtige domheid, en dat zij in het bezit zijn van rijkdommen,

HEKSEN EN SOEANGI'S.

waarmee zij in voorkomende gevallen ook de mensen wel helpen.¹

Van de Murngin vermeldt Lloyd Warner, dat het bloed, waarvan de soeangis zich meester maken en de priem, waarmee zij het hart hunner slachtoffers puncteren, ook wel wordt gebruikt voor de doeleinden der „witte magie”.²

Makassaren schijnen twee soorten van soeangis te onderscheiden n.l. *parakang*, waarover mij wordt meegedeeld, dat daarvan verdacht zijn personen wier ouders *parakang* waren. De andere is de *poppo'*, die bij nacht en ontij zijn ingewanden thuis achterlaat om zelf op roof uit te gaan. Van deze *poppo'* heet het nu, dat zij voor hun werk eerst de toestemming van Allah moeten vragen. Een *poppo'* is kenbaar aan de zonderlinge blik, die hij in zijn ogen heeft. En verder door een soort van schoonmaakwoede. Iemand, die daardoor opvalt onder zijn kamponggenoten, die zich veelal niet zoveel laten gelegen liggen aan de netheid van huis en hof.

De eerste representant van de Javaanse „weertijgers” (*matjan gadungan*) zou de kunst om tijger te worden volgens de traditie hebben geleerd van de witte tijger, het vorstelijk rijdier. De eerste man, die de kunst leerde was een *oemboel* (dessa-wachtcommandant), die geen kans meer zag de in aantal steeds toenemende boosdoeners onder bedwang te houden. Deze *oemboel*, trad, aanvankelijk in het geheel niet met afkeurenswaardige bedoelingen, in tijgergedaante tegen deze boosdoeners op. Eerst later zou deze kennis in verkeerde handen zijn gevallen en niet alleen meer voor de handhaving der veiligheid aangewend. De witte tijger werd toen gestraft voor zijn onverantwoordelijke mededeelzaamheid. De witte tijger zelf heeft een zekere plaats in het ritueel. Dr. Pigeaud legt hier een verband met verschillende volksvertoningen, waarin een strijd wordt gestreden met een vermomd monster.³

¹ G. J. Held, *Papoea's van Waropen*, pag. 252.

² Lloyd Warner, *A black civilization*, pag. 237.

³ Zie Th. Pigeaud, *Javaanse volksvertoningen*, pag. 433; T.B.G. (1932), pag. 237.

HEKSEN EN SOEANGI'S.

Niet altijd is het gemakkelijk een scherpe scheidingslijn te trekken tussen kwaad-doen en kwaad-zijn. Men kan een soeangi zijn, doordat men van geboorte kwaad is, of doordat het kwaad iemand besmet heeft, maar ook doordat men zichzelf in het kwaad begeeft.

De Papoea's van Waropen geloven bijv., dat een soeangi in bepaalde physische eigenaardigheden van de gewone mensen afwijkt. Het meest verdacht zijn kinderen en naaste verwanten van een soeangi, die dan ook dikwijls gedood worden. Toch menen zij, dat men de kunst op een voorgeschreven manier kon aanleren.

Waarschijnlijk moeten we in dit verband ook de Balische *léyak* vermelden. De *léyak* is een persoon, die zich wijdt aan de linker (gevaarlijke) helft van de Godheid en die bijgevolg zelf ook „links” wordt, d.w.z. dat zijn menselijke structuur juist andersom wordt dan ze volgens Balische opvattingen normaliter is. Het „vuur”, dat in de navel hoort te zitten, komt in de fontanel en verdringt vandaar het „water” naar de navel, tengevolge waarvan ook alle begrippen van goed en kwaad omgekeerd worden. Voor de *léyak* is dus „goed”, wat voor de normale mens „kwaad” is.¹

De *léyak* kan in verschillende dodelijke vormen de mens onheil berokkenen. *Léyak's* treden ook in een eigen heksen-ritueel op. Op de bij Weck gegeven afbeelding van een *léyak* ziet men duidelijk, dat het hier inderdaad gaat om een ritueel, zij het dan een ritueel, dat los is gemaakt van plaats, tijd en wijze van het normale ritueel.² De *léyak* danst op het kerkhof te middernacht linksom rondom een offerstelling. Volgens V. Korn wordt het „afmaken van zulke personen in de oogen der bevolking als een weldaad beschouwd”.³

Weck vermeldt verder, dat er, behalve de boze, ook een edele *léyak* (*léyak sari*) bestaat, die niet alleen schade, maar

¹ Wolfgang Weck, Heilkunde und Volkstum auf Bali, pag. 188, 193, noot 35. Zie ook P. de Kat Angelino, De Léak op Bali, T.B.G. (1921), pag. 1.

² op. cit., pag. 193.

³ V. Korn, Adatrecht van Bali, den Haag 1932, pag. 645. Zie ook W. Weck, Heilkunde und Volkstum auf Bali, pag. 188.

ook nut doet. Er is zelfs een afzonderlijk ritueel, waarmee men zich tot *léyak sari* kan vormen.¹

Van de Noepé in Afrika vermeldt Nadel, dat zij soeangi worden door het volgen van een zelfgewilde opleiding. De Noepé-soeangi is, naar de daar geldende opvatting, zich dan ook bewust van zijn boze aard.

Wij stuiten hier op een moeilijk probleem, dat ons herinnert aan het uit de Westerse theologie zo bekende vraagstuk van de verhouding tussen de vrije en de slaafse wil. Op dit vraagstuk heeft natuurlijk ook de persoonlijkheidsopvatting, die men in een bepaalde cultuur heeft, invloed. Waar men meer geloof aan de autonomie van de individu, zal ook eerder de wilsvrijheid worden geaccepteerd.

De sociale gebondenheid van de mens brengt hem hier in een moeilijke situatie, omdat er een functioneel verband bestaat tussen de Darstellungs- en de Ausdruck-zijde van het sociale feit. Als de mens sacraal wil handelen, moet hij beginnen met profaan te zijn. Als hij de goden wil betrekken in zijn ritueel, moet hij tegenover de godheid een profane tegen-speler stellen. Tegenover de godheid *kan* hij dus niet anders dan profaan zijn en hij kan daarmee slechts ophouden als hij geen ritueel meer onderhoudt. Wie God niet eert, heeft geen Duivel te vrezen.²

Deze Darstellungsvorm bestaat echter alleen voorzover de mens daaraan zelf uitdrukking geeft. Hij wordt dus niet — zoals Durkheim dacht — door zijn cultuur gedwongen om zich te bewegen in de vormen van die cultuur, maar hij wil dat ook zelf en is daarmee ook scheppend bezig. Als de oppositie sacraal : profaan in een cultuur structurele betekenis heeft, drukt de mens zich niet alleen uit in die oppositie, maar hij is er ook ondanks zichzelf in betrokken. Het profane is dus in deze culturen altijd permanent of potentieel in de mensen aanwezig.

Dit wordt in de literatuur niet altijd duidelijk uiteenge-

¹ op. cit., pag. 194, 201.

² De duivel is omgekeerd ook machteloos, wanneer hij niet in en door de mens kan werken. Anders dan de godheid is de duivel ook in de mythologie niet een scheppend wezen.

HEKSEN EN SOEANGI'S.

houden. Zo is volgens Nadel bij de Noepé: „the most striking and surprising feature in the attitude of the people towards witchcraft the fact that a certain amount of witchcraft is considered quite natural. Always and everywhere we hear the same expression, that witchcraft has to be checked only in case it 'becomes too bad' The idea of anti-witchcraft is not to stamp out witchcraft completely but merely to limit it to a 'reasonable' degree".¹ De Noepé geloven, dat het mogelijk is zich van de kwade invloeden los te maken en zij gebruiken juist een „bekeerde” soeangi om de andere van zijn soort op te sporen. Hier zijn het eigenlijk alleen de vrouwen, en wel bij voorkeur de oudere getrouwde, die soeangi kunnen zijn.

Van de Azande verhaalt Evans-Pritchard: „I sometimes asked a man, if I knew him very well 'Are you a witch?' I expected a prompt unqualified denial couched in offended tone, but received often a humble reply, 'Ai, master, if there is witchcraft in my belly I know nothing of it. I am no witch because people have not seen witchcraft in the bellies of our kin.'”

Zo sterk is hier het besef van 's mensen niet-sacraal-zijn, dat een man die zijn zieke vriend bezoekt, het Opperwezen aanroept: „O Mbori, this man who is sick, if it is I who am killing him with my witchcraft let him recover”.²

Zolang de oppositie sacraal: profaan structurele spanning heeft, bestaat ook altijd logisch de potentialiteit, dat het indifferente toch ook in deze oppositie betrokken is. Men kan altijd weer profaan zijn, namelijk als men zich stelt tegenover het sacrale. In deze culturen is het dus ook wel denkbaar, dat bepaalde individuen verklaren, dat zij inderdaad duivels zijn. Zij hebben een zo vast geloof in hun soeangipotentialiteit, dat zij soms uitvoerige beschrijvingen geven van hun bedrijf, begeleid van allerlei compleet onbestaanbare details.³ Zij zijn immers ook in de appèlwerking betrokken.

¹ S. F. Nadel, Witchcraft and anti-witchcraft in Nupe society, Afrika, deel 8 (1935), pag. 444.

² Evans-Pritchard, Witchcraft, pag. 126.

³ Zie bijv. Lloyd Warner, A black civilization. Ook van de Toradja weerwolven vertelt Kruyt, dat zij soms pochten op hun „daden”, wanneer die eenmaal „ontdekt” waren. Adriani en Kruyt, De Bare'e-sprekende

HEKSEN EN SOEANGI'S.

Wij zien dit ook in het grondiger bestudeerde heksencomplex in de West-Europese cultuur.¹ Wij vinden hier verschillende der ons reeds bekende trekken terug. Heks wordt hier iemand, doordat hij daartoe bij zijn geboorte door de moeder of de vroedvrouw is gewijd, dan wel doordat hij verwekt is door een duivel. Duivels hebben zowel in mannengestalte (incubus) als in vrouwengestalte (succuba) omgang met de mensen. De lusten van de duivel richten zich niet alleen op alle heksen, kleine meisjes zowel als oude vrouwen, maar vooral op bijzonder heilige jonkvrouwen. „Alle heksen” — zo zegt Baschwitz — „bedrijven dus „rassenschande” met de duivels, waardoor een heksenras ontstaat. Ontelbaar veel vrouwen en meisjes zijn dientengevolge niet van menselijke afkomst, maar duivelsgebroed”.²

De heksen hebben dus een inhaerente, duivelse kwaliteit, waardoor ze van de normale mensen onderscheiden zijn. Zij *doen* niet slecht, maar zij *zijn* slecht. Daarom kunnen ze ook aan bepaalde „onmenselijke” kentekenen onderscheiden worden. Zo dragen zij een „signum diaboli”, een duivels-teken, dikwijls een ongevoelige plek in de huid, die „naaldstekers” door prikken met een naald konden vinden. Heksen hebben ook niet een normaal gewicht, hetgeen bijv. blijkt uit waterproeven of uit proefwegingen, waarbij zij bijv. slechts een gewicht van een paar grein of anderhalf lood blijken te halen.³

Toradja's, deel I, pag. 259. Ik bedoel hiermede natuurlijk niet te zeggen, dat nu het psycho-pathologisch proces verklaard is. Het gaat er slechts om het te plaatsen in een culturele context, zonder welke men toch in wezen ook moeilijk van suggestie e.d. kan spreken.

¹ Zie Kurt Baschwitz, *De strijd met den Duivel* (1948) en Th. C. van Stockum, Friedrich von Spee en de heksen processen, Med. Kon. Ak. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, N.R., deel 12, No. 4 (1949).

² op. cit., pag. 149.

³ op. cit., pag. 348, 26. Baschwitz betoogt, dat de bekende heksenwaag te Oudewater (waarop tot 1773 ambtelijk werd gewogen) allermintst beroemd werd, omdat men in Oudewater niet geloofde aan het licht gewicht van heksen, maar alleen omdat men daar in ernst het „juiste” gewicht bepaalde. Ook de bezwaren van geleerden en juristen uit die tijd gingen meer tegen het procesrecht, dat op heksen werd toegepast, dan tegen de heksenvervolging zelf. Het heksenmisdrijf behoort namelijk tot de crimina

Het heksenproces vereist dan ook niet een overtuigend bewijs van door de heksen bedreven strafbare daden, maar alleen overtuigende indicia van haar misdadige aard. De beruchte Heksenhamer uit 1489, waarin het heksenprocesrecht wordt besproken, verbiedt uitdrukkelijk de vrijspraak van heksen. De tortuur, waaraan de heksen werden onderworpen, was in vele gevallen niet meer dan een proef op de som en werd in één der mij bekende gevallen zelfs toegepast, nadat de ongelukkige had bekend.¹

Blijft de heks standvastig onder de gruwelijke martelingen, dan is dit juist een bewijs dat zij heks moet zijn, omdat immers geen „gewoon” mens zulk een lijden zou kunnen dragen. Sterven zij onder de tortuur, dan is dit weer een „bewijs”, dat de duivel haar de nek heeft omgedraaid, omdat hij de zaak niet verder onderzocht wil hebben.

Dat het heksengeloof inderdaad een projectie van het normale ritueel is, blijkt uit het algemeen verbreide verhaal van de heksensabbath, waarbij door de duivel een heksenmis wordt bediend. Even hardnekkig is het geloof, dat de heksen ook een soort van heksenkerk vormen, een genootschap van duivelisten, dat overal zijn leden zou hebben. Bij de processen is een voornaam punt het ontwringen van de naam der andere duivelsgenoten.

Heksenprocessen richten zich niet tegen mensen, die magie bedrijven, zoals waarzeggers, verkopers van amuletten, wijze vrouwen e.d. Uit de geschiedenis blijkt, dat niet deze personen het eerst van hekserij verdacht worden, maar vooral geheel willekeurige vrouwspersonen uit de laagste klasse, mars-

excepta, waartoe o.a. ook behoren majesteitschennis, hoogverraad en dergelijke uitzonderingsmisdrijven, en het vereist een uitzonderingsproces, een inquisitieproces.

¹ Precies zo is hekserij een crimen exceptum bij de Toradja's. „Het proces vóór de terechtstelling gevoerd, om aan deze een rechtvaardig karakter te geven was een schijnproces. Niet de klager moet de juistheid van zijn klacht bewijzen (zooals ook bij de Toradja's rechtsregel is), maar de beklaagde had zijn onschuld te bewijzen. Dat deze gewoonte alleen bij heksenprocessen werd gevolgd, was alleen om de(n) beklaagde de geringst mogelijke kans op vrijspraak te laten, gelijk de Toradja's ook zeer wel weten.” N. Adriani, *Verspreide Geschriften*, deel I, pag. 407.

HEKSEN EN SOEANGI'S.

kramers, zwervers en onbeschermden oude vrouwen. Heel wat duivelskunstenaars, mensen die magie bedrijven, hadden juist een min of meer geëerde positie, soms zelfs aan de vorstelijke hoven.

Een merkwaardig punt — aldus betoogt Baschwitz — in deze sombere materie is nu, dat het West-Europese heksencomplex geografisch en tijdelijk aan vrij scherpe grenzen gebonden was. Men kan globaal genomen zeggen, dat het complex vanaf het midden van de 15e eeuw tot aan het begin van de 17e eeuw bestond.¹ In Zuid-Frankrijk, Frans-Zwitserland en de Rijnstreek vielen vele slachtoffers.² Met een zekere trots constateert de Nederlander, dat het proces in zijn land slechts gedurende korte tijd en met weinig hevigheid is werkzaam geweest. Nederland was — aldus Baschwitz — een eeuw of anderhalve eeuw op zijn nabuurlanden vooruit.³

Uit het heksencomplex blijkt, zo gaat Baschwitz verder, dat het gezonde verstand bij bepaalde massale verstandsvertoebelingen, zelfs bij ontwikkelden, niet altijd de baas is. In zulke omstandigheden wordt ook ieder verstandig mens bevangen door angst voor degenen, die juist op de lagere massa-instincten appelleren. Deze laatsten organiseren dan een terreur, welke meestal tijdelijk en lokaal beperkt is. Als „verlam-mende idee” werkt deze terreur op het gevoel voor medeverantwoordelijkheid voor deze terreurdaden. Zo verwekken aldus ontstane collectieve angst- en schuldgevoelens de eigenlijke „massale verstandsvertoebeling.”

Eventuele twijfel aan de juistheid der heksenprocessen werd telkens weer gesmoord in het geprikkelde antwoord, dat uit de commune overtuiging van vrome en geleerde mannen deze juistheid toch wel overtuigend blijkt.

¹ Sporadische gevallen komen nog veel later voor: „in Spanje wordt de laatste heks in 1780 verbrand, in Zwitserland in 1785, in Polen in 1793. In Mexico . . . pas in 1874, terwijl ook in Frankrijk nog in 1850 een — wel is waar particuliere, maar door de autoriteiten toch maar licht bestrafte verbranding heeft plaats gevonden”. Th. C. van Stockum. Ned. Kon. Ak. v. Wet. Afd. Letterk., N.R., deel 12, no. 4.

² Over andere landen, bijv. de Slavische, zijn ons geen gegevens bekend.

³ op. cit., pag. 7.

HEKSEN EN SOEANGI'S.

Deze verdienstelijke uiteenzetting releveert belangrijke punten. Zo treft inderdaad, dat de heksenjagers, die ik bijv. bij de Waropeners nog aantrof, met buitengewone heftigheid elke twijfel, zelfs aan de mogelijkheid van onschuld der soeangis bestreden. Hun aansprakelijkheid voor het doden van soeangis, welke zo bijzonder zwaar gaat wegen in een samenleving met een zo sterke groepsbinding als die der Waropeners, gaf aanleiding tot een kwellend gevoel van permanente twijfel, welke van de omgeving steeds krasser bevestiging eiste voor de juistheid van de gepleegde daad.

Ook maken inderdaad boosaardige individuen maar al te gretig gebruik van de gelegenheid, die hun hier wordt geboden om de samenleving onder aanvoering van zijn heksenjagers amok te doen lopen tegen iedereen, tegen wie zij een wrok koesteren. Er zit inderdaad iets afstotends in die oude Waropense vrouwen, als zij aan de dode de namen noemen van allerlei lieden, die zij verdacht willen maken. Als zij door haar wichelmethodes op een naam houvast hebben gekregen, is het maar al te gemakkelijk een heksenjager te vinden, die zijn twijfel met nieuw vergoten bloed wenst af te wassen.¹

Er is echter nog één punt, dat in de belangwekkende uiteenzetting van Baschwitz niet duidelijk wordt. Inderdaad blijkt duidelijk in het heksencomplex, dat het gezonde verstand zich niet boven massale verstandsverbijstering weet uit te werken. Maar waaruit deze massale verstandsverbijsteringen zelf weer te voorschijn komen blijkt niet. Integendeel: Baschwitz zet helder uiteen, dat de heksenvervolgingen veelal berusten op de drijfkracht van enkele individuen (inquisiteurs, vorsten, e.d.) die, in een gewoonlijk ook beperkt gebied, de massale verstandsverbijstering weten te bewerkstelligen.

Het lijkt aannemelijk hier te denken aan een bepaalde sociale situatie, waardoor het heksencomplex in verschillende culturen en tijden onmiskenbare overeenkomsten gaat vertonen. Deze overeenkomsten zijn m.i. niet door historisch contact, maar door sociale structuurverschijnselen geconditioneerd.

¹ G. J. Held, *Papoea's van Waropen*, pag. 168.

HEKSEN EN SOEANGI'S.

Het is mij niet geheel duidelijk geworden, of Baschwitz het heksencomplex, dat hij noemt een verdrongen complex van de Westerse wereld, in verband wil brengen met — zoals hij het uitdrukt — de in letterlijke zin „onmenselijke vrouwenhaat”, welke tot deze „oorlog tegen de oude vrouwen” aandrijft.¹ Baschwitz wil hiermede blijkbaar zeggen, dat zich in de heksenhaat openbaart een verdrongen haat tegen de vrouwelijke sexe. Het is overigens wat overdreven hier te spreken van een „oorlog tegen de oude vrouwen”, hoewel inderdaad, vergeleken met het aantal mannelijke slachtoffers, het aantal als heks veroordeelde oude vrouwen opvallend groot is.² Ook in andere culturen vallen vrouwen eerder onder verdenking dan mannen. In het Westerse heksencomplex vindt men bovendien inderdaad duidelijke sexuele trekken (het boel-duivelgeloof e.d.) die elders niet zo opvallen. Het sexuele complex speelt in het Westen een zeer belangrijke rol, ook al omdat er met zoveel inspanning naar wordt gestreefd het te onderdrukken.

Uit psychische complexen alleen kan echter niets verklaard worden, omdat men de psyche nooit anders kan bestuderen dan in de sociale werkelijkheid. Aannemelijk lijkt mij dus, dat in de periode van eind 15e tot begin 17e eeuw de sociale situatie van dien aard was, dat bepaalde individuen (soms psychopathen) gelegenheid kregen aan het heksencomplex vorm te geven. Afgezien van enkele opzichzelfstaande gevallen zelfs tot ver in de 19e eeuw heeft de sociale situatie vóór het einde van de 15e en na het begin van de 17e eeuw in West-Europa niet tot het ontstaan van het overal bekende heksencomplex geleid.

Een gunstige voedingsbodem voor de ontwikkeling van een heksen-complex is m.i. een cultuur, waarin de oppositie sacraal : profaan een duidelijke overspanning heeft, en waarin men het sacrale tegenover het profane duidelijk te sterk wil

¹ op. cit., pag. 149.

² Volgens Baschwitz worden er tienmaal meer vrouwen (maar dan toch niet altijd „oude” vrouwen) dan mannen verbrand. op. cit., pag. 129. Géza Roheim ziet in de heks het type van de „bad mother”. Oceania, deel 18 (1948), pag. 306.

releveren. Dikwijls zal dat zijn in culturen, waarin de afstand van de gegeven werkelijkheid tot de mythische wereld maar al te pijnlijk wordt beseft. Waar dus oorlog, mindere welvaart en ziekte heersen.

Er moeten echter in zulk een situatie ook lieden werkzaam zijn, die de strijd met het profane en het streven naar het sacrale voelen als een pijnlijk conflict. Zulke lieden kunnen de dramatisch-dualistische spanning van het sacrale ritueel niet accepteren. Het profane, dat in menselijke verhoudingen het dichtst bij het sacrale blijft staan, is voor hen een voortdurende obsessie. In zulk een situatie ontstaan de heksenjagers, die zich ten doel stellen het profane en het duivelse overal te bestrijden. Zulke lieden bestrijden het profane, het duivelse, dat zij in zichzelf voelen, met bijzondere felheid in anderen.

Er is in de periode tussen eind 15de en begin 17de eeuw m.i. een duidelijke over-spanning van het ritueel constateerbaar. Dit verschijnsel openbaart zich in de ontwikkeling van het Middeleeuwse drama, en heeft derhalve invloed op het ontstaan van de klucht. Aan de ene kant wil men in het rituele drama uitdrukken de sterk sacrale aard van het godsdienstige. Men wil de sacrale kentekenen zeer bijzondere distinctie geven.

Maar aan de andere kant is daarvan het gevolg dat het sacrale drama steeds minder dramatisch en sprekend wordt. De bij uitstek sacrale figuren zijn stil en onbeweeglijk. Het sacrale drama verstilt zelf tot een soort van sacraal tableau vivant.

Een gevolg hiervan is, dat er in het sacrale drama een steeds dringender behoefte gaat bestaan aan figuren, die in menselijke taal duidelijk maken, wat het sacrale drama eigenlijk wilde, maar niet kon zeggen. Dan treden in steeds toenemende mate de „toneelduivels” op, die te pas en te onpas opkomen moeten om de sacrale handeling te onderbreken en te storen met hun toelichting. De uitwerking van dit toelichtend optreden van duivels, die met luid gestamp en drukke taal uiteenzetten, wat er eigenlijk te zien moet zijn, is komisch en tegelijkertijd profaan.

Zo ontwikkelt zich uit het sacrale drama de luidruchtige klucht, die op den duur geen verband met het rituele spel kan onderhouden en die dan ook na verloop van tijd als zuiver amusementsbedrijf uit de kerk wordt gebannen. In het Middeleeuws toneel kan men nog duidelijk bespeuren, dat de klucht is voortgekomen uit het geestelijk spel. In de klucht openbaart zich dus niet enkel een behoefte aan wat meer vertier in het wel wat zwaar-op-de-handse geestelijke spel, maar ook een over-spanning van het rituele drama zelf.

Men kende dus in deze periode de profanerende uitwerking van het duivels optreden maar al te goed. Men wist, dat wie God wil dienen, de duivel overal tegenkomt, tenzij men God uit de aardse werkelijkheid geheel naar de hemelse overbrengt. Men wist ook, dat de duivel overal storend in het sacrale drama ingreep. Daarom vervolgde men de duivel overal waar men hem onder mensen meende te ontmoeten.

Zodra het inzicht doorbreekt, dat het sacrale drama zich afspeelt niet in de kerkelijke gemeenschap, maar in de hemel, ontstaat ook een protest tegen de mogelijkheid van duivelse actie in en onder de mensen. Daarmede verdwijnt ook het geloof in duivels onder de mensen en dus het heksengeloof.

Nauw verbonden aan dit onvermogen om in de rituele „Darstellung” het sacrale absolute uitdrukking te geven is de in deze periode zo duidelijke behoefte aan kerkhervorming, zowel binnen als buiten de kerk. Baschwitz vestigt er de aandacht op, dat het heksencomplex dikwijls regelrecht uit ketterij te voorschijn komt. Uit de religieuze bewegingen, welke omstreeks 1000 beginnen op te treden, ontwikkelt zich langzamerhand het heksencomplex, dat dus, toen het in de 15e eeuw begon door te breken, ook een nieuwigheid was, waarvan tijdgenoten zich als zodanig bewust waren. „Uit het inquisitieproces tegen ketters vloeide op een bepaald tijdstip en op bepaalde plaatsen het inquisitieproces tegen heksen voort.”¹

Ketterij is in haar appèlwerking een analogische projectie van de oppositie sacraal : profaan op het religieus indifferente, welke als anti-sociaal wordt ervaren. In haar appèlwerking is

¹ Baschwitz, op. cit., pag. 214.

ketterij te vergelijken met magie. Het heksencomplex kan het beste worden verstaan van de zijde der „Darstellung” uit. Het gaat hier niet zozeer om een individuele behoefte ook het religieus indifferente de sacrale kentekenen te geven als wel om een overspanning van de oppositie sacraal : profaan. In haar uitwerking is die overspanning het eerst constateerbaar aan de appèlwerking. Er zijn mensen, die de oppositie sacraal : profaan als permanent gaan beschouwen en die overal zoeken naar het profane, dat het sacrale tegenwerkt.

Er zijn echter ook personen, die zichzelf als permanent profaan gaan beschouwen en die zich dus als heksen gaan gedragen. Men mag echter wel aannemen, dat dit geschiedt onder de suggestieve invloed van de appèlwerking, welke van de dramatische tegenstelling tussen god en duivel uitgaat.

Men kan met andere woorden erkennen, dat Baschwitz terecht het heksencomplex laat uitgaan niet van de heksen zelf, maar van de heksenjagers. Deze heksenjagers komen evenwel niet tot een verstandsvertroebeling, doordat zij lijden aan bepaalde psychische complexen (bijv. aan overgrote haat tegen de vrouwelijke sexe), maar doordat zij leven in een cultuur, waarin het dualisme in de godsidee bijzonder sterk spreekt. Telkens wanneer in een cultuur de oppositie profaan : sacraal wordt overspannen en dus niet voldoende ruimte wordt gegeven aan het religieus indifferente, zal de opvatting baan breken, dat een absolute sacralisering van het sociale leven alleen daarom niet mogelijk is, omdat er absoluut profane krachten tegenwerken.¹

Het heksencomplex treedt dus slechts op in periodes van overspannen sacralisatie van het sociale. Uit de ethnografische literatuur krijgt men de indruk, dat heksencomplexen vrijwel permanent zijn, zodat men hieruit zou moeten aannemen, dat

¹ Het lijkt mij zeer aannemelijk, dat men het heksencomplex in een moderne vorm terug vindt in de Jodenhaat van het totalitaire staatsritueel. Men vindt hier de gunstige voorwaarden en de gewetenloze individuen, die de massale aansprakelijkheid weten te forceren. De wetenschap werd dienstbaar gemaakt om te bewijzen, dat de Joden inderdaad in wezen geen volksgenoten waren. Zij waren derhalve profaan, slecht, ook al waren ze in hun doen en laten onberispelijk.

HEKSEN EN SOEANGI'S.

deze overspanning een permanent cultuurverschijnsel is. Naar mijn mening is dit echter slechts schijn. Deze indruk wordt gewekt, doordat in de meeste ethnographieën alleen het bestaan van bepaalde complexen wordt gesignaleerd en niet de functionele belasting van deze complexen.¹ Bij mijn eigen onderzoek heb ik hieraan ook niet voldoende aandacht besteed. Wel is mij echter opgevallen, dat het heksencomplex vooral gebonden is aan de activiteit van bepaalde individuen, die als heksenjager optreden en die de overspanning bewerkstelligen. Bij de Waropen-Papoea's werd bijv. telkens weer met ontzag vermeld de naam van een reeds overleden hoofd, die veertien soeangis van het leven zou hebben beroofd.²

Aangezien het hier gaat om bepaalde raddraaiers, laat zich goed verstaan, dat — zoals Baschwitz opmerkt — het heksencomplex vanzelf uitsterft, indien de appèlwerking wordt tegengegaan, en indien aan beschuldigingen in deze richting geen officiële aandacht wordt besteed. Uiteraard heeft zulk een houding ook weer een effect op de oppositie sacraal : profaan zelf, omdat nu wordt geklaagd, dat de Overheid het kwaad maar laat begaan en in de hand werkt. Deze klacht is in de betrokken culturen vrijwel algemeen. Voor de praktijk zou men echter kunnen concluderen, dat de Overheid goed doet straffend op te treden tegen de z.g. soeangi-moorden, zoals in Indonesië gewoonlijk is geschied. Een beroep op een bestaande adat of op geldig recht, dat soeangimoorden toestaat, hoeft hier niet te worden erkend. De adat-reactie is hier niet beslissend.

¹ Cora du Bois die dit wel deed in haar uitmuntend boek over „The people of Alor” (1944) bericht: „Witchcraft, poisoning, magical curses, oaths and ordeals are all present in Atimelang religion, but are undeveloped or unstressed” (pag. 27). Een verhaal over heksen heeft een komisch trekje, zodat Cora du Bois het blijkbaar daarom onwaarschijnlijk acht (pag. 171).

² G. J. Held, Papoea's van Waropen, pag. 213. Het is gemakkelijk te begrijpen, dat mensen zoals dit clanhoofd sterke invloed op hun genoten hadden, zodat ook zij zeer licht met deze voorstellingen werden besmet.

VIJFDE HOOFDSTUK.

BOZE MAGIE EN TOVERIJ.

In het heksencomplex gaat het dus om bepaalde kentekenen, welke aan sommige personen inhaerent zijn en waardoor zij als slecht zijn gekenmerkt. Men ziet deze kentekenen niet altijd alleen bij anderen, maar soms ook bij zichzelf, waardoor verschillende personen worden gesuggereerd tot de onzinnigste zelfbeschuldigingen. Juist omdat het hier gaat om het betrokken-zijn in de structuur en niet om het actief zich daarin uitdrukken, acht men de persoonlijkheid dikwijls onbewust en onopzettelijk met hekserij besmet of door de duivel bezeten.

In de magie is de situatie echter anders, omdat het hier niet gaat om een structurele oppositie, waarin elke cultuurdrager betrokken is, maar om een daad, waarmee hij een bepaalde opzet tot uitdrukking wil brengen. Dit staat natuurlijk niet los van de structurele opposities, maar eerste veronderstelling is hierbij toch de wilsdaad en de opzet van de dader. In de magie heeft de dader meestal zelf ook het besef, dat hij het sacrale brengt buiten de daarvoor in zijn cultuur gestelde grenzen.

Vrijwel alle onderzoekers maken onderscheid tussen goede of witte en boze of zwarte magie. Zo definieert Lloyd Warner witte magie als: „the magic which is helpful to man”; en zwarte als: „the magic which is harmful to man”.¹ Goede magie dient dikwijls om de gevolgen van boze magie te niet te doen.²

In de praktijk is deze definitie niet bevredigend. Magie helpt (zoals Malinowski en ook Lloyd Warner zelf opmerken) de mens altijd, in zoverre magie altijd een sociale functie vervult en dus de mens helpt in zijn sociale leven. Het geloof aan een magische bestraffing van de trouweloze minnaar helpt de mens, in zoverre daardoor aan de trouweloosheid van minnaars paal en perk wordt gesteld. De Azande noemen

¹ Lloyd Warner, *A black civilization*, pag. 568.

² Lloyd Warner, *A black civilization*, pag. 193.

BOZE MAGIE EN TOVERIJ.

de gevaarlijkste magie, die zij kennen, de „wrekende magie”, goed.¹ Magie verschilt in dit opzicht niet van godsdienst, die ook „helpful” of „harmful” kan zijn, al naar het standpunt, dat men bij de beoordeling inneemt. Er zijn ook erkende, godsdienstige practijken, die ten doel hebben schade aan anderen te berokkenen.

Aan de ene kant helpt het dikwijls de ene mens al, als hij maar denkt, dat hij een andere schade heeft berokkend, ook al heeft de andere mens daarvan niets gemerkt. Aan de andere kant acht de andere mens zich dikwijls reeds benadeeld, zonder dat er een aanwijsbare dader is, die hem nadeel heeft willen berokkenen. Wat de ene mens helpt, benadeelt dikwijls terzelfder tijd een ander, zodat eenzelfde daad terzelfder tijd goed of boos kan heten, al naar het standpunt, dat men inneemt.

Williams wil zich in zijn definitie, welke hij geeft in zijn studie „Orokaiva Magic” (1932), meer bepalen tot het criterium van de boze opzet bij de dader. Hij zegt: „But there is no doubt that in the native mind there exists a fairly clear and very important distinction, viz. that which depends on the intention of the magic-maker. If his purpose be entirely innocent of harm to others he is welcome to practise his magic as he pleases. He is not known by any special name *qua* magician. Indeed, the character is universal: every man is continually making magic, whether he recognizes it as such or whether it appear to him as common sense. But if his purpose be malicious he is known as *kaiembo* or *injambo*.”²

Het is duidelijk, dat er een onderscheid bestaat voor de Orokaiva, maar Williams vermeldt niet, of het hier nu gaat om bewijsbare boze opzet bij de dader, dan wel om de veronderstelling, dat hij boze opzet in de zin heeft gehad. In sommige gevallen zal men vinden, dat men zich zeer weinig bekommert

¹ De meest destructieve magie die de Azande kent, is de magie waarvan hij zich bedient om zich te wreken. Van deze magie zegt Evans-Pritchard: „Its purpose is typical of the purposes of *good* magic in general”. Evans-Pritchard, *Witchcraft*, pag. 388. Cursivering van het woord „good” door mij (H.). Lloyd Warner noemt de magie om zich te wreken waarbij vingerkootjes van overledenen worden gebruikt: „a variety of black magic”. (*A black civilization*, pag. 239).

² Williams, *Orokaiva Magic*, pag. 209.

BOZE MAGIE EN TOVERIJ.

ook om die daden, waarbij boze opzet duidelijk is gebleken, terwijl men daarentegen in vele andere gevallen om zeer onbelangrijke redenen boze opzet aanneemt. Een magische daad is dus niet persé slecht zoals een zonde, maar zij is in dit opzicht betwistbaar.

In sommige culturen gaat zelfs bij de beoordeling van een daad de vraag naar het mogelijk door die daad veroorzaakte nadeel principieel vooraf aan die naar de opzet van de dader. Dit hangt nauw samen met de persoonlijkheidsopvatting. Men ziet dit bijv. bij de Toradja's, waar zich een merkwaardig boete-instituut (*megiwoe*) heeft ontwikkeld, dat bedoeld is om mogelijk slechte gevolgen van andermans daden telkens te neutraliseren. Als iemand schade meent geleden te hebben, blijkt daaruit voor de Toradja's, dat er door iemand iets is gedaan, waardoor hij (zij het geheel zonder opzet en zonder het te weten) een ander benadeelt. Die schade moet door een boete worden hersteld en wordt ook eerst door die boete hersteld. Het niet herstellen van de schade en nalatigheid in het eisen van boete is op zichzelf weer schadeveroorzakend.

Aggressieve groepen of personen (bijv. hoofden, die hun boeten „als een rijstveld gebruiken”, d.w.z. die van het *megiwoe*-instituut een winstgevend zaakje maken) beboeten zonder ophouden waar en wie zij maar kunnen. Zo vermeldt Kruyt, die hierover uitvoerige bijzonderheden geeft bijv. het geval van een To Napoe, die ongevraagd iets van een andermans akker wegnam, en die vervolgens de eigenaar beboette, toen deze hem daarover aansprak.

Van de lange lijst van beboetbare handelingen, die Kruyt geeft, vermeld ik bijv. de boete „voor het vullen van de pech”, die betaald moet worden voor „het sterven in andermans huis”. Het gaat hier niet om „vergelding voor aangedane belediging”, zoals Kruyt zegt, maar eerder om „herstel van verbroken evenwicht in de (Toradjasche) gemoedsgesteldheid”, zoals Adriani het formuleert. In het algemeen om herstel van sacraal evenwicht.¹

¹ Kruyt. De Bare'e-sprekende Toradja's, deel I, pag. 167; N. Adriani, Verzamelde Geschriften, deel III, pag. 39.

BOZE MAGIE EN TOVERIJ.

Het is bovendien niet altijd gemakkelijk vast te stellen, in hoeverre er een causaal verband is tussen een schadelijke magische daad en een tengevolge daarvan geleden schade. De medicijnen, waarvan de magie gebruik maakt, zijn dikwijls objectief beoordeeld naar haar chemische uitwerking geheel onschadelijk. Zo kan men bijv. vaststellen, dat liefdesmedicijnen, waarin bepaalde bladeren of mensenharen zijn verwerkt, geen schadelijke uitwerking hebben, terwijl toch iemand, die zulk een medicijn inneemt (of zelfs meent ingenomen te hebben) daarvan schade kan menen ondervonden te hebben en dus ook (althans subjectief) ondervonden heeft.

Magie kan niet als slecht beoordeeld worden, als men slechts let op òf alleen de dader, òf alleen de daad, òf alleen de reactie op die daad of vermeende daad.¹ Magie is alleen altijd slecht, omdat zij varianten maakt op de bestaande structurele opposities en het hangt van de gehele situatie af, hoe op zulke varianten in een bepaalde culturele situatie zal worden gereageerd.

Evans-Pritchard, een van onze voornaamste autoriteiten, gaat zeer ver in deze richting met de volgende definities:

„Sorcery (bad magic): magic that is illicit or is considered immoral.

Good magic: magic that is socially approved.”

Hier wordt dus blijkbaar verondersteld, dat magie perse een min of meer dubieus karakter heeft, afhankelijk van een daarover gaande oordeelsvelling. M.i. is dit inderdaad juist.

Bij godsdienst is dit niet het geval. Zelfs als het godsdienstig ritueel niet los kan komen van het profane en duivelse, is het nog niet ontoelaatbaar, maar blijft verplicht. Men gelooft er in.

Verwarrend is echter, dat Evans-Pritchard daarna een andere onderscheiding maakt en dan zegt: „Magic: a technique that is supposed to achieve its purpose by the use of

¹ Ook bij de Papoea's van Waropen gold bijv. de actie van de vader (vooral het binden) als magisch gevaarlijk, zelfs als boze opzet geheel was uitgesloten. G. J. Held, *Papoea's van Waropen*, pag. 292, 247.

BOZE MAGIE EN TOVERIJ.

medicines. The operation of these medicines is a magic rite and is usually accompanied by a spell."

Het doorslaggevend criterium wordt dan dus de medicijn en daarvan zegt de auteur: „Medicines: any object in which mystical power is supposed to reside and which is used in magic rites." ¹

De definitie verliest hier natuurlijk haar kracht, omdat er tal van voorwerpen zijn niet alleen in de magie, maar ook in de godsdienst, waaraan mystieke kracht wordt toegeschreven. De toevoeging: "used in magic rites" heeft geen zin, omdat de "magic rite" juist is omschreven als "operation of medicines". Bovendien vermeldt Evans-Pritchard zelf, dat het gebruik van medicijn en de toepassing van formules lang niet in alle gevallen van magie is voorgeschreven. ²

Evans-Pritchard werkt echter zijn definities uit in de cultuur der Azande zelf, hetgeen aan zijn studie grote waarde verleent. Volgens de Azande zelf is de goede magie goed, omdat zij rechtvaardig weet te onderscheiden tussen goed en kwaad en dus alleen werkzaam is tegen kwade mensen. Daarom moet er wel zorgvuldig op gelet worden, dat men goede magie slechts aanwendt in passende gevallen en men dus geen magie bedrijft tegen goede mensen. In dat geval zou immers die magie niet goed meer zijn en richt zij zich tegen de man, die haar zo onachtzaam of moedwillig heeft toegepast.

„Hence Azande say of a medicine either that 'it judges equitably' (*si nape zunga*) or that 'it is evil medicine'." En verder: „I wish to emphasize that to a Zande the whole idea of *pe zunga* is equivalent to the carrying out of justice in the sense in which we use the expression in our own society. Magic used against persons can only receive the moral and legal sanction of the community if it acts regularly and impartially." ³

Boze magie daarentegen is juist daarom boos, omdat ze dit onderscheidend vermogen mist en omdat zij in den blinde

¹ Evans-Pritchard, *Witchcraft*, pag. 9.

² Zie boven pag. 104.

³ Evans-Pritchard, *Witchcraft*, pag. 389, 391.

BOZE MAGIE EN TOVERIJ.

schade aanricht zonder te rekenen met een schuld van de benadeelde. Boze magie is met andere woorden niet meer dan een zonder discriminatie manipuleren met het sacrale, waarbij de bedrijver niet steunt op zijn geloof aan rechtvaardige en zedelijke machten.¹

Deze uiteenzetting is volkomen helder. Evans-Pritchard wil er echter nog wat aan toevoegen en juist door deze toevoeging wordt de zaak weer vertroebeld. Hij gaat namelijk verder: „Good magic is moral because it is used against unknown persons. For if a man knows who has committed adultery with his wife or stolen his spears or killed his kinsman he takes the matter to court. There is no need to make magic. It is only when he does not know who has committed a crime, that he uses good magic against unknown persons. Bad magic, on the other hand, is made against definite persons, and for this reason is evidently bad, because if the person against whom it is used had injured the magician in any way recognized by law the matter would have been taken to court and damages claimed. It is only because the sorcerer has no legal case against a man that he uses magic to destroy him.”²

Deze opmerking is verwarrend, omdat bijvoorbeeld de magie, welke dient om zich te wreken (goede magie dus), wel degelijk gericht is tegen een bepaalde persoon, zij het dat de naam van deze persoon in kleine kring geheim wordt gehouden.³ Men kan wel een aanklacht tegen iemand indienen wegens echtbreuk of wegens diefstal, maar niet wegens allerlei andere dingen, niet bijvoorbeeld wegens hekserij, tenzij deze activiteit volgens de uitwijzingen van het orakel de dood van het slachtoffer tengevolge heeft gehad.⁴ Naar Zande opvattingen moet men met magie vooral daarom zeer voorzichtig

¹ „Sorcery, on the other hand, does not give judgements (*si na penga zunga te*). It is not only bad medicine but also stupid medicine, for it does not judge an issue between persons but slays one of the parties to a dispute without regard to the merits of the case. It is a personal weapon aimed at some individual whom the sorcerer dislikes.” Evans-Pritchard, *Witchcraft*, pag. 391.

² Evans-Pritchard, *Witchcraft*, pag. 391.

³ Evans-Pritchard, *Witchcraft*, pag. 27.

⁴ Evans-Pritchard, *Witchcraft*, pag. 85.

BOZE MAGIE EN TOVERIJ.

zijn, omdat magie in de blinde losgelaten, zich weer richt op degene, die haar losliet, indien zij de ware schuldige niet weet te vinden.

Goede magie is moreel, niet omdat zij werkzaam is tegen onbekende personen, maar omdat zij schuld en onschuld weet te onderscheiden. Goede magie gericht tegen een onschuldige is niet alleen onschadelijk voor het onschuldig slachtoffer, maar zeer schadelijk voor de roekeloze bedrijver dezer magie.¹

Goede magie is dus goed, omdat zij gerechtvaardigd is in de gevallen, waarin men van haar gebruik maakt, omdat zij toelaatbaar wordt geacht. Zij heeft echter niet het dwingend karakter van de zedelijke handeling in het algemeen. Wie nalaat van goede magie gebruik te maken in gevallen waarin zij gerechtvaardigd zou zijn, handelt daarmee misschien wel dom, maar niet bepaald slecht. Goede magie moet dus ook altijd een rechtsgrond hebben en als zij die niet heeft tracht men dikwijls een rechtsgrond te construeren. Men ontwikkelt een soort van casuïstiek om zich de gelegenheid te verschaffen van goede magie gebruik te maken op een op zichzelf dikwijls bedenkelijke wijze.

Zo kan een man zich van tevoren een rechtsgrond voor de uitoefening van goede magie scheppen, indien hij zich gewapend wil houden tegen eventuele pogingen tot echtscheiding. Bij echtscheiding is namelijk voorgeschreven, dat de vrouwsfamilie aan de man teruggeeft alles wat behoorde tot de bruidsprijs. Nu proberen de mannen dikwijls de vrouwsfamilie ongemerkt iets in de handen te spelen, bijv. een stukje metaal, dat in een bezem wordt verborgen. Vergeet nu de vrouwsfamilie bij een echtscheiding dit stukje metaal te restitueren aan de man, dan kan de man met zeker recht volhouden, dat hij niet de hele bruidsprijs heeft terugontvangen en dat hij dus in zijn rechten is te kort gedaan. Zo construeert hij een zeker recht tot uitoefening van magie, zonder dat hij in strikte zin geacht kan worden slecht te handelen door boze magie te bedrijven. Magie mag men volgens Zande rechtsopvattingen

¹ Evans-Pritchard, *Witchcraft*, pag. 389.

BOZE MAGIE EN TOVERIJ.

tegen iemand uitoefenen, indien deze rechtmatig eigendom van de ander onder zich houdt.

Uiteraard is in deze en dergelijke gevallen „the moral issue very confused, because in any quarrel both sides are convinced that they are right.”¹ Maar dat is in dit geval inderdaad de opzet.

Men ziet hieruit, hoe bang men in wezen is voor het uitoefenen van boze magie. In het gewone leven komen natuurlijk tal van malen situaties voor, waarin meningsverschil bestaat over het al dan niet gerechtvaardigd zijn van een bepaalde handeling. Dan moet men naar eigen inzicht kiezen en het is lang niet altijd een uitgemaakte zaak, dat eigen inzicht ook werkelijk altijd kiest wat recht is en wat door ieder als recht wordt beschouwd.

Zo wordt er een geval vermeld van een vader, die zich door magie op zijn zoon wreekte, toen hij ontdekte, dat zijn zoon een verhouding had met een vrouw van de vader.² Nu kan men erover twisten, of dit goede of slechte magie was. Slecht is het voor een vader om zijn zoon door magie ter dood te brengen; goed is het van de echtgenoot, dat hij zich wreekt op de verstoorder van zijn gezinsleven. Evans-Pritchard tekent bij dit merkwaardige voorbeeld aan, dat naar Zande opvattingen de vader had gehandeld als een man van lage stand, omdat iemand van enige standing in zulk een geval geen magie zou hebben toegepast, maar zou hebben volstaan met zijn zoon weg te jagen.

Wie gebruik wil maken van de zeer gevaarlijke magie om zich te wreken (de z.g. *bagbuduma*), moet juist daarom zo geheel zeker zijn van zijn zaak, omdat deze magie zelf kan oordelen tussen goed en kwaad en dus terug kan slaan op degene die haar bedreef zonder voldoende rechtsbasis. Andere methodes zijn minder gevaarlijk, omdat zij ook wel gebruikt kunnen worden in gevallen, waarin de bedrijver van magie minder zeker is van zijn recht.³

¹ Evans-Pritchard, *Witchcraft*, pag. 415; zie ook pag. 406.

² Evans-Pritchard, *Witchcraft*, pag. 444.

³ Evans-Pritchard, *Witchcraft*, pag. 407.

BOZE MAGIE EN TOVERIJ.

Het merkwaardige van magie is dus, dat er over gedelibereerd kan en moet worden. Anders dan de godsdienst heeft de magie geen dwingend karakter. Dat vloeit voort uit het feit, dat magie is een variant op een structurele oppositie. Men kan het doen, doet het inderdaad ook zeer dikwijls; maar hoeft dit niet te doen. In zoverre is dus magie inderdaad anti-sociaal, als men opmerkt, dat de magie de op een bepaald moment bestaande oppositionele verbanden doorbreekt. Daarom wordt een godsdienstig substraat magie en verzet men zich tegen de oude godsdienst.

Zo weet men uit de zendingspraktijk, dat jonge Christengemeentes dikwijls scherp afkeurend staan tegenover pogingen om aan te passen bij het oude ritueel. In een der oudere Christen-Papoea gemeentes bijvoorbeeld veroordeelde men zeer scherp als heidens een poging om op ouderwetse wijze het geloof uit te zingen in eigen Papoease zangwijzen. In jongere Christengemeentes, voor wie het Westerse psalmodiëren nog geen ritueel was geworden, sloegen deze pogingen veel beter aan. Het formalisme, dat men aan jonge Christengemeentes dikwijls verwijt, is m.i. een noodzakelijke poging om het behaviour in nieuwe oppositionele samenhangen vorm te geven.

Ervaren gemeenteleiders achten het dan ook dikwijls beter in de eerste periode het ritueel zo weinig mogelijk te fixeren. In liturgisch opzicht maakt de eredienst dan uiteraard een weinig bevredigende indruk. Voor de jonge Christenen is dat natuurlijk bezwaarlijk, omdat zij willen weten, „hoe men in de nieuwe godsdienst hoort te handelen“, maar zij verwerven actief op deze wijze nieuwe cultuurvormen, die hun op andere manier dikwijls met de beste bedoelingen worden „overgedragen“. Bij die overdracht is de persoonlijkheid niet altijd voldoende creatief betrokken.

Anti-sociaal kan men dus de magie noemen in zoverre zij een variant is op de structurele opposities. Maar dit geldt dan toch alleen maar voor de synchronische en niet voor de diachronische samenhang in een cultuur, want het is niet goed denkbaar, dat men een nieuwvorming anti-sociaal noemt, omdat zij de bestaande structuur doorbreekt.

BOZE MAGIE EN TOVERIJ.

Voorzover ik zie is de term anti-sociaal dus moeilijk hanteerbaar, omdat zij niet vrij is van vaagheid. Als men ermee uit wil drukken, dat het hier gaat om practijken, die slechts bij nadere beoordeling in meer of mindere mate toelaatbaar zijn, kan zij eigenlijk wel gemist worden. De term heeft echter al een zekere inhoud gekregen, doordat zij in oppositie staat met de godsdienst, die dan pro-sociaal is. Het heeft daarom m.i. geen zin een andere term voor te stellen.

Nu kan men, bij de beoordeling van de toelaatbaarheid, de magische handelingen in een reeks plaatsen. Ideaal, dwingend in ethische zin zoals de godsdienstige handeling, is de magie weliswaar nooit, maar er is toch magie, die een acceptabele rechtsgrond heeft (bijv. tegenmagie) en er is ook magie, die geen enkele rechtsgrond heeft.

De magie, welke geen enkele rechtsgrond heeft, zou met de term toverij (sorcery) kunnen worden aangeduid. Daarbij valt op te merken, dat toverij in deze strikte zin practisch wel niet anders dan in haar appèlwerking zal kunnen bestaan. Het laat zich immers moeilijk denken, dat een redelijk mens handelingen zal verrichten welke hij niet op enigerlei wijze kan motiveren. Zelfs de moordenaar zal niet moorden, als hij niet het een of ander motief meent te hebben, hoe onwaarschijnlijk dit motief ook moge klinken. De tovenaar is niet iemand, die zeer boze magie bedrijft, maar iemand, die geheel zonder reden uit pure (meestal boosaardige) moedwil magie bedrijft, of eerder nog: geacht wordt te bedrijven.

Bezien van de kant van de persoonlijkheid, als Ausdruck dus, is er een bijna onmerkbare overgang tussen toverij en hekserij. In de meeste gevallen zal een tovenaar immers zeggen, dat zijn redeloze daad voort komt uit zijn slechte en verdorven aard.

Er zijn evenwel ook gevallen, waarin een tovenaar betoogt, dat hij inderdaad volkomen uit moedwilligheid heeft gehandeld. Hij beweert dan de opzet te hebben gehad amoreel te handelen. Zulk een uitzonderingssituatie heeft Dostojewski meesterlijk geschilderd in zijn boven reeds vermelde roman

BOZE MAGIE EN TOVERIJ.

Schuld en Boete. Het komt in sommige culturen inderdaad voor, dat bepaalde individuen zich beschouwen als „jenseits vom Guten und Bösen“, maar voor zover het niet gaat om sociaal-pathologische gevallen, zoals in het geval-Raskolnikow van Dostojewski, kan het bijna niet uitblijven, dat deze gevallen in de oppositie sacraal : profaan worden opgenomen.

Zo wordt in sommige culturen de vorst op die manier beschouwd. De vorst is dan zo sterk gesacraliseerd, dat hij zich om de appèlwerking van zijn daden niet meer bekommert. Hij gedraagt zich dan als een geheel eigenmachtig wezen. Het slechte is voor hem evenmin slecht als het goede goed is. Hij verheft zich eenvoudig boven menselijke maatstaven. Hij kan een wellusteling zijn, een wreedaard en een dronkaard, maar hij openbaart in dit alles niet anders dan de permanente kentekenen van het sacrale. Evenals de heilige en de asceet is hij in alles wat hij doet verheven. Want ook vele heiligen zijn, naar menselijke maatstaven gemeten, zonderlinge figuren, die althans niet bewijzen, dat „cleanliness is next to godliness“.

In al deze figuren: de tovenaar, de heilige en de vorst spreekt zeer sterk de Ausdruck-zijde van het menselijk handelen. Een appèlwerking en een geaccepteerde waarde hebben voor hen hun handelingen niet.

Omdat voor een tovenaar de oppositie sacraal : profaan geen distinctieve betekenis heeft, kan men eigenlijk ook niet zeggen dat hij deze oppositie projecteert op het indifferente. Voor hem is alles indifferent. Bepaald slecht hoeft hij daarom ook niet te zijn, omdat hij boven goed en kwaad staat. Aangezien evenwel ook de tovenaar (hij zij alchemist of asceet) niet loskomt van de cultuur, waarin hij is opgevoed en van het aangeleerde behaviour moeten dit uitzonderingsgevallen blijven.

Geheel anders staat het met de appèlwerking van toverij. Het komt in verscheiden culturen regelmatig voor, dat men anderen ervan beschuldigt, dat zij volkomen ongemotiveerde magie bedrijven. Natuurlijk heet dit slecht, ook al zou zulke magie op zichzelf niet een slecht effect beogen. Om deze redenen wordt een ketter ook zo gemakkelijk een tovenaar. De ketter is de persoon, die zich niet houdt aan het geldende

BOZE MAGIE EN TOVERIJ.

ritueel. In het ritueel, dat hij zelf heeft, is hij onverstaanbaar voor zijn medemensen. Het spreekt zijn medemensen niet aan. Daarom worden zijn handelingen als redeloos beschouwd en als slecht veroordeeld, omdat hij ongemotiveerd de distinctieve kentekenen van het sacrale verlegt.

Zo beschouwd is het niet onverklaarbaar, dat men in de Middeleeuwen de verschuiving ziet van ketterij via toverij tot hekserij.¹ Als werkelijk behaviour is toverij grotendeels al direct fysiek onbestaanbaar. Men kan wel iemand met het boze oog aanzien, maar men kan nu eenmaal niet op een bezemsteel door de lucht vliegen. Dit is geen bovenmenselijke, maar een „onmenselijke” praktijk.

Hutton Webster die het heksen complex zoals wij boven zagen (p. 128) omschrijft als „imaginary sorcery”, vestigt er de aandacht op, dat er dikwijls een onderscheid wordt gemaakt tussen tovenaars, die, onbewust van hun gevaarlijke vermogens, anderen schade toebrengen en tovenaars, die wel degelijk hun gevaarlijke vermogens kennen. Sommige volken maken geen onderscheid tussen beide soorten tovenaars en drukken het onderscheid althans niet in termen uit, maar anderen doen dit wel, bijv. de Lovedu van Transvaal, die spreken van „dag”- en „nacht”-heksen. Heksen zijn inderdaad zich dikwijls onbewust van, of onwetend omtrent hun gevaarlijke capaciteit, totdat zij door anderen in die richting gesuggerd zijn. Maar toch is het niet zo, dat men kan zeggen, dat een heks zich niet en een tovenaars zich wel bewust is van zijn capaciteiten. Het verschil ligt meer in het actie-aspect. De heks is inert; de tovenaars is energetisch, bewust of onbewust, wetend of onwetend.

Hutton Webster stelt de „imaginary sorcerers” tegenover werkelijke tovenaars van vlees en bloed. Hoewel dat al-dan-niet-werkelijk-zijn hier van betekenis is, blijven hier toch moeilijkheden. Duidelijk blijken de verschillen weer uit de beschrijving van Evans-Pritchard.

¹ Zie boven pag. 145.

² Hutton Webster, *Magic*, pag. 406.

BOZE MAGIE EN TOVERIJ.

Magie is een analogische projectie van een structurele oppositie, gezien van de kant van de „Ausdruck”. Hekserij is het zelfde, maar dan gezien van de kant van de „Darstellung”. Voor de persoonlijkheid is het onmogelijk uit te maken in hoeverre de „Darstellung” bij hem „Ausdruck” is.¹ En toverij is dit complex, gezien van de kant van de appèlwerking.

Dat wil natuurlijk niet zeggen, dat magie geen Darstellungsform en geen appèlwerking heeft, maar wel dat bijvoorbeeld toverij uitgaat van de appèlwerking en eerst via die appèlwerking door suggestie, tot uitdrukkingsvorm zou kunnen worden. Daarom zal iemand zijn magie erkennen en verdedigen, zijn heksencapaciteit mogelijk achten, maar ontkennen, dat hij een tovenaar kan zijn. „You will never meet a Zande who professes himself a sorcerer, and they do not even discuss the subject lest it be thought that the knowledge they have of it comes from practice”.²

De appèlwerking van toverij doet zich natuurlijk ook gelden bij de man, die als tovenaar is aangewezen. Hij kan wel voor zichzelf de overtuiging hebben, dat hij de daden, waarvan hij beschuldigd wordt, niet gedaan heeft. Het kan zelfs zijn, dat het daden zijn, die hij onmogelijk heeft kunnen doen, omdat ze onbestaanbaar zijn. Maar aan de invloed van de appèlwerking kan hij zich niet onttrekken.³

Daar komt nog bij, dat magie toch ook altijd een betwistbare rechtsgrond heeft, zodat de magiër ook licht gesuggereerd wordt tot de gedachte, dat hij eigenlijk geen grond had voor het bedrijven van magie en dat hij dus toch een tovenaar is. In de procedure op zichzelf blijkt niet veel van een verschil tussen magie en toverij.

¹ Zie boven pag. 67. Tot op zekere hoogte is dat te vergelijken met de taalsituatie. Het zijn mijn eigen emoties, voorstellingen e.d. die ik in taalvormen uitdruk, maar toch zijn die taalvormen niet de mijne, in zoverre ik alleen taal uit kan drukken in gegeven taalvormen.

² Evans-Pritchard, *Witchcraft*, pag. 391.

³ Zo vertelt Linton (bij Hutton Webster, *Magic*, pag. 405) van een Tanala man die zichzelf als heks ontdekte, toen zijn vrouw hem vertelde, dat hij elke nacht uit zijn bed ging, uren lang buiten bleef en dan ijskoud en met voeten nat van dauw weer terugkeerde.

BOZE MAGIE EN TOVERIJ.

Het is daarom ook goed begrijpelijk, dat vele onderzoekers klagen, dat zij van toverij niet veel konden waarnemen. De verklaring hiervan zit niet zozeer in de grote geheimzinnigheid, waarmee toverij gepaard gaat, maar voornamelijk in het feit, dat slechts bij bepaalde personen (waarschijnlijk ook psychisch afwijkenden, bijv. labielen, psychopaten e.d.) toverij via de appèlwerking, secundair dus, in daden wordt uitgedrukt. Voor het overige bestaat toverij alleen maar als voorstelling.¹

A. J. Richards doet een interessant verhaal, dat zich afspeelt in Noord-Rhodesia, en waaruit blijkt, hoe bezorgd de bedrijver van magie zich afvraagt, of hij tenslotte toch geen tovenaar is. Het ging hier namelijk om een bepaald medicijn, in keurige flesjes ten verkoop aangeboden door net geklede jongelui, waaraan een feilloze uitwerking werd toegekend voor het ontdekken van toverij. De bevolking was uitermate tevreden, dat het Gouvernement aanvankelijk de verkoop van dit wondermiddel niet belemmerde, omdat men nu immers kon vaststellen, waar toverij zat en er dus definitief van af zou kunnen komen.

Het medicijn had nu het merkwaardige effect, dat voor de magie benodigde ingrediënten bij hopen werden weggesmeten. Richards heeft van deze unieke gelegenheid gebruik gemaakt om een grote collectie van medicijnen, die bij een dorp van een zeventigtal hutten werd aangetroffen, eens nader te analyseren. Het gaat hier dus om medicijnen, die de eigenaars uit vrees voor ontdekking door toepassing van het nieuwe wondermiddel, als gevaarlijke tovermiddelen hadden weggegooid.

Het resultaat van zijn analyse vat Richards als volgt samen: „To cut a long story short then, out of collection of 135 horns which had drawn cries of horror and execration from the passers-by, 125 were mere containers, possibly filled with nothing more than the ordinary household remedies which the English mother keeps against coughs and digestive ailments . . . Our examination of a typical heap of horns has therefore

¹ Als Evans-Pritchard betoogt, dat toverij in strikte zin slechts kan bestaan in de verbeelding der mensen, heeft hij m.i. gelijk voorzover hij doelt op toverij als primaire uitdrukkingsvorm. Een uitdrukking is altijd op de een of andere wijze motiveerbaar.

BOZE MAGIE EN TOVERIJ.

shown that only 11 out of 135 horns were admitted by every one to be undeniably bad destructive magic, that is to say, prepared for the injury of others. For the rest, 2 were actually protective magic intended to save the whole community against witchcraft, while the majority were containers of medicine, some curative, and some mere charms for succes, dangerous only in so far as success could be considered to be obtained at the expense of others." ¹

Het relaas van Richards bevat een uitmuntende lering voor waarnemers, die menen, dat overal „iets achter moet steken” en die ontevreden en achterdochtig blijven, wanneer zij ontdekken, dat het „geheim”, waarnaar zij zo lang gespeurd hebben, een heel eenvoudig voorwerp, een kunsteloos poppetje, een simpel blad of een onbegrijpelijke naam is. Bovendien grijpt niet elke magische daad de structuur in dezelfde mate aan. Er zijn heel wat magische practijken, die niet veel meer zijn dan kleine bijgelovigheden. En doet soms al de magiër erg gewichtig met zijn bedrijf, dan laat nog zijn omgeving hem duidelijk merken, dat anderen daarvan al een bijster geringe dunk hebben.

Omdat magie echter niet is een door opvoeding verworven instelling tegenover bepaalde situaties zoals de godsdienst, is zij vaak meer emotioneel van karakter. Zij voldoet aan een individuele behoefte aan expressiviteit, die in periodes van levensonzekerheid niet altijd in de georganiseerde godsdienst bevrediging vindt.

Evans-Pritchard, de autoriteit op wie wij ons reeds vele malen hebben beroepen, zegt: „All magic is owned by individuals”.² Daarom zijn er ook verscheiden informanten, vooral die van hoger stand, die deze zo individuele behoefte aan expressie in bijzondere situaties van levensonzekerheid niet kenden en die dan ook enigszins uit de hoogte betoogden, dat zij van magie (en a fortiori van toverij) niets afwisten.³

¹ Audrey I. Richards, *A modern movement of witchfinders, Africa*, deel 8 (1935), pag. 451, 452, 453. Zie ook Hans Cory, *The ingredients of magic medicines, Africa*, deel 19 (1949), pag. 13.

² Evans-Pritchard, *Witchcraft*, pag. 428.

³ Evans-Pritchard, *Witchcraft*, pag. 425.

BOZE MAGIE EN TOVERIJ.

Er is een „lack of social compulsion behind magical rites, and of common interest in their purposes”.¹

Daarom worden magie en toverij zo dikwijls in het geheim bedreven en bestaan er slechts weinig mythen, welke op magie betrekking hebben.² Hoogstens vindt men verhalen, waaruit moet blijken, dat bepaalde medicijnen bij gebruik een enorme uitwerking bleken te hebben.³

Juist omdat magie zo dikwijls het ritueel is van de buitengewone situatie, waarin men meer dan normaal geëmotioneerd is, wordt bij de waarnemer zo dikwijls de indruk gewekt, dat het hier gaat om bijzonder sacrale handelingen. Omdat de magie dogmatisch meestal niet helder doordacht is, beroept zij zich eerder op vage onpersoonlijke krachten dan op persoonlijke goden van het pantheon. Dit bewijst allerm minst, dat er in de magie sprake is van een specifieke, magische macht, welke op vage wijze overal werkzaam zou zijn. De voorstellingen van de magie zijn alleen daarom dikwijls zo vaag en onpersoonlijk, omdat de magie zelf niet weet op welke geloofsvoorstellingen zij in het betrokken geval precies een beroep doet.

De werkzaamheid van de ingrediënten, waarvan de magie gebruik maakt, ligt niet in een magische kracht welke daarin verborgen zou zijn. Men hoopt alleen, dat het magisch hulpmiddel in de bijzondere situatie, waarin het op een bepaalde manier te pas wordt gebracht, soortgelijke sacrale kentekenen zal blijken te bezitten als de rituele middelen in het georganiseerd ritueel.

Als men let op de georganiseerde vorm van het ritueel, moet men zeggen, dat het magisch ingrediënt juist niet automatisch werkt. Het godsdienstig ritueel werkt vanzelf en heeft een sterk dwingende macht op ieder, die erin gelooft. Het magisch ritueel (het specificum van Williams; zie p. 108) werkt altijd slechts potentieel.

Als men zegt, dat het magisch ritueel automatisch werkt,

¹ Evans-Pritchard, *Witchcraft*, pag. 424.

² Evans-Pritchard, *Witchcraft*, pag. 442.

³ Kimball Young, *Handbook of social psychology*, London 1946, pag. 204.

BOZE MAGIE EN TOVERIJ.

ex opere operato, dan kan men daarmee alleen bedoelen, dat het slechts bestaat ex opere operantis, uit de moeite, die men doet. Het godsdienstig ritueel bestaat daarentegen in het werk, dat verricht werd of moet worden. Het godsdienstig opus is er, of men het doet of niet. Het magisch opus is er alleen als men het doet.¹

Wanneer het magisch bedrijf georganiseerd wordt in een geregeld complex, kan het vele richtingen inslaan. Het kan onderdeel worden van het godsdienstig ritueel. Het kan ook onderdeel worden van de godsdienstig indifferente situatie, waarin het werd te pas gebracht. Heel wat zonderlinge technische practijken zullen waarschijnlijk uit de magie zijn voortgekomen en als wonderlijke elementen aan het technisch procédé zijn blijven kleven. Zo kan men zich voorstellen, dat iemand bij ziekte zijn toevlucht neemt tot het offeren van een kat, hoewel dit niet tot de practijk van het georganiseerd ritueel behoort. Later nemen anderen dit idee over en schrijven bijv. bij bepaalde aandoeningen voor het bloed van een kat, nader bepaald van een witte kat, nader bepaald het bloed uit het oor van een witte kat; een volksgeloof, dat in Nederland ten plattelande wel voorkomt.

Het uitgangspunt is niet de irrationele handeling op zichzelf, het experiment met kattenbloed, maar een individuele (en niet meer te achterhalen) poging van een onbekende, die getracht heeft de godsdienst in een moeilijke situatie te pas te brengen. Daarom zijn dergelijke bijgelovigheden dikwijls ook lokaal bepaald.

Ook in allerlei technische practijken van landbouw, vee-teelt, enz. zullen elementen zijn blijven hangen, die uit de magie zijn voortgekomen en die nu eenvoudig in het technisch procédé zijn opgenomen. Vele technische handelingen zijn niet magisch, omdat ze irrationeel zijn, maar juist omgekeerd: ze zijn irrationeel, omdat ze via de magie uit de godsdienst komen.

Andere magische practijken ontwikkelen zich tot een soort van ritueel of worden in het bestaande ritueel opgenomen. Dit

¹ Opus betekent niet alleen „werk” in de zin van arbeid die men verricht, maar ook in de zin van „wat verricht is of moet worden”.

BOZE MAGIE EN TOVERIJ.

kan bijv. het geval zijn met officiële regenmakers, toverdokters e.d. Dat zoveel van deze praktijken niet spoorloos in de godsdienst verdwijnen, ligt hier aan, dat ze zich niet lenen voor de Darstellungsvorm van de oppositie sacraal : profaan. Regenmaken als sacrale praktijk blijft moeilijk, omdat het hier gaat om een constateerbare uitslag en een zichtbaar resultaat. Zulk een ritueel kan geen „ideale”, duratieve vorm aannemen. Gaat dit ritueel zich sacraliseren (bijv. door het uitdrukken van het aspect van duur) dan verliest het zijn praktische zin. In regen kan men niet geloven. Het regent of het regent niet.

Het zal stellig niet altijd in de praktijk mogelijk zijn vast te stellen, of een uit de magie voortgekomen cultuurelement reeds geheel is georganiseerd in de godsdienstige of in de technische handeling. Het zal m.a.w. niet mogelijk zijn in elk bijzonder geval precies uit te maken, of men nu nog met magie of reeds met godsdienst te doen heeft. Maar dit is een moeilijkheid, die onvermijdelijk verbonden is aan alle functionele definities, omdat de dingen slechts gekend worden in relatie. Als Durkheim zegt, dat er geen magische kerk is, heeft hij daarin m.i. geheel gelijk, mits men in Durkheim's uitspraak maar niet wil lezen, dat alle magie zich dus afspeelt buiten de kerk. Het is zeer wel mogelijk de ondernemer te onderscheiden van het gezinshoofd, mits men maar bedenkt, dat een ondernemer ook gezinshoofd kan zijn, hetgeen ook in zijn behaviour als ondernemer duidelijk uit kan komen.

Als men cultuurverschijnselen bestudeert van de drie kanten van Ausdruck, Darstellung en Appell ziet men wel drie aspecten, maar dan toch drie aspecten van eenzelfde verschijnsel en niet drie verschijnselen. Het verschijnsel is altijd (in de sociologie) het fait social, zoals Durkheim ook duidelijk gezegd heeft.

Nog een enkele opmerking over de strafbaarheid van magie, toverij en hekserij. Zolang de rechter zelf lid is van de betrokken samenleving, zullen de moeilijkheden niet zo groot zijn. Evenals aanklager en beklaagde zal hij vast geloven, dat toverij een strafbare daad is en dat er toch wel iets waars

BOZE MAGIE EN TOVERIJ.

moet zitten in het geloof aan heksen. Zulk een rechter kan zich niet onttrekken aan de omgeving, waarin hij leeft, en hij ondergaat de invloeden daarvan vaak als een „verlammende idee”, zoals Baschwitz dit noemt, waardoor zijn normale gezond verstand is uitgeschakeld.

Het zou onjuist zijn te menen, dat rechters, die hekserij en toverij veroordelen, slechts leven kunnen in de primitieve schuilhoeken der aarde. Er zijn integendeel heel wat juristen geweest, die het heksenproces met grote geleerdheid hebben verdedigd en die bijvoorbeeld het bekende boek van de meer tolerante dokter Wier „Over de begoochelingen der daemonen” (1563) afwezen, omdat de schrijver-arts niets van het procesrecht begreep.

Het is gemakkelijk genoeg om te zeggen: toverij en hekserij bestaan niet, dus zijn de mensen, die daarmee rekening houden persé domoren. Maar daarmee is men niet klaar. Wie nog nimmer in zijn leven een heer met bokkehorens en een paardepoot heeft ontmoet, kan natuurlijk verklaren, dat de duivel dus niet bestaat. Maar hij kan moeilijk ontkennen, dat zijn medemens hem (en hij zelf ook zichzelf) vele malen verbaast door bepaald duivelse streken.

Nu zal men de aansprakelijkheid en de verantwoordelijkheid in onze dagen eerder formuleren in termen als toerekeningsvatbaarheid, erfelijke belasting, milieuwerking dan in termen van magie, toverij en hekserij. Maar het probleem is daarmee (ook praktisch) niet opgelost. Als de socioloog, de anthropoloog en de psycholoog hebben duidelijk gemaakt, waarom de moordenaar tot zijn daad moest komen, blijft de rechter zitten met de vraag, hoe hij deze moord zal straffen.

Het is geen wonder, dat juist juristen de grootste aandacht hebben voor de Darstellungsvormen, voor de daad en de dader. De reactie van de massa op de toverij, hekserij en boze magie is die van het lynchproces. De massa loopt te hoop uit reactie op en uit bewogenheid met de slachtoffers van toverij en hekserij. Niemand weet, waarom de tovenaer gelyocht moet worden, maar men reageert in de woede van het ogenblik zijn angst en wraakgevoelens af op een aangeboden object.

BOZE MAGIE EN TOVERIJ.

De rechters, die in het heksenproces vonnis spreken, zullen wij ons wel niet behoeven voor te stellen als lieden, die door een blinde woede waren bezeten en die er een sadistisch genoegen in schepten arme slachtoffers op gruwelijke wijze te martelen en te doden. Zij spreken met dezelfde ernst en geleerdheid over bezetenheid en inhaerente boosheid als de rechters uit onze dagen over verantwoordelijkheid en aansprakelijkheid.

Waar de rechters uit de 16e eeuw aandacht voor hadden, waren vooral de tekortkomingen in het heksenprocesrecht, de bewijskracht van onder tortuur afgelegde verklaringen, e.d. Het zou onbillijk zijn te verwachten, dat de rechters uit die periode boven hun eigen cultuur stonden en niet onderworpen waren aan de appèlwerking van de instituten, waarin zij waren opgevoed. Onder de verdedigers en verbeteraars van het heksenproces, dat als *crimen exceptum* een uitzonderingsplaats innam in het procesrecht van die dagen, noemt Baschwitz bijv. de Franse rechtsgeleerde Bodius (1550—1596), „een der geleerdste mannen van zijn tijd, maar als onverschrokken vrijgeest ver (daarop) vooruit”; de bekende professor Del Rio (1553—1608), „een man van verpletterend gezag”; de Duitse rechtsgeleerde Carpzov (geb. 1595); de geleerde Amerikaan Cotton Mather (1663—1728), en zoveel andere geleerde en achtbare mannen en vrouwen meer.¹

Beroemde bestrijders van het heksenproces als de reeds genoemde dokter Wier, worden ten onrechte veelal gehouden voor vrijdenkers, die meer verlichte denkbeelden verkondigen omtrent de duivel en zijn werken. Een man als dominee Bekker, die (en wel allerm minst uit vrijdenkerij) in 1691 verkondigde, dat de duivel geen macht heeft over de mensen, vond felle bestrijding. In werkelijkheid is dokter Wier zelf een autoriteit op het gebied van de duivelsleer, waarin hij de diverse duivels rubriceert en beschrijft. Hij betoogt alleen met klem, dat het onmenselijk en duivels van rechters en overheden is, lieden, die reeds door de Satan „getribuleerd, gekweld en beledigd” worden, ook nog te martelen en te vermoorden.

Wier heeft dus inderdaad de schuldvraag gesteld en komt

¹ Baschwitz, op. cit., pag. 458, 378.

BOZE MAGIE EN TOVERIJ.

dan tot de conclusie, dat er meer schuld is bij de rechters dan bij de heksen, die zij veroordelen. Wier's vraagstelling leidt op den duur wel tot de moderne vraagstukken van toerekeningsvatbaarheid e.d., maar hij bleef er van overtuigd, dat hier van actie der duivels sprake was. Het betoog van dr. Baschwitz, dat Wier bedoeld heeft wat wij thans aanduiden als autosuggestie e.d., lijkt mij niet overtuigend. Dat men de titel van het hoofdwerk van Wier („Over de begoochelingen der demonen”) zou mogen vertolken met „Over de werkingen van het onderbewustzijn”, lijkt mij zeer dubieus.

Tegenover Wier poneren vele juristen uit zijn tijd dan de stelling, dat men ongetwijfeld met orde en verstand moet optreden (velen hebben de tortuur als rechtsmiddel aan kritiek onderworpen), maar dat het kennelijk dwaasheid zou zijn de duivel in zijn menselijke activiteit eenvoudig zijn gang te laten gaan.

Als men de moderne, academisch getrainde, dikwijls Europese rechter, in gebieden als Afrika en Azië een verwijt mag maken, dan is dit, dat hij vaak zo weinig sociologisch begrip heeft van zijn moeilijke positie. In elk geval moet hij toch wel met de appèlwerking van het sociale feit rekening houden. Het is natuurlijk eenvoudig om bij de rechterlijke beoordeling van magie na te laten gaan, of een bepaalde medicijn inderdaad een schadelijke uitwerking op de gezondheid kan hebben om daaruit op te maken of er sprake kan zijn van strafbare „vergiftiging” in de zin van de wet, maar daarbij wordt dan toch wel vergeten, dat de appèlwerking niet door chemische analyse wordt vastgesteld en dat verder ook de sociale ontoelaatbaarheid van de daad in beoordeling dient te komen.

Het vraagstuk is bijzonder ingewikkeld, omdat het tal van aspecten heeft, die in dit verband niet alle ter sprake kunnen komen. Van belang is bijv. in hoeverre een rechtspraak vrij is en in hoeverre gebonden aan de classificaties van een wetboek. Al deze vraagstukken laat ik buiten beschouwing en bepaal mij tot enige notities, aansluitende bij de definities, welke wij zoeken vast te stellen.

In verschillende gebieden bestaan strafbepalingen over deze

BOZE MAGIE EN TOVERIJ.

materie. Zo zegt de Native Ordinance van het Australische Mandaatgebied in Nieuw-Guinea: „Sorcery is deceit; the lies of the sorcerer frighten many people; therefore the sorcerer must be punished.” In Kenya is iedereen strafbaar, die beweert dat hij bovennatuurlijke kracht kan uitoefenen. In Rhodesia is niet alleen strafbaar de toverij, maar ook praktijken, welke bedoeld zijn om toverij op te sporen, zodat aanklager en aangeklaagde tegelijk strafbaar zijn.

De praktijk stelt de rechter evenwel voor vele problemen. Het is moeilijk genoeg om te beoordelen, of iemand strafbaar kan zijn wegens het bedrijven van tegenmagie. Of bijv. het bewijs te leveren, dat iemand schade heeft ondervonden tengevolge van door magie veroorzaakte regens.

De rechter die niet gebonden is aan de bepalingen van een wetboek kan nog wel volgens ongeschreven rechtsopvattingen een man straffen, die bijv. aan een vrouw een liefdesmedicijn ingeeft. Maar als het medicijn bestaat uit onschuldige bladeren, uit mensenhaar e.d. kan men dit moeilijk straffen als „vergiftiging” of poging tot vergiftiging.¹

Het wetboek van strafrecht, geldende in Indonesië, levert over deze materie niet veel meer dan een strafbedreiging tegen het verkopen enz. van amuletten of andere voorwerpen, onder voorgeven dat deze bovennatuurlijke kracht bezitten (art. 546). Het is waar, dat men met dit artikel zou kunnen verbieden bijv. de verkoop van medicijnen, waarvan wordt beweerd, dat zij geld zouden kunnen laten gisten, zodat het van zelf meer wordt. Maar overigens zou men met dit artikel de verkoop enz. van alle rituele voorwerpen en heilige boeken kunnen strafbaar stellen, omdat uiteraard de Moslim aan zijn Koran, de Christen aan de Bijbel bovennatuurlijke kracht toekent.²

Het zou ook moeilijk vallen zulke praktijken te straffen als bedrog, het samenweefsel van verdichtselen waardoor iemand

¹ Of als strafbare verontreiniging van openbare putten, omdat het voedsel waaraan dit medicijn werd toegevoegd met putwater was gekookt. W. F. Lublink-Weddik, Adat-delictenrechtspraak in de Rapat-marga-rechtspraak van Palembang, pag. 168.

² Het anti-sociale van de magie zit niet in het beroep op het bovennatuurlijke, maar in het verkeerde beroep daarop.

BOZE MAGIE EN TOVERIJ.

bewogen wordt tot het afgeven van enig goed (art. 326). Kjai Hasan Moestapa heeft gelijk, als hij zegt, dat hier naar Soendaneese opvatting niet van bedrog kan worden gesproken.¹ Er zijn tientallen van zulke *adji* en *djampe*. Iemand die zulke medicijnen koopt, weet heel goed, dat pas uit het resultaat kan blijken, of hij bedrogen is of niet. Het is vrijwel onmogelijk te bewijzen, dat hier opzet om te bedriegen aanwezig was.

Nog moeilijker is het geval van toverij en hekserij, omdat hier van een (strafbare) daad in feitelijke zin meestal niet eens sprake is. Het komt wel voor, dat een heks of tovenaars secundair gesuggereerd wordt tot een bekentenis van strafbare feiten; maar veelal zijn dit feiten, die niet bestaanbaar zijn. Men kan moeilijk iemand straffen, omdat hij zich in een hond, een kat of iets dergelijks veranderd zou hebben, ook al verklaart hij dit zelf. Meestal moet zelfs omgekeerd de rechter de persoon straffen, die tegen soeangis en tovenaars is opgetreden. Hoogstens wordt de bewering, dat de gedode heks niet een mens, maar een tijger, hond e.d. was, als verzachtende omstandigheid in aanmerking gebracht.²

In de onthouding van de Indonesische strafrechter zit natuurlijk een zekere negatie van de appèlwerking van magie. Veelal klaagt de bevolking dan ook, dat de rechter de heksen en tovenaars in bescherming neemt. Sommigen zijn derhalve van mening, dat de rechter verkeerd doet deze practijken te beoordelen naar haar logische causaliteit en dan te verklaren, dat zij niet reëel zijn. In haar appèlwerking zijn ze natuurlijk reëel genoeg.

Frank Mellard verdedigt in een opstel in het tijdschrift „Africa” (deel 8) de stelling, dat ook voor de berechting van toverij en hekserij een rechter hoort te worden aangewezen, voor wie men zijn klachten met bewijzen zou kunnen staven, waarna inderdaad veroordeling van tovenaars, die bekend hebben, zou moeten volgen. Verder zou hij regelingen willen stellen voor de officiële erkenning van het ambt van tover-

¹ Over de gewoonten en gebruiken der Soendaneezen, pag. 273.

² Voor voorbeelden zie H. A. Idema, De Indische wetboeken van strafrecht, 1848—1934, pag. 412.

BOZE MAGIE EN TOVERIJ.

dokter, omdat nu deze practijken in het verborgen worden bedreven en zodoende nog veel meer onrust verwekken.

Hoe sympathiek deze gedachte op zichzelf ook moge zijn, inzoverre zij rekening houdt met wat sociale realiteit is, het zal wel niet gemakkelijk zijn zulk een rechter te vinden. Men kan moeilijk iemand veroordelen, omdat een ander bang voor hem is, ook al is die angst nog zo reëel. Naar de mening van dr. N. A. Adriani kan men niet veel meer doen dan het leven van soeangis en tovenaars beschermen en degenen die hen naar het leven staan, verbannen.¹

Kurt Baschwitz heeft trouwens, zoals wij boven vermeldde, opgemerkt, dat het magisch complex direct aan belangrijkheid verliest, als men er geen officiële aandacht aan besteedt. Heksenprocessen stimuleren dit geloof, omdat het op die wijze officiële vorm krijgt.

Wellicht heeft de rechter in Indonesië een goede middenweg bewandeld door alleen kennelijke buitensporigheden te straffen. In de practijk wordt bijv. hier te lande tegen de verkoop van amuletten alleen opgetreden, als men buitensporige prijzen vraagt of strafbare dingen beoogt.

Magie, hekserij en toverij zijn individuele varianten op de godsdienst, die men kan laten bestaan, zolang ze individueel blijven. Daardoor bevordert men inderdaad de verschuiving van de bestaande structuren, inzover men deze varianten niet belemmert. Want het zal in vele gevallen geen schade doen, dat er ketters zijn en mensen, die bang zijn voor de duivel. Het wordt eerst gevaarlijk, wanneer deze individuele opvattingen worden georganiseerd en geautomatiseerd, zoals men dat kan zien in de totalitaire rituelen van de moderne cultuur. Wanneer men zo sterk de nadruk op de adat-reactie legt, dreigt het gevaar, dat men de appèlwerking voor de Darstellungsvorm gaat aanzien, waardoor het recht zijn objectiviteit gaat verliezen. De spanning tussen Ausdruck, Darstellung en Appell, het sociale conflict, is een realiteit, die aan het sociale feit onvermijdelijk inhaerent is.

¹ N. Adriani, Advies over Heksenmoorden, Verzamelde geschriften, deel I, pag. 407.

ZESDE HOOFDSTUK.

MAGIE EN PERSOONLIJKHEID.

Het vraagstuk van de verhouding van magie en persoonlijkheid dringt zich thans onontkoombaar aan ons op. Als magie, toverij en hekserij analogische projecties zijn van de oppositie sacraal : profaan, bezien van de drie verschillende zijden van het sociale feit, op het religieus indifferente, komt men onvermijdelijk terecht bij het individu, dat op de structurele opposities zijn individuele varianten maakt. Daarmee zitten wij midden in de vraagstukken van de betrekkingen tussen gedrag en gewoonte.

Het vraagstuk is onvermijdelijk. Daarmee bedoel ik, dat het voor schrijver dezes, die de jonge ethnologie meer van de kant der taalwetenschap benaderd heeft, een waagstuk is zich te begeven op een terrein zo vol voetangels en klemmen als dat der psychologie. Ik moge mij dan ook haasten te verklaren, dat de korte bespreking, die ik aan dit vraagstuk wijd, niet meer wil zijn dan een soort van experimentum crucis op de tot nu toe geleverde beschouwingen, een controle op de vraag, of de voorafgaande redeneringen niet al dadelijk op grond van de psychologie moeten worden afgewezen.

Durkheim's opvattingen van de individu als min of meer hulpeloos aan de dwang van de groep onderworpen wezen, heeft, zoals bekend is, een meestal zeer scherp afwijzende critiek uitgelokt. En hoewel Durkheim deze afwijzende critiek met een zekere gelatenheid aanvaardt onder de opmerking, dat nu eenmaal niet anders verwacht kan worden dan dat de mens zich door een sociologische beschouwing in zijn menselijke waardigheid tekort gedaan voelt — de critiek is hiermede allerminst ontzenuwd. Hoewel deze vaak enigszins geprikkelde critiek m.i. de betekenis van Durkheim als degene, die een sociologisch structuurbegrip hanteerbaar maakt, niet voldoende of in het geheel niet laat uitkomen, op zichzelf kan deze critiek als juist erkend worden. Door de aanvaarding van deze critiek wordt niet tekort gedaan aan de waardering, welke Durkheim verdient. De theorie van de grote Franse geleerde

MAGIE EN PERSOONLIJKHEID.

moet niet verworden tot een geloofsleer met orthodoxe en vrijzinnige aanhangers.

Intussen zou het ook wel een wonder mogen heten, als in hun tijd de Franse sociologen Hubert, Mauss en Durkheim reeds een persoonlijkheidsopvatting zouden hebben ontwikkeld, waartoe men een halve eeuw nadien eerst begint te komen. Zij hebben de persoonlijkheid opgevat als een psychophysisch organisme, dat gedreven wordt door aangeboren psychische en fysieke impulsen.

In die tijd was het immers gewoonte te verklaren, dat bijv. de economie een reactie was op economische impulsen. Men was zelfs bereid om een reactie te negeren, als de impuls, die tot de reactie stimuleerde, niet bewezen werd geacht. Zo werd godsdienst bedrog genoemd, omdat velen ontkenden, dat er in de „natuur” van de mens een impuls was, die hem tot godsdienst aandreef. Nog Schleiermacher heeft de verachters van de godsdienst, voorzover zij althans ontwikkeld waren, ervan proberen te overtuigen, dat de godsdienstige impuls inderdaad „natuurlijk” was, en dat dus de menselijke creatuur er op was aangelegd zijn Schepper te aanbidden.

Hoewel het nu, op zichzelf, in negatieve zin, juist is, dat een mens geen taal, geen godsdienst, geen economie e.d. zou hebben, indien hij geen psychische en fysieke impulsen bezat, is toch langzamerhand wel gebleken, dat deze zaak gecompliceerd is. Maar tegelijkertijd is een breuk in Durkheim's theorie te verbeteren.

Wanneer men uitgaat van de individuele mens als psychophysisch organisme, gewapend met en geleid door instincten en impulsen, dan is cultuur niet veel meer dan een verzameling toevalligheden, die men beschrijven kan naar hun geschiedkundig verloop, hun geografische diffusie en hun individuele ontdekkingen en verbeteringen. Met de begrippen van historie, diffusie en inventie is bijv. de taalwetenschap, vooral in de Indo-Germanistiek, tot voortreffelijke resultaten gekomen.

Er blijft echter één onoplosbaar vraagstuk: waarom zit er een onmiskkenbaar systeem in het eindproduct van historie, diffusie en inventie? Dit is de grote vraag welke Herman Paul

MAGIE EN PERSOONLIJKHEID.

reeds heeft gesteld en waarop hij het antwoord niet heeft kunnen vinden. Want men kan toch eigenlijk niet van een antwoord spreken, als de taalwetenschap hier wijst op analogiewerking. Wel niemand zal trouwens daarmee willen beweren, dat in de analogiewerking zich openbaart een psychische impuls om taalsystemen te maken. Hoogstens kan men zeggen, dat zich in de analogiewerking bij de mens openbaart een neiging bepaalde „sterke” taalvormen onder een algemene regel te brengen, een neiging dus om de bestaande taalregels rigoureuzer door te voeren.

Toen Durkheim nu structurele opposities ging stellen, omdat hij niet kon geloven, dat gecompliceerde sociale systemen uit een toevallige gelijkgerichtheid der psychische impulsen zijn opgebouwd en aaneengevoegd, bleef hem vrijwel geen andere keuze over dan de mens als psycho-physisch organisme, als zelfstandige en onherleidbare grootheid, te stellen tegenover de menselijke cultuur als tweede zelfstandige en onherleidbare grootheid. Aangezien Durkheim geen kans zag de individu en zijn cultuur in een dynamisch verband gelijk te schakelen, moest hij de samenwerking tussen beiden wel eenvoudig forceren. Daarom zegt Durkheim telkens weer dat de sociale feiten „dwingend” zijn.

Nu is het m.i. zinloos tegen Durkheim te protesteren in de naam van redelijkheid en zedelijkheid, omdat Durkheim de mens van zijn waardigheid zou beroven. Durkheim put zich uit in voor zijn doen bijkans hartstochtelijke beweringen, dat hij immers in het geheel niet de individu wil miskennen, maar dat daarentegen *zij* de individu miskennen, die maar niet willen toegeven, dat sociale wetmatigheden eerst de individuele vrijheid conditioneren en mogelijk maken.

Die „dwang” van het sociale feit op de individu, waarvan overigens elk mens de realiteit van minuut tot minuut ervaart, is echter bij Durkheim een soort van overweldiging van het individu. Durkheim vergat, dat de mens gedwongen wordt door zijn cultuur, omdat hij zich wil en kan laten dwingen. Ik schuif hier niet een nieuwe psychische impuls in: de impuls om zich te laten dwingen, de sociale impuls, de sociale be-

MAGIE EN PERSOONLIJKHEID.

hoeft, of hoe men dit noemen wil, doch constateer alleen, dat de mens niet is een gefixeerd psycho-physisch organisme, maar een creatieve sociale persoonlijkheid.

Hiermede geloof ik te hebben aangeduid wat bedoeld wordt door A. Kardiner en Ralph Linton, wanneer zij spreken van het modale of van het basis-persoonlijkheidstype en van psychodynamische persoonlijkheidsopvattingen. Ralph Linton, wiens studie over „The cultural background of personality” (1945) wij trachten hier als leidraad te volgen, noemt de persoonlijkheid een „operative entity persisting through time” (p. 84), ook wel „an organized, relatively persistent core of habits surrounded by a fluid zone of behavioral responses which are in process of reduction to habit terms.” (p. 95).

Dat wil dus zeggen, dat in de driehoeksverhouding van persoonlijkheid, groep en waarde voortdurende beweeglijkheid zit. De persoonlijkheid bepaalt de cultuur en omgekeerd de cultuur de persoonlijkheid. De één dwingt niet de ander, zoals Durkheim wil, maar de dwang gaat ook weer in omgekeerde richting.

Zij, die willen weten, hoe de dingen werkelijk zijn en niet hoe ze zich voordoen, zullen zich aan deze persoonlijkheidsopvatting evenzeer ergeren als aan Durkheim's definitie van de godsdienst. Want als Durkheim opmerkt, dat het sacrale is datgene wat niet-profaan is, vragen zij listig wat dan wel het profane is, waarop Durkheim weer antwoordt, dat dit is het niet-sacrale stuk van de oppositie. Aangezien zij daarmee dus niet krijgen een definitie van wat godsdienst nu „werkelijk en objectief is”, wenden zij zich geërgerd af. En het staat te vrezen, dat zij de Durkheimiaanse definitie van magie als een variant op deze oppositie met nog groter ergernis zullen afwijzen. Ik ben mij er van bewust, dat het in de voorafgaande uiteenzettingen niet kon komen tot een beschrijvende definitie van wat magie nu feitelijk is, maar alleen tot een functiebepaling.

Het is dus zo, dat elke cultuur haar eigen persoonlijkheidstype heeft.¹ In elke cultuur is m.a.w. de verhouding voor de

¹ „Every society has its own basic personality type.” Ralph Linton, *Cultural background of personality*, pag. 131.

MAGIE EN PERSOONLIJKHEID.

individu als in die cultuur bepaalde persoonlijkheid tegenover die cultuur een andere. In elke cultuur is dus niet alleen de oppositie sacraal : profaan een andere, maar ook de Ausdruck en de appèlzijde. Men kan dus niet een cultuurelement, een handeling, een geloofsvoorstelling op zichzelf bezien en die vergelijken met eenzelfde element uit een andere cultuur.¹ Wat magie is in de ene cultuur, hoeft dus geen magie te zijn in een andere cultuur.

Dit is eigenlijk ook wat Hubert en Mauss hebben willen uitdrukken, als zij zeggen: „On voit que nous ne définissons pas la magie par la forme des rites, mais par les conditions dans lesquels ils se produisent et qui marquent la place qu'ils occupent dans l'ensemble des habitudes sociales.”² Zij konden echter niet geheel volgens hun eigen inzichten te werk gaan, omdat zij de persoonlijkheid in haar uitdrukkings- en appèlzijde niet hebben opgevat als een van deze voorwaarden. Men mag de persoonlijkheid niet op deze wijze losmaken van de sociale gewoontes, omdat de persoonlijkheid zelve de anthropomorphe, gedynamiseerde verschijningsvorm dier gewoontes is.

Opgemerkt dient echter te worden, dat het weer de Franse filosoof en socioloog Lévy-Bruhl is geweest, die voor het eerst duidelijk heeft betoogd, dat de persoonlijkheid een functie is van de cultuur. Hij heeft echter in zijn bekende studie van 1910 deze opvatting vooral naar voren gebracht als critiek op de klassieke comparatief-psychologische school.

De klassieken gingen er namelijk — terecht — van uit dat de huidige mens als psycho-physisch organisme bezien, voorzover wij thans weten, over de hele wereld vrijwel dezelfde is. Maar daarbij veronderstellen zij ook, dat de menselijke psyche overal op dezelfde wijze in de haar omringende cultuur ge-

¹ „The true universals of culture, then, are not identities in habit, in definable behavior. They are similarities in classification, not in content.” George Peter Murdock, *The common denominator of Cultures*, in: Ralph Linton, *The science of man in the world crisis*, pag. 125.

² Hubert en Mauss, *Esquisse*, pag. 19.

MAGIE EN PERSOONLIJKHEID.

organiseerd zou zijn. Zo hielden zij voor irrationeel alles wat ook voor henzelf irrationeel was.

Op deze opvatting nu heeft Lévy-Bruhl de zeer belangrijke correctie aangebracht, dat, ondanks deze menselijke gelijkheid, de Westerse mentaliteit niet dezelfde is als die van de niet-Westerse culturen. Wanneer zijn mede- en tegenstanders Lévy-Bruhl niet het uitzicht hadden belemmerd, zou hij deze in principe juiste critiek ook een positieve inhoud hebben kunnen geven. Het debat heeft zich nu te vroeg vastgelegd op het onderscheid tussen de Westerse en niet-Westerse culturen. Lévy-Bruhl is genoodzaakt geweest uit te leggen, wat hij onder een niet-Westerse (of primitieve mentaliteit) verstond. Hij heeft daarbij als criteria genomen de emotionaliteit en het verschijnsel praelogica.

Nu is het wel duidelijk, dat emotionaliteit en logica in de ene cultuur anders liggen dan in de andere. Maar het is niet noodzakelijk, dat men, naar deze kentekenen gemeten, een reeks kan opstellen, waarvan de Westerse mentaliteit de ene en de meest primitieve de andere pool vormt. En zelfs al kan men bewijzen, dat alle niet-Westerse culturen meer emotioneel en praelogisch zijn dan de Westerse, dan is daarmee nog niet bewezen, dat in die reeks de verschillende mentaliteiten naar haar wezen zijn gekenschetst. Een heel andere reeks zou men krijgen als men bijv. neemt het kenteken muzikaliteit of aggressiviteit.

Lévy-Bruhl heeft trouwens zelf erkend, dat zijn scheiding in primitief : modern te simpel schematisch is geweest. Bovendien kwam hij telkens voor de moeilijke vraag, of er dan ook twee biologisch-organisch bepaalde mentaliteiten zijn. Het werd vrijwel onmogelijk dit te accepteren, toen F. Boas had aangetoond, dat niet de biologische rasfactoren in de diverse culturen de persoonlijkheid bepalen. Door dit betoog van Boas is weliswaar de betekenis van erfelijke factoren voor de cultuur niet verklaard, maar is toch wel duidelijk geworden, dat er geen sprake is van twee menselijke variëteiten, één met een primitieve en één met een moderne mentaliteit.

Daarna is door S. Freud bewezen, dat de persoonlijkheid

MAGIE EN PERSOONLIJKHEID.

in sterke mate wordt bepaald door de sociale instituten, waarop zij zich moet leren instellen. De methode van Freud is echter meer geschikt voor de psychopathologische gevallen dan voor beschrijving van de functionele verhouding tussen individu en sociaal milieu.

Onder de geleerden die op dit terrein belangrijk werk verrichtten, neemt een belangrijke plaats in A. Kardiner, die inspirerend heeft gewerkt op een groep van Amerikaanse onderzoekers. Naar mij voorkomt heeft Kardiner echter niet voldoende aandacht voor de betekenis van het werk van de Franse school, hoewel toegegeven kan worden, dat Lévy-Bruhl's opvattingen de terreinonderzoekers niet veel verder brachten. Evenals de meeste Amerikanen is Kardiner niet bekoord door „the rigid theoretical systems of this school” (n.l. de Franse).

Dit komt wel voornamelijk hierdoor, dat Kardiner geen aandacht heeft voor wat Durkheim noemt het supra-individuele van de cultuur. Kardiner's opvattingen van primaire instituten, welke de persoonlijkheid vormen, waarna de persoonlijkheid zelve secundaire instituten vormt, is niet meer dan een (niet ongevaarlijke) werkhypothese. Primaire instituten in sociale zin bestaan niet. Alleen als werkhypothese zou men mogen uitgaan van de veronderstelling, dat bijv. de strenge Gods-idee van bepaalde groepen Protestanten een secundaire projectie is van een primair beeld van de strenge vader.

Dat wij nu de persoonlijkheid leren kennen als een psychodynamische, voortdurend lerend en zich aanpassend, moet ons niet doen vergeten, dat de cultuur wel degelijk iets supra-individueels heeft, ook al valt dat in diepte-psychologische studiën niet zozeer op, omdat men daar de gewoonte heeft dit supra-individuele te verdisconteren in „de ander”, de „vader”, de „moeder”, de „autoriteit”, enz.

Het is ongetwijfeld van groot belang na te gaan, hoe het Nederlandse kind leert bijv. het Nederlands verbaalsysteem te beheersen. Maar het gaat toch niet aan dit verbaalsysteem secundair te noemen, omdat het kind nu eenmaal aan de ouders secundair is.

Een inhaerente kwaliteit van sociale en taalverschijnselen is

MAGIE EN PERSOONLIJKHEID.

ongetwijfeld het feit, dat zij worden aangeleerd. Zij bestaan dus niet, als zij niet aangeleerd worden. Dit wil echter niet zeggen, dat zij bestaan doordat en in zoverre zij aangeleerd worden.

Het is nodig, dat wij deze opmerking maken, omdat anders de opvatting van magie als een persoonlijke projectie van een structurele oppositie dreigt te vervagen. Want uiteraard is ook magie een kwestie van „adaptive behaviour”.

In zijn studie over de persoonlijkheid onderscheidt Ralph Linton algemene (generalized) en bijzondere reacties (specific responses) op een bepaalde stimulus.¹ Algemene reacties worden opgeroepen door meerdere stimuli tegelijk, die onderling zekere elementen gemeen hebben. In meest extreme (misschien niet reëel bestaande) zin „bijzonder” zou een reactie zijn, als zij wordt opgewekt door slechts één enkele stimulus.²

Linton merkt nu op, dat een eenmaal gevestigde gedragswijze minder emotioneel is naarmate zij meer bijzonder is. Zij wordt dan vaste routine, sleur. Zo leert men na enige proef-

¹ Linton gebruikt het woord „situation” in plaats van „stimulus”.

² Over de „specificity of responses” zegt Linton... „we may take as our starting point the degree to which a particular response is linked with a particular situation to the exclusion of other situations. To understand the nature of this relationship we must remember that every complete response and every situation which evokes such a response is a configuration composed of numerous elements. In habitual reactions of the most specific sort a certain situation as a whole evokes a certain response as a whole, this response being adequate to meet all the conditions imposed by the situation. However, there are also automatized, that is, habitual, responses of a more limited scope. These are evoked by certain elements within situation configurations rather than by such configurations as wholes. A response of this order may be set in train by any situation which includes the elements with which it is linked. It can even be evoked by a situation which is new as a whole if the presence of these elements within the situation configuration is perceived. Thus an anxiety response can be evoked by any one of a great number of situation configurations, all of which have in common the element of threat to the individual. Responses of this type are too generalized to be effective in themselves. They are, from the functional point of view, partial responses which operate primarily as elements in various specific response configurations”. The cultural background of personality, pag. 107.

MAGIE EN PERSOONLIJKHEID.

nemingen meestal spoedig, dat het spreken in het openbaar niet zulk een zaak van leven en dood is als men aanvankelijk had gedacht.

De neiging om met waarneembare, uitgewerkte handelingen op prikkels te reageren, neemt in progressieve mate af naarmate de prikkel algemener wordt. Er zijn zoveel prikkels tegelijk, welke een bepaalde algemene reactie oproepen, dat er geen stereotiep complex van handelingen is, waarmee men telkens weer reageert. In veel gevallen blijft het bij een zekere geestesinstelling, welke niet in waarneembare daden vaste uitdrukking vindt. Komt nu een individu in een situatie, welke hem onbekend is, dan reageert hij veelal met zulk een algemene, afwachtende geestesinstelling. Eén en dezelfde instelling is ook vaak als component werkzaam achter vele verschillende, bijzondere routinehandelingen, zodat ook omgekeerd vele verschillende routinehandelingen op eenzelfde instelling terug gaan. In veel verschillende routinehandelingen vindt men als component terug een handeling, die ook deel uitmaakt van het gedrag, dat een algemene reactie begeleidt.

Er is dus een geleidelijke overgang van het terrein der gewoontes naar dat van de normatieve instellingen („value-attitude systems”). Wanneer men de menselijke gedragingen zou uitzetten in een reeks, lopende van de simpele gewoonte aan de ene naar de normatieve instelling aan de andere kant, dan is de gewoonte een specifieke, bijzondere reactie, de normatieve instelling een algemene reactie op een groot aantal prikkelsituaties. De gewoonte vindt grotendeels haar uitdrukking in een waarneembare routinehandeling, welke weinig emoties verwekt, wanneer zij eenmaal routine is geworden. De normatieve instelling vindt relatief veel minder haar uitdrukking in waarneembare, uitgewerkte routinehandelingen. Zij blijft meer als geestesinstelling in de diepte van de ziel, en is als component in vele routinehandelingen op de achtergrond werkzaam.

De normatieve instelling ontleent haar betekenis vooral aan haar emotionele inhoud. Zij grijpt dieper in het zieleleven in en is meer doorvoeld. Varianten op de individuele normatieve

instelling (zowel die van anderen als die van het individu zelf) wekken ook aanzienlijke emotionele schommelingen (afkeer, vrees, angst).

Normatieve instellingen zijn veelal van groter belang voor de groep dan voor de enkeling, omdat zij dikwijls idealen stellen van zelfopoffering e.d. zonder welke de groep niet zou kunnen bestaan. Een normatieve instelling wordt ook veel minder gemakkelijk aangeleerd dan een routinehandeling. Meestal gaat het aanleren van een normatieve instelling betrekkelijk gemakkelijk in de lange jaren van de kinderleeftijd, maar veel bezwaarlijker op volwassen leeftijd. Een routinehandeling kan men omgekeerd ook veel gemakkelijker afleren dan een normatieve instelling.

Wanneer wij thans trachten het betoog van Linton¹ nader toe te passen op de oppositie sacraal: profaan, dan is wel duidelijk, dat godsdienst niet gerekend dient te worden onder de bijzondere reacties, de routinehandelingen, maar onder de normatieve instellingen. Deze godsdienstige instelling vindt maar voor een gedeelte uitdrukking in waarneembaar behaviour. In tal van situaties komt de mens in aanraking met de kentekenen van het sacrale, met duratieve en collectieve handelingen. Vele sociale situaties maken op ons een „plechtige” indruk en brengen ons „in een gewijde stemming.” Het is geen wonder, dat Durkheim hierdoor op de gedachte is gekomen, dat een bijeenkomst van een groep altijd sacraal is.

Magie daarentegen is veel meer een bijzondere reactie op een aantal bepaalde situaties van ziekte, technisch onvermogen, levensonzekerheid e.d. De instelling op de achtergrond is die van de godsdienst en de godsdienstige handeling is gewoonlijk onderdeel van de magie. Als bijzondere handeling, welke gebonden is aan bepaalde, meestal nauwkeurig aanwijsbare situaties uit het technisch bedrijf, gaat zij spoedig over in routine, hetgeen dan ook door vele waarnemingen wordt bevestigd. De normatieve, emotionele instelling treedt dan steeds

¹ Met een beroep op de auteurswet zij het mij vergeven, dat ik tracht Linton's betoog in eigen woorden weer te geven.

MAGIE EN PERSOONLIJKHEID.

meer op de achtergrond en een al heel weinig emotionele, doodnuchtere procedure ter begeleiding van de technische handeling blijft over. De indruk, die op de waarnemer wordt gemaakt, is meestal in de eerste plaats die van irrationaliteit. In de werkelijkheid is het al-dan-niet-rationeel-zijn van deze handelingen veel minder primair dan het element van psychische bevrediging.

Voordat magie echter een routinehandeling is geworden, is zij een reactie op een ongewone situatie, dat wil zeggen op een situatie, die niet aan bepaalde kentekenen herkenbaar was als georganiseerd in een gegeven verband. De magiër wil de godsdienst te pas brengen in een ongewone situatie. Het gedrag, dat aan deze ongewone situatie beantwoordt, is in het begin aarzelend en experimenterend. De magie heeft ongetwijfeld iets van de wetenschappelijke proefneming, zoals reeds Frazer heeft opgemerkt. Dit zoeken naar nieuwe mogelijkheden gaat duidelijk gepaard met een zekere mate van bewustheid. Men weet en beseft, dat men iets wil, dat nog niet geregeld en georganiseerd was.

Vooraf in haar beginstadia is de magie dus meer bewust dan de georganiseerde godsdienst en eerst wanneer magie zelf weer routinehandeling is geworden, verliest zij deze trek weer. Wanneer onderzoekers telkens weer spreken van de eigenwilligheid, het dwingend karakter van de magie, dan doelen zij waarschijnlijk op de magische handeling in haar beginstadia, voordat zij georganiseerd of weer onderdrukt wordt. De magiër zoekt naar analogie en contact met het sacrale, en op dit niveau heeft Frazer ook terecht het verband met de wetenschap gelegd. De magiër is er zich van bewust, dat hij in een nieuwe samenhang iets wil uitdrukken, dat nog niet eerder was uitgedrukt. Hij stelt zich als persoonlijkheid tegenover deze nieuwe situatie en zoekt daarin naar een individuele uitdrukking. Dit wilselement, deze bewustheid, verdwijnt echter spoedig, zodra de magie routine wordt en de onderzoekers, die op dit element van bewustheid zo sterk de nadruk leggen, laten dan ook gewoonlijk alle magische routinehandelingen buiten beschouwing.

MAGIE EN PERSOONLIJKHEID.

De magie is niet alleen een meer specifieke, aanvankelijk meer bewuste reactie, maar zij is ook een individuele variant op een gegeven normatieve instelling. Zij wekt dus (ook weer vooral voordat zij routinehandeling wordt) emotionele reacties, niet alleen bij de omgeving, maar ook bij de individu zelf. Om die reden is magie altijd in meerdere of mindere mate „anti-sociaal”, ook al zit bij de bedrijver van magie niet de opzet voor om anti-sociaal te handelen. De magie brengt een gevoel van twijfel met zich mede, niet alleen de twijfel, of in het specifieke geval de sacrale oppositie wel geprojecteerd *kon*, maar vooral of zij geprojecteerd *mocht* worden. Deze twijfel ontnemt aan de magie de „zekerheid des geloofs”.¹ Zoals bekend, worden ook de „ketters” (zij die individuele varianten stellen) gekweld door deze twijfel. De emoties, welke de achtergrond vormen van de sacrale instelling, zijn meestal veel minder duidelijk waarneembaar dan die welke worden opgewekt door deze magische twijfel.

De reden, waarom er altijd weer varianten ontstaan op de sacrale oppositie en waarom dus het sacraal gedrag nimmer geheel georganiseerd wordt, zit in de eerste plaats in het feit, dat een normatieve instelling nooit in die zin routine kan worden als een simpele gewoonte; zij wordt door teveel verschillende situaties tegelijk bepaald. En in de tweede plaats in het feit, dat de mens in zijn telkens veranderende omstandigheden nu eenmaal telkens weer voor nieuwe situaties komt te staan, waarvoor het georganiseerde ritueel nog geen reactie had bepaald.

Geheel tot magie verworpen zal de godsdienst aan de andere kant ook niet licht, omdat de magie te specifiek is. Zonder normatieve instellingen zou men zijn houvast in de vele levenssituaties geheel verliezen. De magie heeft maar al te dikwijls geen resultaat en bevredigt dan dus de mens niet. Als de patiënt sterft, als de oogst mislukt, als het alchemistisch opus niet slaagt, blijft men met magie onbevredigd achter. Dat men de magie desondanks toch niet geheel opgeeft, komt

¹ Het schuldgevoel in de godsdienst is dieper. Het is het besef, dat men, ook in het sacrale, toch altijd betrokken blijft in het profane.

MAGIE EN PERSOONLIJKHEID.

doordat zij een enkele maal wel werkt. Een enkel succes weegt op tegen vele mislukkingen.¹

Los van een reële cultuur kan men moeilijk vaststellen, in hoeverre het individuele gedrag kan afwijken van de norm, voordat het wordt ervaren als een variant. Ook in de taal verschillen de voortgebrachte klanken altijd, zoals blijkt, wanneer men met nauwkeurige opnamemachines werkt. Het hangt van het hele klanksysteem af, hoever deze individuele realisaties van eenzelfde phoneem onderling mogen verschillen, voordat de phonologische distinctie verdwijnt.

Magie is dus alleen definieerbaar in de gehele culturele context, om het even of men nu uitgaat van *Ausdruck*, *Appell* of *Darstellung*. In samenlevingen, waar geen of weinig godsdienst bestaat, zal men ook weinig magie aantreffen. Het zal wel moeilijk blijven aan te geven, waarom een bepaalde structuur is zoals zij is. Men constateert in elk geval, dat in de ene cultuur de spanning van de oppositie sacraal : profaan veel minder groot is dan in een andere. Daarop kunnen vele factoren inwerken.

Bij de Waropen-Papoea's trof mij de laconieke houding, die men tegenover de godsdienst innam. Het hele ritueel had iets geïmproviseerd en telkens weer bleek, dat men het onderling over de juiste gang van zaken niet eens was. Dit was niet zozeer, omdat men streefde naar vernieuwing, maar meer omdat het niemand bijster interesseerde, hoe het precies moest. Van magie was dan ook niet veel merkbaar, omdat iedereen min of meer zijn eigen vredige weg ging.

Voor toverij (redeloos-slechte magie) was men daar al zeer weinig bevreesd. Wel was men uitermate bevreesd voor soeangis, maar misschien mag men deze vrees in die samenleving meer opvatten als een poging om zich van een probleem af te maken. Bovendien was hierin duidelijk de invloed van bepaalde personen te constateren, die zich het heksenjagen tot taak hadden gesteld. Voorzover mij bekend werd alleen bij sterfgevallen van zeer oude individuen niet altijd vastgesteld.

¹ Zie G. P. Murdock, *The common denominator of Cultures*, in *The Science of man in the world crisis*, ed. R. Linton, pag. 133.

MAGIE EN PERSOONLIJKHEID.

welke soeangi schuldig was. Blijkbaar maakte men zich over die soeangis echter in de praktijk niet al te druk, vooral niet omdat men nu weer zich van de zaak kon afmaken met de opmerking, dat het Bestuur het doden van heksen verboden had.

Veel duidelijker was de angst voor toverij bij de cultureel nauwverwante stam der Numforen. Daar ontving ik overvloedige mededelingen omtrent toverij met onzichtbare medicijnen en omtrent afkeurenswaardige magie door anderen bedreven. Wij zullen wel mogen aannemen, dat de groeps-persoonlijkheid bij de stugger Numfoors-Biakse groep ook anders is dan bij de meer meegaande Waropeners. De telkens optredende Heilandsbewegingen in de Geelvinkbaai vinden haar centrum ook niet bij de Waropeners, maar bij de Numfoors-Biakse groep.

Bij de huidige stand van het onderzoek is het moeilijk na te gaan, hoe zich in een bepaalde cultuur bijzondere karakters ontwikkelen. Het is dus ook moeilijk aan te geven, welke invloed in een cultuur individuen met bijzondere karaktertrekken precies hebben.¹ Wel is het (bijv. in de Heilandsbewegingen die sedert 1884 tot op de dag van heden, zowel in het Indonesisch, als in het Australisch deel van Nieuw-Guinea gevonden werden) duidelijk, dat daarin bepaalde individuen een centrale rol spelen. In de beschrijving dezer bewegingen wordt echter meestal groter aandacht besteed aan de institutionele aspecten dan aan de persoonlijkheden, die er een leidende rol in spelen. Sociologisch zijn deze bewegingen in haar verhouding tot de algemene godsdienst dikwijls sectevormingen, hetgeen ook Williams in zijn levendige beschrij-

¹ Een uitmuntend begin hiermede voor Indonesië maakte Cora Du Bois in haar boek over „The people of Alor” (1944). Ook in de wereld van de Islam vindt men herhaaldelijk melding gemaakt van individuen, die een kern van volgelingen met eigen opvattingen en ritueel om zich heen verzamelen. Zie G. F. Pijper, *Fragmenta Islamica*, Leiden 1934, pag. 99 sq. Welke factoren echter bewerken, dat zulke individuen in het ene geval worden aanvaard en hun beweging openbare erkenning vindt, terwijl zij in het andere geval heftige reacties opwekken, zodat zij soms zelfs als gevaarlijke misleiders gedood worden, is moeilijk in algemene sociologische termen te beschrijven.

MAGIE EN PERSOONLIJKHEID.

ving van deze revival-bewegingen heeft opgemerkt.¹ Deelnemers aan deze bewegingen worden dikwijls beschuldigd van toverij.² De omgeving vreest dan, dat van het afwijkend ritueel der nieuwe godsdienstvormen een schadelijke invloed uitgaat op de gemeenschap.

In Nieuw-Guinea zijn het vooral de mannen, die in deze bewegingen op de voorgrond treden. In een opwekkingsbeweging, die plaats vond op het eiland Timor in 1943, speelden ook vrouwen een belangrijke rol. Hemelse stemmen gaven haar aanwijzingen, dikwijls via een stuk ijzerdraad, dat in de oren werd gestoken. Belangrijk was op Timor vooral de belijdenis van zonde, meestal sexuele zonde, en van dronkenschap. Het optreden van deze vrouwen werd door sommigen regelrecht als slecht veroordeeld. Anderen namen blijkbaar een meer afwachtende houding aan. Eén der leidende figuren lachte zelf soms luid over haar eigen optreden. Ook sommige omstanders lachten haar uit of verklaarden haar voor gek.³

Beter begrip van de persoonlijkheid in de magie kunnen wij eerst krijgen als het onderzoek van „culture patterns”, naar persoonlijkheid en karakter, verder vordert.⁴ De moeilijkheid is, dat ons een exacte methode voor de behandeling van hele culturen en grote cultuur-complexen ontbreekt. Verschillende onderzoekers zijn wellicht ook te ongeduldig en doen te snel een beroep op hun „visie”, hun „intuïtie” ter verdediging van hun beschouwingen.

Ik moet mij dus beperken tot het maken van de opmerking, dat er wel degelijk overeenstemming kan zijn tussen Durkheim's visie en moderne behavioristische en dieptepsychologische persoonlijkheidsopvattingen. De critiek, welke Durkheim verwijt, dat hij voor de persoonlijkheid geen plaats

¹ Williams, Orokaiva Magic, pag. 19.

² Williams, Orokaiva Magic, pag. 63.

³ Uit een ongepubliceerd rapport van ds. R. Middelkoop.

⁴ Barbara Aitkens begint en besluit een opstel over „Temperament in Native American Religion” (Journal Anthr. Inst., deel 60) met de uitroep: „Praised be God for the diversity of his creatures!” Dit is wel een lofprijzing met dankzegging, maar tevens een verzuchting.

MAGIE EN PERSOONLIJKHEID.

overlaat, is wel juist, maar voorbarig en miskent de waarde van de door Durkheim ontworpen oppositionele samenhangen in de cultuur. De taalwetenschap heeft op haar terrein van dezelfde gedachte een zeer belangrijk gebruik weten te maken.¹

De beoordeling van de persoonlijkheid van de tovenaars en de heks is nog moeilijker dan die van de magier. Gedragingen van heksen vertonen namelijk overeenkomst met uitingen van psychisch abnormalen. Hekserij gaat echter meer terug op invloeden van het milieu dan op eigen abnormale instelling van de heks. De persoonlijkheid van de heksenjager is dus belangwekkender dan die van de heks zelf. De soeangi zelf is meestal niet anders dan het beklagenswaardig slachtoffer. Zijn ideeën zijn tweedehands. De heksenjager is echter de man, die aan het hele complex vorm en gestalte geeft. Hij brengt ons in dezelfde verbijstering als de lieden, die met koel overleg duizenden Joden systematisch vermoordden.

Hoewel de psychologie ons nog niet directe resultaten oplevert voor het vraagstuk van persoonlijkheid en magie, is het toch wel nu reeds duidelijk, dat de psychologische probleemstelling ons verder brengen zal. De oudere literatuur

¹ In onze eigen cultuur zijn veel goed beschreven gevallen van persoonlijkheden, die door hun individuele instelling varianten brachten in de structuur. Van betekenis is hierbij duidelijk de hele situatie, hetgeen onmiskenbaar wijst op sociale samenhangen. Zo onderscheidt van Stockum in de 16e en 17e eeuw drie afwijkende groepen: 1e de sociaal-radicalen (vooral in Münster); 2e de irenischen (met onwrikbaar Bijbelgeloof en sterke neiging tot sectevorming); 3e de spiritualisten (door hun sterk persoonlijke vroomheid tot religieus individualisme voorbestemd). (Med. Kon. Ak. van Wet.; Afd. Lett. N. R., deel II, pag. 129). Hoewel magie „antisociaal” is, zijn de „ketteren” als persoon niet persé slecht. Een voorbeeld levert iemand als de denker Spinoza, die in 1656 door de Joodse gemeente te Amsterdam met de grote ban werd afgesneden vanwege „verschrikkelijke ketterijen” en „afschuwelijke handelingen”. Verondersteld wordt, dat hij heeft betwijfeld of zelfs ontkend, dat de Heilige Schrift Gods woord is, en dat hij Joodse spijswetten veronachtzaamde en nalatig was in het Synagoge-bezoek. Hoe sterk deze persoonlijkheden onderling verschillen, blijkt als men naast Spinoza zet Luther of Kuyper. De Joodse gemeente is in het algemeen sterk gevoelig voor haar groep en Spinoza zal wel zijn leven te danken hebben aan het feit, dat de Joodse godsdienst in het Amsterdam van zijn dagen geen overwegende invloed had. Zie Jan en Annie Romein, *Erflaters van onze beschaving*, deel II, pag. 238.

MAGIE EN PERSOONLIJKHEID.

levert meestal niet veel meer op dan een aarzelende opmerking over mogelijke abnormaliteiten van de magiër.¹ De meeste terreinonderzoekers delen echter mede, dat de persoonlijkheid van de magiër niet door iets bijzonders is opgevallen. Van de medicijn-mannen zegt Hutton Webster, dat zij geen psychopathische persoonlijkheid hebben.² Zelfs aan mensen, die zichzelf uitgaven voor heksen, merkte Lloyd Warner niets bijzonders op.³

De behoefte aan individuele expressiviteit is op zichzelf ook niet abnormaal. Het hangt alleen van de werkelijke culturele situatie af, hoe er op deze behoefte aan individuele expressiviteit wordt gereageerd. Bij de abnormalen zal wellicht minder sprake zijn van een behoefte om varianten te scheppen in de omringende cultuur, als wel van een behoefte om eigen abnormale impulsen uit te drukken. De appèlwerking van individualisten en abnormalen is echter dikwijls dezelfde, zodat men over de gehele wereld staat voor de moeilijke vraag, of een bijzondere persoonlijkheid nu pathologisch, abnormaal, is dan wel bijzonder begaafd. Als men op verschillende plaatsen abnormalen bijzonder begaafd acht, is dat alleen, omdat men geen begrip heeft van pathologie. Wij kunnen dus de bespreking van de abnormale persoonlijkheid in de magie voorlopig beter laten rusten, totdat de psychologen ons de normale persoonlijkheid hebben leren kennen.

Hubert en Mauss hebben in 1902 een aantal verschillende criteria opgenoemd, waaraan naar hun mening de bedrivers van magie kenbaar zouden zijn. Dit zijn naar hun mening in het algemeen ongewone, psychisch labiele typen, die om die reden, een aparte sociale klasse vormen. Na wat zo juist is opgemerkt kunnen wij dit punt thans m.i. beter laten rusten.

Van meer belang is, dat zij verder vermelden, dat vrouwen, vooral oude vrouwen, maagden, en ook wel kinderen geacht

¹ Hutton Webster merkt bijv. op, dat bepaalde fysieke eigenaardigheden op magische capaciteiten duiden, en vermeldt dan een aantal gegevens die wij eerder onder hekserij zouden rangschikken. *Magic*, pag. 144.

² op. cit., pag. 180.

³ Lloyd Warner, *A black civilization*, pag. 198. Van één van de „most noted killers” zegt hij: „As an individual he was not very different from the ordinary man in the tribe, although possibly a bit more alert.”

MAGIE EN PERSOONLIJKHEID.

worden magie te bedrijven, eensdeels omdat zij wegens haar fysische gesteldheid zouden opvallen; anderdeels, omdat zij meer zouden neigen tot psychische labiliteit.

Voorts bekleders van bepaalde beroepen: dokters, barbiers, herders, smeden, toneelspelers, doodgravers en beulen, die beroepen uitoefenen welke hen min of meer van de samenleving afzonderen. Voor de categorie doodgravers en beulen is denkbaar, dat zij door hun luguber beroep aan de profane kant van de oppositie sacraal : profaan worden gegroepeerd, zodat hun op die wijze iets van de tovenaars wordt toe geschreven. Meer aannemelijk is het, dat zij als mogelijke handlangers in het bedrijf der boze magie (en toverij), dus als leveranciers van het benodigde mensenbloed en menselijke resten, secundair besmet zijn.

In elk geval ligt het geval hier anders dan bij beroepen als die van smid en van geneeskundige.¹ Bij deze categorie wordt de technische handeling zelf in vele samenlevingen begeleid door een min of meer uitvoerig ritueel. Voorzover dit ritueel zuiver professioneel, dus georganiseerd is, kan het niet vallen onder magie, als wij die mogen definiëren als een individuele, analogische projectie van de oppositie sacraal : profaan op het religieus indifferente. Professionele magie is hoogstens sectarische godsdienst. De term professionele magie past niet in ons betoog, tenzij men daarmee bedoelt, dat beoefenaars van het ene beroep meer behoefte voelen aan een individuele expressie dan die van het andere. Dat zou b.v. kunnen gelden van de priester, voor wie het ritueel in de routine zijn bevredigende uitwerking verliest. Afzonderlijke beroepsgroepen met een eigen ritueel kan men echter beter rangschikken onder de secten.²

¹ Waarom Hubert en Mauss de toneelspelers in dit verband noemen is mij niet bekend. Misschien de Middeleeuwse toneelspeler? En dan wellicht omdat hij in het godsdienstig toneel een rol heeft gespeeld?

² Het begrip secte wordt in de Dictionary of Sociology. (ed. Henry Pratt Fairchild) gedefinieerd als volgt: „A religious we-group characterized by exclusiveness (as contrasted with evangelistic zeal and programs), relative mental immobility, and stubborn adherence to creedal formulae. It usually is a minority group, and frequently is organized for conflict or at least for highly self-conscious accommodation to the majority. That accommodation is a defense against assimilation into the patterns of the

MAGIE EN PERSOONLIJKHEID.

Geritualiseerde beroepsgroepen, zoals die van regenmaker, smid, geneeskundige, landbouwkundige e.d., komen veel voor. In Indonesië, Afrika en Siberia valt het smidsberoep hieronder. De telkens herhaalde bewering, dat dit in verband staat met de magische hitte van het vuur of de magische hardheid van het ijzer, is m.i. al heel weinig steekhoudend. Dr. W. H. Rassers heeft in zijn opstel „On the Javanese kris” aangetoond, dat het uitgangspunt ligt in het ritueel.¹ De Javaanse kris is een sacraal embleem.

Men staat hier zo dicht op de grens van de magie, omdat de technische handeling moeilijk de sacrale kentekenen kan aannemen, vooral niet die van duur, zodat de technische handeling zich moeilijk in de structurele oppositie sacraal : profaan laat organiseren. Men leeft hier niet in de ideale, maar in de feitelijke werkelijkheid. Niet de gelovige instelling kan hier bevredigen, maar alleen het technisch effect.

Zeer dikwijls gaat het in de technische handelingen niet om een enkele bedrijfsgroep. Onder een landbouwende bevolking met een laag welvaartspeil wordt men door de levensonzekerheid veelal gedreven tot een sacralisatie van het landbouwbedrijf (met een overgang naar de magie), niet omdat dit bedrijf bijzonder geïsoleerd was, maar omdat men hier bijzondere behoefte heeft het technische op het bovennatuurlijke te betrekken.

Er bestaat een functionele relatie tussen de sociale status van het individu, dat zich op individuele wijze uitdrukt, en de appèlwerking van deze uitdrukking. Quod licet Jovi non licet bovi. Dezelfde daad kan mild worden beoordeeld bij de een, en streng veroordeeld bij een ander.²

Bij de Azande waren het vooral de lagere volksklassen, die out-group. Even though the organization of a sect be political in form, it is theocratic in its conception and definition.”

¹ B.K.I., deel 99, pag. 501.

² Over het begrip „status personality” zie Ralph Linton, *The Cultural background of personality*, pag. 129. Hoe sterk zich de verticale persoonlijkheidsverschillen doorzetten, blijkt bijv. bij de Toradja's, waar de slavenstand zich zozeer onderscheidt van die der vrijen, dat men wel heeft gedacht met verschillende rassen te doen te hebben.

MAGIE EN PERSOONLIJKHEID.

geacht werden van magie op de hoogte te zijn. Verschillende informanten verzekerden, dat zij over magie geen inlichtingen konden verstrekken, omdat die vooral te vinden zouden zijn bij de boerse plattelanders.¹ Toverdokters vindt men gemeenlijk bij de Azande niet onder de lieden van deftige stand, omdat die vrezen daardoor hun prestige te verliezen.²

Bij verschillende andere volken wordt echter juist aangenomen, dat de hoofden het sterkst zijn in de magie.³ De hogere stand permitteert zich bijv. bij de Waropeners zekere snobistische vrijheden met de regels van fatsoen, persoonlijke reinheid en netheid.

Soms hebben de hoofden zelfs tovenaars in dienst om daarmee hun onderhebbenden te intimideren. Dit is bijv. het geval bij de Trobrianders.⁴ Hoe deze onderhebbenden zelf over dit optreden van hun hoofden denken, heb ik in Malinowski's uiteenzettingen echter niet kunnen vinden.

In de Westelijke Soedan vindt men het vanzelfsprekend, dat het hoofd van medicijn gebruik maakt om daardoor zijn invloed te versterken. Hij ontleent zijn prestige zelfs grotendeels aan de kennis die hij verondersteld wordt te bezitten van medicijnen om vreemdelingen aan te trekken, om zijn mensen nauwer aan zich te verbinden en zelfs om zijn vijanden te doden. Maar als het hoofd te ver gaat, veroordeelt men zijn optreden toch als toverij.⁵

Het is aannemelijk, dat men van toverij, de uitlaat voor onderdrukte agressie en voor wantrouwen en angst, die men jegens elkaar koestert, vooral beschuldigt personen, met wie men in conflict komt, dikwijls de naaste verwanten.⁶ Maar

¹ Evans-Pritchard, *Witchcraft*, pag. 426.

² Evans-Pritchard, *Witchcraft*, pag. 155.

³ Hutton Webster, *Magic*, pag. 287.

⁴ Malinowski, *Argonauts*, pag. 64.

⁵ Edwin E. Smith, *Africa*, deel 8 (1935), pag. 478.

⁶ Malinowski, *The dynamics of culture change*, pag. 96. Bij de Waropeners was vooral het gedrag van de vader een potentieel gevaar voor het kind. Waarom juist de vader, die toch gewoonlijk zoveel van zijn kind houdt, gevaarlijk is, was voor de Waropeners zelf ook een moeilijke vraag. Verkeerde effecten van onbewuste of bewuste overtredingen van het sacrale worden in die samenleving algemeen geacht terug te slaan op de kinderen.

MAGIE EN PERSOONLIJKHEID.

men moet als regel toch wel goed uitkijken, wie men beschuldigt. Bij de Waropeners kan ook een lid van de hoogste (of goden-)stand wel beschuldigd worden van hekserij. Bij de Azande wordt echter aangenomen, dat een lid van de hoogste klasse geen soeangi kan zijn. Een hoger geplaatste kan daar nog wel eens een lager geplaatste beschuldigen, maar leden van de regerende klasse laat men toch maar liefst buiten beschouwing.

Dat men in de Westerse middeleeuwen zo dikwijls oude, soms ook jonge, vrouwen, dikwijls weduwen, een enkele maal kinderen en sociaal onvolwaardigen, van hekserij beschuldigt, zal wel mede voortvloeien uit het feit, dat zij weerlozer zijn. Ongetwijfeld spelen in de zonderlinge zielen der heksenjagers ook andere complexen mede, bijv. complexen tegen de vrouwelijke sexe (zie p. 143), maar het gaat hier toch meer om een oorlog tegen de sociaal weerlozen, dan om een oorlog tegen de oude vrouwen, zoals Baschwitz dit noemt. Als men maar op voldoende medestanders durft hopen, attackeert de heksenjager liever vooraanstaande personen, mannen zowel als vrouwen, dan eenvoudige lieden of zelfs redeloze dieren. Aan hooggeplaatste personen biedt het heksengeloof dikwijls een prachtkans om de samenleving amok te doen lopen op gevreesde verwanten of gehate tegenstanders.

In vele culturen speelt de hoogste stand slechts een rol van geringe betekenis in de magie. Men durft hen niet zo licht te beschuldigen van toverij of hekserij en oordeelt gereserveerder over hun individuele optreden in de cultuur. Bovendien heeft de hoogste stand veelal ook minder behoefte aan een individuele instelling. Zij zijn eerder orthodox dan ketters, omdat zij het veelal beter hebben dan het lagere volk. Zij kunnen gemakkelijker aannemen, dat de bestaande orde de ware zedelijke orde is en zijn minder afhankelijk van het welslagen der technische handelingen. Zij hebben dus geen magie nodig en genieten meer vrijheid dan de lagergeplaatsten.

Uitmuntend is ons zulk een zelfvoldane burgermanscultuur beschreven door dr. H. Schaerer in zijn studie over de

MAGIE EN PERSOONLIJKHEID.

Ngadju Dajaks van Borneo.¹ Het ideale type van de Ngadju is de man van goede afkomst, rijk gezegend aan goederen en onderhoudende alle instellingen van de goddelijke wet. Hij is de waarlijk schone mens, lichamelijk zowel als zedelijk en geestelijk. Deze ideale mensen van gezegende stand vormen het „heilige volk”, zoals Schärer hen noemt; de „witte” of „zonnemensen”, zoals zij zichzelf noemen; representanten van het eeuwig goede in de kosmos, de „Neushoornvogelmensen”.

Niet tot dit ideale type komen de armere mensen, die dus zijn lager in aanzien, minder schoon van uiterlijk, minder ideaal, dus ook minder heilig, schuldiger en slechter dan de ware mensen. De lagere groep vindt zijn bestaan vooral in de landbouw en in het dienstbetoon aan de ware, heilige mensen. Tegenover de witte zonnemensen zijn zij dan de „rode” of „waterslangmensen”, die in het ritueel verband de tegenspelers zijn van de ware heiligen.

Buiten dit verband van het heilige volk staan echter de slaven. Dat zijn de wezens, die niet het sacrale, waarlijk menselijke merkteken dragen. Zij hebben dus ook zelf geen godsdienst en kunnen in de godsdienst en de zedelijke wereldorde slechts deel hebben als iets van de heiligheid hunner heren zich aan hen meedeelt. De sacraliteit is bij hen dus vrijwel gereduceerd tot nul. Slaaf wordt men dan ook naar Ngadju opvattingen, indien men de goddelijke normen niet meer hanteert. Zelfs bij de overgang tot het Christendom kon men deze status-persoonlijkheden niet oplossen en stichtte dus voor de slaven een afzonderlijke kerk.

De slaaf staat dus zeer dicht bij de „natuurlijke” wezens. Nog erkent men de mogelijkheid, dat de slaaf weer tot het vrije volk kan gaan behoren, zodat hij weer als zedelijk wezen deel krijgt aan het wereldbestel. Maar gemakkelijk verloopt dit proces toch niet. Het heiligheids-criterium, dat bij de „witte” mensen tot volle ontwikkeling is gekomen en bij de „rode” mensen nog als ver verwijderd ideaal blijft gesteld, is bij de slaven slechts in allereerste aanleg aanwezig.

¹ H. Schaerer, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, Leiden 1946.

MAGIE EN PERSOONLIJKHEID.

Gemeten naar het ideaal der menselijkheid is er tussen hoogste stand en slaaf dus een zeer groot gradueel verschil. Geheel tot de wereld van het vergankelijke, het fysiek-slechte, behoren evenwel de soeangis (*hantuen*). De oppositie tot de ware mens is hier niet meer gradueel, doch privaat. De *hantuen* zijn in wezen niet meer mensen. Men wordt ook naar Ngadju opvattingen (zie boven p. 132 s.q.) *hantuen* door afstamming of geboorte, in enkele gevallen door besmetting. Hoewel de *hantuen* dus, zoals wij zouden zeggen, erfelijk, of in elk geval fysiek anders zijn dan de normale mensen, kan men dit verschil toch aan hun uiterlijk niet licht waarnemen. De *hantuen* moet men vermijden, of, wat nog beter is, dood slaan als dolle honden, zodra men daartoe de kans krijgt. Naar hun lijken wordt verder niet omgekeken, hoewel de Ngadju Dajaks hun doden plegen te vereren in een uitvoerig ritueel.

Schaerer zegt: „Die Gruppe der hantuen wird als die niedrigste und auch als die schlechteste betrachtet.“ Waarschijnlijk mag men hier uit afleiden, dat ook bij de Ngadju niemand het in zijn brein zal halen een lid van het „heilige“ volk voor een soeangi uit te maken. „Nennt man jemanden hantuen, dann hat man für diese unerhörte Beleidigung eine sehr hohe Busse zu bezahlen.“¹

De opmerkingen die wij aan de verhouding van persoonlijkheid en magie hebben gewijd, leverden ons meer nieuwe vragen op dan antwoorden op de oude. Duidelijk moge geworden zijn, dat Hubert en Mauss in 1902 terecht hebben getracht de magie in verband te brengen met de persoonlijkheid. Omdat zij deze persoonlijkheid evenwel opvatten als een psycho-fysisch organisme, moesten zij wel zoeken naar fysiek „geïsoleerde“ individuen. Daardoor brachten zij zichzelf in de moeilijkheid, omdat nu toch weer de schijn kon worden gewekt, dat zij de individuen als het uitgangspunt der cultuur beschouwden. De moderne psychologie zal ons echter op andere basis de gelegenheid moeten bieden aan te tonen, hoe de individu binnen de cultuur inderdaad het uitgangspunt van de magie kan zijn.

¹ op. cit., pag. 58.

SLOTOPMERKINGEN.

Onze slotopmerkingen kunnen kort zijn. Wij hebben getracht „*Les règles de la méthode sociologique*”, zoals die indertijd door Durkheim zijn opgesteld, op een beperkt gebied nogmaals toe te passen en te verifiëren. De belangrijkste regel is wel die, welke voorschrijft, dat sociale feiten met sociale feiten verklaard moeten worden. Deze regel gaat dus uit van de veronderstelling, dat de sociologie te doen heeft met haar eigen wetmatigheden en dat sociale verschijnselen als „dingen” in de natuurlijke werkelijkheid bestaan.

Daarom hebben wij het probleem van de openbaringswerkelijkheid buiten beschouwing gelaten, niet om daarmee de openbaringswerkelijkheid zelve te ontkennen, maar alleen om ons te beperken tot dat stuk van de totale werkelijkheid, dat sociologisch relevant is. Er is ook overigens intussen m.i. niet veel reden om de openbaringswerkelijkheid zo eng in verband te brengen met die groep van sociale verschijnselen, welke wij aanduiden als godsdienst. De openbaringswerkelijkheid stelt ons niet voor een sociologisch deelprobleem, maar voor een existentieel probleem in de meest ruime zin.

Bij de toepassing van Durkheim's regels hebben wij ons niet gehouden aan het door hem gehanteerde causaliteitsbegrip, waarin elk verschijnsel voortvloeit uit één bepaalde oorzaak. In een geheel van deelsystemen, welke onderling functioneel zijn verbonden tot een bepaald patroon, begint het begrip oorzaak dat van functie te benaderen. Het is weliswaar onjuist om causale samenhangen geheel te doen opgaan in functionele, omdat er ook elementen zijn welke functionele (en ook causale) waarde gering is, maar het valt niet te ontkennen, dat de regel „*à un même effet correspond toujours une même cause*” voor de sociologie te mechanistisch is.

Trouwens, men kan zeggen, dat Durkheim zelf in de toepassing van deze causaliteitsgedachte weinig doctrinair te werk gaat. Het is waar, dat Durkheim de contractie van de groep, welke wij beschreven als een *kenteken* van het sacrale,

SLOTOPMERKINGEN.

meer opvat als de oorzaak daarvan, maar het begrip oppositionele samenhang, zoals dit door Durkheim is ingevoerd, sluit op zichzelf reeds een te strikt mechanische causaliteit uit.

Toch heeft dit causaliteitsbegrip Durkheim belemmerd in zijn bewegingen, juist bij de behandeling van het vraagstuk der magie. Met zoveel nadruk heeft Durkheim willen doen uitkomen, dat de sociale verschijnselen hun sociale component niet ontleen aan de toevallige gelijkgerichtheid van individuele psychische impulsen, dat hij het psychische ook als *mede*-oorzaak vrijwel heeft uitgesloten. Durkheim heeft zo doelbewust gestreefd naar een exacte causale verklaring der sociale verschijnselen in hun onderling verband, dat hij het sociale verschijnsel zelf is gaan isoleren. Als men niet wil aanvaarden, dat er werkelijk sociale wetmatigheden bestaan, waarnaar sociale verschijnselen zich richten, zal men met Paul moeten aannemen, dat er eigenlijk zoveel culturen moesten bestaan als er individuen zijn. Maar dit kan toch ook weer niet betekenen, dat het sociale deelsysteem als autonome eenheid existeert. Wij behoeven Durkheim niet te volgen, als hij betoogt, dat het supra-individuele karakter van het sociale verschijnsel de persoonlijkheid alleen maar dwingt. De persoonlijkheid existeert zelf ook. Zij wordt niet alleen gedwongen, maar zij dwingt zelfstandig mede.¹

Wij hebben getracht de cultuur te beschrijven als een organisatie van deelsystemen door uit te gaan van Karl Bühler's „Organonmodell” van de taal, waarin deze de taal onderscheidend behandelt in drie deelsystemen, of „Relationsfundamente”, zoals hij ze noemt.² Wij hebben menen te mogen constateren, dat Durkheim een sterke belangstelling heeft gehad voor de Darstellungs-zijde van het sociale feit, zoals anderen voor de Ausdruck- en de Appell-zijde. Het bijzondere bij Durkheim is echter, dat hij nergens toegeeft, maar langs de gehele linie het sociale verschijnsel in zijn zelfstandigheid

¹ Verwezen worde hier verder naar de belangrijke studie van Harry Alpert, *Emile Durkheim and his sociology* (New York 1939), in het bijzonder pag. 80 e.v.

² Karl Bühler, *Sprachtheorie*, pag. 24.

SLOTOPMERKINGEN.

handhaaft. Bovendien leert hij ons de methode om deze sociale verschijnselen zinvol te analyseren, namelijk in oppositionele tegenstellingen.

Durkheim is niet geheel ontsnapt aan het gevaar, dat hij groep, persoonlijkheid en sociale waarde in elkaar laat opgaan. Het is uiteraard in feitelijke zin waar, dat men groep, persoonlijkheid en waardensysteem alleen als totaal systeem kan waarnemen. Het is niet verkeerd bij wijze van werkhypothese van één dezer drie deelsystemen uit te gaan, maar men gaat te ver, als men de oorzaak van de sociale verschijnselen zoekt in één der drie en de andere daaruit afleidt. Durkheim laat de groep voortkomen uit de „horde”, de waarden (godsdiens) weer uit de groep, en de persoonlijkheid weer uit de waarden. De hypothese van de horde blijft echter een hypothese en daarbij een vrij bedenkelijke. Men mag, zoals Harry Alpert zich uitdrukt het sociale feit niet alleen verklaren uit „causes”, ook niet alleen uit „functions”, maar moet even goed rekenen met „because” (motieven van het individu). Het ene deelsysteem veroorzaakt niet het andere, maar zij werken onderling op elkander in.

Bij de behandeling van de magie blijkt duidelijk, dat de Franse sociologen stukken uit het sociale feit elimineren. Want ondanks allerlei verschil in formulering zijn wel alle onderzoekers (ook de Franse) het er over eens, dat in de magie vooral de individu op de voorgrond treedt. Opgemerkt wordt, dat de emotie, de wil, het eigenmachtige, het autistische, of hoe men dit anders geformuleerd heeft, grote invloed uitoefent.

Hubert en Mauss spreken van het geïsoleerd-zijn der sociale verschijnselen, waarmede zij op het zelfde aspect doelen. Zo moeten zij dus handelen over het individuele in het supra-individuele, hetgeen logisch onmogelijk is, als men het individuele juist als causa uit het supra-individuele heeft geëlimineerd. Zij voelen zich dan ook genoopt uiteen te zetten, dat ook dit individuele in de magie toch weer supra-individueel is.

Durkheim zelf spreekt eigenlijk minder dogmatisch dan zijn eigen theorie. Hij erkent het individuele karakter van de magie. Hij beschrijft het verschil tussen een zonde en een magische

overtreding. Hij verklaart, dat de beoefenaren der magie niet zijn verenigd in een gemeenschap met soortgelijke morele binding als de beoefenaren van de godsdienst. De gemeenschap der magiërs heeft, waar zij voorkomt, haar doelstelling alleen in zichzelf. Zij is als zodanig niet meer dan een geïsoleerd, geheim genootschap. Zij heeft wel een eigen stijl, maar geen ethische normen.

Durkheim maakt hier dus ruimte voor feiten, welke met zijn eigen theoretische uitgangspunt min of meer in strijd zijn. Durkheim heeft betoogd, dat de groep sacraal wordt, indien zij maar voldoende wordt gecontraheerd. Hij erkent echter tezelfder tijd het bestaan van twee groepen, n.l. ten eerste de „echte" sacrale gemeenschap (de kerk) en ten tweede de (verminderd sacrale) magische gemeenschap.

Deze zelfde moeilijkheid hebben wij bij Durkheim reeds meer gesignaleerd. Zij vloeit hieruit voort, dat hij de oppositie sacraal : profaan, welke in sociologische zin gradueel is, herleidt tot een logisch privatieve. Zijn critici redeneren nog logischer dan Durkheim zelf, wanneer zij telkens betogen, dat ook de magie wel groepsverband toelaat. Dat heeft Durkheim ook niet ontkend, maar hij zegt alleen, dat deze groep geen kerk is. Durkheim negeert niet eenvoudig de feiten, welke niet in zijn theorie passen. Dat de magische groep inderdaad geen kerk is, zoals Durkheim betoogt, kan men bij Lloyd Warner uitdrukkelijk beschreven vinden. De redenen, waarom Lloyd Warner tenslotte Durkheim's opvatting van de magie niet acceptabel acht, raken niet de kern van Durkheim's betoog.

Durkheim heeft in feitelijke uitspraken het graduele karakter van de oppositie sacraal : profaan beschreven en formuleert zelf de begrippen, waarin dit graduele aspect tot uitdrukking komt (dubbelzijdigheid en besmettelijkheid van het sacrale). Hij erkent dus, ondanks zijn eigen theorie, dat er niet alleen verschillen, maar ook overeenkomsten zijn, hetgeen men in een systeem van tegenstellingen ook moeilijk anders kan verwachten.

Wanneer wij dus nogmaals op het individuele karakter van

SLOTOPMERKINGEN.

de magie de aandacht vestigen, is dit niet meer dan een herformulering van hetgeen door de grote Franse geleerde reeds is gezegd. Het is van belang dit op te merken, niet zozeer omdat wij ons daarmee van te voren trachten te verschuilen achter Durkheim's autoriteit, maar vooral, omdat overwogen dient te worden, of het structuurbegrip, vervat in oppositionele samenhangen, ook buiten de oppositie sacraal : profaan toepasselijk kan zijn.

Dat de toepassing van de regel volgens welke sociale verschijnselen met andere sociale verschijnselen in verband gebracht moeten worden, goede resultaten oplevert, is gebleken bij de bespreking van wat wij noemden geïsoleerde definities van het begrip magie. Daaronder verstaan wij dus, dat de definitie hier geïsoleerd is van het geheel van deelsystemen, die tezamen het sociale feit vormen. In een systeem van functionele sociale samenhangen passen geïsoleerde definities moeilijk, omdat zij nu eens te ruim, dan weer te eng zijn om geldigheid te kunnen bezitten voor elke cultuur.

Dikwijls zijn deze definities geïsoleerd uit de eigen cultuur, gebracht uit de samenhang, welke voor de dragers onze cultuur zinvol zijn. Zij hebben dus wel degelijk een zekere geldigheid, maar niet een algemene, omdat een geïsoleerde oppositie uit het ene systeem niet dezelfde functie heeft in een ander. De oppositie deemoed : hoogmoed, zoals die door Karl Beth wordt gehanteerd, is bijv. in onze eigen cultuur wel degelijk zinvol, voornamelijk in het systeem der theologie. In de Christelijke geloofsleer voert deze oppositie ons in het vraagstuk van de verhouding tussen God en mens, tussen rechtvaardigmaking en heiligmaking, tussen zonde en genade. Een op deze verhouding gebaseerde definitie van het begrip magie levert ons echter geen bruikbare onderscheiding op voor complexen van sociale gedragingen in verschillende culturen.

Durkheim's definitie is echter niet geïsoleerd in sociologische zin, omdat zij ons de magie leert verstaan als een functie van de godsdienst, die op zijn beurt gedefinieerd is in zijn sociale samenhang. Het is alleen noodzakelijk, dat wij Durkheim's mechanistische opvatting verruimen. De individu

SLOTOPMERKINGEN.

is weliswaar niet *de* oorzaak van het sociale verschijnsel, maar hij is daarvan toch *mede* oorzaak. De persoonlijkheid is één der „Relationsfundamente“, waarop de cultuur gebaseerd is. Het is derhalve niet nodig de individuele uiting te elimineren, al is het wel noodzakelijk haar te onderscheiden als zodanig.

De magie is dus m.i. inderdaad geïsoleerd, maar dan in sociologische zin. Magie wordt niet beoefend door individuen met een geïsoleerde positie in de samenleving (celibatairen, weduwen, vrouwen, e.d.), maar zij is wel een individuele variant op het georganiseerde ritueel. Los van het ritueel, dus buiten een gegeven culturele samenhang, kan men niet vaststellen, wanneer er van varianten sprake kan zijn. De variant is altijd individueel, een afwijking van het gegevene, en om die reden heeft zij ook een anti-sociale appèlwerking, ook al is zij, op zichzelf beoordeeld, niet slecht. Zij is een nieuwigheid of een ketterij, zolang zij niet is georganiseerd in het ritueel, of opgenomen in de technische handeling.

Zolang er sprake is van een sociale structuur, zal de persoonlijkheid daarop varianten blijven maken, omdat de persoonlijkheid zelf variabel is. Aangezien de oppositie sacraal : profaan kenbaar is aan zekere kentekenen (waarvan wij genoemd hebben contractie en duur), zal ook de magie niet anders kunnen zijn dan een variant op de aldus in een bepaalde cultuur gegeven samenhangen. Dit wil dus zeggen, dat wij ook in de magie niet eenvoudig in den blinde tasten in een verbijsterende hoeveelheid van sociale verschijnselen, maar dat wij de magie op bepaalde terreinen mogen verwachten, bijv. in de grensgebieden van technische en geneeskundige handelingen en van sacrale.

Zo zijn wij er toe gekomen deze varianten naar drie kanten te onderscheiden:

1. naar de kant van de Ausdruck de magie, waarin de persoonlijkheid om een of andere reden tracht de oppositie sacraal : profaan in bijzondere gevallen uit te breiden op het religieus indifferente;

2. naar de kant van de Darstellung de hekserij, waarin wordt verondersteld, dat de sacrale kentekenen permanent

SLOTOPMERKINGEN.

aan bepaalde personen inhaerent zijn, zodat zij niet meer tot het indifferente kunnen terugkeren. Daardoor verliest dus de oppositie haar distinctieve waarde. Hoewel men in de meeste culturen het eerst denkt aan het permanent zijn van de profane aspecten, is evengoed denkbaar, dat de meer sacrale aspecten permanent worden gemaakt. Dit kan het geval zijn bij vorsten, heiligen en asceten, e.d. Aangezien de oppositie sacraal: profaan echter gradueel is, blijft binnen menselijke verhoudingen de meeste aandacht bepaald op de minder sacrale of profane qualiteiten;

3. naar de kant van de appèlwerking de toverij, waarin wordt verondersteld, dat de beoefende magie geen redelijke menselijke uitdrukking is geweest.

Als wij op deze wijze uitgaan van drie deelsystemen, volgt daaruit niet, dat deze deelsystemen van elkander geïsoleerd mogen worden. Zij zijn inderdaad wel onderscheiden, zoals bleek uit de waarnemingen van Evans-Pritchard bij de Azande, die zich verdedigen bij de uitoefening van magie, de mogelijkheid dat zij heks zijn niet uitgesloten achten, maar ten stelligste ontkennen, dat zij tovenaars zouden zijn.

Maar toch heeft ook de magie een zo duidelijke appèlwerking, dat toepassing van een middel om *toverij* te ontdekken de Noepe er toe bracht vele medicijnen, bestemd voor het *magisch* bedrijf, weg te gooien. Evengoed zijn er personen, die gesuggereerd kunnen worden tot de gedachte, dat zij werkelijk heksen zijn, en die dus inderdaad voor deze suggestie ook een secundaire uitdrukking vinden. Uitgaande van de Darstellungs- of van de Appell-zijde komt men dus weer terug bij de Ausdruck. Men kan magie, hekserij en toverij wel van elkander onderscheiden, maar het zal niet mogelijk zijn deze drie begrippen scherp te scheiden.

In de practijk van het terreinwerk zal het bovendien niet zo gemakkelijk zijn uit te maken, of men al dan niet met een variant op het georganiseerde ritueel te doen heeft. Men zal moeten trachten een zo compleet mogelijke beschrijving te geven van het georganiseerde ritueel in een bepaalde cultuur en van de omvang van de oppositie sacraal : profaan. Eerst

SLOTOPMERKINGEN.

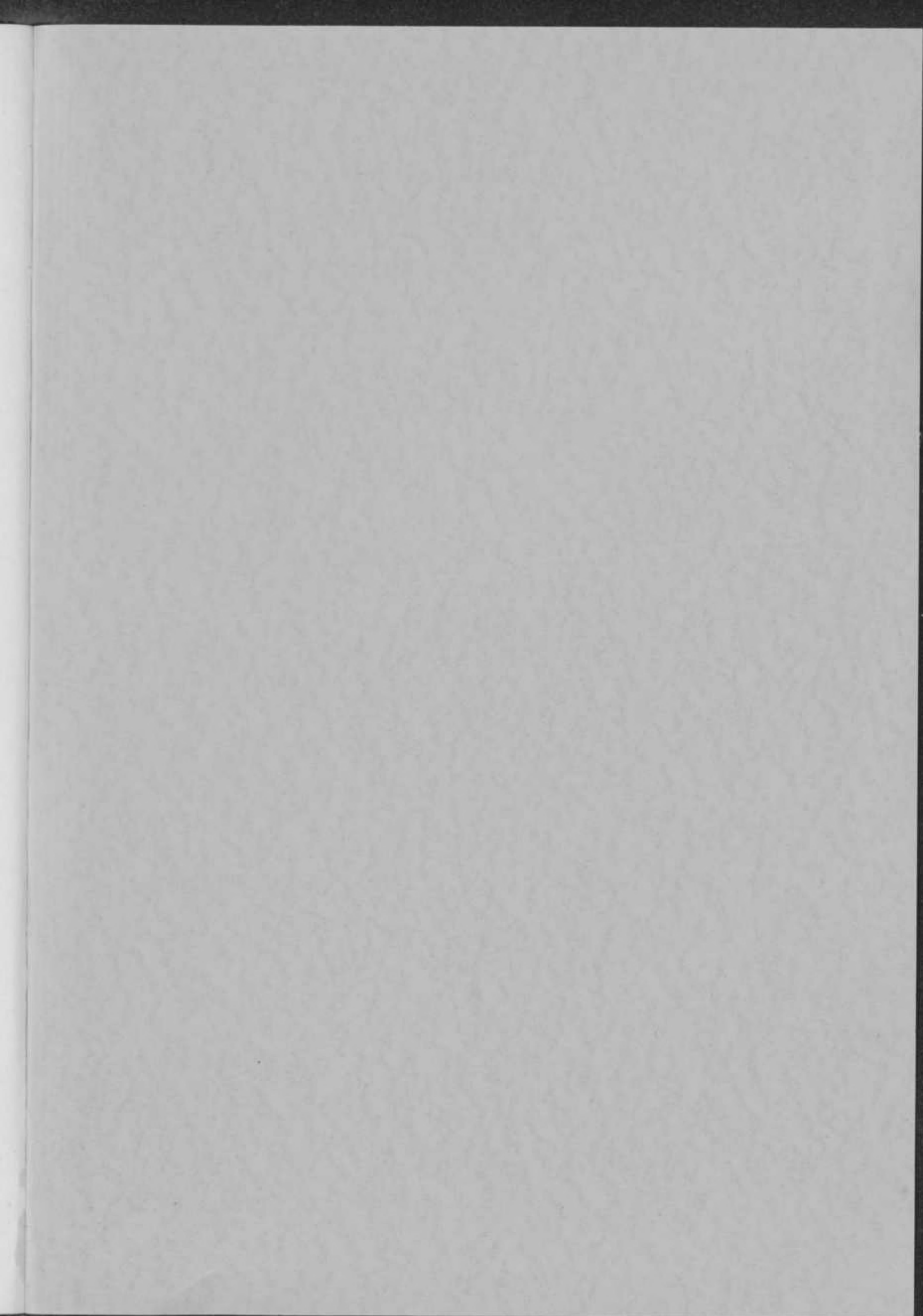
daarna zal het mogelijk zijn de individuele varianten te onderscheiden, welke ook de dragers dier cultuur opmerken. De moeilijkheid is hierbij, dat men die varianten in vele gevallen niet zal leren kennen uit de bewuste beschrijving der cultuurdragers, maar uit hun (gedeeltelijk uit het onderbewuste voortkomende) reacties. Het eenvoudigste zal het misschien zijn op het gebied van techniek en geneeskunde te letten op geheimzinnige, individuele sacrale handelingen met een komische bijwerking, welke met min of meer klem worden veroordeeld.

Een quantitatieve bepaling van de functionele belasting van cultuurelementen, waaruit men dan de varianten kan aflezen, zal wel nimmer gegeven kunnen worden. De taalwetenschap kan door gebruikmaking van woordenboeken en tekstmateriaal nog enigermate komen tot een berekening van de frequentie van bepaalde verschijnselen. Dit is in elk geval veel moeilijker, als de eenheden, welke men wil tellen, menselijke gedragingen zijn met een telkens variërende, niet altijd uiterlijk waarneembare psychische inhoud.

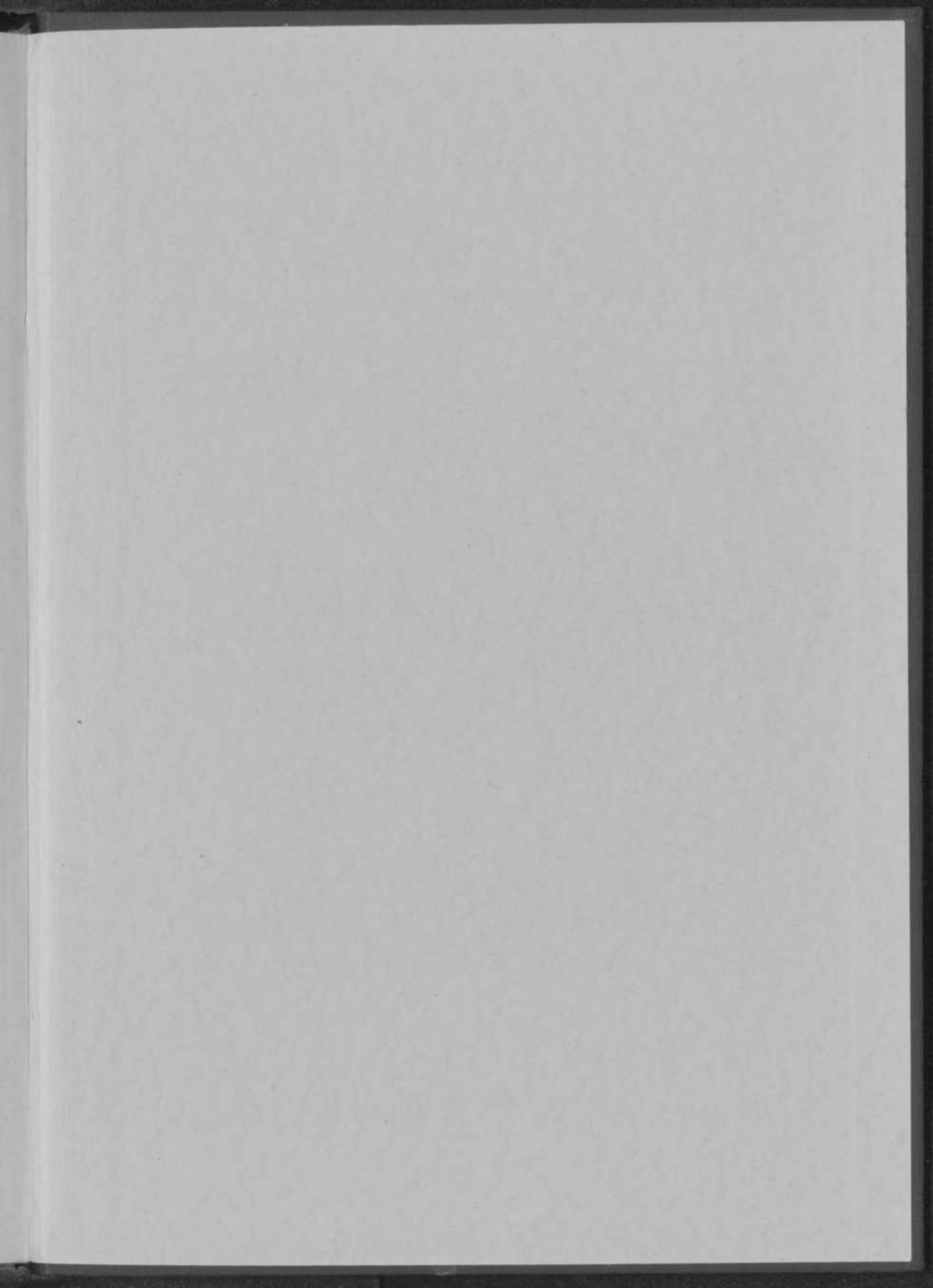
Als wij echter mogen aannemen, dat er inderdaad een culturele structuur bestaat (en dit is toch wel zeer aannemelijk, omdat er in elke cultuur naar bepaalde kentekenen onderscheidingen worden gemaakt), dan is het ook aannemelijk, dat niet alle opposities dezelfde functionele belasting hebben en dat er dus varianten voorkomen, welke een waarneembare conflictwerking hebben. Dit kan men dan kort samenvatten in de formule: „Il n'existe pas d'Eglise magique”.

INHOUD.

	Pag.
Inleiding. Het structuurbegrip bij Durkheim . . .	1
Persoonlijkheid en groep — Structurele en logische opposities — Dubbelzijdigheid en besmettelijkheid van het sacrale — Dubbelzijdigheid en tweedeling — Algemeenheid van de sacrale oppositie.	
Eerste Hoofdstuk. Geïsoleerde definities van het begrip magie	40
Magie, logica en wetenschap — Mens en openbaring — Mens, macht en cultuur — Magische macht en zedelijke persoonlijkheid — Magie en psychische behoeftenbevrediging.	
Tweede Hoofdstuk. Een structurele definitie van het begrip magie	66
Individuele uitdrukkingsvorm en sacrale gemeenschap — Varianten op structurele opposities — Ritueel en klucht — Ketterij.	
Derde Hoofdstuk. Magie en technische handeling	90
Technische en duratieve handeling — Wichelen en alchemie — Magie en potentialiteit.	
Vierde Hoofdstuk. Heksen en soeangi's . . .	112
Zonde en magische overtreding — Het kwaad als Ausdruck en als Darstellung — Overspanning van de oppositie sacraal : profaan.	
Vijfde Hoofdstuk. Boze magie en toverij . . .	148
Magie en rechtsgrond — Magie en toverij — Strafbaarheid van magie.	
Zesde Hoofdstuk. Magie en persoonlijkheid . .	172
Modale persoonlijkheid — Normatieve instelling en routine-handeling — Magie en status.	
Slotopmerkingen	195



cm
24-6-55



BRINKMAN PROD. NR. 8



60 11 312

DEPOT. MED. PUBL.



2 131 566