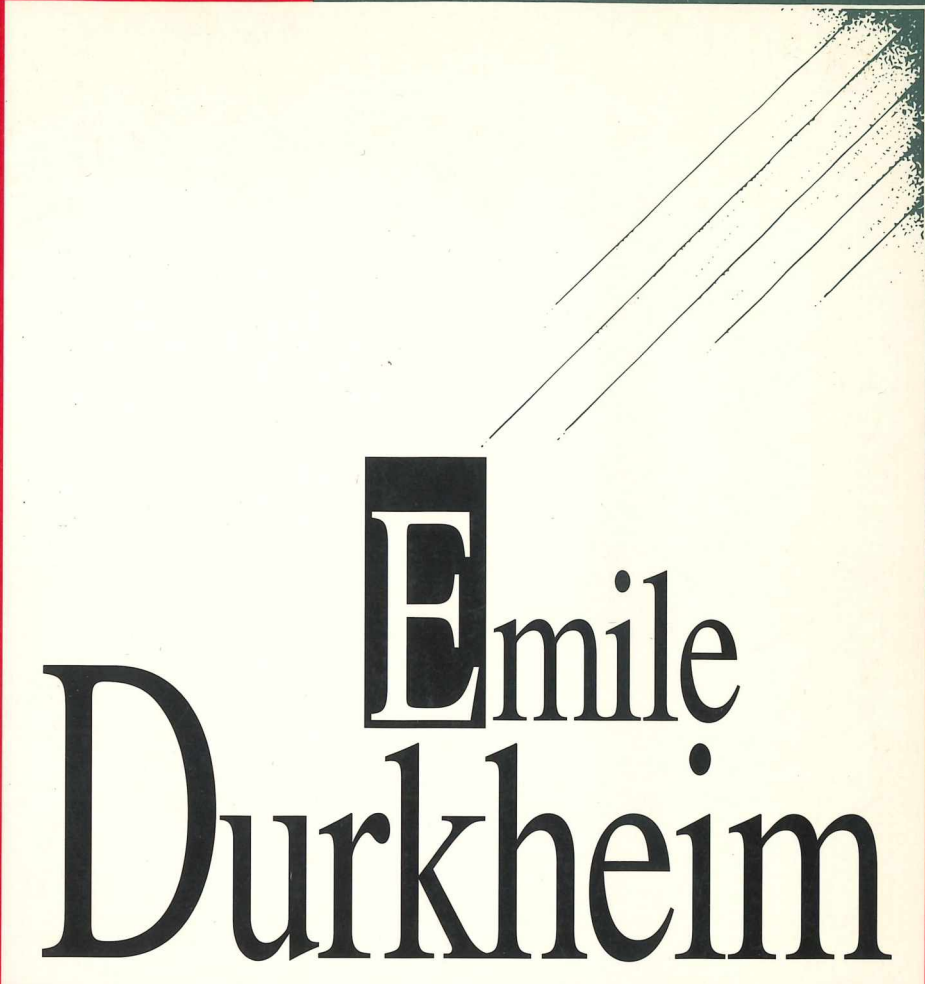
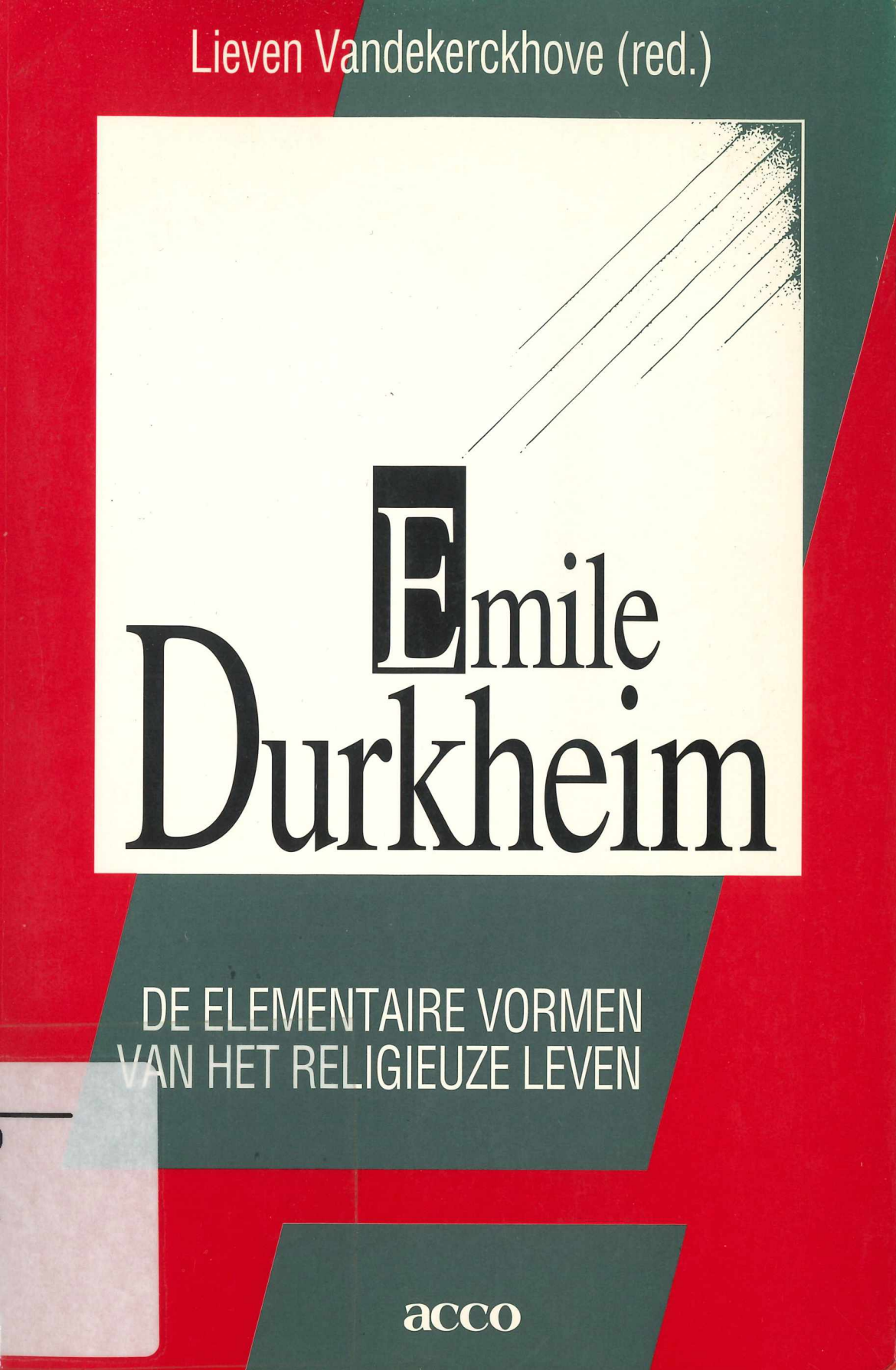


Lieven Vandekerckhove (red.)



Emile Durkheim

DE ELEMENTAIRE VORMEN
VAN HET RELIGIEUZE LEVEN

acco

EMILE DURKHEIM

SOCIALE WETENSCHAPPEN KLASSIEK
NR. 6

Onder leiding van
Lieven Vandekerckhove

Redactiecomité

Karel Dobbelaere, Mark Elchardus, Frans Lammertyn,
Jef C. Verhoeven, Jan Vranken, Walter Weyns

Deze uitgave verschijnt ook als :

Tijdschrift voor Sociologie

1991 (12), Bijzonder nummer 2

Lieven Vandekerckhove (red.)

Emile Durkheim

De elementaire vormen van het religieuze leven

Acco Leuven / Amersfoort

Lb 9363698

Eerste druk : 1992

S 176.00.0
32 011 2681

Gepubliceerd door Uitgeverij Acco

— in België : Tiensestraat 134-136, 3000 Leuven

— in Nederland : Koningin Wilhelminalaan 17 / Postbus 395, 3800 AJ Amersfoort

Omslagontwerp : Joris Pollers

Het boek *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* verscheen voor het eerst in 1912 (Paris, Alcan). Deze synopsis is gebaseerd op de vijfde editie ervan, verschenen in 1968 (Copyright Presses Universitaires de France, Paris).

© Synopsis : Acco (Academische Coöperatief c.v.), Leuven (België)

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotocopie, microfilm of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

No part of this book may be reproduced in any form, by mimeograph, film or any other means without permission in writing from the publisher.

D/1992/0543/76

NUGI 651

ISBN 90-334-2681-1

INHOUD

<i>Inleiding : godsdienstsociologisch en kennistheoretisch objekt van onderzoek</i>	7
<i>Eerste boek : preliminaire vragen</i>	
Hoofdstuk I :	
Definitie van het religieus fenomeen en van de religie	11
Hoofdstuk II :	
De belangrijkste opvattingen over de elementaire religie (I) : het animisme	16
Hoofdstuk III :	
De belangrijkste opvattingen over de elementaire religie (II) : het naturisme	22
Hoofdstuk IV :	
Het totemisme als elementaire religie	27
<i>Tweede boek : de elementaire geloofsopvattingen</i>	
Hoofdstuk I :	
De totemistische geloofsopvattingen (I) : de totem als naam en als embleem	30
Hoofdstuk II :	
De totemistische geloofsopvattingen (II) : het totemdier en de mens	36
Hoofdstuk III :	
De totemistische geloofsopvattingen (III) : het kosmologisch systeem van het totemisme en de notie "kategorie"	39
Hoofdstuk IV :	
De totemistische geloofsopvattingen (IV) : de individuele totem en de seksuele totem	44

Hoofdstuk V :	
Oorsprong van deze geloofsopvattingen (I) : kritisch onderzoek van de bestaande theorieën	46
Hoofdstuk VI :	
Oorsprong van deze geloofsopvattingen (II) : de notie van totem-principe en de idee van kracht	53
Hoofdstuk VII :	
Oorsprong van deze geloofsopvattingen (III) : genese van het totemprincipe	58
Hoofdstuk VIII :	
De zielsnotie	72
Hoofdstuk IX :	
De notie van geesten en goden	83
<i>Derde boek : de belangrijkste riten</i>	91
Hoofdstuk I :	
De negatieve kultus en de ascetische riten	91
Hoofdstuk II :	
De positieve kultus (I) : de elementen van het offer	101
Hoofdstuk III :	
De positieve kultus (II) : de mimetische riten en het kausaliteitsbeginsel	111
Hoofdstuk IV :	
De positieve kultus (III) : de herdenkingsriten	118
Hoofdstuk V :	
De verzoeningsriten en de ambiguïteit van de notie van het sakrale	123
<i>Konklusie</i>	130

INLEIDING :

GODSDIENSTSOCIOLOGISCH EN KENNISTHEORETISCH OBJEKT VAN ONDERZOEK

I. We willen in dit boek de meest primitieve en de meest eenvoudige religie bestuderen, die op dit ogenblik gekend is. We willen deze religie analyseren en proberen er een verklaring voor te geven. We noemen een religieus systeem het primitiefste dat we kunnen observeren, als het voldoet aan deze voorwaarden : ten eerste, we moeten het aantreffen in samenlevingen waarvan de organisatie de meest eenvoudige is die we kennen; ten tweede, we moeten het kunnen verklaren zonder beroep te moeten doen op één element dat we aan een voorafgaande religie ontlene. De sociologie zoekt de vervallen beschavingsvormen te kennen, niet met het éniĝ doel van ze te kennen en te rekonstrueren. Ze heeft tot taak om, vóór alles, een *aktuele* realiteit te verklaren, nl. de mens van nu. Als we de archaische religie tot studieobject gekozen hebben, dan is dit omdat ze ons meer geëigend voorkomt om ons de religieuze natuur van de mens te laten begrijpen; om ons dus een essentieel en permanent aspekt van de mensheid te reveleren. Het kan paradoksaal lijken om de hoogste vormen van religieus denken te willen verklaren via een studie van de laagste vormen; om bijvoorbeeld het kristendom te willen begrijpen via een studie van de weinig verfijnde kulturen van de Australische 'aboriginals'. Heeft immers niet de hogere religie een groter waarheidsgehalte dan de lagere ? Wetenschappelijk gezien is dit naast de kwestie. De primitieve religies zijn net zo waarachtig en drukken net zo goed een authentieke menselijke behoefte uit als de meer ontwikkelde, meer gekonceptualiseerde, meer gesystematiseerde religies. In die zin bestaan er dus geen religies die 'onwaar' zijn. Ze zijn allemaal op hun manier waar : ze beantwoorden, zij het op uiteenlopende wijzen, aan welbepaalde kondities van het menselijk bestaan. De wijze waarop de gelovige daar zélf tegen aankijkt, doet niet veel ter zake : meestal is *zijn* uitleg van het ritueel en van de geloofsovertuiging waartoe hij zich bekent, inadekwaat. Toch *is* er een ware verklaring voor het religieus gedrag; en het is aan de wetenschap om die te reveleren.

Als wij er de voorkeur aan geven de primitieve religies te bestuderen, dan is dat enkel om methodische redenen. Vermits alle religies vergelijkbaar zijn, omdat ze noch min noch meer verschillende gedaantes zijn van één en hetzelfde basisfenomeen, moeten ze een aantal wezenskenmerken gemeenschappelijk hebben :

niet enkel een aantal uiterlijke en dus waarneembare karakteristieken die ze inderdaad ook allemaal vertonen, maar vooral een aantal dieper liggende gelijkenissen. Aan de basis van alle geloofssystemen en van alle kulturen ligt noodzakelijk een aantal fundamentele voorstellingen en rituele attitudes die, welke vorm ze ook mogen aannemen, overal dezelfde objectieve betekenis hebben en overal dezelfde functies vervullen. Het zijn deze permanente elementen die de inhoud uitmaken van het begrip "religie" als we het over *de* religie hebben. Welnu, hoe kunnen we die wezenskenmerken achterhalen ?

In elk geval niét door de meer ingewikkelde religies te observeren, want in komplekse systemen is het vrij moeilijk om het essentiële van het bijkomstige te onderscheiden. In de lagere samenlevingsvormen echter heerst een intellectuele en morele uniformiteit, die tot eenvoudige en stereotiepe gedragswijzen leidt. Iedereen gedraagt zich op dezelfde manier in dezelfde omstandigheden. En net zoals alles er uniform is, is alles er ook eenvoudig. De verbeelding heeft er de religieuze grondstof nog niet verfijnd en getransformeerd, zodat deze zich daar in haar pure vorm laat zien. Alles is er herleid tot het onmisbare, en dat wil dus zeggen : tot het essentiële van de religie. De primitieve religies laten ons dus toe, de konstitutieve elementen van de religie te achterhalen. Daarenboven vergemakkelijken ze ook de *verklaring* van de religie. Want daar de feiten er eenvoudiger zijn, zijn ook de verbanden tussen de feiten duidelijker.

Wat ons dus interesseert, is : de oorsprong van de religie - niet als absoluut eerste begin (van geen enkele menselijke instelling is het historisch begin aanwijsbaar), doch als oorzaak : van wát zijn de wezenlijke vormen van het religieus denken en het religieus handelen afhankelijk ?

II. Ons onderzoek is weliswaar op de eerste plaats toegespitst op een godsdienst-sociologisch (1) probleem, doch het heeft daarnaast ook een kennistheoretisch objekt. Heel ons intellectueel leven wordt gedomineerd door een aantal wezenlijke noties van tijd, ruimte, soort, aantal, oorzaak, substantie, persoonlijkheid, enz. Zij vormen de soliede kaders van het denken : datgene wat de filosofen

(1) N.v.L.V. : De termen "godsdienstsociologie" en "godsdienstwetenschap" zullen we alléén maar gebruiken omdat ze ook in het wetenschappelijk Nederlands ingeburgerd zijn, méér dan de intellectueel adequatere termen 'sociologie van de religie' en 'wetenschap van de religie', die wat te omslachtig klinken. De begrippen waarnaar Durkheim met de Franse termen 'sociologie religieuse' en 'science des religions' (zie bijvoorbeeld op p. 57 van *Les formes...*) verwijst, worden echter met onze termen 'godsdienstsociologie', respectievelijk 'godsdienstwetenschap' inadekwaat uitgedrukt, omdat ze het fenomeen religie reduceren tot deïstische religie. Durkheim wijst er juist op (zie hoofdstuk 1 van boek 1) dat de idee van het bovennatuurlijke, laat staan van de godheid, niet essentieel is voor de religie. Om dit reduktionisme zoveel mogelijk te vermijden, zullen we in deze synopsis de enkelvoudige termen 'religion' en 'religieux' altijd vertalen door 'religie' respectievelijk 'religieus', niet door 'godsdienst' respectievelijk 'godsdienstig'.

sedert Aristoteles de denkkategorieën genoemd hebben. Welnu, wanneer men methodisch de primitieve religieuze opvattingen onderzoekt, botst men op de belangrijkste van deze categorieën. Ze zijn geboren in en uit de religie : ze zijn een produkt van het religieuze denken. De tweede onderzoeksfocus is dus de genese van de fundamentele noties van het denken of de categorieën, waarvoor wij namelijk een sociale oorsprong hypothetiseren.

Zo wordt het kennisprobleem in nieuwe termen gesteld. Tot nog toe waren alleen twee doktrines gangbaar. Volgens de éne kunnen de categorieën niet worden afgeleid van de ervaring, daar ze deze logisch voorafgaan en konditioneren; ze zijn *a priori*. Volgens de andere zouden ze beetje bij beetje gemaakt zijn, en wel door het individu. Beide opvattingen botsen echter op serieuze moeilijkheden.

Aanvaardt men de empiristische stelling, dan onttrekt men aan de categorieën hun wezenlijke eigenschappen, namelijk hun universeel en noodzakelijkheidskarakter. De ervaringsgegevens hebben immers precies de tegenovergestelde kenmerken : ze zijn individueel en ze dringen zich niet met dezelfde onontkoombaarheid aan ons op als de fundamentele categorieën; d.w.z. we kunnen ons de ervaringsgegevens ook anders - in een andere orde - voorstellen dan zoals ze zich in feite hebben voorgedaan.

De aprioristen daarentegen laten aan de categorieën hun wezenlijke kenmerken. Ze geloven dat de wereld een logisch aspekt vertoont dat door de rede zeer goed uitgedrukt wordt, maar zij moeten aan de geest een zekere macht toekennen om de ervaring te overstijgen, om aan datgene wat hem onmiddellijk gegeven is, iets toe te voegen. Welnu, zij verklaren noch rechtvaardigen dit. Zeggen dat het inherent is aan de menselijke intelligentie, is geen verklaring geven. Want dan nog zou men moeten aantonen vanwaar dit verrassend prerogatief zou komen, dat ons toelaat in de dingen verbanden te zien die de dingen ons niet zélf kunnen reveleren. Zeggen dat de ervaring maar mogelijk is op die voorwaarde, is allicht niet méér dan het probleem verplaatsen. Want het gaat er precies om, te weten waarom de ervaring tekortschiet en voorwaarden veronderstelt die haar uitwendig en voorafgaand zijn; te weten ook hoe het komt dat deze voorwaarden behoorlijk vervuld zijn.

Dit zijn de twee visies die al eeuwen met elkaar in botsing komen. Dat het debat zo lang duurt, betekent dat de argumenten die tegen elkaar uitgespeeld worden, elkaar in hoge mate waard zijn. Wél geraakt men uit dit heen-en-weer-gepraat als men vanuit een geheel nieuwe ingesteldheid vertrekt door de sociale oorsprong van de categorieën te erkennen.

De basisstelling van het apriorisme is dat de kennis gevormd wordt door twee soorten van elementen, die niet tot elkaar kunnen herleid worden : de

empirische kennis en de categorieën. Onze hypothese behoudt volledig dat principe. Inderdaad, empirische kennis is deze die door de onmiddellijke aktie van objekten in onze geest wordt tot stand gebracht. Empirische kennis is dus een individuele toestand, volledig verklaarbaar in psychologische termen. De categorieën echter, zijn in wezen kollektieve voorstellingen; ze vertalen vóór alles kollektieve toestanden. Ze zijn afhankelijk van de wijze waarop de kollektiviteit samengesteld en georganiseerd is, van haar morfologie, haar religieuze, morele, economische instellingen, enz. Er is dus tussen deze twee soorten van voorstellingen net zoveel verschil als er tussen het individu en de samenleving is, en men kan de laatste soort niet van de eerste soort afleiden, evenmin als men de maatschappij kan afleiden van het individu, het geheel van het deel, het komplekse van het eenvoudige. De maatschappij is een realiteit *sui generis*. De voorstellingen die haar uitdrukken, hebben dus een heel andere inhoud dan de zuiver individuele voorstellingen.

EERSTE BOEK

PRELIMINAIRE VRAGEN

Hoofdstuk I :

DEFINITIE VAN HET RELIGIEUS FENOMEEN EN VAN DE RELIGIE

I. Vrij verspreid is de opvatting dat het karakteristieke van de religie gelegen is in de notie van het bovennatuurlijke : de wereld van het mysterieuze, het onkenbare, het onbegrijpelijke. De idee van het bovennatuurlijke is echter maar zeer laat verschenen in de geschiedenis van de religie : ze speelt slechts in enkele ver ontwikkelde religies een aanzienlijke rol, terwijl ze vreemd is aan de zogenaamd primitieve volkeren. Wanneer wij die volkeren allerlei buitengewone eigenschappen zien toekennen aan eigenlijk nietige objecten, zijn we vlug geneigd in deze concepties enige referentie naar het mysterieuze te zoeken. In feite is voor hen daaraan niets mysterieus. Het ritueel dat zij voltrekken om de vruchtbaarheid van de grond te verzekeren, is in hun ogen niet méér irrationeel dan in onze ogen de technische procédés zijn waarvan zich de landbouwdeskundigen nu bedienen. De krachten waarop de primitieve mens zich beroept, verschillen wel van deze die ons hedentendage de wetenschapsmens leert kennen : ze gedragen zich anders en worden niet met dezelfde procédés onder controle gehouden. Maar voor wie erin gelooft, zijn ze niet méér onbegrijpelijk, dan de zwaartekracht of de elektriciteit dit voor de fysicus zijn.

Overigens is de notie van het bovennatuurlijke van recente datum. Ze veronderstelt immers de tegengestelde notie, waarvan ze de negatie is en die helemaal niets primitiefs heeft, nl. de notie van een natuurlijke orde. Slechts de recente ontwikkeling van de positieve wetenschappen reveleerde dat er een natuurlijke

orde bestaat, d.w.z. dat de fenomenen van het universum onderling samenhangen volgens noodzakelijke verhoudingen, "wetten" genoemd. Alleen de notie "natuurlijke orde" kan de idee impliceren dat er iets onverenigbaar is met die orde, dat er dus iets bovennatuurlijks is. Zolang men niet wist wat er in de orde der dingen vast en onveranderlijk is, en men de gang der zaken aan kontingente krachten toeschreef, moet men het volkomen natuurlijk gevonden hebben dat deze krachten willekeurig en soms onregelmatig de gang der dingen bepaalden. De idee van mysterie is niet oorspronkelijk gegeven. De mens heeft deze idee zelf uitgevonden, tegelijk met de tegengestelde idee. Daarom komt ze maar in een klein aantal geavanceerde religies voor. Als men in die idee het eigene van de religie zoekt, sluit men de meeste religieuze fenomenen uit de definitie van het fenomeen religie uit.

II. Een andere idee op grond waarvan men gepoogd heeft de religie te definiëren, is deze van een *godheid*. Als men dit begrip echter in een enge betekenis hanteert, worden ook hier een aantal fenomenen buiten beschouwing gelaten, die nochtans duidelijk van religieuze aard zijn. De zielen van de overledenen, bijvoorbeeld, zijn steeds het voorwerp van rituelen, terwijl ze toch niet echt 'goden' kunnen genoemd worden. Tylor heeft dan ook de religie ruimer gedefinieerd en het geloof in *spirituele wezens* (geesten) als minimaal criterium vooropgesteld. Geesten zijn bewuste maar onzichtbare wezens, die over een grotere macht zouden beschikken dan de mens. Vermits het om bewuste wezens gaat, kunnen we er slechts met behulp van psychologische procédés op inwerken: verbale procédés (het gebed) of niet-verbale procédés (het offer). En omdat de religie onze verhouding met deze bijzondere wezens moet regelen, zou er - in dit concept - maar van religie sprake zijn, waar er ook sprake is van gebeden, offers, verzoeningsriten, enz.

Hoe evident deze definitie ook moge lijken, ze is niet toepasselijk op een aantal fenomenen die nochtans tot het domein van de religie behoren. Er bestaan, om te beginnen, enkele grote religies waarin de idee van een godheid of van geesten niet vóórkomt of in elk geval maar van ondergeschikte betekenis is. Dat is bijvoorbeeld het geval met het boeddhisme. Als grondlegger van de boeddhistische doktrine geldt Boeddha weliswaar als de "meest wijze van alle mensen", die immers de vier edele waarheden verkondigd heeft, doch die na voltooiing van dit werk, na zijn dood en zijn intrede in het Nirwana, geen enkele impact meer had op het menselijk leven. In dergelijke religies spelen aanroepingen, zoenoffers en gebeden dan ook geen vooraanstaande rol. Dit houdt in dat deze religies het distinktieve kenmerk, waaraan men het religieuze beweert te herkennen, *niet* vertonen.

Maar zelfs in de deïstische religies vindt men een groot aantal riten die totaal onafhankelijk zijn van elke godsídee. In veel religies vindt men tal van verboden (bijvoorbeeld, om bepaalde spijzen te eten), die op zich geen enkel verband hebben met het geloof in deze of gene godheid. De religie houdt méér in dan de godsídee of de ídee van geesten; ze kan dus niet uitsluitend in termen van zulke ídeeen gedefinieerd worden.

III. Proberen we nu zelf tot een definitie te komen. De religieuze fenomenen kunnen in twee fundamentele categorieën gerangschikt worden : de geloofsopvattingen en de riten. Begínnen we bij de eerste categorie.

Alle gekende geloofsopvattingen gaan uit van een ordening van de dingen in twee tegengestelde klassen : het sakrale en het profane. Het eigene van het religieuze denken is dus de opsplitsing van het universum in twee domeinen : één dat alles omvat wat sakraal is; een ander dat alles omvat wat profaan is. Het onderscheid, nu, tussen het sakrale en het profane is niet eenvoudig te bepalen in termen van hun onderlinge hiërarchische verhouding, als zou het sakrale bestaan uit datgene wat het profane, en in het bijzonder de mens, overtreft in waardigheid en macht. Het volstaat niet dat iets ondergeschikt is aan iets anders, opdat dat laatste een sakrale betekenis zou krijgen tegenover het eerste. De slaaf, bijvoorbeeld, is helemaal afhankelijk van zijn meester; toch is er niets religieus aan de relatie tussen beide. Daarenboven dient men voor ogen te houden dat sakraliteit gegradeerd is, en dat er sakrale dingen bestaan waartegenover de mens zich erg op zijn gemak voelt. Zo heeft een talisman een sakraal karakter, terwijl het respect dat ervoor betoond wordt, niets uitzonderlijks heeft. Zelfs tegenover zijn goden is de mens niet altijd de uitgesproken inferieure, want niet zelden oefent hij er een zekere fysieke dwang op uit om te verkrijgen wat hij ervan verlangt (zoals wanneer hij stenen werpt in de gewijde bron of het gewijde meer - residentie van de god van de regen - om deze laatste te verplichten om te voorschijn te komen).

Als het onderscheid tussen het sakrale en het profane op zuiver hiërarchische basis, tegelijk te algemeen én te vaag is, rest er ons niet veel méér dan dit onderscheid te gronden in het absoluut karakter van hun heterogeneíteit. Er bestaat in de geschiedenis van het menselijk denken géén ander voorbeeld van twee categorieën van dingen die zó grondig van elkaar onderscheiden worden, zó radikaal aan elkaar zijn tegengesteld. De tegenstelling tussen goed en kwaad is niets, in vergelijking met de tegenstelling tussen het sakrale en het profane; goed en kwaad zijn immers nog twee gedaantes van eenzelfde soort : het morele. Het sakrale en het profane, echter, staan diametraal tegenover elkaar als twee werelden van een andere natuur, met niets gemeenschappelijks. Dit impliceert

niet dat geen overgang mogelijk is van de ene wereld naar de andere, maar zulke overgang veronderstelt wel een ware metamorfose. Dit zien we onder andere in de initiatieriten, die er namelijk op gericht zijn, de jonge mens in het religieuze leven in te wijden. Zulke initiatie vergt een transformatie *totius substantiae* : men zegt dat op dat moment de jonge mens, die de geïnitieerde was, ophoudt te bestaan en onmiddellijk vervangen wordt door een andere, dat hij dus wedergeboren wordt.

Zo komen we tot een criterium om de geloofsopvattingen te definiëren. Alles wat bestaat, wordt door de religie opgedeeld in twee categorieën, die elkaar radikaal uitsluiten. De sakrale zaken zijn deze die door de verbodsbepalingen beschermd en geïsoleerd worden; de profane zaken zijn deze waarop de verbodsbepalingen juist van toepassing zijn, en die dus op afstand moeten blijven van de eerstgenoemde categorie van dingen. Geloofsopvattingen zijn dan deze voorstellingen, die de aard van het sakrale formuleren, en die verder ook de banden uitdrukken die er bestaan : enerzijds, tussen de sakrale dingen onderling; anderzijds, tussen de sakrale en de profane dingen. De riten zijn dan gedragsregels die voorschrijven hoe de mens met de sakrale dingen moet omgaan.

Wanneer nu een aantal sakrale dingen gekoördineerd in een hiërarchisch verband staan met elkaar, en aldus een unitair systeem vormen, dat op zijn beurt geen deel uitmaakt van een gelijksoortig systeem, dan vormt het geheel van de daarmee verbonden geloofsopvattingen en ritens een religie. Hoewel deze definitie voorlopig is, laat ze toch zien in welke termen het belangrijkste probleem dient gesteld te worden, dat de godsdienstwetenschap moet bezighouden : wat heeft de mens ertoe gebracht om in de wereld twee werelden te zien, heterogeen en onvergelykbaar, terwijl niets in zijn waarnemingsveld hem de idee van een zo radikale dualiteit lijkt aan te reiken ?

IV. Deze definitie van de religie is niet volledig, daar ze toepasselijk is op de magie zowel als op de religie. De magie bestaat nl. óók uit een geloof en een ritueel. Wat echter de religie onderscheidt van de magie, is dat het religieuze leven een bepaalde groep als substraat heeft : de geloofsopvattingen zijn steeds gemeenschappelijk aan een kollektiviteit die ze belijdt en krachtens deze belijdenis een eenheid vormt. Een gemeenschap waarvan de leden verenigd zijn omdat zij zich op dezelfde manier de sakrale wereld en de banden van deze met de profane wereld voorstellen, en omdat zij deze gemeenschappelijke voorstelling in identieke praktijken vertalen, is een Kerk. Een religie zónder Kerk bestaat niet. Een magie mét een Kerk bestaat niet. De tovenaars heeft zijn kliënteel, geen Kerk. En zijn klanten kunnen best zonder enige band met elkaar bestaan; zelfs

met de tovenaars zijn de relaties doorgaans aksidenteel en van voorbijgaande aard, te vergelijken met de relatie tussen patiënt en geneesheer.

We komen aldus tot de volgende definitie: een religie is een samenhangend systeem van geloofsopvattingen en praktijken, die betrekking hebben op sakrale, d.w.z. door middel van verbodsbepalingen in afzondering geplaatste dingen, en die in éénzelfde morele kommunauteit, die men Kerk noemt, allen die ze aangingen, verenigen.

Het tweede element dat aldus in de definitie wordt opgenomen, is niet minder essentieel dan het eerste. Want door te tonen dat de idee van religie niet te scheiden is van de idee van Kerk, suggereert deze definitie namelijk dat de religie bij uitstek van de orde van het sociale is.

Hoofdstuk II :

DE BELANGRIJKSTE OPVATTINGEN OVER DE ELEMENTAIRE RELIGIE (I) : HET ANIMISME.

Gewapend met deze definitie kunnen we nu op zoek gaan naar de elementaire religie die we willen bereiken. Zelfs de simpelste religies die we kennen uit de geschiedenis of de etnografie, vertonen al een kompleksiteit die we nauwelijks associëren met de primitieve mentaliteit. Er bestaat om zo te zeggen géén religieus systeem - oud of recent - waarin niet, zij aan zij, als het ware twee types van religie worden aangetroffen: één religie die de natuur tot objekt heeft (de grote kosmische krachten, de planten, de rotsen), en die men daarom *naturisme* noemt; een andere die spirituele wezens tot objekt heeft (geesten, goden, demonen) en die men daarom *animisme* noemt. Welnu, om het quasi universele samengaan van deze twee soorten kulturen te verklaren, werden twee tegengestelde theorieën voorgesteld. De eerste beschouwt het animisme als de oorspronkelijke religie, waarvan het naturisme dan een afgeleide vorm is. Voor de tweede is de kultus van de natuur het vertrekpunt van de religieuze evolutie, en is de kultus van de geesten daarvan slechts een bijzonder geval.

I. De animistische theorie werd in essentie gevormd door Tylor, en naderhand enigszins gemodificeerd door Spencer. Volgens deze theorie werd de idee van de ziel gesuggereerd door de waarneming van het dubbele leven dat de mens leidt, in waak enerzijds, in slaap anderzijds. De primitief objektiveert zowel de voorstellingen die hij in een droom heeft, als deze die hij heeft als hij wakker is. Als hij droomt dat hij een ver land bezocht heeft, gelooft hij dat hij er werkelijk geweest is. Maar dat kan slechts als er in hem twee wezens zijn : zijn lichaam, dat ter plaatse bleef, en zijn ziel, die er heen ging. De ziel heeft alle essentiële kenmerken van het waarneembaar wezen dat hem tot uiterlijke enveloppe dient. Ze vertoont zelfs de lichaamsvervormingen die desgevallend het gevolg zijn van kwetsuren of van mutilaties. De primitief stelt zich de ziel dus voor als een materieel wezen, weliswaar veel eterischer dan eender welke materie die hij empirisch kent : ze kan immers tijdelijk het lichaam verlaten via de neus of de mond. Tegelijk echter heeft de ziel iets half geestelijks. Tylor noemt ze "het meest subtiele en het meest luchtige deel van het lichaam". Maar een echte geest is ze niet. Ze is verbonden met een lichaam, dat ze slechts uitzonderlijk verlaat.

Zolang ze niets méér is dan dat, is ze ook geen objekt van enige kultus. Daartegenover kan een geest zijn woonplaats verlaten zoveel als hij maar wil; en slechts op rituele wijze kan de mens ermee in kontakt komen. Geest *wórdt* de ziel pas na de dood : zoals de ziel tijdens de slaap tijdelijk het lichaam verlaat, zo verlaat ze dit lichaam definitief bij de dood. Ontdaan van elk organisme, leeft ze dan voort in de ruimte. Ze heeft behoeften en passies net als de mens en mengt zich dus in het leven van de mensen, hetzij om ze te helpen, hetzij om ze te benadelen, naargelang de gevoelens die ze voorheen had tegenover hen. De ziel ondergaat dus een metamorfose : van eenvoudig levensprincipe, dat het lichaam van de mens animeert, wordt ze een geest, een boosaardig of goedaardig genie, een godheid zelfs, al naargelang het belang van de effecten die eraan toegekend worden. Vermits het de dood is, die dit bewerkstelligt, is het uiteindelijk tot de doden, de zielen van de voorouders, dat de eerste kultus zou gericht geweest zijn.

Hoe werden daarnaast ook nog andere geesten bedacht, en hoe ontstond, als gevolg daarvan, een kultus van de natuur naast een kultus van de voorouders ? Volgens Tylor is deze uitbreiding van het animisme het gevolg van de gelijk-schakeling, door de primitief, van het geanimeerde met het niet-geanimeerde. De primitieve mens denkt zoals een kind, en is geneigd om aan alles eenzelfde natuur toe te kennen als zijn eigen natuur : ook de levenloze dingen hebben een ziel, die dan verantwoordelijk is voor alles wat met de fysieke wereld gebeurt. Spencer verwerpt echter de idee dat de mens ooit het onderscheid niet kon maken tussen het geanimeerde en het niet-geanimeerde. De overgang van de kultus der voorouders naar de kultus van de natuur is volgens hem het resultaat van talloze dubbelzinnigheden, waaronder de letterlijke interpretatie van metaforische namen de belangrijkste is. Werd, bijvoorbeeld, een voorvader 'Tijger' genoemd, dan ging men al snel denken dat hij ook echt een tijger geweest was; als gevolg daarvan ging de kultus van 'Tijger' gemakkelijk over in een kultus van 'de tijger'. Een analoge substitutie voltrok zich m.b.t. alle natuurverschijnselen, en dat betekent dat de religie van de natuur de plaats is gaan innemen van de oude religie van de doden.

Spencers opvatting wordt te zeer door de feiten ondermijnd en is lang achterhaald. Doch Tylors hypothesen over de droom, en over de genese van de ziels-idee zowel als van de idee van geest, zijn nog klassiek. Het is dus aangewezen om de waarde van deze hypothesen te onderzoeken.

II. Een eerste kritiek op de animistische konceptie betreft de opvatting over de herkomst van de zielsidee. Vooraf reeds moet enige reserve bewaard worden ten opzichte van het principe waarop de theorie steunt : het animisme stelt als een

evidentie voorop dat de primitief de ziel als integraal gescheiden van het lichaam beschouwt, als de dubbelganger ervan die, hetzij in hem hetzij buiten hem, een autonoom bestaan kent. Welnu, de primitief beschouwt de ziel wel als onafhankelijk van het organisme dat ze animeert, maar niet als radikaal gescheiden ervan : er zijn zelfs organen die deze ziel veruitwendigen. De notie van ziel is dus wel wat complexer dan de animistische doktrine veronderstelt.

Doch laten we nu nog aannemen dat de zielsidee herleidbaar is tot de idee van de dubbelganger, en bekijken we hoe deze laatste idee zou ontstaan zijn. Ze zou de mens zijn aangereikt door de ervaring van de droom. Evenwel, de verklaring van een droom via de idee van een ziel, die het lichaam verlaat, is zeker niet de enig mogelijke, laat staan de meest economische verklaring. Er zijn eenvoudiger hypothesen denkbaar, die van de primitieve mens beslist geen zulke intellektuele prestaties vereisten. Waarom zou hij bijvoorbeeld niet hebben kunnen denken dat hij in zijn slaap op afstand kon zien ? Een tweede moeilijkheid wordt gesuggereerd door dromen die refereren naar het verleden : de dubbelganger kan zich in de ruimte verplaatsen, maar toch niet in de tijd. Een derde moeilijkheid ligt besloten in het feit dat de ervaring van diegene(n) die de primitief ontmoet in zijn droom, niet koïncideert met de ervaring van de dromer zelf.

Dat het animisme dus enigszins moet herzien worden, wordt nog duidelijker als wij ons gaan afvragen waarom de primitief (die in de *struggle for life* wel andere bekommernissen had dan over zo vluchtige zaken te mediteren, en wiens rudimentair intellect in eerste instantie op zijn dagelijks leven gericht was) van de verklaring van zijn dromen een punt zou gemaakt hebben. Van de twee bestaanswijzen die hij achtereenvolgens doorloopt, overdag en 's nachts, is het de eerste die hem het meest moest interesseren. Is het dan niet vreemd te veronderstellen dat juist zijn nachtelijk bestaan hem zó bezighield, dat hij dit als uitgangspunt nam voor de ontwikkeling van een heel systeem van gekompliceerde ideeën, die zijn denken en doen zo grondig zouden beïnvloeden ?

Alles wijst er dus op dat de animistische theorie moet herzien worden. Zonder twijfel schrijft de primitieve mens hedentendage sommige van zijn dromen toe aan de verplaatsing van zijn dubbelganger. Maar dat impliceert niet dat de droom effectief het materiaal heeft aangevoerd waarmee de idee van een dubbelganger of van een ziel gevormd werd. Wel is mogelijk dat deze idee naderhand werd toegepast op verschijnselen als de droom en de ekstase, zonder dat ze er evenwel van afgeleid werd, d.w.z. nadat de primitieve mens zich die idee gevormd had.

III. Een tweede kritiek betreft de opvatting over de herkomst van de kultus der voorouders. En daarmee zijn we bij de kern zelf van de animistische doktrine.

Waar de idee van een dubbelganger ook moge vandaan komen, ze biedt geen verklaring voor het ontstaan van de kultus der voorouders, het zogezegd oorspronkelijkste type van alle religies.

Centraal in het animistisch denken staat de opvatting dat de ziel na de dood getransformeerd wordt tot een geest, die het voorwerp wordt van een kultus. Doch om het voorwerp te worden van religieuze sentimenten, moet de ziel een transformatie ondergaan: ze moet de natuur van het sakrale verwerven. Welnu, waarom zou de ziel alléén krachtens het feit dat ze nu definitief van elk organisme verwijderd blijft, wezenlijk veranderen? Behalve een grotere bewegingsvrijheid, brengt de dood aan de ziel niets wezenlijks bij. Meer zelfs, in de ogen van de primitief moest de levensenergie van de ziel veeleer afgezwakt worden door de dood, dan wel versterkt. Een zeer verspreide opvatting in de laag ontwikkelde samenlevingen is immers de idee, dat de ziel nauw participeert aan het leven van het lichaam. Ze moet dus oud worden mét het lichaam. En hoe kan ze de definitieve ontbinding van het lichaam overleven, als ze er alleen maar de dubbelganger van is? Er is dus een logische en psychologische leemte tussen de idee van een dubbelganger en de idee van een geest die het voorwerp van een kultus wordt.

Trouwens, indien de animistische hypothese juist was en de eerste sakrale wezens dus de zielen van de doden waren, en de eerste kultus de kultus der voorouders, dan zou men moeten konstateren dat deze kultus een steeds belangrijker plaats inneemt in het religieus leven van de gemeenschap, naarmate deze laatste minder ontwikkeld is. Welnu, men konstateert precies het omgekeerde. De kultus der voorouders zien we slechts uitgesproken tot ontwikkeling komen in de meer gevorderde samenlevingsvormen zoals in China, Egypte, de Griekse en Romeinse steden, terwijl in de Australische samenlevingen (die - zoals we zullen zien - de meest eenvoudige maatschappelijke organisatie vertonen die we kennen) deze kultus achterwege blijft. Men vindt beslist een begrafenis- en rouwritueel in deze eenvoudige samenlevingen, maar die vormen nog geen kultus. Een kultus is niet eenvoudig een geheel van rituele maatregelen die de mens moet treffen in bepaalde omstandigheden; het is een systeem van riten, feesten, ceremonies allerhande, die allemaal gemeenschappelijk hebben dat ze *periodisch terugkeren*. Ze beantwoorden aan de behoefte van de religieuze mens om op gezette tijden de band toe te halen die hem verenigt met de sakrale wezens waarvan hij afhankelijk is. De enkele riten die de Australiërs in de korte periode na het overlijden van een verwante voltrekken, kunnen geenszins aan de oorsprong liggen van de jaarlijks terugkerende kulten, gericht aan heel andere sakrale wezens. De tegenstelling tussen beide rituelen is zó, dat men terecht de vraag kan stellen of het begrafenis- en rouwritueel niet afgeleid zijn van de per-

manente kulten; of m.a.w. de ziel van de mens niet van meet af aan als een emanatie van de godheid werd beschouwd, i.p.v. omgekeerd het model geweest te zijn voor de creatie van de goden.

IV. Een derde kritiek tenslotte betreft de opvatting over de herkomst van de kultus der natuur. Eigenlijk ontnemt het feit alleen al dat de kultus der voorouders niet oorspronkelijk is, elke grond aan het animisme. Het is dus strikt genomen, niet meer nodig om de animistische stelling te bespreken over de transformatie van de dodenkultus in een kultus van de natuur. We zullen dit niettemin doen, omdat het postulaat waarop deze stelling berust, nog steeds opgeld doet bij historici, ook wanneer zij niet zelf het animisme als zodanig aanhangen.

De animistische opvatting van Tylor is, dat de kultus van de natuur zich ontwikkeld heeft uit de kultus van de voorouders, als gevolg van het onvermogen van de primitieve mens om het geanimeerde van het niet-geanimeerde te onderscheiden (2). Welnu, dat de primitieve mens instinktief geneigd was om zich alles voor te stellen 'naar zijn eigen beeld en gelijkenis', d.i. als levende en denkende wezens, wordt door de feiten tegengesproken. Want indien de geesten en de goden van de natuur werkelijk gekonstrueerd werden naar het beeld van de menselijke ziel, dan moesten ze zeker de meest wezenlijke trekken van hun model vertonen. Wat blijkt nu? Dat hét kenmerk van de ziel bij uitstek, namelijk het feit dat ze beschouwd wordt als het levensprincipe van het organisme dat ze animeert, niet is terug te vinden bij de geesten die verbonden werden met de diverse elementen van de natuur. De ziel beweegt het lichaam, be-*zielt* het, en wanneer zij het lichaam verlaat, houdt het leven op. Niet zo echter met de natuurgeesten. Een geest onderhoudt weliswaar een nauwe band met het "lichaam" waarmee hij verbonden is, doch het is onjuist te zeggen dat hij er "de ziel" van is. Terwijl de ziel essentieel het inwendige is van het lichaam, brengt de geest het grootste deel van zijn bestaan door buiten het objekt dat hem tot substraat dient. Dat alléén al is niet van aard om de stelling te onderbouwen dat de idee van geest werd afgeleid van de zielsidee.

Overigens, indien de mens er echt toe genoodzaakt was om zijn eigen beeld op de dingen te projekteren, dan had hij de eerste sakrale wezens naar zijn gelijkenis gekoncipieerd. In werkelijkheid heeft hij zich de sakrale wezens oorspronkelijk onder een dierlijke of zelfs vegetale vorm voorgesteld. Om een god te vinden die helemaal naar het beeld van de mens is gevormd, dient men al bijna tot de kristelijke beschaving op te klimmen.

(2) De wijze waarop Spencer deze overgang ziet, is - zoals reeds werd vermeld - volkomen achterhaald.

V. Tot besluit kunnen we stellen dat het animisme de religie tot een systeem van hallucinaties herleidt. De geloofsopvattingen worden gezien als afgeleid van de zielsidee, maar deze idee zelf is volgens Tylor gekonstrueerd aan de hand van droombeelden. De sakrale wezens zouden dus slechts denkbeeldige concepties zijn. Uiteindelijk zou de religie niets anders zijn dan een gesystematiseerde droom, zonder objektief fundament. Déze konsekwentie van het animisme is er misschien nog de beste weerlegging van. Want dat zulke ideële systemen als de religies - die een zo belangrijke rol hebben gespeeld in de geschiedenis en waarin te allen tijde de volkeren hun levensenergie zijn gaan putten - slechts de wefels van de illusie zouden zijn, kan men onmogelijk erkennen. Iedereen is het er hedentendage over eens dat het recht, de moraal, het wetenschappelijke denken zélf, geboren zijn uit de religie, er lange tijd mee versmolten bleven en ook lang doordrongen bleven van haar geest. Hoe zou een zuivere begoocheling in staat geweest zijn om het menselijk denken zo ingrijpend en zo duurzaam in te kapselen ? Het moet voor de godsdienstwetenschap een principiële stellingname zijn dat de religie niets uitdrukt dat niet in werkelijkheid bestaat. Als de 18e-eeuwse filosofen de religie een reusachtige vergissing noemden, die door de priesters was uitgevonden, dan konden ze minstens nog een verklaring geven voor het duurzaam voortbestaan van deze vergissing, door namelijk het belang in te roepen dat de priesterlijke kaste erbij had om de massa's aldus bij de neus te nemen. Maar als de massa's zelf de dwalingen ontworpen hebben waarvan ze tegelijk ook de dupe waren, hoe kan men verklaren dat al die volkeren de hele geschiedenis lang zichzelf zijn blijven duperen ?

Overigens is het zeer de vraag of men onder die voorwaarden nog echt kan spreken van een *godsdienstwetenschap*. Een wetenschap is een discipline die altijd een gegeven stuk werkelijkheid tot voorwerp heeft. Wat blijft er van de wetenschap nog over als haar voornaamste ontdekking hierin bestaat dat zij haar objekt irreëel moet verklaren ?

Hoofdstuk III :

DE BELANGRIJKSTE OPVATTINGEN OVER DE ELEMENTAIRE RELIGIE (II) : HET NATURISME

De naturistische theorie werd op de meest systematische manier uiteengezet door Max Müller. Het is dan ook hoofdzakelijk op zijn werk dat onze uiteenzetting van deze theorie steunt.

I. Anders dan het animisme, vertrekt het naturisme van het aksioma dat de religie in oorsprong een eksperimentele realiteit uitdrukt : "Nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu". Wat zijn dan die tastbare ervaringen geweest, die het religieus denken hebben uitgelokt ? De ontdekking van de Vedas - de heilige boeken van de Hindoes - is in het perspectief van deze vraag zeer belangrijk geweest. Want wat bleek uit deze teksten ? De namen die de goden er dragen, vormen tegelijk ook de aanduidingen van de belangrijkste natuurverschijnselen. Zo heet één van de belangrijkste Indische godheden : "*Agni*"; maar dit woord betekende op de eerste plaats : vuur, in zijn puur materiële verschijning en dus zonder enige mythologische konnotatie. Gelijkaardige feiten vinden we in andere Indo-europese talen. Dit lijkt de stelling te staven dat bij al die Indo-europese volkeren het religieuze sentiment zich het eerst is gaan hechten aan natuurverschijnselen. Zúlke fenomenen werden de eerste vergoddelijkte dingen. Müller besloot veralgemenend dat de religieuze ontwikkeling van de gehele mensheid haar vertrekpunt vond in de natuur. Hij rechtvaardigde dit met psychologische overwegingen : de religie zou geboren zijn uit de ervaring van de onmetelijkheid, de overweldiging, de onvoorspelbaarheid ook, van de natuurkrachten. Weliswaar vormden deze gewaarwordingen slechts de kiem van de religie. Opdat het tot een religie zou komen, diende de mens zich de natuurkrachten niet langer op een abstrakte wijze voor te stellen; hij diende ze eerst te transformeren tot persoonlijke, levende, bewuste wezens, tot spirituele krachten, tot goden, waarvoor namelijk een kultus kon ontstaan. Müller verwierp de animistische stelling dat deze transformatie het gevolg was van het primitieve onvermogen om het bezielde van het niet-bezielde te onderscheiden. Volgens hem heeft de taal deze metamorfose bewerkstelligd.

De taal - zegt Müller terecht - vormt niet alleen de inkleding van het denken; ze is er het inwendige geraamte van. Ze brengt niet alleen de gedachte naar buiten,

eenmaal deze gevormd is; ze dient om die gedachte tot stand te brengen. Omdat de taal niettemin haar eigen wetmatigheid kent, verschillend van die van het denken, kan het dan ook niet anders dan dat dit denken zich plooit naar de taal; dat m.a.w. de taal het denken in zekere mate vervormt. Het is een dergelijke verdraaiing van het denken, die voor het ontstaan van het religieuze gedachtengoed zou verantwoordelijk zijn.

Het ontbreekt ons niet helemaal aan informatie over de taal die gesproken werd toen de mensen zich het universum op een vrij geëlaboreerde manier begonnen voor te stellen - tenminste voor wat de Indo-europese volkeren betreft. In onze aktuele talen vinden we sporen daarvan : stamwoorden, die de wortels vormen van alle Indo-europese talen, en die ons een idee kunnen geven van de taal die al deze volkeren spraken vóór ze elk hun eigen weg gingen, d.i. op het ogenblik dat zich de natuurreligie ontwikkelde. Welnu, deze wortels vertonen het merkwaardig tweevoudig kenmerk, dat ze namelijk geen *partikuliere dingen*, doch *types* uitdrukken (en wel van een buitengewone algemeenheid), waarmee daarenboven geen *objekten*, doch *akties* geklasseerd worden. Ze drukken de meest algemene handelwijzen uit die men bij de levende wezens, en meer speciaal bij de mens, kan waarnemen : slaan, duwen, wrijven, stijgen, dalen, tillen, gaan, enz. M.a.w., de mens heeft zijn belangrijkste handelwijzen veralgemeend en een naam gegeven, vóóraleer hij de natuurverschijnselen veralgemeende en ze een naam gaf. Als hij dan de dingen een naam ging geven om ze te kunnen denken (d.w.z. om ze te kunnen rangschikken tot deze of gene kategorie van dingen), dan paste hij een terminologie toe die niet voor de dingen gemaakt was. Hij kon dus ook alleen maar de diverse natuurkrachten aanduiden door verwijzing naar dié manifestaties ervan die het meest op menselijke aktiviteit geleken. Zo werd de bliksem "iets dat vuur verspreidt", de wind "iets dat blaast" of "iets dat zaait", de rivier "iets dat loopt", enz. Omdat de natuurverschijnselen aldus geassimileerd werden met menselijke aktiviteit, werd dat "iets", waarop die aktiviteit geprojecteerd werd, noodzakelijk ook gekoncipieerd als een persoonlijke *agens*, min of meer gelijkend op de mens. Op dat moment hield de metafoor op, metafoor te zijn; hij werd letterlijk geïnterpreteerd. Kortom, omdat de taal slechts menselijke toestanden verwoordde, kon ze niet op de natuur worden toegepast zonder deze te vervormen. Ze hechtte namelijk aan de materiële wereld een wereld van spirituele wezens vast, die zij zélf gekreëerd had en die voortaan beschouwd werden als de determinanten van de natuurverschijnselen. Eenmaal die spirituele wezens los gezien werden van de dingen, waarmee ze eerst nog verward werden, kregen ze als onafhankelijke, goddelijke persoonlijkheden gestalte. De notie van het goddelijke was geboren.

De kultus der voorouders werd dan beschouwd als sekundair, want afgeleid van

de kultus van de natuur. De zielen (waarvan de idee werd uitgevonden om de dood te begrijpen, en niet - zoals Tylor beweerde - om de droom te begrijpen) zouden, eenmaal ontdaan van het lichaam, in de omgeving komen van de goddelijke wezens om uiteindelijk zélf vergoddelijk te worden. Dat dit maar een sekundaire beweging geweest is in het ontstaan van de kultus, wordt trouwens bewezen door het feit dat de vergoddelijkte mensen over het algemeen maar imperfecte goden waren, half-goden, die men altijd goed heeft onderscheiden van de godheden in de enge zin van het woord.

II. Deze doktrine berust voor een deel op een aantal linguïstische postulaten die sterk betwist werden (en nog worden). Maar de linguïstische aspecten van de theorie laten we hier buiten beschouwing, om ons met de algemene principes van het naturisme in te laten. Het ene mag niet al te nauw verbonden worden met het andere. Het naturisme wordt immers ook verdedigd door tal van auteurs, die daarom nog niet aan de taal die overwegende rol toekennen die Max Müller eraan toeschreef.

Niemand zal betwijfelen dat de mens belangstelling heeft in de hem omringende wereld en dat hij dan ook snel is gaan nadenken over deze wereld. Maar indien het religieus denken uit deze reflectie is ontstaan - zoals het naturisme beweert - en dus het primitieve antwoord was op deze behoefte aan kennis van de omgevende wereld, dan kan men niet verklaren hoe de religie de eerste beproevingen van deze reflectie heeft kunnen overleven. Indien wij er behoefte aan hebben, de dingen te kennen, dan is dit om te kunnen handelen op een wijze die rekening houdt met het eigen wezen der dingen. Als de primitief echter de dingen verpersoonlijkt, en er derhalve eigenschappen aan toekent op grond waarvan hij verwachtingen gaat koesteren waarin hij op termijn méér ontgoocheld dan bevredigd wordt, hoe kan zo'n overtuigingssysteem zich handhaven? Het is niet door de natuur te aanbidden of er offers voor te plengen, dat de mens haar zal verplichten hem ten dienste te staan, of haar zal verhinderen hem schade te berokkenen. M.a.w. indien de religie zou bestaan om ons een wereldbeeld bij te brengen dat ons kan leiden in onze omgang met de dingen, dan was ze gedoemd om te falen.

Het naturisme maakt dus eigenlijk van de religie ook niets anders dan een systeem van hallucinatorische voorstellingen, daar het de religie herleidt tot een immense metafoor zonder enige objektieve waarde. De realiteit wordt wel beschouwd als het vertrekpunt voor de religie, doch door de werking van de taal zou de gewaarwording, die de konfrontatie met de natuur in ons oproept, zich snel vertalen in de creatie van een ekstravagante mythologische visie, die de wereld bevolkt met wezens en dingen die uiteindelijk alleen een verbaal bestaan

leiden. Als het belangrijkste oogmerk van de religie erin bestaat, de natuurkrachten uit te drukken, dan kan men er alleen maar een systeem van bedrieglijke fikties in zien, waarvan het hardnekkig voortbestaan onbegrijpelijk is.

Nu zou men kunnen stellen dat de religie *hoe dan ook* een vergissing is; dat ze helemáál geen objektieve grondslag heeft, vermits de wetenschap voldoende aantoot dat alle religieuze voorstellingen van de wereld zich mispakken aan de werkelijkheid. De gedragsvoorschriften die de diverse religies aan de gelovigen richtten, haalden inderdaad maar zelden effect uit. Het is niet met een zuiveringsritueel dat men de zieken geneest, of met offers en gezangen dat men het graan zal doen groeien. M.a.w., de bezwaren die we tegen het naturisme formuleerden, lijken dus eender welke verklaring van de religie te ondermijnen.

Eén verklaring ontsnapt er nochtans aan. In de veronderstelling dat de religie het antwoord is op een heel andere behoefte dan de behoefte om ons af te stemmen op de waarneembare wereld, dan is het voor het overleven van de religie volslagen irrelevant of ze ons nu adequaat dan wel inadekwaat op de fysieke wereld oriënteert. Méér zelfs, we zien dat het geloof dit soort empirische weerleggingen vaak goed verdraagt, of ze succesvol ontkent en verhindert dat de gelovige er de draagwijdte van inziet. Als het religieus sentiment lééft, verdraagt het niet dat de religie enige blaam zou treffen en zoekt het naar verklaringen die de religie buiten schot houden. Als de rite niet het verwachte resultaat produceert, zal dit wel op rekening van een slechte uitvoering of van een opponente godheid geschreven worden. Maar daarvoor moet het religieuze gedachtengoed aan een andere bron ontspringen dan aan sentimenten die door ontgoochelende ervaringen gefroisseerd worden. Vraag is dus: waar haalt de religie zoveel weerstandsvermogen?

III. De zwaarste kritiek op het naturisme is wel dat het niet in staat is, het onderscheid tussen het sakrale en het profane te verklaren. Men stelt als een aksioma dat het natuurlijk spel der fysische krachten alles heeft wat nodig is om de idee van het sakrale op te roepen. Dit is evenwel niet zo.

Het is niet omdat de mens verbaasd is over de dingen, dat deze hem als sakraal vóórkomen. Overigens is het voornaamste kenmerk van het leven van de natuur niét het verbazende, het onverwachte, het onregelmatige, maar integendeel de zelfs monotoon wordende regelmaat. Natuurlijk gebeurt er nu en dan wel iets onverwachts: een zonsverduistering, een overstroming, etc. Maar deze kortstondige storingen kreëren ook maar kortstondige impressies. Ze kunnen zeker niet de basis vormen voor die stabiele en permanente systemen van denken en handelen, die de religies zijn.

Ook de overweldigende indruk die de natuur op de mens maakt, volstaat niet om

de idee van het sakrale op te roepen. Want hoe immens de natuur ook is, ze blijft zichzelf gelijk. Het doet er niet toe dat ze zich oneindig uitstrekt. Daar, waar ik de natuur niet meer kan zien, verschilt ze niet van wat ze rondom mij is. De ruimte die ik aan de horizon ontwaar, is nog steeds de ruimte zoals ik ze dichtbij ervaar. De uitgestrektheid herhaalt zich steeds weer, maar het feit dat ik er slechts een deeltje van zie, volstaat niet om de andere delen te transformeren tot sakrale entiteiten.

De verwijzing tenslotte naar de grotere intensiteit van de natuurkrachten volstaat evenmin. De kracht van de sakrale is niet alleen groter, ze is anders; ze heeft eigenschappen die de kracht van het profane niet heeft. Alle krachten die zich manifesteren in het universum, zijn van dezelfde aard. Er is geen enkele reden waarom aan de ene een soort van eminente waardigheid zou zijn toegekend, die aan de andere onthouden werd. Indien dus de religie werkelijk was geboren uit de behoefte om voor de natuurverschijnselen oorzaken te vinden, dan zouden de krachten die in dit perspectief bedacht werden, niet méér sakraal zijn dan de krachten die de moderne wetenschapper bedenkt om dezelfde feiten te verklaren. Van sakrale wezens en dus ook van religie zou dan zonder meer geen sprake geweest zijn.

Overigens is het niet zó, dat de primitief de natuurkrachten als bovenmenselijk ervaart. Integendeel, hij overtuigt er zichzelf van dat hij die krachten de baas is. De riten zijn ten dele middelen om zijn wil op te dringen aan de wereld. Hoe zou het geloof in staat zijn om "bergen te verzetten", als het zelf zou voortkomen uit een gevoel van onmacht en kleinheid tegenover de natuur ?

En tot slot : indien de natuurverschijnselen werkelijk sakrale wezens geworden waren omwille van hun imposante vormen of krachten, dan zouden de zon, de maan, de hemel, de bergen, de zee, de winden, in één woord : de grote kosmische krachten, de eerste vergoddelijkte dingen moeten geweest zijn. Welnu, die zijn maar laat tot deze waardigheid verheven geworden. De eerste wezens tot dewelke zich de kultus gericht heeft, waren simpele planten en dieren : de eend, het konijn, de kangoeroe, enz. Het is evident dat het niet hún specifieke kenmerken zijn, die de religieuze sentimenten geïnspireerd hebben.

Hoofdstuk IV :

HET TOTEMISME ALS ELEMENTAIRE RELIGIE

Het naturisme en het animisme hebben dit gemeen, dat ze beide de notie van het goddelijke konstrueren aan de hand van de ervaringen die de mens heeft van zekere natuurverschijnselen. Voor de animisten is de droom het vertrekpunt van de religieuze evolutie; voor de naturalisten zijn het de manifestaties van de kosmos. In elk geval moet de kiem van de tegenstelling tussen het profane en het sakrale gezocht worden in de natuur, hetzij van de mens, hetzij van het universum.

Een dergelijke onderneming loopt echter noodzakelijk op niets uit : ze veronderstelt immers een ware schepping *ex nihilo*. Een ervaringsfeit kan ons niet op de idee brengen van iets dat als kenmerk heeft, dat het precies niét tot de ervaringswereld behoort. Noch de mens noch de natuur hebben uit zichzelf een sakraal karakter. Ze moeten derhalve hun sakraliteit van een andere bron betrekken. Dit houdt dus in dat er buiten het menselijk individu en buiten de fysische wereld nog een andere realiteit moet bestaan, die fundamenteler is, die ook primitiever is, en waarvan het animisme en het naturisme waarschijnlijk maar afgeleide vormen of partikuliere aspecten zijn. Deze kultus bestaat; de etnografen noemden ze : het *totemisme*.

I. Het woord 'totem' verscheen pas op het eind van de 18e eeuw in de etnografische literatuur. In 1791 kwam het voor het eerst vóór in een boek van een Indiaanse tolk. Een halve eeuw lang heeft men dan gedacht dat het totemisme uitsluitend een Amerikaanse instelling was. Wanneer echter in 1841 gelijkaardige praktijken in Australië gesignaleerd werden, begon men er zich rekenschap van te geven dat men te maken had met een systeem dat toch wel een zekere algemeenheid had.

In Amerika bleek al gauw dat het totemisme samenging met een welbepaalde sociale organisatie : déze, namelijk, die gebaseerd is op de opdeling van de gemeenschap in clans. Wanneer naderhand bleek dat eenzelfde sociaal systeem ook in Australië vóórkam, en dat het daar eveneens samenging met het totemisme, werd het onderzoek veel systematischer georiënteerd. In 1887 publiceerde Frazer een klein boekje, *Totemism*, waarin hij het totemisme als religie én als juridisch instituut beschreef.

Nu, de religies van de Indianen dragen weliswaar nog vele sporen van het totemisme, maar ze zijn niettemin al de strikt totemistische fase voorbij. Onze aandacht zal daarom alléén gaan naar de religies van de Australische autochtonen. Een omvattende beschrijving van een totemistisch systeem is er pas recent gekomen. Twee auteurs hebben in het Australische binnenland een aanzienlijk aantal stammen bestudeerd, die een compleet religieus systeem hadden uitgebouwd op basis van totemistische geloofsopvattingen. Het gaat om Baldwin Spencer en F.J. Gillen, die daarover verslag uitbrachten in *The Native Tribes of Central Australia* (1899) en *The Northern Tribes of Central Australia* (1904). Wat Baldwin en Gillen deden in het centrum, deed Horvitt in het zuiden: *Native Tribes of South-East Australia* (1904). Op basis van de vooruitgang die aldus gemaakt was, vulde Frazer in 1910 zijn *Totemism* uit 1887 aan met een compendium, waarin hij alle belangrijke dokumenten over het totemisme samenbracht: *Totemism and Exogamy*.

II. Australië lijkt dus het meest aangewezen terrein te zijn voor de studie van het totemisme. Het is dan ook van dáár dat we het meeste empirisch materiaal zullen halen.

In zijn boek *Totemism* heeft Frazer zich vooral toegelegd op de belichting van alle mogelijke sporen die er van het totemisme in de geschiedenis en in de etnografie te vinden waren. Om die reden betrok hij in zijn studie gemeenschappen met de meest uiteenlopende kulturen. Het oude Egypte, Arabië, Griekenland komen er aan bod, net zo goed als de Australische en Amerikaanse stammen. Niet verwonderlijk voor een antropoloog, wie het er immers niet om te doen is, de religies in hun sociale kontekst te plaatsen en ze naar die kontekst te differentiëren. De antropoloog wil de universeel menselijke basis van het religieuze leven achterhalen. Hij gaat ervan uit dat de mens uit zichzelf - konstitutioneel - en onafhankelijk van alle sociale kondities een religieuze natuur heeft. Om die uit te tekenen, kan inderdaad bij alle volkeren nuttig informatie worden gehaald (3).

Voor de socioloog echter, net zoals voor de historicus, zijn de sociale feiten funktie van het sociaal systeem waarvan ze deel uitmaken. Men kan ze niet begrijpen, als men ze van dat systeem losmaakt. Het heeft geen zin om twee feiten, uit twee verschillende gemeenschappen, met elkaar te vergelijken, alléén maar omdat ze op elkaar gelijken. Zulke vergelijking is maar vruchtbaar als ook

(3) Ook wij beschouwen het als het belangrijkste doel van de godsdienstwetenschap, te achterhalen waaruit de religieuze natuur van de mens bestaat. Alléén, wij zien daar geen konstitutioneel gegeven in, doch een produkt van sociale oorzaken. Men kan dus die religieuze natuur niet bepalen, als men abstraktie maakt van het sociaal milieu.

de gemeenschappen waaruit die feiten gehaald zijn, ook zélf op elkaar gelijken; d.w.z. als die gemeenschappen twee varianten zijn van eenzelfde soort. De komparatieve methode is maar zinnig als ze toegepast wordt binnen eenzelfde type. Hoe vaak werden niet ten onrechte feiten vergeleken met elkaar die, spijs de uiterlijke gelijkenissen, noch dezelfde betekenis noch dezelfde draagwijdte hadden (de primitieve en de hedendaagse democratie; het kollektivisme van de lagere samenlevingen en de aktuele socialistische tendenzen, enz.). Om dit soort fouten te vermijden, zullen we ons onderzoek concentreren op één welbepaald maatschappelijk type.

Van dit type - het organisatietype dat gebaseerd is op de clan - zullen we in hoofdzaak het Australische voorbeeld bestuderen. Het belichaamt de meest primitieve maatschappijvorm, en we hebben er overigens de meeste informatie over. Toch zullen we de informatie die we over de Noordamerikaanse Indianen hebben, niet helemaal negeren. Deze volkeren zijn verder geavanceerd dan de Australische stammen, zowel op het vlak van de techniek als op dat van de maatschappelijke organisatie (er is bijvoorbeeld een begin van centralisering van het gezag). Maar de grote lijnen van de sociale structuur zijn er dezelfde: het blijven gemeenschappen die georganiseerd zijn op basis van clans. We staan dus niet voor twee maatschappijtypes, doch voor twee varianten van eenzelfde type. Ze belichamen twee opeenvolgende momenten van eenzelfde evolutie. Daarom zullen we af en toe gebruik maken van de gegevens die we over de Noordamerikaanse indianenstammen hebben, maar dan alléén aanvullend: in de mate namelijk dat ze ons kunnen helpen om de gegevens over de Australische autochtonen beter te begrijpen.

TWEDE BOEK

DE ELEMENTAIRE GELOOFSOPVATTINGEN

Hoofdstuk I :

DE TOTEMISTISCHE GELOOFSOPVATTINGEN (I) : DE TOTEM ALS NAAM EN ALS EMBLEEM

Onze studie zal uit twee delen bestaan. Elke religie bestaat immers uit ideeën en rituelen; we zullen dus achtereenvolgens de geloofsopvattingen en de riten behandelen die eigen zijn aan de totemistische religie. We zullen beginnen met het ideeëngoed waarop deze religie berust, meer bepaald de belangrijkste ideeën ervan : deze aangaande de totem.

I. Aan de basis van de meeste Australische stammen vinden we een groep die in het gemeenschapsleven een dominerende plaats inneemt : de clan. Twee essentiële kenmerken zijn hem eigen. Ten eerste, de individuen die de clan vormen, beschouwen elkaar als familie, niet omdat ze verenigd zijn door bloedverwantschap, maar alléén omdat ze dezelfde naam dragen. Ten tweede, de naam van de clan is deze van een *soort* van materieel object waarmee de clan gelooft een bijzondere, i.c. een verwantschapsrelatie te hebben, namelijk zijn totem. De totem van de clan is tegelijk ook deze van elk lid van de clan. De objecten die tot totem dienen, zijn soms plantensoorten, meestal diersoorten. Levenloze dingen komen zelden voor als totem; dit geldt, merkwaardig genoeg, ook voor de hemellichamen en, meer algemeen, voor de grote kosmische verschijnselen, die nochtans verder in de religieuze evolutie zo'n belangrijke plaats zijn gaan

innemen. Alléén de regen komt herhaaldelijk als totem voor.

De wijze waarop de totem verkregen wordt, hangt méér samen met de rekrutering en de organisatie van de clan, dan met de religie. Naargelang van de stam zijn er drie verschillende regels in gebruik. In de meeste stammen erft het kind de totem van zijn moeder. Vermits die een andere totem moet hebben dan haar echtgenoot, en ze anderzijds de woonplaats deelt van deze laatste, zijn de leden van eenzelfde totem noodzakelijk verspreid over de diverse lokaliteiten. De totemgroep heeft dus geen territoriale basis. Elders wordt de totem doorgegeven langs de lijn van de vader. Gegeven dat het kind in de buurt van zijn vader blijft, bestaat de lokale groep dan in hoofdzaak uit mensen van eenzelfde totem; alleen de gehuwde vrouwen vertegenwoordigen er vreemde totems. In dit geval heeft dus elke lokaliteit haar eigen totem. Een derde manier waarop de totem toegewezen wordt, bestaat erin het kind de totem te geven van de mythische voorvader die de moeder op mystieke wijze is komen bevruchten.

Een tweede element van de sociale organisatie is de fratrie. Dit is een groep van clans die verenigd zijn op grond van bijzondere banden van fraterniteit. Normaal is een Australische stam verdeeld in twee fratrieën, waaronder de verschillende clans dan verdeeld zijn. Welnu, overal waar men de betekenis heeft kunnen achterhalen van de naam die de fratrie draagt, bleek het de naam van een dier te zijn : een totem dus. M.a.w., naast en boven de totems van de clans, zijn er de totems van de fratrieën. Hoewel de fratrie zeker een primitief instituut is, overal in verval nu (het zijn de clans, eruit voortgesprongen, die nu op het voorplan staan), bestaat er tussen de totem van de fratrie en de totems van de clan een verhouding van onder- en bovengeschiedtheid. Inderdaad, elke clan behoort tot één, en tot één enkele fratrie. De regel is dat twee fratrieën elkaar niet penetreren. Vandaar dat de totems die voor een individu beschikbaar zijn, beperkt worden door de fratrie waartoe hij behoort. De totem van de fratrie is dus als een soort, waarvan de clantotems de bijzondere gevallen zijn. We zullen verder zien dat deze vergelijking niet alléén maar metaforisch is.

Naast de fratrieën en de clans vindt men in de Australische gemeenschappen vaak nog een andere (sekundaire) groep : de huwelijksklasse, subdivisie van de fratrie. Gewoonlijk omvat één fratrie twee of vier zulke klassen. Dat zijn groepen die eksklusief op elkaar aangewezen zijn voor het sluiten van huwelijken. Omdat in sommige stammen elke huwelijksklasse onderworpen bleek aan zekere alimentaire verbodsbepalingen, heeft men zich afgevraagd of deze klassen misschien óók een totem hadden, en dan het vlees moesten derven van het dier dat hen tot totem diende. Doch het is niet aan de alimentaire verbodsbepaling dat het totemisme te herkennen is. De totem is vóór alles een naam en, zoals we zullen zien, een embleem. Welnu, geen enkele huwelijksklasse droeg de naam

van een dier of van een plant, of hanteerde een embleem (4).

Alles wat gezegd werd over de totem in Australië, geldt ook voor de Indianen van Noord-Amerika. Bij deze laatsten echter is de totemistische organisatie veel scherper uitgetekend en veel stabielere dan in Australië. De Australische clans zijn niet gewoon 'zeer talrijk'; éénzelfde stam kan er een bijna onbeperkt aantal tellen. Dezelfde segmentatie die eerst de fratrie verkavelde, en aanleiding gaf tot de eigenlijke clans, zet zich in de schoot van deze laatste alsmear verder. Daardoor bestaat een clan vaak slechts uit een uiterst beperkt aantal leden (5). In Amerika heeft het totemistisch systeem beter omlijnde vormen. De stammen zijn er omvangrijker dan in Australië, en toch zijn er minder clans. Eenzelfde stam omvat er zelden méér dan een twaalftal clans. De clan vormt er dus een belangrijker groepering. De maatschappelijke organisatie op clanbasis kan dus beter in Amerika bestudeerd worden, want in Australië is ze sterk gedegeneerd.

De grotere stabiliteit van het sociaal systeem bij de Indianen impliceert ook dat de archaische fratrieën er sterker stand gehouden hebben. De morele afstand die er tussen de clans bestaat, betekent maar weinig naast de afstand die de fratrieën van elkaar scheidt. De naam die elk van de fratrieën bij de Indianen draagt, is niet - in tegenstelling tot wat in Australië het geval is - een woord waarvan men de betekenis vergeten is of nog maar vaag kent; het is een totem in de volle betekenis van het woord (6). We hebben er dus alle belang bij om de Amerikaanse stammen niet uit het oog te verliezen, want we kunnen er rechtstreeks de totems van fratrieën zien, waarvan we in Australië nog maar vage resten ontwaren.

II. De totem is niet alleen een naam, het is een embleem, een echt blazoen, waarvan de analogie met het wapenblazoen dikwijls werd opgemerkt (7). De edellieden uit het feodaal tijdperk skulpteerden, graveerden of tekenden op allerlei wijzen hun wapenblazoen op de muren van hun kastelen, op hun wapens, op allerlei voorwerpen. De zwarten uit Australië en de Indianen van Noord-Amerika doen precies hetzelfde met hun totem. De Indianen in Amerika hebben

-
- (4) Wel is het mogelijk dat de verbodsbepalingen in kwestie onrechtstreeks van het totemisme zijn afgeleid; dat de dieren, die door deze verboden beschermd werden, oorspronkelijk tot totem dienden van clans die naderhand verdwenen, terwijl de huwelijksklassen in stand bleven en als resterende groepering de verbodsbepalingen van de clan in stand hielden.
 - (5) Een stam van enkele honderden personen omvat dikwijls 50 à 60 clans, soms zelfs veel méér.
 - (6) De wezenlijke kenmerken van een totem zullen verder nog omschreven worden.
 - (7) Schoolcraft ("Indian Tribes") stelde het als volgt: "De totem is in feite een tekening die overeenkomt met de wapenemblemen van de geciviliseerde naties, en die iedereen mag dragen als identiteitsbewijs van zijn familie".

hun plastische technieken verder geperfekioneerd dan de Australische stammen, en beelden hun totem veel frekwenter en veel opvallender uit dan deze laatste. Ze stellen hem voor op hun schilden, hun helmen, hun tenten; of zebrengen het vel van het totemdier aan op de wigwam; of ze zetten het opgezette dier vóór de deur; of ze skulpteren de totem, eventueel samen met menselijke gedaantes, op metershoge, fel beschilderde palen die ze vóór hun huizen zetten; of ze beelden hem af op de binnenmuren, op het huisgerief, enz. Hoewel minder veelvuldig en minder in het oog springend bij de Australische autochtonen, worden ook daar ekspressieve uitbeeldingen van de totem gemeld. Veruit de belangrijkste voorstellingen van de totem vindt men echter op het lichaam zelf van de mensen. Het is een algemene regel dat de leden van elke clan proberen, de uiterlijke kentrekken van hun totem te verwerven, bijvoorbeeld door het dragen van een masker, of van veders op het hoofd, of door het haar te kappen in een vorm die herinnert aan de totem, enz. Meestal echter is het op het lichaam zelf dat de totem gemarkeerd wordt, via eenvoudige tekeningen die telkens worden aangebracht ter gelegenheid van een ritueel, of door permanente tatoeage (die echter niet *altijd* in verband staat met de totem). Eén van de belangrijkste initiatieriten - deze namelijk die de jonge mens inleidt in het religieuze leven van de stam - bestaat er juist in, hem het totemsymbaal op het lijf te schilderen. De banden tussen het individu en zijn totem zijn zelfs zó nauw, dat men in de stammen van het noord-oosten van Amerika, het embleem van de clan niet alleen op de levenden, maar ook op de doden schildert alvorens men ze begraaft.

III. Deze versieringen met de totem laten reeds aanvoelen dat de totem méér is dan een naam en een embleem. Inderdaad, de totem heeft een religieus karakter. Het is in verhouding tot de totem dat alles wordt opgedeeld in sakrale en profane dingen. De totem zelf is hét type van het sakrale.

In hun riten gebruiken de stammen van Centraal-Australië voortdurend een aantal instrumenten die - althans bij de Arunta - *churinga* genoemd worden. Elke totemgroep heeft daar een min of meer belangrijke kollektie van. Dat zijn stukken hout of gladde keien, *waarin telkens een tekening gegraveerd is die de totem van de groep voorstelt*. Deze *churinga* behoren tot de meest sakrale dingen. Het woord 'churinga' zelf betekent trouwens, als adjektief: heilig. Als substantief verwijst de term naar alle sakrale objekten. Wie profaan is (de vrouwen en de nog niet religieus geïnitieerde jonge mannen) mogen de *churinga* zien noch aanraken. Alleen bij welbepaalde gelegenheden mogen ze die, en dan nog slechts van op afstand, bekijken.

Deze *churinga* worden met eerbied bewaard op een speciale plaats, die de

Arunta 'ernatulunga' noemen. Dit is een holte, een kleine ondergrondse plaats ergens op een verlaten plek, waartoe de ingang zorgvuldig maar onopvallend met stenen wordt afgesloten. De sakraliteit van de *churinga* straalt uit naar de plaats waar ze aldus bewaard worden. Vrouwen en niet-geïnitieerde mannen mogen daar niet in de buurt komen. Een man die achtervolgd wordt, en erin slaagt tot bij de *ernatulunga* te komen, dient met rust te worden gelaten. Zelfs een gewond dier dat er zich schuilhoudt, mag men niet meer doden. Ruzie maken, is er ten stelligste uit den boze. Het is een oord van vrede, het heilige der heiligen van de totemgroep.

De kracht van de *churinga* ziet men niet alleen aan de wijze waarop ze het profane op afstand houden. Ze hebben ook allerlei wonderlijke eigenschappen. Ze helen wonden bij aanraking, genezen ziekte, geven kracht en moed, ontmoedigen en verzwakken de vijand, enz. En geen enkel ritueel instrument neemt een belangrijker plaats in in de religieuze ceremonieën. Door ermee op het lichaam te wrijven, worden de krachten die eraan toegewezen worden, overgebracht op de voorgangers in de eredienst of op de aanwezigen.

Ze zijn echter niet alleen nuttig voor het individu; het lot van de hele clan is verbonden met het lot van de *churinga*. De *churinga* verliezen, is de zwaarste ramp die de groep kan overkomen. Alléén nog maar de uitlening ervan aan een vreemde groep (die er een vernieuwde vitaliteit wil van betrekken) veroorzaakt een publieke rouw in de hele clan. Overigens worden de *churinga* niet vrij ter beschikking gelaten van eender wie. De bewaarplaatsen ervan staan onder de controle van de leider van de groep. Het gaat om een kollektieve schat : de heilige ark van de clan.

En nochtans, de *churinga* zijn stukken hout en stenen als zovele andere. Ze worden maar van de profane dingen onderscheiden door één enkele bijzonderheid, namelijk doordat ze het totemteken dragen. Het is dus dit teken - en alléén dat - dat ze een sakraal karakter verleent. Inderdaad, het is ook maar tot deze gegraveerde of geschilderde tekening dat de ritën gericht zijn.

In sommige stammen vinden we nog twee andere liturgische instrumenten, de *nurtunja* en de *waninga*, die met stokken en haren en pluimen gemaakt worden ter gelegenheid van (en slechts voor de duur van) bepaalde ritën. Ze doen dienst als een soort van standaard waarrond zich de groep verzamelt, de dansen worden uitgevoerd, de rite wordt voltrokken. Deze objecten inspireren hetzelfde religieus respekt als de *churinga*. Welnu, dat sakraal karakter hebben ze maar omdat ze de totem voorstellen. Ze worden niet om het even hoe in elkaar gestoken; hun vorm is nauwkeurig bepaald door de traditie en beeldt volgens de autochtonen de totem uit. Dit instrument wordt dus zo vereerd omdat het een beeld is (dat zelfs maar tijdelijk bestaat) van de totem.

Het is niet zonder belang, erop te wijzen dat - althans in Australië - de totem allesbehalve realistisch wordt uitgebeeld. Hoewel de Australische inboorlingen in staat zijn om toch rudimentair de vorm van de dingen na te bootsen, zijn ze daarmee geenszins begaan bij de sakrale decoraties: het gaat daar om geometrische tekeningen, rechte en gebogen lijnen, waarmee op zuiver konventionele wijze een kompositie wordt gemaakt. Alléén de clanleden weten wat wat betekent. Als zij dus zó gedreven zijn om hun totem voor te stellen, dan is het niet om er a.h.w. een portret van onder ogen te hebben, maar dan is het omdat ze de behoefte ervaren om door middel van een materieel teken de idee te veruitwendigen die zij zich van de totem vormen, wat dit teken ook weze. Het is nog te vroeg om na te gaan wat de primitief ertoe noodzaakte om de idee, die hij van zijn totem had, op zijn lichaam en op diverse objekten te schrijven. Stellen we hier eenvoudig vast dat die behoefte er is.

Hoofdstuk II :

DE TOTEMISTISCHE GELOOFSOPVATTINGEN (II) : HET TOTEMDIER EN DE MENS

Niet alleen de totembeelden zijn sakraal, er zijn ook reële wezens die omwille van hun relatie tot de totem het voorwerp van riten zijn, nl. de totemdieren of -planten zelf en de leden van de clan.

I. Het sakraal karakter van het totemdier of van de totemplant kan men herkennen aan het verbod - dat echter niet geldt voor de ouderlingen in sommige stammen - om dit soort dieren of planten voor ordinaire konsumptie te gebruiken. Hoewel dit verbod formeel is in een zeer groot aantal stammen, verzwakt het ontegensprekelijk naarmate de oude totemistische organisatie zelf afbrokkelt. Maar de restrikties die toch gehandhaafd worden, bewijzen dat deze verzwakking niet zonder weerstand gebeurt. Bijvoorbeeld, dààr waar konsumptie is toegestaan, is ze nochtans niet onbeperkt : men mag er maar een beetje ineens van eten; of bepaalde delen, beschouwd als de meest sakrale, mogen helemaal niét genuttigd worden (de eieren, het vet); of enkel onvolwassen dieren, nog niet ten volle sakraal, komen in aanmerking voor konsumptie, enz.

Toch is het niet zeker en zelfs niet waarschijnlijk dat de beperking ooit absoluut zou geweest zijn. Er lijken altijd toegevingen voor noodgevallen geweest te zijn, bijvoorbeeld in geval van hongersnood, of in het geval waarbij de mens niet zonder dit voedsel kan, zoals waar de totem het water is. Niettemin is zelfs in deze gevallen de toestemming niet onvoorwaardelijk. Bij de Warramunga, bijvoorbeeld, mag een man niet vrijuit water drinken. Hij mag het ook niet zelf putten. Hij dient het te krijgen uit de handen van een derde, die tot een andere fratrie behoort. De kompleksiteit van deze procedure en de gêne die daarmee gepaard gaat, laten zien dat ook waar konsumptie van de totem toegestaan is, de toegang tot het sakraal object toch niet helemaal vrij is.

Aan het verbod om te konsumeren wordt nog dikwijls het verbod toegevoegd om te doden, of zo het een plant betreft, om te plukken. Ook hier zijn wel wat uitzonderingen, bijvoorbeeld als het om een schadelijk dier gaat of als er honger heerst. Maar het feit dat er een ekskuus nodig is, toont dat er iets onbehoorlijks aan is : het is *spijtig*, en men neemt voorzorgsmaatregelen opdat het dier zo min mogelijk lijde.

Tenslotte zijn er enkele gevallen waarbij alle contact tussen de mens en zijn totem verboden is. Dit is echter zeldzaam, en het is normaal dat het zeldzaam is want normaal wordt de beeltenis van de totem of iets dat aan de totem herinnert, op het lichaam gedragen. Tatoeage en totemverkleeding zouden niet mogelijk zijn indien elk contact verboden was. Overigens komt zulk verbod in Australië niet vóór, doch alléén in gemeenschappen waar het totemisme reeds een goed eind verwijderd is van zijn originele vorm.

Als we nu al deze restrikties vergelijken met deze waarvan het totememblem het voorwerp is, dan blijkt merkwaardig genoeg dat deze laatste talrijker, strikter en strenger zijn dan de eerste. Het respect voor de beeltenissen van de totem is veel groter dan het respect voor het wezen dat door deze beeltenissen wordt weergegeven. Zo mogen de *churinga*, *nurtunja* en *waniga* nooit worden aangeraakt en zelden worden gezien door vrouwen en door niet-geïnitieerden, terwijl de plant of het dier waarvan de clan de naam draagt, door iedereen mag gezien en aangeraakt worden. Vermits nu het aantal en het belang van de verbodsbepalingen waardoor een sakraal objekt in afzondering wordt gehouden, overeenkomen met de graad van sakraliteit waarmee dit objekt is bekleed, komen we hier tot het merkwaardig besluit dat de beeltenissen van het wezen dat tot totem dient, sakraler zijn dan dit wezen zelf. Het zijn overigens de *churinga*, de *nurtunja* en de *waniga* die in het ceremonieel van de kultus een eersterangsrol spelen. Het dier zelf komt maar zelden ten tonele. Het is niet met het totemdier of de totemplant dat de jonge geïnitieerde moet kommuniëren tijdens de initiatie, maar met de *churinga*. De voorstellingen van de totem hebben een aktievere werking dan de totem zelf.

II. Welke plaats neemt de mens nu in in dat systeem van sakrale zaken? We zijn geneigd om de gewone gelovige te zien als een wezen dat essentieel profaan is. Doch zo dit al voor enige religie zou juist zijn (8), het is zeker niet waar voor het totemisme. Niet alleen het totemdier en de totemplant zijn sakraal. Ieder lid van de clan is bekleed met een sakraliteit, die niet veel moet onderdoen voor deze die we toegekend zagen aan het totemdier. De reden voor deze persoonlijke heiligheid is dat de mens gelooft dat hij terzelfdertijde mens én dier of plant van de totemsoort is. Hij draagt de naam van deze plant of van dit dier, en de gelijkheid van naam gaat door voor een gelijkheid van natuur. Elk individu heeft dus een dubbele natuur. Om deze dualiteit intelligibel te maken, heeft de primitief

(8) Misschien is er geen enkele religie die van de mens een zuiver profaan wezen maakt. Voor de kristene is de ziel die hij in zich draagt en die de essentie uitmaakt van zijn persoonlijkheid, iets sakraals. We zullen zien dat deze opvatting van de ziel zo oud is als het religieuze denken zelf. Wel varieert de plaats die de mens in de hiërarchie der sakrale dingen bekleedt.

mythen verzonnen die in al hun varianten dit gemeen hebben, dat ze een genealogisch verband tussen mens en dier poneren waardoor beide elkaars verwanten zijn. Hun gemeenschappelijke oorsprong zou dan hun gemeenschappelijke natuur verklaren.

De mens heeft dus ook iets sakraals. Hoewel die sakraliteit diffuus aanwezig is in heel het organisme, zijn sommige lichaamsdelen, méér geprivilegieerd ter zake. Bepaalde organen of weefsels zijn er bijzonder door getekend : dit is vooral zo met het bloed en het haar. In Centraal-Australië wordt het bloed vaak gebruikt om er de meest gerespekteerde kultusinstrumenten mee te zegenen. In feite is er geen enkel religieus ceremonieel waarin het bloed géén rol speelt. Zo gebeurt het dat tijdens de initiatie volwassenen hun aders opensnijden en de novice met hun bloed besprenkelen. En dat bloed is zó sakraal, dat vrouwen er niet mogen bij zijn wanneer het vloeit. Bij de Warramunga wordt het bloed van de besnijdenis opgedronken. Overigens wordt het bloed dat van de geslachtsorganen afkomstig is, algemeen erkend als buitengewoon sakraal.

Ook het haar is bijzonder sakraal. In Centraal-Australië maken de inboorlingen er riemen van waarmee ze kultusobjecten inpakken. Wanneer iemand zijn *churinga* heeft uitgeleend, dan krijgt hij daarvoor een geschenk dat van haren gemaakt is : die twee dingen worden blijkbaar van dezelfde orde en van gelijke waarde geacht.

De religieuze waardigheid, die dus inherent is aan ieder lid van de clan, is nochtans niet iedereen in gelijke mate eigen. De vrouwen hebben het minder dan de mannen, in vergelijking met wie zij zelfs profaan zijn. De niet-geïnitieerde jongeling heeft het helemaal nog niet. De ouderlingen hebben het maximaal. Zo heilig zijn de ouderlingen, dat bepaalde dingen die verboden zijn voor de gewone mens, aan hen zijn toegestaan : ze mogen vrijuit het vlees van het totemdier eten; in sommige stammen zijn ze zelfs aan geen enkele voedselbeperking onderworpen.

Het ware dus verkeerd, in het totemisme een soort zoölatrie of fytolatrie te zien. De mens staat geenszins ten opzichte van het dier of de plant, waarvan hij de naam draagt, in een verhouding zoals de gelovige ten opzichte van zijn god, daar hij zelf tot de wereld van het sakrale behoort. Men kan ten hoogste stellen dat het dier een ietwat hogere plaats bekleedt in de hiërarchie der sakrale dingen, maar het wordt in geen geval voorwerp van een kultus.

Hoofdstuk III :

DE TOTEMISTISCHE GELOFSOPVATTINGEN (III) : HET KOSMOLOGISCH SYSTEEM VAN HET TOTEMISME EN DE NOTIE "KATEGORIE"

Alle gekende religies zijn in mindere of meerdere mate systemen van ideeën geweest over de totaliteit van de dingen; ideeën die dus een "wereldbeschouwing" inhielden. Dat geldt ook voor het totemisme.

I. Als dit aspect van het totemisme nogal eens over het hoofd werd gezien, dan is het omdat men zich de clan te eng heeft voorgesteld. Gewoonlijk ziet men er inderdaad maar een groep van menselijke wezens in. Als eenvoudig onderdeel van de stam, lijkt het alsof de clan - net als de stam - alleen maar uit mensen *kan* bestaan. Maar dit is een Europese wijze van redeneren. Voor de Australische inboorling maken alle dingen die tot het universum behoren, deel uit van de stam. Ze konstitueren mede de stam. En als de stam is opgedeeld in twee fratrieën, zijn alle dingen verdeeld onder deze fratrieën. En zoals nog eens de leden van elke fratrie verdeeld zijn onder een aantal clans, zo zijn ook de dingen van elke fratrie nog eens verdeeld onder deze clans. Deze of gene boom, bijvoorbeeld, zal toegewezen zijn aan de Kangoeroe-clan, en zal bijgevolg, net zoals de menselijke leden van deze clan, de kangoeroë als totem hebben. Een andere boom zal tot de clan van de Serpent behoren; de wolken zullen gerangschikt worden onder totem X of Y, enz. Alle gekende wezens zijn aldus gerangschikt in een systematische klassifikatie die de hele natuur omvat.

Bij de Indianen van Noord-Amerika vindt men dezelfde organisatie. We kunnen er daarom zeker van zijn dat deze wereldbeschouwing onafhankelijk is van elke etnische of geografische partikulariteit. Als ze vóórkomt bij de Australische autochtonen zowel als bij de Noordamerikaanse Indianen, dan is het omdat deze kijk op de wereld samenhangt met de totemistische geloofsopvattingen.

II. Deze feiten werpen nieuw licht op de wijze waarop de notie van 'soort' of 'klasse' is ontstaan. Inderdaad, de klassifikatiesystemen die we daarnet omschreven, de oudste klassifikatiesystemen in de geschiedenis van het mensdom, zijn gemodelleerd naar de maatschappelijke organisatie waarbinnen ze ontstonden. Of beter, ze hebben de kaders van de gemeenschap zelf tot hun eigen kaders genomen. De fratries dienden tot soort (*genre*), de clans tot type

(*espèce*). Het is omdat de mensen zelf gegroepeerd waren, dat ze de dingen konden groeperen; want om de dingen te groeperen, hebben ze deze eenvoudig een plaats gegeven in de groepen die ze zelf vormden. En als de diverse klassen van objekten niet zó maar naast elkaar geplaatst werden, doch geordend volgens een unitair systeem, dan is het omdat de sociale groepen waarmee ze samen vallen, zelf verenigd zijn in een organisch geheel : de stam. De eenheid van deze eerste logische systemen weerspiegelt dus alleen maar de eenheid van de gemeenschap. We hebben hier dus een eerste gelegenheid om er ons van te vergewissen dat - zoals we in het begin van deze studie stelden - de fundamentele noties van het denken, de categorieën, het produkt zijn van sociale factoren. Wat voorafgaat, toont aan dat dit het geval is voor de notie zelf van categorie.

Dit betekent niet dat het individueel bewustzijn niet in staat zou zijn om gelijk-nis en verschil te ontwaren in de dingen die het zich voorstelt. Duidelijk veronderstelt zelfs de meest simpele klassifikatie dit vermogen. De Australiër rangschikt de dingen niet lukraak. Dingen die gelijkaardig zijn, worden samengebracht; dingen die tegengesteld zijn, worden uit elkaar gehouden. En vermits naar alle waarschijnlijkheid de twee fratrieën de allereerste klassifikatiekaders geweest zijn, is de meest oorspronkelijke klassifikatie al even waarschijnlijk dichotoom geweest. Zo wordt de witte kaketoë bij de ene fratrië gerangschikt, de zwarte bij de andere. En elke fratrië trekt dan weer de dingen aan waarmee ze het meest affiniteit heeft : de Maan-clan behoort tot de Zwarte Kaketoë, de Zon-clan tot de Witte Kaketoë. Het aanvoelen van verschil en gelijk-nis heeft dus zeker een rol gespeeld in de genese van deze klassifikaties.

Maar het aanvoelen van gelijk-nissen is één ding, de notie van soort een ander ding. De soort is het eksterne kader, dat ingevuld wordt met objekten die als gelijkaardig worden ervaren. Doch de inhoud kan niet zélf het kader vormen waarin hij geplaatst wordt. De inhoud bestaat uit vage en vlottende beelden, resultaat van de opeenstapeling en gedeeltelijke fusie van een gegeven aantal individuele beelden, die gemeenschappelijke kentrekken *blijken* te hebben. Het kader, daarentegen, is een welbepaalde en afgebakende vorm, die kan worden toegepast op een welbepaald aantal dingen, of ze nu reeds waargenomen werden of niet. Inderdaad, elke soort heeft een reikwijdte die veel verder gaat dan de kring der objekten waarvan we zelf direkt de gelijk-nis hebben vastgesteld. De 'soort' is een logisch symbool dat aan de groepering van analogieën voorafgaat. De notie van categorie werd duidelijk door de mens zelf gekonstrueerd. Maar om die te konstrueren heeft hij een model nodig gehad; want hoe zou die idee kunnen ontstaan indien er noch in hem noch buiten hem iets bestaan had dat deze idee kon suggereren ? Welnu, we zien niet in waar hij dit onmisbaar model kon vinden, tenzij in de ervaring van het gemeenschapsleven. Een soort is een

ideële maar duidelijk gedefinieerde groepering van dingen waartussen een intern verband bestaat, analoog aan de verwantschapsbanden. Welnu, de enige dergelijke groeperingen die de ervaring ons leert kennen, zijn deze die de zich associërende mensen vormen. Naar alle waarschijnlijkheid zouden we er nooit aan gedacht hebben, de dingen te verenigen in de homogene groepen die we "soorten" noemen, als we niet de menselijke gemeenschap voor ogen hadden gehad, méér zelfs : als we niet begonnen waren met de dingen zelf lid van de gemeenschap te maken, zodat menselijke en logische groepering aanvankelijk zelfs versmolten met elkaar.

Anderzijds is een klassifikatie een systeem waarvan de delen hiërarchisch geordend worden. Er zijn dominante kenmerken en andere die eraan ondergeschikt zijn. Zo zijn de types (*espèces*) en hun distinkatieve kenmerken afhankelijk van de soorten (*genres*) en van de attributen in termen waarvan deze laatste gedefinieerd worden. Welnu, de hiërarchie is exclusief een sociaal fenomeen. Alleen in de samenleving bestaan er meerderen, minderen en gelijken. Het is de samenleving die het stramen verschaft heeft, waarop het logisch denken gebouwd is.

III. Deze primitieve klassifikaties hebben op direkte manier te maken met de genese van het religieuze denken. Ze impliceren inderdaad dat alle dingen die in éénzelfde clan of in éénzelfde fratrie geklasseerd worden, nauw verwant zijn aan elkaar én aan het voorwerp dat tot totem dient van deze clan of deze fratrie. De mens ziet in de dingen van zijn clan echte verwanten; hij noemt ze vrienden, hij beschouwt ze als gemaakt van hetzelfde vlees als hijzelf. Een mystieke sympathie verenigt elk individu met alle wezens, levende of levenloze, die met hem geassocieerd zijn. Bij de Wotjobaluk heeft elke fratrie haar eigen bomen; welnu, om op een dier te jagen van de éne fratrie mogen maar wapens gebruikt worden, die gemaakt zijn uit hout dat komt van bomen die behoren tot de andere fratrie, en vice versa. De inboorling gelooft dat de pijl zich anders zou weghouden van het gevizeerde dier, waarmee ze namelijk verwant en bevriend is. Mens en ding vormen, door hun vereniging in éénzelfde clan, een solidair systeem, beziel door éénzelfde principe: de totem.

Omdat nu het totemdier een sakraal wezen is, zijn alle dingen die tot de clan behoren waarvan dit dier het embleem is, noodzakelijk eveneens sakraal. Een klassifikatie die deze dingen situeert tegenover de andere dingen van het universum, geeft ze dus tegelijkertijd een plaats in het religieus systeem. Het is daarom dat de dieren en de planten onder deze wezens niet vrijuit mogen gekonsumeerd worden door de menselijke leden van de clan. Wie tot de 'Niet-giftige Slang' behoort van de 'Gambierberg'-stam, moet zich niet alleen onthouden van

slangevlees, maar ook van zeehond, paling, enz.

Dat alle dingen die aldus met éénzelfde totem verbonden zijn, in wezen niet verschillen van deze, blijkt nog best van al uit het feit dat ze bij gelegenheid dezelfde rol vervullen. Het zijn zélf bijkomstige, sekundaire totems of 'subtotems'. Zeer vaak gebeurt het dat zich in de schoot van een clan onder invloed van sympathieën of affiniteiten kleinere groepen vormen die dan als min of méér autonome 'subclans' functioneren. Welnu, om zich te onderscheiden van de primaire groep, kiezen de subclans hun subtotem uit de dingen die reeds onder de hoofdtotem geklasseerd zijn. Al deze dingen zijn dus in feite virtuele totems. Niet zelden maakt een dergelijke subclan zich zelfs volledig los van de hoofdclan en wordt hij een onafhankelijke clan; de subtotem wordt dan een totem in de eigenlijke betekenis van het woord.

Zo vormen de diverse dingen die tot een clan behoren, even zovele middelpunten waarrond een nieuwe totemkultus kan ontstaan. Dat bewijst nog best van al de religieuze sentimenten die ze inspireren. Indien ze niet sakraal waren, zouden ze niet zo gemakkelijk met dezelfde waardigheid bekleed worden als de meest sakrale objekten bij uitstek : de eigenlijke totems.

De kring van sakrale dingen is dus veel breder dan op het eerste gezicht mocht lijken. Hij omvat niet alleen de totemdieren en de menselijke leden van de clan. Vermits er niets is dat niét in een clan en onder een totem geklasseerd wordt, is er ook niets dat niét een zekere religiositeit reflekteert. Aldus omvat het totemisme een volledige en systematische wereldbeschouwing, die fundamenteel religieus is vermits het religieuze noties zijn die er de principes van vormen.

Doch om zich het totemisme aldus te kunnen voorstellen, dient men het beeld te wijzigen dat men er zich lange tijd van gevormd heeft. Het totemisme bestaat niét eenvoudig uit de kultus van deze of gene totem en is dus niet te reduceren tot een clanreligie. In zulk geval zouden er in een stam even zoveel totemistische religies zijn als er clans zijn in die stam. Zeker, de kultus van iedere totem heeft zijn zetel in de korresponderende clan : dáár, en alléén dáár, wordt hij ontplooid. Maar de diverse kulden die aldus in de schoot van eenzelfde stam worden beoefend, ontwikkelen zich niet apart en onafhankelijk van elkaar, alsof iedere kultus een komplette, zelfgenoegzame religie vormde. Integendeel, al die kulden impliceren elkaar, ze vormen slechts de delen van één geheel, de elementen van één en dezelfde religie. De mensen van de ene clan beschouwen de geloofsopvattingen van de naburige clans geenszins met de onverschilligheid, het skepticisme of zelfs de hostiliteit waarmee doorgaans de gelovigen van de ene religie het geloof van een andere bekijken; ze *delen* zélf deze opvattingen. De mensen van de Raaf geloven al evenzeer dat de mensen van de Serpent een mythische serpent als voorvader hebben en van deze oorsprong bijzondere

krachten betrekken. Soms komt deze gemeenschap van overtuiging trouwens tot uiting in de kultus, namelijk in het feit dat afgevaardigden van andere clans aanwezig zijn en soms achteraf betrokken worden in sommige riten. Er zijn zelfs riten die alléén plaatsvinden in aanwezigheid van de hele stam, nl. de initiatieriten.

Overigens kan het moeilijk anders dan dat de totemistische organisatie resulteert uit een zekere verstandhouding tussen alle leden van de stam. Alle kulturen van de verschillende totems moeten zich aan elkaar aangepast hebben, daar zij elkaar perfect aanvullen. Het universum is dermate verdeeld onder de totems dat hetzelfde voorwerp slechts in één clan teruggevonden wordt. Een zó methodische verdeling was onmogelijk geweest zonder het stilzwijgend of beredeneerd akkoord van de hele stam. Het totemisme is dus ook ten dele, maar dan ook *slechts* ten dele, een zaak van de stam. Alle totemkulturen staan dus in verband met elkaar, en de totemistische religie is dan het kompleks systeem dat ontstaat door de vereniging ervan.

Hoofdstuk IV :

DE TOTEMISTISCHE GELOOFSOPVATTINGEN (IV) : DE INDIVIDUELE TOTEM EN DE SEKSUELE TOTEM.

I. In enkele Australische stammen en in de meeste Indiaanse samenlevingen van Noord-Amerika onderhoudt elk individu met een bepaald ding een relatie die kan vergeleken worden met deze die elke clan met zijn totem onderhoudt. Dat is soms een levenloos ding of een artificieel objekt; over het algemeen is het een dier. De naam van het ding dient het individu tevens tot voornaam, die dus bij zijn naam (deze van de kollektieve totem) gevoegd wordt. Deze naam heeft ook een sakraal karakter. Men spreekt hem niet uit in de gewone levensomstandigheden.

Althans in de Amerikaanse stammen is het zó dat elk individu ook zijn eigen embleem heeft dat het voorwerp uitbeeldt dat door die individuele naam wordt aangeduid. Zo draagt ieder lid van de Mandan de huid van het dier waarvan hij de homoniem is; is het een vogel, dan siert men zich met diens pluimen. In andere stammen wordt het dier op het lichaam getatoeëerd, in de gebruiksvoorwerpen gegraveerd of op de huizen geschilderd; enz.

Tussen de mens en zijn beschermdier bestaan de nauwste banden : de mens participeert aan de natuur van het dier, hij heeft er de eigenschappen doch ook de fouten van. De verwantschap is zelfs zodanig dat in sommige omstandigheden, met name als er gevaar dreigt, de mens - zo gelooft men - de gedaante van het dier kan aannemen. Omgekeerd wordt het dier beschouwd als een dubbelganger van de mens, als zijn *alter ego*.

Van zijn kant beschermt het dier de mens; het is in zekere zin zijn patroon. De relatie van de mens tot zijn patroon is echter niet een relatie van loutere afhankelijkheid. De mens heeft ook vat op het dier in kwestie, hij beveelt het. Een lid van de Kurnai, dat de haai tot vriend en bondgenoot heeft, gelooft dat hij de haaien, die een boot bedreigen, door middel van een toverformule kan weggagen.

Blijkbaar worden hier op het niveau van het individu dezelfde principes toegepast als op het niveau van de clan : de totem is de patroon van de clan, net zoals de individuele patroon de persoonlijke totem van het individu is. Daarom willen we deze religieuze instelling noemen : het *individueel totemisme* (eerder dan "nagualisme" of "manitoeïsme" - bestaande termen, die echter het verband

met het totemisme niet uitdrukken).

Hoe verwant het individueel totemisme ook moge zijn aan het kollektief totemisme, het verschilt er in belangrijke mate van. Eerst en vooral gelooft het individu niet, zoals de clan wel doet, dat hij afstamt van zijn totem. Deze laatste is een vriend, een bondgenoot, een beschermer, maar hij is geen familie : ze zijn niet van hetzelfde bloed. Ten tweede, de leden van de clan laten de naburige clans wel toe het vlees te eten van het dier waarvan zij kollektief de naam dragen, op voorwaarde dat de nodige formaliteiten daartoe vervuld zijn. Daartegenover beschermt het individu zijn persoonlijke totem tegen vreemdelingen, veel radikaler dus dan de clan dit doet met de kollektieve totem. Maar ten derde vooral verschillen de twee totems door de wijze waarop ze verworven worden. De kollektieve totem maakt deel uit van het wettelijk statuut van elk individu : gewoonlijk is hij erfelijk, in elk geval wordt hij door de geboorte toegewezen, zonder dat het individu daar zelf in tussenkomt. De persoonlijke totem wordt daarentegen *niet* automatisch gegeven; hij wordt doorheen een hele reeks rituele operaties verworven. Dit is trouwens over het algemeen niet verplicht. In heel wat Australische stammen is het gebruik onbekend; en waar het bestaat, is het fakultatief. Anderzijds is het individu ook niet gebonden aan één totem. Hij mag er meerdere proberen te verwerven, of, indien de totem zich niet goed van zijn taak kwijt, verwisselen van totem.

II. Tussen het kollektief en het individueel totemisme bestaat een tussenvorm, het seksueel totemisme, dat in enkele stammen van Australië aangetroffen wordt. De mannen en de vrouwen vormen er twee afzonderlijke, zelfs antagonistische gemeenschappen. Welnu, elk van deze seksegroepen voelt zich op mystieke wijze verbonden met een bepaald dier, waarin een beschermer gezien wordt die met de grootste zorg moet behandeld worden : het is verboden het te doden en te consumeren. Het speelt voor elke seksegroep dezelfde rol als de totem voor de clan. Deze nieuwe totem heeft dit met de totem van de clan gemeen dat hij kollektief is en dat er tussen het patroondier en de korresponderende sekse een verband van afstamming en bloedverwantschap bestaat. Anderzijds heeft hij met de individuele totem gemeen dat elk lid van de seksegroep persoonlijk verbonden is met een bepaald individueel dier van de korresponderende soort. De twee levens zijn zo nauw verbonden met elkaar, dat de dood van het dier de dood van de mens tot gevolg heeft. "Het leven van de vledermuis", zeggen de Wotjbaluk, "is het leven van de man". Daarom respekteert niet alleen elke sekse haar totem; ze verplicht de leden van de andere sekse die totem eveneens te respekteren.

Hoofdstuk V :

OORSPRONG VAN DEZE GELOOFSOPVATTINGEN (I) : KRITISCH ONDERZOEK VAN DE BESTAANDE THEORIEËN.

De opvattingen die we beschreven hebben, zijn duidelijk van religieuze aard vermits ze een opdeling impliceren van het universum in sakrale en profane zaken. En de religie, waarvan die opvattingen deel uitmaken, is zeker de meest primitieve die we op dit ogenblik kunnen observeren, allicht zelfs de primitiefste die er ooit heeft bestaan. Inderdaad, het totemisme is onlosmakelijk verbonden met de organisatie van het gemeenschapsleven op clan-basis. Niet alleen kan het totemisme alléén maar gedefinieerd worden in functie van deze maatschappelijke organisatie, het ziet er ook naar uit dat de clan zelf (zoals die in Australië vóórkomt) nooit had kunnen bestaan zonder de totem. Want de leden van eenzelfde clan zijn noch door gemeenschap van woonplaats noch door bloedverwantschap verbonden met elkaar. Het enige wat hen verenigt, is de gemeenschap van naam en van embleem, de overtuiging in dezelfde relatie te staan tot dezelfde categorieën van dingen, de gemeenschappelijke rituele praxis. In één woord : het is de totemkultus die hen verenigt. Clan en totem impliceren elkaar. Welnu, de organisatie van de maatschappij op clan-basis is de eenvoudigste die we kennen. Een religie die zo nauw verbonden is met dat sociaal systeem, kan dus eveneens beschouwd worden als de eenvoudigste die we kunnen kennen. Als we er dan toe komen om de oorsprong van deze geloofsopvattingen te achterhalen, kunnen we allicht tegelijk de oorzaken achterhalen die het religieus sentiment in de mensheid hebben doen ontluiken. Laten we eerst ons oor te luister leggen bij de meest gezaghebbende theorieën die daarover al werden voorgesteld.

I. Een aantal geleerden dacht het totemisme te verklaren door het af te leiden uit een voorafgaandelijke religie. Voor Tylor en Wilken zou het totemisme een bijzondere vorm van de kultus der voorvaders zijn. De doktrine van de zielsverhuizing zou gediend hebben als overgang van het ene religieus systeem naar het andere. Er zijn inderdaad een groot aantal volkeren die geloven dat de ziel na de dood niet eeuwig gedesinkarneerd blijft, doch opnieuw een levend wezen komt bezielen, plant of dier. Het religieus respect waarmee de voorvader bejegend wordt, gaat dan natuurlijk over op het dier of de plant waarmee hij voortaan

versmolten is.

De gemeenschappen echter waaraan de gegevens van Tylor en Wilken ontleend zijn (op Java, Sumatra, Melanesië), zijn het zuiver totemistisch stadium voorbij. Er bestaat reeds een familiestruktuur i.p.v. totemclans. En de meeste dieren die er met religieus respect bekleed worden, worden niet door welbepaalde familiale groepen, doch door hele stammen vereerd. Wat dáár te zien is, is in feite al een dekadente vorm van de totemcultuur. In Australië echter is die nog in zijn zuivere vorm observeerbaar. Welnu, daar bestaan noch dodenkultus noch doktrine van de zielsverhuizing. Wel gelooft men er dat de mythische helden, stichters van de clan, zich periodisch reïncarneren, maar dan uitsluitend in menselijke lichamen. (We zullen zien dat iedere geboorte het resultaat is van zo'n reïncarnatie). Als dus de dieren van de totemsoort het voorwerp van ritën worden, dan is het zeker niet omdat men denkt dat ze voorvaderlijke zielen behuizen.

Overigens, in plaats van het totemisme te *verklaren*, *veronderstelt* deze opvatting één van de wezenlijke principes waarop het totemisme steunt, namelijk de opvatting dat de mens verwant is aan het dier. Want hoe zou men kunnen denken dat de ziel na de dood van de mens zo gemakkelijk naar een dier overgaat, indien in de geesten die twee werelden duidelijk waren gescheiden van elkaar? Welnu, de doktrine van de zielsverhuizing postuleert deze affiniteit, doch verklaart ze niet.

De hele theorie steunt op de fundamentele vergissing dat het totemisme een bijzonder geval van dierenkultus zou zijn. We weten echter dat we er heel wat anders moeten in zien dan een soort van zoölatrie: het dier wordt geenszins aanbeden, de mens is er bijna de gelijke van. Vaak *beschikt* hij zelfs over zijn totem, eerder dan hij eraan zou *ondergeschikt* zijn. Indien de primitief echt zou denken dat de dieren van de totemsoort de voorouders belichamen, dan zou hij niet toelaten dat het vlees van die dieren in vreemde clans gekonsumeerd werd. In feite is het niet aan het dier als zodanig dat de kultus gericht wordt, maar aan het embleem, de beeltenis van de totem. Welnu, tussen de religie van dit embleem en de kultus van de voorouders bestaat geen enkel verband.

Een tweede opvatting is deze van Jevons, die het totemisme in verband brengt met de kultus van de natuur. De mens zou, verrast als hij was door de onregelmatigheden in de natuurverschijnselen, de wereld bevolkt hebben met bovennatuurlijke wezens, doch voelde naderhand ook de behoefte om zich tegen deze wezens te beschermen. Daarom sloot hij met enkele van deze een bondgenootschap. Vermits in deze fase van de geschiedenis geen andere vorm van alliantie en associatie bekend was dan deze die resulteert uit de verwantschap, ging de mens zich de steun van de bovennatuurlijke wezens verze-

keren door ze als verwanten te adopteren en zichzelf ook aan hen als verwant te presenteren.

Dat het totemisme een nauwe band impliceert tussen de clan en een bepaalde categorie van objecten, is waar. Maar dat dit het resultaat is van een bewuste keuze, in het perspektief van een vooropgesteld doel, lijkt niet houdbaar. De religie beantwoordt aan veel te veel, en veel te obskure behoeften, opdat haar oorsprong in een wel overwogen wilsakt zou kunnen liggen. Niet alleen is deze hypothese simplistisch, ze is ook niet plausibel. Want indien het de mens erom te doen geweest was, zich de hulp te verzekeren van de bovennatuurlijke wezens, zou hij zich dan niet bij voorkeur tot de machtigsten onder hen gewend hebben in plaats van tot de allerschamelsten, zoals die bondgenoten in werkelijkheid vaak zijn ? En zou hij er niet zoveel mogelijk hebben aangezocht in plaats van die éne waarmee iedere clan blijkbaar tevreden is ?

II. Een aantal auteurs (Frazer, Hill Tout, Fletcher, Boas, Swanton) leiden het kollektief totemisme af uit het individueel totemisme. Deze stelling impliceert dat de religie geboren is uit het individueel bewustzijn, vóór alles tegemoetkomt aan individuele aspiraties, en slechts sekundair een kollektieve vorm heeft aangenomen.

Eén of ander individu dat ondervonden had hoe waardevol de totem was, die hij vrij gekozen had, zou deze aan zijn afstammelingen hebben doorgegeven. Naarmate dezen zich vermenigvuldigden, zouden ze die grote familie gevormd hebben, die de clan is. Zo zou de totem kollektief geworden zijn. Het individueel totemisme zélf zou dan ontstaan zijn, hetzij als een vorm van fetisjisme : de persoonlijke totem als duurzame beschermer (verklaring van Hill Tout), hetzij als een list om de ziel, die namelijk tijdelijk wordt verborgen in de totem, tegen een welbepaald, en dus geanticipeerd gevaar te beschermen (verklaring van Frazer). Voor deze (overigens niet zo geloofwaardige) uitleg van de individuele totem ontbreekt echter ieder positief bewijs. Doch dit is nog niet het belangrijkste probleem. Waar het bovenal om gaat, is : te weten of de individuele totem inderdaad het oorspronkelijke feit is waarvan de kollektieve totem zou afgeleid zijn. Welnu, de hypothese die de oorspronkelijkheid van de individuele totem poneert, wordt door diverse feiten sterk ondermijnd.

Ten eerste, de primitieve mens heeft er dwingend belang bij, niet alleen zélf de specimina van zijn persoonlijke totem te respekteren, maar deze ook gerespecteerd te weten door anderen. Het gaat tenslotte om zijn eigen leven. Welnu, indien het kollektief totemisme slechts een veralgemeende vorm was van het individueel totemisme, dan zouden de clanleden moeten eisen van de hele stam dat die hun totemdier spaart. Verder zullen we echter nog zien hoe elke clan

erop toeziet dat de plant of het dier waarvan hij de naam draagt, groeit en bloeit, juist opdat de andere clans voldoende voedsel zouden hebben. Minstens zou men dus in deze hypothese moeten toegeven dat de individuele totem veranderd is wanneer hij kollektief werd, en zou men voor die verandering een uitleg moeten hebben.

Ten tweede, de strikt gereguleerde wijze waarop totems en subtotems verdeeld zijn tussen de twee fratieën eerst, en vervolgens tussen de diverse clans van elke fratie, veronderstelt vanzelfsprekend een kollektieve organisatie. Daarom alléén al kan het totemisme niet herleid worden tot een individuele praktijk die zich spontaan zou veralgemeend hebben.

Ten derde, de kollektieve totem en de individuele totem verschillen toch aanzienlijk van elkaar. De eerste wordt toegewezen bij en door de geboorte (het is als een element van de burgerlijke stand), terwijl de individuele totem verworven wordt in de loop van het leven - verwerving die met een specifiek ritueel en een innerlijke verandering gepaard gaat. De afstand tussen beide probeert men te overbruggen door te stellen dat iedereen zijn totem mag doorgeven aan eender wie. Máár, zulke transferts zijn veeleer de uitzondering dan de regel. Ze kunnen daarenboven slechts tot stand gebracht worden door tovenaars of mensen die met speciale machten bekleed zijn; en in elk geval slechts via rituele ceremonieën. Men zou dus moeten uitleggen hoe het prerogatief van enkelen het recht is geworden van allen; hoe datgene wat eerst een grondige verandering in de religieuze en morele konstitutie van het individu veronderstelde, zélf een element van deze konstitutie is kunnen worden; en hoe een overdracht die aanvankelijk het gevolg was van een rite, naderhand kon gezien worden als een effect dat onwillekeurig zichzelf produceerde.

Ten vierde, de hypothese die het individueel totemisme als oorspronkelijk voorstelt, botst niet alleen op logische bezwaren, ze wordt ook direkt tegengesproken door de feiten. Want indien het individueel totemisme werkelijk oorspronkelijk was, dan zou men het duidelijker en méér ontwikkeld moeten terugvinden naargelang de gemeenschappen primitiever worden. Welnu, het omgekeerde is het geval. De Australische stammen staan tegenover de Amerikaanse indianenstammen ver achteruit. Het is nochtans bij uitstek in Australië dat het kollektief totemisme te vinden is. In de meeste stammen bestaat *alléén* dit kollektief totemisme, terwijl er - voor zover ons bekend - géén enkele stam is waarin *alleen* het individueel totemisme vóórkomt. Dit laatste wordt slechts aangetroffen in een zeer klein aantal stammen, en dan meestal nog in een rudimentaire staat (fakultatieve praktijken die verre van algemeen zijn). Daartegenover is in Amerika het kollektief totemisme volop in dekadentie, en speelt de individuele totem een eersterangsrol; hij is er een publieke instelling

geworden.

En tenslotte is er als positief bewijs van de anterioriteit van het kollektief totemisme, het feit dat het individueel totemisme het kollektief totemisme veronderstelt. Het is binnen het kader van het kollektief totemisme dat het individueel totemisme ontstaat en zich beweegt : het maakt er integraal deel van uit. Inderdaad, waar het kollektief totemisme overwegend is, mogen de nieuwkomers niet eender welk dier als persoonlijke totem kiezen. Aan elke clan zijn een aantal soorten toegewezen, en de individuele keuzemogelijkheid is tot deze soorten beperkt. Daartegenover staat dat deze soorten de eksklusieve eigendom zijn van de clan en dat de leden van andere clans daaruit niet mogen kiezen. Die soorten worden geacht in nauwe relatie te staan tot de soort die de clan tot totem dient. Soms is deze relatie zelfs zichtbaar : de individuele totem stelt dan een stukje van de kollektieve totem voor, of een aspekt ervan.

De allereerste vorm van persoonlijke religie verschijnt aldus niet als het aktief principe van de publieke religie, maar, integendeel, als een eenvoudig aspekt van deze laatste. De kultus die het individu voor zichzelf organiseert, is geenszins de kiem van de kollektieve kultus, maar is slechts deze laatste zelf, aangepast aan de behoeften van het individu.

III. In een recenter werk heeft Frazer een nieuwe uitleg voor het totemisme geformuleerd. Ze steunt op het postulaat dat het totemisme van de Arunta het oorspronkelijkste is dat we kennen. Specifiek eraan is dat de totems er niet gebonden zijn aan personen, noch aan groepen van personen, doch aan plaatsen. Iedere totem heeft inderdaad zijn centrum op een welbepaalde plaats : waar de zielen van de eerste voorouders verblijven, de *churinga* bewaard worden, de kultus plaatsvindt. Het is ook deze geografische spreiding van de totems die de rekruteringswijze van de clans bepaalt. Het kind heeft namelijk niet de totem van zijn vader of moeder, maar de totem van de plaats waar de moeder de eerste zwangerschapssymptomen meent gevoeld te hebben. De Arunta, zegt men, kennen het verband niet tussen verwekking en seksuele aktiviteit. Ze wijten de verwekking aan een soort mystieke bevruchting door de ziel van een voorouder. Op het moment dat de vrouw de eerste zwangerschapssymptomen voelt, denkt ze dat zo'n voorouderlijke ziel, komende van één of ander objekt in haar onmiddellijke omgeving (bijvoorbeeld een plant zoals ze er net een geplukt had), zojuist haar lichaam penetreerde en er het nieuwe leven verwekte. En vermits de boreling noch min noch meer de inkarnatie is van deze voorouder, heeft hij noodzakelijk dezelfde totem.

Deze theorie, net als deze van Tylor, veronderstelt echter wat nog moet verklaard worden : om zich te kunnen indenken dat de menselijke zielen, zielen van

dieren of planten zijn, moet de mens reeds geloven dat wat er in hem aan essentie méér is, inderdaad van de dieren- of plantenwereld komt. Deze geloofsopvatting wordt als een evidentie geponeerd, terwijl ze juist dient verklaard te worden. Ten tweede, op die manier is het religieus karakter van de totem niet verklaarbaar. Want het vaag geloof in een obskure verwantschap tussen mens en dier volstaat niet om een kultus te funderen. Het door elkaar halen van de aparte domeinen van het universum leidt op zichzelf niet tot de ontduubeling van de wereld in sakrale en profane dingen.

Maar wat vooral deze theorie van Frazer ondermijnt, is dat het postulaat waarop ze berust, niet langer houdbaar is. Heel zijn argumentatie gaat ervan uit dat het lokaal totemisme van de Arunta het primitiefste is dat we kennen, en dat het het erfelijk totemisme voorafgaat. Welnu, ieder lid van de Arunta heeft naast zijn lokale totem nog een andere die helemaal onafhankelijk is van elke geografische konditie maar die hem toekomt als geboorterecht : de totem van zijn moeder. Deze tweede totem is hedentendage weliswaar van sekundair belang; maar juist om zich op het tweede plan te kunnen handhaven (en aldus voor een dubbel gebruik te zorgen), moet er een tijd geweest zijn waarin hij in het religieuze leven de eerste plaats innam. Het is voor een stuk een 'gevallen' totem, maar hij herinnert aan een tijd waarin de totemistische organisatie van de Arunta heel anders was dan wat ze nu is. De hele konstruktie van Frazer wordt aldus in haar grondslag zelf ondermijnd.

IV. Volgens Lang, tenslotte, zou de totem alleen maar een naam zijn. De mensen die zich begonnen te groeperen, hadden een naam nodig om zich als groep van de anderen te onderscheiden. Ze ontleenden die namen aan de fauna of de flora. Welnu, het is bekend dat voor de primitief de namen en de dingen die door de namen aangeduid worden, mystisch en transcendentiaal verbonden zijn. Iemands naam is niet eenvoudig een woord, een konventioneel teken, hij is een essentieel deel van het individu zelf. Wanneer de primitief zich de naam van een dier gaf, dan geloofde hij dat hij de meest kernerkende eigenschappen van dat dier ook werkelijk bezat.

De vraag is evenwel vanwaar het religieus karakter komt van de totemistische geloofsopvattingen en praktijken. Het feit dat de mens zich een dier waant van deze of gene soort, verklaart niet waarom hij aan deze soort wonderlijke eigenschappen toekent, en vooral niet waarom hij jegens de afbeeldingen ervan een ware kultus opbouwt. Lang antwoord daarop op dezelfde manier als Frazer : hij negeert dat het totemisme een religie is. Alleen in een verdere fase, wanneer namelijk het totemisme al gevormd was, zou het als het ware aangetrokken geweest zijn door en ingekaderd in een systeem van strikt religieuze koncepties.

Indien echter de Australiër in de totem alleen maar iets menselijks en profaans gezien had, dan zou het nooit in hem opgekomen zijn er een religieuze instelling van te maken.

V. Als men de onderzochte theorieën letterlijk neemt, lijken ze in twee klassen te kunnen worden opgedeeld. De ene categorie (Frazer, Lang) negeert het religieus karakter van het totemisme, de andere verklaart het door het af te leiden van een voorafgaande religie. In werkelijkheid is dit maar een schijnbaar verschil: de eerste categorie behoort tot de tweede, want noch Frazer noch Lang hebben hun principe kunnen volhouden en het totemisme kunnen verklaren zonder in hun verklaringen noties van een religieuze natuur (de idee van het sakrale of van de ziel of van de geest) in te voeren. In feite verklaren ze dus allemaal het totemisme in functie van een andere religie.

Hoofdstuk VI :

OORSPRONG VAN DEZE GELOOFSOPVATTINGEN (II) : DE NOTIE VAN TOTEMPRINCIPE EN DE IDEE VAN KRACHT

I. Wij zagen dat van alle dingen die het totemisme als sakraal beschouwt, de beeltenis van de totem op de eerste plaats komt; daarna komen de dieren of de planten zelf waarvan de clan de naam draagt, en tenslotte de leden van de clan. De gelijkaardige gevoelens die deze verschillende soorten dingen bij de gelovige oproepen, komen noodzakelijk van éénzelfde principe dat ze gemeenschappelijk is. Het is aan dit principe dat in werkelijkheid de kultus gericht wordt. Met andere woorden, het totemisme is de religie van een onpersoonlijke en anonieme kracht die in elk van die wezens teruggevonden wordt, waarvan geen enkele ze volledig bezit, doch waaraan ze alle participeren. Aan elk partikulier subjekt dat haar belichaamt, gaat ze vooraf en elk zulk subjekt overleeft ze. Men zou kunnen zeggen dat ze, in een zeer ruime zin van het woord, de god is die door elke totemkultus aanbeden wordt. Alléén, het is een onpersoonlijke god, zonder geschiedenis, immanent aan de wereld, diffuus aanwezig in een ontelbaar aantal dingen. Deze quasi goddelijke entiteit is inderdaad niet alleen in deze drie genoemde soorten dingen aanwezig, ze is alomtegenwoordig. Alle dingen die tot de clan behoren, zijn heilig.

De Australiër stelt zich die kracht echter niet voor onder haar abstracte vorm, maar onder de vorm van iets tastbaars, de totem. De totem is dus slechts de materiële vorm waaronder deze immateriële substantie, deze diffuse energie die - zij alléén - het voorwerp van de kultus is, wordt voorgesteld. Zo begrijpt men beter wat de autochtoon bedoelt als hij zegt dat, bijvoorbeeld, de mensen van de fratrie van de Raaf raven zijn. Hij bedoelt natuurlijk niet dat zij raven zijn in de empirische zin van het woord, maar : dat er in hen een principe is dat konstitutief is voor wat er in hen aan essentie méér is, en dat ze gemeen hebben met de dieren die dezelfde naam dragen. Dit principe denkt hij onder de uitwendige vorm van de raaf.

Als we zeggen dat dit principe een kracht is, dan bedoelen we dat niet metaforisch. De principe ageert als een echte kracht, het is zelfs in zekere zin een materiële kracht die op mechanische wijze fysieke effecten bewerkstelligt : het veroorzaakt ziekte en dood, reproductie van de soort, enz. Maar terzelfdertijd is het een morele kracht : de inboorling heeft er niet alleen vrees maar ook

respekt voor. Hij voltrekt de riten omdat hij het als een plicht beschouwt. Deze ambigüiteit is tot in de meest geavanceerde religies blijven bestaan : elke god vervult zowel kosmische als morele funkties. Elke religie is niet alleen een spirituele discipline, maar ook een soort van techniek die de mens toelaat om de wereld zelfzekerder tegemoet te treden. Is zelfs voor de kristene God de Vader niet de behoeder van de fysieke orde, net zo goed als hij wetgever én rechter is voor het gedrag van de mens ?

II. Men zal zich misschien afvragen of we niet met deze interpretatie van het totemisme aan de primitieve mens ideeën toeschrijven die zijn geestelijk vermogen te boven gaan. We kunnen inderdaad niet aantonen dat hij zich die krachten even duidelijk en bewust voorstelt als wij ze hier voor onze analyse hebben moeten omschrijven. Wel kunnen we aantonen dat deze notie geïmpliceerd wordt door het geheel van zijn geloofsopvattingen, en dat ze dit geheel domineert. Dat ze geenszins de primitieve mentaliteit te boven gaat, wordt bewezen door het feit dat we in gemeenschappen die verwant zijn aan de Australische stammen, én in deze laatste zelf, opvattingen aantreffen die van het totem-principe slechts gradueel en in de nuances ervan verschillen.

De inboorlingen van Samoa zijn beslist de totemfase voorbij. Men vindt er echte goden, met een eigen naam en tot op zekere hoogte een eigen fysionomie. Maar de sporen van het totemisme zijn er onbetwistbaar. Elke god is er verbonden met een sociale groep, net zoals de totem met zijn clan. Elke god wordt er gezien als immanent aan een bepaalde diersoort; niet dat hij resideert in een bepaald specimen, hij is diffuus aanwezig in de hele soort. Als een specimen van die soort sterft, rouwt de hele groep waarin die soort vereerd wordt. De god in kwestie is echter niet dood : hij is eeuwig zoals de soort. Hij is zelfs niet te vereenzelvigen met de hele generatie die nu leeft, want hij bezielde reeds de vorige, net zoals hij ook voor de volgende de ziel zal zijn. Hij heeft dus alle kenmerken van het totemprincipe. Alléén is dit hier lichtjes gepersonaliseerd.

De notie van een onpersoonlijke religieuze kracht is hier dus duidelijk aan het veranderen. Er zijn evenwel gevallen waar ze in haar abstrakte zuiverheid bevestigd wordt en zelfs een hogere graad van algemeenheid bereikt dan in Australië. Zo bijvoorbeeld bij de Amerikaanse Sioux-stammen. Boven alle partikuliere goden verheven, bestaat daar een universele macht waarvan alle andere als afgeleide vormen zijn : de *wakan*. Vaak heeft men in dit principe ten onrechte een soevereine god gezien, een soort Jupiter of Jaweh. De *wakan* is echter niet in het minst een persoonlijk wezen : de inboorlingen stellen het zich onder de meest uiteenlopende vormen voor : nu eens als de wind, die alles beweegt, dan weer als de stem die buldert wanneer het dondert. De Zon, de Maan, de Sterren

zijn *wakan*. Maar geen enkele opsomming kan deze komplekse notie uitputten. Het gaat niet om een bepaalde en bepaalbare macht, de macht om dit of dat te doen, het gaat om de macht. De diverse goddelijke machten zijn er de partikuliere manifestaties en personifikaties van. De goden zijn trouwens niet de enige wezens die erdoor geanimeerd worden. De *wakan* is het principe van alles wat leeft, ageert, beweegt.

Bij de Irokezen, waarvan de maatschappelijke organisatie nog méér uitgesproken totemistisch is, vinden we dezelfde notie terug onder de naam *orenda*, net zoals we er een ekwivalent van terugvinden bij zovele andere Noordamerikaanse indianenstammen. Ook elders wordt dit principe aangetroffen. In Melanesië, waar het overigens voor het eerst bestudeerd werd, wordt het de *mana* genoemd - even onpersoonlijk en even alomtegenwoordig als het totemprincipe van de Australische inboorlingen.

Het is dus bijlange niet vermetel om aan de Australische gemeenschappen een idee toe te schrijven als deze van het totemprincipe. We treffen deze idee immers aan, weliswaar tot een hogere graad van abstraktie en algemeenheid gebracht, als de grondslag van religies die wortelen in het Australisch systeem en die daarvan ook duidelijk de stempel dragen. De twee noties verschillen slechts gradueel van elkaar. Terwijl de *mana* diffuus is in het hele universum, is het totemprincipe gelokaliseerd in een weliswaar zeer uitgebreide, maar toch beperktere kring van dingen. Het totemprincipe is dus *mana*, doch wat méér gespecialiseerd.

Dat de *mana*-idee in Australië niet de abstraktie en de algemeenheid bereikte die ze in verder ontwikkelde samenlevingen bereikt heeft, is trouwens verklaarbaar. Zolang het totemisme namelijk aan de basis ligt van de organisatie van de kultus, behoudt de clan op religieus terrein een verregaande autonomie. Iedere totemgroep kan wel beschouwd worden als een kapel van de tribale Kerk, maar het gaat dan toch om vrij onafhankelijke kapellen. De kultus die er ontplooid wordt, is inderdaad niet zelfgenoegzaam, doch hij staat met de andere kulten slechts uitwendig in verband: de ene kultus situeert zich naast de andere, zonder dat ze in elkaar vloeien. Alléén voor de clan is de clantotem volop sakraal. De dingen die aan elke clan zijn toegewezen, hebben een gelijkaardige individualiteit en autonomie: ze vormen elk op zich een rijkje apart. In die omstandigheden kon men bezwaarlijk gaan denken dat deze heterogene werelden manifestaties waren van één en dezelfde fundamentele kracht. Integendeel, men moest wel veronderstellen dat elk van deze beantwoordde aan een specifieke *mana*, waarvan de aktie niet verder reikte dan de clan en al wat tot de clan behoort. De notie van een unieke en universele *mana* kon maar ontstaan vanaf het ogenblik dat zich over de clankulten heen een stamreligie

ontwikkelde die de clankulten min of meer absorbeerde. Het totemisme is in wezen een federatieve religie die een bepaalde centralisatiegraad niet kan overschrijden zonder dat zij ophoudt zichzelf te zijn.

III. Dit alles belangt niet alleen de geschiedenis van het totemisme aan, maar het ontstaan van het religieuze denken in het algemeen. Onder het voorwendsel dat de mens oorspronkelijk gedomineerd werd door het zintuigelijke, heeft men dikwijls gesteld dat hij zich het goddelijke aanvankelijk zou voorgesteld hebben onder de vorm van konkrete en persoonlijke wezens. De feiten weerleggen dit duidelijk. De totemkultus is niet gericht aan deze of gene plant of dier, zelfs niet aan deze of gene soort, doch aan een vage macht die verspreid ligt over de dingen. Zelfs in de meer geavanceerde religies die uit het totemisme voortgekomen zijn, zoals die van de Noordamerikaanse Indianen, ziet men deze idee alleen maar méér geprononceerd worden en tegelijk een grotere algemeenheid bereiken. Het is deze idee die het hele religieuze systeem domineert.

Dit is de grondstof waaruit alle wezens gemaakt zijn die ten allen tijde door alle religies gekonsakreerd en aanbeden werden. De geesten, de demonen, de genieën, de goden van alle pluimage zijn maar de konkrete, geïndividualiseerde vormen die deze energie heeft aangenomen in de volksverbeelding. Als de Zon, de Maan, de Sterren aanbeden werden, dan is het omdat ze beschouwd werden als participierend aan deze kracht. Enkel deze kracht, die ook in tal van andere wezens aanwezig is, verleent ze hun sakraal karakter. Zo ziet men allicht beter in, waarom we de religie niet konden definiëren in termen van mythische personen, goden of geesten. Wat we aan de basis van het religieuze denken vinden, zijn geen konkrete en aparte objekten of wezens, die uit zichzelf sakraal zouden zijn; het zijn onbepaalde machten, anonieme krachten, die net zo onpersoonlijk zijn als de fysieke krachten waarvan de manifestaties door de natuurwetenschappen bestudeerd worden. Alle partikuliere sakrale dingen zijn slechts geïndividualiseerde vormen van dit basisprincipe.

Het is dus niet verrassend dat er, zelfs in de religies waarin goden figureren, riten bestaan die hun werkzaamheid puur uit zichzelf halen en deze dus niet ontlenen aan enige goddelijke interventie. Dat kan alleen maar omdat de kracht van het religieuze zich net zo goed kan hechten aan het uitspreken van woorden of het maken van gebaren, als aan een korporele substantie. Al evenmin verrassend is dus dat waarschijnlijk alle goddelijke wezens iets onpersoonlijks blijven hebben. Zij die zich de religieuze macht nog het meest konkreet en tastbaar voorstellen, denken haar toch nog altijd ook als een abstrakte macht, die slechts gedefinieerd kan worden in termen van haar werkzaamheid: het is de macht om het te doen regenen, te doen waaien, de oogst te doen lukken, het

licht te doen schijnen, etc. Allicht is er geen enkele religie waarin het oorspronkelijke *mana*, of het nu enkelvoudig of meervoudig is, helemaal opgaat in een welbepaald aantal wezens; rond elk van deze blijft een zweem van onpersoonlijkheid hangen. Het ligt in de aard zelf van de religieuze krachten dat ze nooit helemaal geïndividualiseerd kunnen worden.

IV. De notie van religieuze macht is verder ook belangrijk voor de geschiedenis van het wetenschappelijk denken, want ze is de eerste vorm van de notie van kracht. De *wakan* bijvoorbeeld vervult in de wereld voor de Indianen van de Siouxstam dezelfde rol als de krachten waardoor de wetenschap nu de diverse natuurfenomenen verklaart. De *wakan* is de oorzaak van alle bewegingen die zich in het universum voordoen. Zo ook de *orenda* van de Irokezen. Als de Irokees zegt dat het leven van heel de natuur het resultaat is van conflicten tussen de *orenda*, die namelijk met ongelijke intensiteit verschillende wezens bezielen, dan verwoordt hij in zijn taal de moderne idee, dat namelijk de wereld een systeem is van krachten die elkaar beperken, elkaar in bedwang houden, elkaar in evenwicht houden. Van zijn kant kent de Melanesiër aan de *mana* eenzelfde werkzaamheid toe. Het is dank zij de *mana* dat de jager sukses heeft op jacht, de krijger sukses heeft in de oorlog; dat de moestuin renderend is, de kudde welvarend. En wat gezegd kan worden van de *orenda* en van de *mana*, kan ook gezegd worden van het totemprincipe. Het is door de totem dat de clanleden en al wat onder de totem geklasseerd is, in stand blijven.

De notie van kracht is dus van religieuze oorsprong. Het is aan de religie dat eerst de filosofie, vervolgens de wetenschap haar ontleend heeft. August Comte had dit ook al aangevoeld. Maar hij besloot daaruit dat deze idee vroeg of laat uit de wetenschap moest verdwijnen, want gegeven haar mystieke oorsprong, wilde hij er geen objektieve waarde aan toekennen. Wij zullen integendeel aantonen dat de religieuze krachten wel degelijk reëel zijn, hoe onperfekt de symbolen ook wezen waarmee deze krachten worden voorgesteld. Hetzelfde geldt dus voor de notie van kracht in het algemeen.

Hoofdstuk VII :

OORSPRONG VAN DEZE GELOOFSOPVATTINGEN (III) : GENESE VAN HET TOTEMPRINCIPE.

I. De dingen die tot totem dienen (de mier, de rat, de hagedis, de kikker, enz.) zijn duidelijk niet in staat om eigenmachtig bij de mens die enorme gevoelens op te wekken op grond waarvan hij aan die dingen een sakraal karakter gaat toekennen. Het is hoegenaamd niet de intrinsieke natuur van het object, waarvan de clan de naam draagt, die dit object vóórbestemt om het voorwerp van een kultus te worden. Indien dit zo was, dan zou dit object hét sakrale wezen bij uitstek zijn : de dieren en de planten, die gebruikt worden als totem, zouden dan de eminentste rol spelen in het religieuze leven. Welnu, we weten dat het centrum van de kultus elders ligt. Het zijn de beeldende voorstellingen van die plant of van dit dier, de emblemen en de totemsymbolen van iedere dag, die het maksimum aan heiligheid bezitten. Het is dus in deze voorstellingen dat de bron van de religiositeit ligt. Wat de reële objecten, die emblematisch worden voorgesteld, aan sakraliteit bezitten, is slechts een weerspiegeling van de sakraliteit van het embleem.

De totem is dus vóór alles een symbool, de materiële uitdrukking van iets anders. Maar van wat ?

De totem symboliseert twee soorten van zaken. Enerzijds is de totem de uiterlijke en waarneembare vorm van wat we het totemprincipe genoemd hebben, de god van de clan. Anderzijds is de totem ook het symbool van de clan zelf; hij is er de vlag van, het zichtbare teken van haar identiteit. Als de totem dus tegelijk het symbool is van god en van gemeenschap, betekent dat dan niet dat god en gemeenschap één zijn ? Hoe zou het embleem van de groep het beeld kunnen geworden zijn van deze quasi-goddelijkheid, indien de groep en de goddelijkheid twee aparte werkelijkheden waren ? De god van de clan, het totemprincipe, kan niet anders dan de clan zelf zijn, maar dan beeldend voorgesteld onder de vorm van de diersoort of de plantensoort die tot totem dient.

Hoe is zo'n apotheose mogelijk geweest, en waarom heeft ze op die manier plaatsgevonden ?

II. Zonder twijfel heeft een samenleving alles wat nodig is om in de geesten de sensatie van het goddelijke op te roepen; want een gemeenschap is voor haar

leden wat een god is voor zijn getrouwen. Een god is op de eerste plaats een wezen dat de mens zich voorstelt als superieur ten opzichte van hemzelf, en waarvan hij ook afhankelijk is. De gelovige voelt zich gebonden aan zekere handelwijzen die hem zijn opgelegd door de eigenheid van het sakraal principe waarmee hij in contact is. Welnu, ook de gemeenschap roept in ons de gevoelens op van een bestendige afhankelijkheid. Omdat ze een eigen aard heeft, verschillend van onze individuele natuur, streeft ze haar eigen doeleinden na. Omdat ze deze echter alléén maar kan bereiken via onze bemiddeling, vordert ze dwingend onze medewerking. De gemeenschap eist dat we, los van onze eigen belangen, ons ten dienste stellen van haar. En ze onderwerpt ons aan allerlei gênes, ontberingen en offers die het gemeenschapsleven moeten mogelijk maken. Daarom zijn we op elk ogenblik verplicht om ons te onderwerpen aan gedragsregels en intellectuele kodes die we noch gemaakt noch gewild hebben, en die zelfs vaak ingaan tegen onze neigingen en onze meest fundamentele instinkten.

Evenwel, indien de gemeenschap deze konsessies maar gedaan kreeg van ons door materiële dwang, dan zou ze in alles alléén de idee kunnen oproepen van een fysieke kracht, waaraan we ons uit pure noodzaak overleveren, en niet de idee van een morele macht, zoals deze die in de religies aanbeden worden. In werkelijkheid is haar greep op het individueel bewustzijn veel minder te wijten aan haar fysieke suprematie, dan wel aan het moreel gezag waarmee ze bekleed is. Als we haar gehoorzamen, dan is het niet eenvoudig omdat ze elke weerstand van onzentwege toch kan overwinnen, maar omdat we ze echt respecteren.

Men zegt van een subjekt, hetzij individueel hetzij kollektief, dat het respect afdwingt, als de voorstelling die men er zich van maakt, in staat is om automatisch bepaalde handelingen uit te lokken en andere af te remmen, los van elke reflectie over de nuttige, respectievelijk schadelijke effecten van deze handelingen. Wat ons dan leidt, zijn niet de voordelen of de nadelen van de houding die ons wordt voorgehouden, doch onze perceptie van degene die ons die houding voorhoudt.

Welnu, de gedragswijzen waarop de gemeenschap sterk aandringt, zijn juist daardoor al van aard om respect uit te lokken. Ontwikkeld als ze zijn in gemeenschap, heeft de voorstelling die wij ons van deze gedragswijzen maken, een levendigheid en een intensiteit waar een zuiver individuele bewustzijnstoestand nooit aan toe komt. Het is de gemeenschap die spreekt door de mond van degenen die ze, in onze aanwezigheid, bevestigen: het is de gemeenschap die we horen als we hen horen; en de stem van allen heeft een aksent dat de stem van de enkeling niet kan hebben. Het geweld zelf waarmee de gemeenschap reageert als ze het dissidente individu blameert of materialiter straft, manifesteert en bekrachtigt het gezag van de gemeenschappelijke overtuiging. De opinie, sociaal

fenomeen van eerste orde, is dus een bron van autoriteit. Men kan zich zelfs afvragen of niet elke autoriteit het kind is van de opinie.

Omdat sociale druk op mentale wijze eerder dan op fysieke wijze wordt uitgeoefend, moest ze de mens wel op de idee brengen dat er buiten hem één of meerdere machten bestonden, waarvan hij afhankelijk is. Hij moest zich die machten wel voorstellen als uitwendig aan hem, want ze richten zich tot hem op de toon van het kommando, en soms bevelen ze hem zelfs om zijn meest natuurlijke neigingen geweld aan te doen. Zélf heeft de mens geen helder zicht op deze krachten. Maatschappelijke aktie volgt te véél en te obskure kronkels opdat de bron ervan identificeerbaar zou zijn. Daarom heeft de mens zich de maatschappelijke krachten voorgesteld onder vormen die haar vreemd zijn; interpreterend, heeft hij ze omgevormd.

Een god is echter niet alleen een autoriteit waarvan we afhankelijk zijn; hij is ook een bron van kracht. De mens die zijn god gehoorzaamd heeft, en die daarom gelooft, hem aan zijn zijde te hebben, treedt de wereld met vertrouwen tegemoet : hij voelt zich sterker. Zo ook versterkt de gemeenschap ons. Omdat ze niet buiten het individueel bewustzijn kan bestaan, penetreert ze ons en organiseert ze zich in ons. Ze wordt aldus een integraal deel van onszelf, en daardoor verheft ze ons boven onszelf.

In sommige omstandigheden is deze stimulerende aktie van de samenleving bijzonder goed voelbaar. In de schoot van een massa zijn we tot gevoelens en daden in staat waar we op eigen kracht nooit zouden toe komen. Maar het is niet alleen in tijdelijke en/of buitengewone toestanden dat de versterkende invloed van de gemeenschap zich laat voelen. Er is om zo te zeggen geen enkel moment in ons leven waarop we niet enigermate energie van buiten onszelf worden toegeleverd. Wie zijn plicht doet, vindt in de meest diverse blijken van sympathie en achting vanwege zijn gelijken, een zekere steun, ook al geeft hij zich daarvan niet noodzakelijk rekenschap. Het beeld dat de gemeenschap van hem heeft, ondersteunt het beeld dat hij van zichzelf heeft.

Dan zijn er ook de krachten die als het ware gestold zijn in de technieken en de tradities die we voortdurend gebruiken. We spreken een taal die we niet zélf hebben gemaakt. We gebruiken instrumenten die we niet zélf hebben uitgevonden. We roepen rechten in die we niet zélf hebben geïnstitueerd. Een schat aan kennis wordt overgeleverd aan elke generatie, die deze kennis dus niet zélf heeft tot stand gebracht, enz. Het is de gemeenschap die we voor al die beschavingsgoederen schatplichtig zijn.

Zo zien we hoe het milieu waarin we leven, vol steekt met krachten die ons tegelijk beheersen en behulpzaam zijn. Omdat ze op ons een druk uitoefenen waarvan we bewust zijn, zijn we genooddaakt om ze buiten ons te lokaliseren, net

zoals we doen met de objektieve oorzaken van onze gewaarwordingen. Anderzijds zijn de gevoelens die ze bij ons oproepen, verschillend van de gevoelens die we hebben jegens de simpele, waarneembare dingen. Zolang deze laatste alleen maar in hun empirische gestalte verschijnen, en de religieuze verbeelding ze dus (nog) niet heeft gemetamorfoseerd, ervaren we er geen echt 'respekt' voor. Het beeld dat wij ervan hebben, vormt een aparte bewustzijnsinhoud, gescheiden van het beeld dat wij vormen van de kollektieve invloeden. Bijgevolg menen we in kontakt te staan met twee soorten werkelijkheden : de wereld van het profane en de wereld van het sakrale.

Voor het overige zien we dat de gemeenschap voortdurend van alles en nog wat sakrale dingen maakt. Om te beginnen van de mens zelf. Heel wat vorsten werden, zo ze al niet vergoddelijkt werden, toch minstens als vertegenwoordigers van de godheid beschouwd. Overigens verschilt de achting, die mensen met een hoge sociale positie genieten, in wezen niet van het religieus respekt. Ze wordt op dezelfde wijze geuit : men houdt zich op afstand van een hooggeplaatste, men benadert hem met voorzorg, men spreekt er een andere taal mee, maakt andere gebaren in zijn aanwezigheid, enz. Het gevoel dat men ervaart in deze omstandigheden is zó verwant aan het religieus sentiment, dat heel wat volkeren die twee dingen trouwens verward hebben met elkaar : om het aanzien te verklaren dat prinses, edellieden, politieke leiders genieten, heeft men ze niet zelden een sakraal karakter toegekend.

Net zo goed als de gemeenschap mensen konsakreert, doet ze dat met dingen, en met name ook met ideeën. Het volstaat dat een overtuiging unaniem gedeeld wordt in de gemeenschap, opdat het verboden weze eraan te raken, d.w.z. ze te negeren of te kontesteren. Welnu, het verbod om te bekritisieren is een verbod als een ander, en het wijst er dus op dat we met iets sakraals te doen hebben.

Deze capaciteit van de gemeenschap om zich tot godheid te verheffen of om goden te kreëren, is nergens zo zichtbaar geweest als tijdens de eerste jaren van de Franse Revolutie. Onder invloed van de algemene euforie werden dan bepaalde dingen, die uit zichzelf puur profaan zijn, getransformeerd tot sakrale dingen : het Vaderland, de Vrijheid, de Rede. De gemeenschap en haar basisideeën werden daar direkt, zonder dat daar enige omvorming mee gemoeid was, het objekt van een ware kultus.

Al deze feiten laten ons reeds zien hoe de clan bij haar leden de idee kan opwekken dat er buiten hen krachten bestaan die hen beheersen en ondersteunen tegelijk, dat wil zeggen : dat er religieuze krachten bestaan. Dat is zó omdat er geen gemeenschap is waarmee de primitieve mens direkter en nauwer verbonden is. De banden die hij heeft met de stam zijn losser. Het is met de mensen van de clan dat hij het meest gemeen heeft; het is de aktie van die groep

die hij het meest direkt voelt; het is dus ook die groep die, vóór elke andere, haar uitdrukking moest vinden in religieuze symbolen.

Maar deze eerste verklaring is nog te algemeen, want ze geldt voor elke soort van samenleving en dus voor elke soort van religie. We moeten nu precizeren welke vorm de gemeenschapsaktie aanneemt in de clan, en hoe zij daar de sensatie van het sakrale oproept.

III. In de Australische gemeenschappen vinden we een eigenaardig verschijnsel terug dat ons beter nog doet inzien hoe de notie van het sakrale ontstaan is. Het gemeenschapsleven doorloopt er namelijk alternatief twee fazen. In de eerste fase is de bevolking verspreid in kleine groepen die zich bezig houden met louter economische activiteiten. Elke familie leeft dan in haar eigen hoekje, jagend, vissend, voedsel garend. In de tweede fase concentreren zich die groepen op bepaalde plaatsen, voor een periode die varieert van meerdere dagen tot meerdere maanden. Deze twee fasen staan in schril contrast met elkaar. In de eerste fase wordt er overwegend economische activiteit ontplooid, over het algemeen niet erg intens. Het leven is dan vrij monotoon, weinig passioneel. Maar in de tweede fase verandert alles. En omdat de primitief slechts zeer gebrekkig zijn emoties en passies rationeel controleert, en het loutere feit van zich te verenigen uitzonderlijk eksiterend werkt, groeien deze bijeenkomsten uit tot de meest wilde scènes die met geen woorden te omschrijven zijn. Er wordt geroepen en getierd; ze lopen en springen in alle richtingen, ze veggen het stof bijeen dat ze dan in alle richtingen smijten; ze bijten zichzelf, zwaaien met hun wapens, enz. En als dit geweld enigszins gekoördineerd raakt, gaan ze zingen, dansen, klappen. De onstuimigheid is zó groot, dat ze vaak tot ongehoorde handelwijzen leidt. Het seksueel verkeer negeert alle gangbare regels. Mannen wisselen hun vrouwen uit, vaak hebben er ongestraft incestueuze betrekkingen plaats, enz. enz. In zulke toestand van eksaltatie herkent de mens zichzelf niet meer. Hij voelt zich gedomineerd door een uitwendige kracht die hem abnormaal doet handelen en denken, en hij gelooft een nieuw wezen geworden te zijn. En omdat ze allemaal zo roepen en schreeuwen, dansen en gestikuleren, gebeurt alles alsof hij werkelijk in een andere wereld is terechtgekomen, in een milieu dat vol buitengewoon intense krachten is, die hem metamorfoserend. Deze ervaringen overtuigen er hem van dat er effectief twee onvergelykbare, heterogene werelden bestaan, de profane en de sakrale wereld.

Het is dus blijkbaar in deze onstuimige sociale milieu's en uit deze onstuimigheid zelf dat de idee van het religieuze geboren is. Wat dit lijkt te bevestigen, is dat in Australië de religieuze activiteit bijna volledig gekoncentreerd is tijdens de momenten waarop die bijeenkomsten plaatsgrijpen. Zeker, de grote plechtig-

heden van eender welke kultus zijn min of meer periodiek; maar in de geavanceerde samenleving gaat er om zo te zeggen geen dag voorbij of er grijpt wel één of ander religieus ritueel plaats. In Australië echter wordt het leven buiten de clan- en stamfeesten bijna volledig opgeslorpt door profane funkties. Natuurlijk, de verbodsbepalingen (bijvoorbeeld inzake alimentatie) gelden permanent. Maar een positief ritueel, een ceremonie van enige betekenis vindt niet plaats buiten de schoot van de verzamelde groep. Het religieuze leven van de Australiër gaat dus opeenvolgend door fasen van complete slapte en van hyper-eksitatie. En het sociale leven pendelt op hetzelfde ritme. Dit toont maar al te goed hoe het ene met het andere verbonden is.

De verklaring is echter nog onvolledig. We hebben wel aangetoond hoe de clan inwerkt op zijn leden en daardoor bij hen de idee oproept van uitwendige krachten die hen beheersen en hen in vervoering brengen. Maar de vraag blijft waarom de primitieve mens zich die krachten heeft voorgesteld onder de vorm van een dier of een plant.

Dit is gewoon te wijten aan het feit dat dit dier of die plant zijn naam gegeven heeft aan de clan en er het embleem van is. Het is een gekende wet dat de gevoelens die in ons door iets opgeroepen worden, spontaan worden overgedragen op het symbool van dit ding. Deze overdracht wordt verklaard doordat de idee van het ding en de idee van zijn symbool in onze geest zeer nauw verbonden zijn. De soldaat die vecht voor zijn vaandel, vecht voor zijn vaderland. En of de vijand dit vaandel heeft of niet, het vaderland is daarom nog niet verloren. Toch heeft hij zijn leven veil om het vaandel terug te veroveren. Dit vaandel heeft uit zichzelf geen objektieve waarde, maar het wordt behandeld alsof het zelf de realiteit was die het voorstelt.

Welnu, de totem is het vaandel van de clan. De indrukken die de clan oproept in het individueel bewustzijn - indruk van afhankelijkheid en van toegenomen vitaliteit - worden veeleer met de totem verbonden dan met de idee van de clan. De totem is immers voor de rudimentaire intelligentie van de primitief een veel eenvoudiger ding om zich voor te stellen dan de kompleksere realiteit die de clan zelf is. Trouwens, dat de bijzondere sensaties die hij ervaart, in het clanleven wortelen, ontgaat hem natuurlijk. Dat de verzameling van een aantal mensen die allemaal hetzelfde leven leiden, nieuwe energieën loswerkt die elk van deze mensen transformeert, weet hij niet. Al wat hij ervaart, is : dat hij boven zichzelf getild wordt. Die sensatie móét hij wel in verband brengen met een oorzaak die hem uitwendig is. Welnu, wat ziet hij rondom hem ? Ten allen kante zijn het de veelvuldige beeltenissen van de totem die zijn aandacht trekken : de *wananga*, *nurtunja*, *churinga*, de tatoeages op zijn lichaam, enz. Zo centraal geplaatst, is die beeltenis het enige konkrete objekt waaraan hij die sentimenten kan vasthechten.

Ze blijft de herinnering aan die sensatie levendig houden en roept die sensatie zélf weer op, ook wanneer de groep al lang weer ontbonden is. Het is alsof die beeltenis zélf de emoties inspireert. Dat de primitief zijn gevoelens in kwestie aan die beeltenis toeschrijft, is des te natuurlijker daar zij gemeenschappelijk ervaren worden door de hele groep en dus ook maar kunnen toegeschreven worden aan iets dat aan de groep gemeenschappelijk is. Het enige dat daarvoor in aanmerking komt, is het totemembleem.

Dit gezegd zijnde, kunnen we al het essentiële van de totemistische geloofsopvattingen begrijpen. Omdat de religieuze kracht niets anders is dan de kollektieve en anonieme kracht van de clan, en omdat de mensen zich de clan maar kunnen voorstellen onder de vorm van de totem, is het embleem van de totem als het ware het zichtbaar lichaam van de godheid. Het is aan dit embleem dat de akties toegeschreven worden die middels de kultus wordt uitgelokt of afgeweerd. Het is dus aan dit embleem dat de ritën gericht zijn. Zo begrijpt men waarom het in de kring der sakrale dingen de eerste plaats inneemt.

Maar de clan leeft slechts in en door het individueel bewustzijn van zijn leden. Dit betekent dat de religieuze kracht, die van de clan het symbool is, zich ook alléén maar kan realiseren in en door de clanleden, ook al wordt die kracht gezien als iets uitwendigs vermits ze geïncorporeerd is in het totemembleem. In die zin is de religieuze kracht dus immanent aan de clanleden, die zich haar ook aldus voorstellen. Ze voelen dat ze in hen is en daar ageert, want het is die kracht die hen optilt tot een hoger leven. Ziedaar waarom de mens geloofd heeft dat er in hem een principe is dat vergelijkbaar is met het principe dat in de totem resideert; waarom hij zich dus een sakraliteit heeft toegemeten die vergelijkbaar is met, doch minder geprononceerd is dan de sakraliteit van het totemembleem. Per slot van rekening is het dit embleem dat de eminente bron is van het religieuze leven. De mens participeert er slechts indirekt aan, en hij is zich daarvan bewust: hij weet dat de kracht die hem in de kring der sakrale dingen brengt, hem niet eigen is doch van buitenaf komt.

Dat de dieren en de planten van de soort waartoe de totem behoort, eveneens sakraal zijn en dit zelfs méér zijn dan de mens, is dan weer aan een andere reden te wijten. Als het totemprincipe noch min noch meer de clan is, dan is het aan de clan dat het embleem materieel gestalte geeft. Welnu, omdat deze materiële vorm ook deze is van de konkrete wezens waarvan de clan de naam draagt, kan het moeilijk anders dan dat deze wezens gelijkaardige gevoelens oproepen als deze die het embleem zelf oproept. Vermits dit embleem het voorwerp van een religieus respekt is, moeten de planten en de dieren van dezelfde soort een gelijkaardig respekt inboezemen, moeten ze m.a.w. sakraliteit verwerven. En vermits hun gelijkenis met het embleem veel groter is dan de gelijkenis die de

mens met het embleem heeft, staan zij in de hiërarchie der sakrale dingen een trapje hoger dan de mens.

Sakraliteit is besmettelijk in de hoogste graad; ze spreidt zich van het totemwezen uit over alles wat er van bij of van ver mee te maken heeft. De religieuze sentimenten waartoe eerst het dier inspireert, gaan over op het voedsel dat het tot zich neemt, op de dingen waarmee het enige gelijkenis vertoont of waarmee het enig verband heeft. Het is zó dat zich langzaam de subtotems profileerden en dat zich de kosmologische systemen vormden waarin de primitieve klassifikaties vertaald werden. Uiteindelijk werd aldus de hele wereld verdeeld over de verschillende totemprincipes van éénzelfde stam.

IV. Vaak heeft men het voorgesteld als zou de religie een produkt zijn van de vrees die de mens zou ervaren hebben als hij in kontakt kwam met de wereld. We hebben aangetoond dat de religie een totaal andere oorsprong heeft. De primitief zag in zijn goden geen vreemden, vijanden, boze wezens die hij moest zien te vriend te houden, het waren, integendeel, vrienden, verwanten, beschermers. Veeleer dan in angst, is het totemism geworteld in een vreugdevol vertrouwen. Jaloerse en schrikwekkende goden zijn pas veel later in de evolutie van de religie ten tonele verschenen.

Deze kijk op de genese van het religieuze denken ontsnapt aan de opwerpingen die men tegen de meest gezaghebbende klassieke theorieën kan opwerpen. We hebben gezien dat de naturalisten en de animisten de notie van sakrale wezens grondden in de gewaarwordingen die diverse fysieke of biologische fenomenen in ons veroorzaakten. En we hebben aangetoond hoe onmogelijk en kontradictorisch iedere zulke poging is. Want niets ontstaat uit het niets. De indrukken die de fysieke wereld in ons oproept, kunnen per definitie niets inhouden dat boven deze wereld uitstijgt. Daarenboven konden de meeste van deze theoretici de vorming van de notie van het sakrale alleen maar verklaren door te poneren dat de mens op de realiteit, zoals deze empirisch gegeven is, een irreële wereld geplakt heeft die hij gekonstrueerd heeft, hetzij met beelden uit zijn dromen, hetzij met de vaak monstrueuze dwalingen die de mythologische verbeelding onder invloed van de taal zou hebben voortgebracht. Wat dan echter onbegrijpelijk is, is dat de mensheid gedurende eeuwen in deze val zou hebben getrapt, die de ervaring hem toch zeer snel had moeten doen aanvoelen.

In onze konceptie verdwijnen deze moeilijkheden. De religie is *geen* hallucinatie, maar wortelt in de werkelijkheid. De gelovige vergist zich helemaal niet als hij gelooft in het bestaan van een morele macht waarvan hij afhankelijk is en waarvan hij het beste van zichzelf betreft : deze macht bestaat, het is de samenleving. Aldus kunnen we de ware zin van de religie bepalen. Het gaat er in de religie

niet op de eerste plaats om, de mens een beeld van het fysieke universum op te hangen. Indien dat de wezenlijke taak van de religie was, dan had ze zich niet kunnen handhaven, aangezien ze in dat opzicht niet méér dan een opeenstapeling van vergissingen is. De religie is vóór alles een systeem van opvattingen waarmee de mens zich zijn gemeenschap en zijn relaties met die gemeenschap voorstelt. En hoe metaforisch en symbolisch deze voorstellingswijze ook moge zijn, ze is er daarom niet minder raak om. Integendeel, het essentiële dat erdoor moet worden uitgedrukt, ligt erin vertaald : de eeuwige waarheid dat er buiten ons iets bestaat dat groter is dan onszelf, en waarmee we kommuniseren.

Men kan er daarom bij voorbaat zeker van zijn dat de kultuspraktijken geen loze gebeurtenissen zijn. Doordat ze de banden moeten verstevigen die de gelovige met de goden hebben, verstevigen ze in werkelijkheid de banden die het individu met zijn gemeenschap heeft. Want god is maar de uitdrukking van de gemeenschap.

Men kan nu ook beter begrijpen waarom het totemprincipe, en meer algemeen elke religieuze kracht, uitwendig is aan de dingen waarin die kracht resideert. Het is omdat de notie van die kracht niet gekonstrueerd is met de direkte indrukken die dit ding op ons maakt. De religieuze kracht is maar het gevoelen dat de kollektiviteit inspireert bij haar leden - een gevoelen dat weliswaar geprojecteerd wordt buiten het bewustzijn en gefixeerd op een objekt dat om die reden juist sakraal wordt. Daarvoor komt eender welk objekt in aanmerking. Het sakrale waarmee een objekt bekleed wordt, volgt geenszins uit de intrinsieke eigenschappen van dit objekt : het sakrale is eraan toegevoegd. De wereld van het religieuze is geen bijzonder aspekt van de empirische natuur; de wereld van het religieuze wordt daar bovenop geplaatst.

Deze opvatting van het religieuze laat ook toe een belangrijk principe te verklaren dat aan de basis van een massa mythen en riten ligt : als een sakraal wezen zich splitst of verdeelt, blijft het volledig zichzelf in al zijn delen. Indien de eigenschappen die dit wezen - als sakraal wezen - heeft, niet intrinsiek zijn aan dit wezen, maar van buitenaf komen en alleen gesymboliseerd worden in dit wezen, dan heeft dit laatste geen bepaalde afmetingen nodig, en behoudt het dezelfde waarde, of het nu geheel is of niet.

V. Rest ons nog te verklaren hoe de primitief op de idee gekomen is van de totem. De vraag is tweeledig : 1. Wat heeft de clan ertoe gebracht om überhaupt een embleem te kiezen ? 2. Waarom werd dit embleem dan aan de plantenwereld of - vooral - de dierenwereld ontleend ?

Het zal wel overbodig zijn te wijzen op de belangrijke rol die het embleem vervult als uitdrukking van de eenheid van de groep. Daarom alleen al moet het

gebruik van emblematische symbolen zich vlug veralgemeend hebben, eenmaal de notie van het embleem zich gevormd had. Maar méér nog : deze notie is zelf aan het gemeenschapsleven moeten ontspringen; het embleem is immers niet alleen een handig procédé waarmee de gemeenschap haar zelfbewustzijn versterkt, *het dient om dit zelfbewustzijn tot stand te brengen.*

Inderdaad, ieder individueel bewustzijn is op zichzelf gesloten voor ieder ander. Het kan maar in contact treden met een ander door middel van tekens die een inwendige bewustzijnsstoestand vertalen. Opdat de uitwisseling die zich aldus ontwikkelt, tot overeenstemming leide, d.w.z. tot fusie van alle partikuliere sentimenten in één gemeenschappelijk sentiment, moeten de tekens waarmee deze partikuliere sentimenten worden uitgedrukt, in één unieke resultante versmelten. Het is de verschijning van deze resultante die de individuen signaleert dat ze op dezelfde golflengte zitten en die hen bewust maakt van hun verbondenheid. Het is door eenzelfde kreet te slaken, eenzelfde woord uit te spreken, eenzelfde gebaar tegenover eenzelfde objekt te maken, dat ze één worden en zich één voelen. Het individueel bewustzijn kan maar kommuniseren met een ander individueel bewustzijn als het uit zichzelf treedt; maar het kán dit maar (d.w.z. het kan zich maar veruitwendigen) onder de vorm van bewegingen. Het is de homogeneïteit van deze bewegingen die de groep zijn zelfbewustzijn verschaft en die dit zelfbewustzijn dus tot stand brengt. Eenmaal deze homogeneïteit er is, eenmaal deze bewegingen stereotiep geworden zijn, dienen ze om de daarmee overeenstemmende voorstellingen te symboliseren. Doch ze doen dit maar omdat ze ertoe bijgedragen hebben, deze voorstellingen te vormen.

Zonder symbolen zou het sociaal bewustzijn overigens maar een prekaïr bestaan leiden. Zeer sterk als de groep verenigd is, zou het vlug tot een langzaam veragende herinnering verworden, eenmaal de samenkomst voorbij is. Als echter de bewegingen waarmee de kollektieve gevoelens worden uitgedrukt, ingeschreven raken bij de dingen die beklijven, worden ze zelf ook duurzaam. Is het emblematische dus nodig om de samenleving toe te laten zich van zichzelf bewust te worden, het is niet minder onmisbaar om de continuïteit van dit bewustzijn te verzekeren.

Onder al zijn aspecten en op alle momenten van zijn geschiedenis is dus het sociale leven slechts mogelijk dank zij een uitgebreide symboliek. De materiële emblemata, de beeldende voorstellingen zijn daar slechts één vorm van; er zijn er vele andere. Een bepaalde soort die al zeer vlug spontaan moest verschijnen, is deze die we ook in het totemisme een aanzienlijke rol zien spelen : de tatoeage. In bepaalde omstandigheden komt de tatoeage bijna automatisch voor. Als de mensen die een lagere kultuur ontwikkelden, geëngageerd zijn in een gemeenschappelijk leven, dan komen ze er als het ware instinktief toe om op hun

lichaam de beelden te schilderen of te graveren die aan dit gemeenschappelijk leven herinneren. De eerste kristenen drukten de naam van Christus of het teken van het kruis in hun vel. Lange tijd werd dat ook gedaan door groepen pelgrims die naar Palestina trokken. Het komt ook voor bij bedevaarders die naar heilige plaatsen in Italië trekken. Lombroso signaleert het geval waarbij twintig afgestudeerden van een Italiaans kollege zich samen diverse tatoeages lieten plaatsen, die de jaren van samenzijn moesten oproepen. Hetzelfde ziet men soldaten van eenzelfde kazerne doen, mariniers van eenzelfde schip, gevangenen van eenzelfde detentieplaats. Waar de techniek nog rudimentair is, is tatoeage klaarblijkelijk de meest direkte en meest ekspressieve methode om te tonen dat men tot een bepaalde groep behoort. Dat dit inderdaad de bestaansreden is van het totembeeld, wordt bewezen door het feit dat het geenszins het uitzicht moet reproduceren van datgene wat het geacht wordt voor te stellen. Het totembeeld bestaat uit lijnen en punten waaraan een volledig konventionele betekenis is toegekend.

Overigens kan de clan het niet stellen zonder totem, minder nog dan elke andere gemeenschap. Want zó weinig is er sprake van een centrale autoriteit, dat de clan zeker niet gedefinieerd kan worden in termen dáárvan. En zó weinig is de clan gebonden aan een territorium, dat ook dit geen criterium van afbakening biedt. De clan is essentieel een verzameling van mensen die eenzelfde naam dragen en zich rond eenzelfde teken verenigen. Neem de naam en dit teken weg, en de clan kan niet meer voorgesteld worden.

Tenslotte rest ons nog de vraag waarom die namen en die emblemen bijna eksklusief aan de dieren- of de plantenwereld, maar vooral aan de eerste, ontleend werden.

Waarschijnlijk heeft het embleem (het geschreven teken) een belangrijker rol gespeeld dan de naam (het gesproken teken). De materie voor het totembeeld kan natuurlijk maar gezocht worden in iets dat door een tekening kan worden uitgebeeld. Anderzijds moest dat ding dan behoren tot de dingen waarmee de mensen van de clan het meest direkt en courant in contact waren. De dieren lijken daar best aan te beantwoorden, want voor die jagers- en vissersvolkeren vormden zij het wezenlijkste element van het economisch milieu. De planten komen maar op de tweede plaats omdat ze ook in de voeding maar een sekundaire plaats kunnen innemen zolang ze niet gekultiveerd worden. Overigens wordt het dier nauwer geassocieerd met het leven van de mens, al was het maar omwille van de natuurlijke verwantschap tussen beide. Daartegenover stonden de zon, de maan, de sterren veel te ver af van de mensen. Zolang trouwens de konstellaties niet onderscheiden en geklasseerd werden, bood de sterrenhemel veel te weinig diversiteit om alle clans en subclans van een stam

een naam te kunnen bezorgen. In vergelijking daarmee was de variëteit van flora en vooral fauna bijna onuitputtelijk.

VI. Deze theorie over het totemisme zal ons nu een merkwaardige trek van de menselijke geest doen begrijpen, die een belangrijke rol heeft gespeeld in de geschiedenis van het denken. Andermaal zullen we konstateren dat de evolutie van de logika nauw verbonden is met de evolutie van de religie en dat zij, net als deze laatste ook, van sociale kondities afhankelijk is.

Als één waarheid ons nu maar al te evident lijkt, is het dat wezens die niet alleen in hun verschijningsvorm maar ook in hun wezenlijke eigenschappen van elkaar verschillen (wezens zoals : mineralen, planten, dieren, mensen), niet als ekwivalent kunnen beschouwd worden; het éne wezen kan niet direkt in de plaats treden van het andere. Sinds lang hebben we geleerd - en de wetenschappelijke kultuur heeft ons dit nog dieper ingeprent - om tussen de diverse domeinen van de werkelijkheid scheidingslijnen te trekken, en om zelfs binnen elk van deze domeinen diverse klassen van elkaar te onderscheiden : we zien niet in hoe een bepaald mineraal de distinkatieve eigenschappen van een ander mineraal kan hebben, etc. Maar al deze onderscheidingen hebben niets primitiefs, hoe natuurlijk ze ons ook mogen lijken. Oorspronkelijk worden alle domeinen van de natuur met elkaar verward : rotsen hebben een geslacht, en kunnen zich voortplanten; de Zon, de Maan en de Sterren zijn mannen of vrouwen, die menselijke gevoelens ervaren en uiten; de mensen worden gezien als dieren of planten, enz. Zulke afwezigheid van onderscheidingen ligt aan de basis van alle mythologieën. Vandaar het ambigu karakter van de mythische wezens. Ze behoren niet tot deze of gene soort, maar participeren aan de meest uiteenlopende soorten tegelijk. Daarenboven kunnen ze moeiteloos in elkaar overgaan. Het is aan de hand van zulke transmutaties dat de mens zich lange tijd de wording van de dingen heeft voorgesteld.

En toch is er niets in de ervaring dat aanleiding geeft tot zulke verwarring. Er moet dus wel degelijk een bijzonder krachtige oorzaak verantwoordelijk zijn voor een zodanige omvorming van de werkelijkheid. Het is de religie die deze omvorming bewerkstelligd heeft. Het zijn de geloofsopvattingen die voor de empirische wereld een substituut hebben gekreëerd. Dat toont ons in elk geval het totemisme. Essentieel in deze religie is het geloof dat alle wezens van eenzelfde clan participeren aan dezelfde natuur. Het is dit geloof dat de brug heeft geslagen tussen de verschillende domeinen van de werkelijkheid. De mens werd voorgesteld als een soort dier of plant, de planten en de dieren als verwanten van de mens, enz. Door de religie in welbepaalde banen geleid, is het logisch begrip dus duidelijk funktie van de samenleving : het neemt de vorm aan die het

door die samenleving wordt opgelegd.

Deze primitieve logika brengt ons in verwarring, zoveel is duidelijk. En toch moeten we ze allerminst depreciëren, want alléén dank zij haar is een allereerste verklaring van de wereld mogelijk geweest. Verklaren is : de dingen zó in verband brengen met elkaar, dat het ene functie lijkt van het andere, alsof een interne wet, gefundeerd in de natuur van de dingen, ze samen beweegt. Deze inwendige relaties tussen de dingen kan de waarneming ons niet doen ontdekken. Enkel de geest kan er zich de idee van vormen. Als ik zie dat A regelmatig aan B voorafgaat, dan weet ik tegelijk iets méér dan dat. Mijn intellect stopt niet bij die vaststelling alleen; het is niet bevredigd met een vaststelling die in zichzelf ook niet haar eigen reden draagt. Ik begin maar te begrijpen, als ik kan zien dat B niet helemaal vreemd is aan A, doch er op één of andere wijze mee verbonden is. De grote dienst die de religies aan het denken bewezen hebben, is dat ze een eerste voorstelling hebben gekonstrueerd van wat die verwantschapsbanden tussen de dingen zouden kunnen zijn. Dat deze voorstelling vrij inadekwaat was, doet niet zoveel ter zake. Belangrijk is hier dat de geest zich aldus van het waarneembare heeft losgemaakt en een poging heeft ondernomen om te verenigen wat door de zintuigen gescheiden wordt. Vanaf het ogenblik dat de mens er zich van bewust werd dat er tussen de dingen een interne samenhang bestaat, werden wetenschap en filosofie mogelijk. De religie heeft daarvoor de weg vrijgemaakt. En dat kon ze maar omdat ze iets sociaals is, dus ook de kracht van het sociale heeft. Om de zintuigelijke indrukken de wet te stellen en er een nieuwe kijk op de dingen voor in de plaats te stellen, diende er inderdaad een nieuw soort denken te ontstaan : het kollektieve denken, dat zijn bijzondere kracht ontleent aan de bijzondere opwinding van de intellektuele krachten, waartoe alleen de samenleving aanleiding kan geven.

De primitieve mentaliteit is op verre na niet zonder banden met de onze. Onze logika is geboren uit deze primitieve logika. De verklaringen die de moderne wetenschap ons geeft, zijn objektiever omdat ze methodischer zijn, op strenger gecontroleerde waarnemingen gebaseerd. Maar ze verschillen van nature niet van het primitieve denken. Nu zowel als vroeger, betekent verklaren : aantonen hoe iets participeert aan iets anders. Men heeft gezegd dat de mythologische versies van deze participaties kontradiktorsch zijn : stellen dat een mens een kangoeroe is en de Zon een vogel is, is dat niet hetzelfde en het andere aan elkaar gelijkstellen ? Doch wát anders doen wij wel als we stellen dat warmte een beweging, en licht een trilling van de eter is ? Iedere keer dat we heterogene termen door een interne band verenigen, stellen we noodzakelijkerwijze tegengestelden aan elkaar gelijk. Zeker, de termen die wij aldus verenigen, zijn niet deze die de Australiër verenigt. Maar de intellektuele akt waardoor de geest

die termen in verband brengt met elkaar, is essentieel dezelfde.

Tussen de logika van het religieuze denken en de logika van het wetenschappelijke denken ligt geen kloof. Het religieuze denken overdrijft wat, zowel in het versmelten van de dingen als in het kontrasteren ervan (een groter antagonisme als dit tussen het profane en het sakrale bestaat er niet). Het kent geen maat, geen nuances : als het een verband ziet, gaat het meteen gelijkstellen; als het onderscheid maakt, gaat het meteen tegenstellen. Het hanteert dus de logische mechanismen wat onhandig, maar geenszins ziet het deze mechanismen over het hoofd.

Hoofdstuk VIII :

DE ZIELSNOTIE

De totemistische religie kent geen notie van ziel, of van geest, of van mythisch personage. Nochtans is er geen enkele religie waarin niet één of andere idee van spiritueel wezen vóórkomt. Het komt er dus op aan te achterhalen hoe deze idee gevormd werd. En om er zeker van te zijn dat ze maar sekundair gevormd werd, moeten we zien hoe ze is afgeleid van de meer essentiële geloofsopvattingen die hier eerder werden uitgelegd. Onze aandacht gaat hierbij bovenal naar de ziel, want dit is van het geestelijk wezen het prototype. Alle andere werden naar dit voorbeeld gekonstrueerd.

I. Ook in de Australische gemeenschappen wordt erkend dat het menselijk lichaam een innerlijk wezen huisvest, een levensprincipe : de ziel. Het is niet gemakkelijk om te bepalen hoe de Australiër zich die voorstelt, zo obskuur en zo vaag is zijn notie ervan. Het is niet verwonderlijk; onze notie ervan is niet veel koherenter en preciezer. Dat wijst erop dat het om een vrij komplekse idee gaat. Nu eens wordt de ziel voorgesteld als gelijkend op het lichaam, dan weer zegt men dat ze niet groter is dan een zandkorrel. De vorm die ze aanneemt, is dus wisselvallig en onbepaald : ze verandert van het éne moment op het andere, naargelang de behoeften van de mythe en van de rite. Ook de substantie waaruit ze gemaakt is, is ondefiniceerbaar. Ze is zeker materieel, want ze heeft een vorm. Ze heeft trouwens fysieke behoeften : ze eet (ze kan ook gegeten worden). Ze kan het lichaam verlaten, en eenmaal dit definitief gebeurd is, leidt ze een eigen leven, analoog aan het leven dat ze op aarde leidde : ze eet, drinkt, jaagt, etc. Toch is ze onzichtbaar voor de ordinaire gelovige : alleen tovenaars en ouderlingen kunnen ze zien. In zekere mate is de ziel dus ook immaterieel, vermits ze de zintuigen niet raakt zoals andere lichamen dit doen. Om deze tegengestelde kenmerken te verzoenen met elkaar, wordt ze voorgesteld als gemaakt van een uiterst zeldzame en subtiele materie, iets etherisch, te vergelijken met de schaduw of de wind.

Ze is onderscheiden van het lichaam en er onafhankelijk van, want ze kan het lichaam verlaten (zoals tijdens de slaap en de bezwijming). Bij de dood komen dit onderscheid en deze onafhankelijkheid het duidelijkst tot uiting : de ziel leeft verder in een aparte wereld.

Deze dualiteit is nochtans niet absoluut. Het lichaam is niet alléén maar de woonplaats van de ziel. De ziel is, integendeel, met het lichaam zeer nauw verbonden en is er zelfs maar moeilijk van te scheiden. Vermits ze de gestalte van het lichaam kan krijgen, is alles wat het lichaam kwetst, ook kwetsend voor de ziel. Zo nauw is ze verbonden met het leven van het organisme, dat ze met dit organisme groeit én kwijnt. Méér zelfs, ziel en lichaam vallen gedeeltelijk samen. Net zoals er iets van het lichaam in de ziel is, is er iets van de ziel in het lichaam. Bepaalde zones en bepaalde produkten van het organisme, hebben er een heel bijzondere affiniteit mee : het hart, de adem, de placenta, het bloed, de schaduw, de lever, enz. Deze materiële substraten zijn niet eenvoudig de woonplaats van de ziel, ze zijn de ziel zélf, van buitenuit gezien. Als het bloed vloeit, ontsnapt de ziel mee. De ziel is niet *in* de adem, ze *is* de adem. Vandaar is de idee gekomen dat de mens vele zielen heeft. Verspreid over het hele lichaam, heeft de ziel zich gedifferentieerd en gefragmenteerd. Elk orgaan heeft zo zijn eigen geïndividualiseerd stukje ziel, dat een aparte entiteit geworden is en dat ook met een eigen naam wordt aangeduid. Doch ook al is de ziel meer uitgesproken gelokaliseerd op bepaalde punten van het organisme, ze is ook diffuus aanwezig in het hele lichaam.

Het moment komt nochtans waarop de scheiding van ziel en lichaam definitief is. Maar de ziel is zo intiem verbonden met het lichaam, dat deze verwijdering niet plaatsgrijpt zonder dat de ziel een ernstige transformatie ondergaat. Ze krijgt trouwens ook een andere naam. Hoewel ze al de eigenschappen van de persoon die ze animeerde, blijft bewaren (zijn humeur, zijn goede en kwade eigenschappen), wordt ze een nieuw wezen. Ze begint een nieuw bestaan, in het land van de zielen.

II. Vanwaar komen nu deze opvattingen over de ziel en over de bestemming ervan ? Wat heeft de mens ertoe kunnen aanzetten, te denken dat er in hem twee wezens zijn, waarvan er één die bijzondere kenmerken heeft die we daarnet hebben opgesomd ? Laten we vooreerst nagaan welke oorsprong de primitieve mens zélf toekent aan het spiritueel principe dat hij meent te voelen in zichzelf. Goed geanalyseerd, zal deze primitieve opvatting ons op weg zetten naar een antwoord op die vraag.

Volgens Spencer en Gillen ziet de primitief de ziel als afkomstig van een stock van zielen, die periodisch reïnkarneren. Als iemand sterft, verlaat de ziel het lichaam; en eenmaal de rouw voorbij is, trekt ze naar het land van de zielen. Doch na verloop van tijd komt ze terug om opnieuw belichaamd te worden; het zijn deze reïnkarnaties die de bevruchtingen en de geboorten veroorzaken. Deze zielen die reïnkarneren, animeerden oorspronkelijk de stichters van de clan. Er

is immers een tijd geweest, dat er wezens bestonden die van geen ander wezen afkomstig waren. Wanneer aan hun aards bestaan een einde kwam, drongen ze in de grond. Hun lichamen veranderden in bomen of rotsen, die men nu nog kan zien op de plaatsen waar die voorouders onder de aarde verdwenen. Maar hun zielen leefden voort in diezelfde buurt. Daar bevinden zich nu de heilige plaatsen waar de *churinga* bewaard worden. Als één van de zielen die daar rondwaren, in het lichaam van de vrouw dringt, is deze zwanger. Iedere mens wordt dus gezien als een gedaante van een bepaalde voorvader; hij is die voorvader, terug opgedoken in een nieuwe gedaante.

Hoe zijn die voorouders te omschrijven ? Zij waren vooreerst bekleed met machten die oneindig veel groter waren dan deze die de mens nu heeft, en die wij mirakuleus zouden mogen noemen. Zij hebben aan de aarde haar huidig uitzicht gegeven, hebben allerlei wezens geschapen, mensen en dieren, etc. Het zijn bijna goden. Hun zielen hebben dus eveneens een goddelijk karakter. En vermits de menselijke zielen deze voorouderlijke zielen belichamen, zijn ze zelf ook sakrale wezens. Ten tweede, deze voorouders waren geen mensen, maar dieren of planten; of het waren halfslachtige wezens, waarin het element dier of plant toch domineerde. Hun zielen, die voortbestaan, zijn dus van dezelfde aard; ook daarin gaan het menselijke en het dierlijke samen, met een lichte dominantie van dit laatste. M.a.w., ze zijn van dezelfde substantie als het totemprincipe, waarin inderdaad die twee werelden tot eenheid komen.

Ons besluit is dus dat de ziel, algemeen gesproken, niets anders is dan de individuele inkarnatie van het totemprincipe. Net zoals de samenleving slechts bestaat in en bij de gratie van de individuen, leeft het totemprincipe ook maar in en bij de gratie van het bewustzijn van alle individuen die de clan vormen. Indien zij dit principe niet voelden, zou het niet bestaan. Zij zijn het die het totemprincipe in de dingen projekteren. Dat principe moet dus noodzakelijk worden opgesplitst en gefragmenteerd in het bewustzijn van al die individuen. Ieder zulk fragment is een ziel.

Nu veronderstelt deze konklusie dat de stammen waarvan Spencer en Gillen de hierboven geschetste zielsnotie beschreven, in de reïnkarnatie geloven. Welnu, volgens Strehlow komt de reïnkarnatiegedachte niet voor bij de Arunta, d.i. de gemeenschap die Spencer en Gillen het langst en het best bestudeerd hebben. Wat is de draagwijdte daarvan voor het getuigenis van Spencer en Gillen ?

Volgens Strehlow zou de ziel niet meer reïnkarneren eenmaal ze door het rouwritueel definitief van het lichaam is losgemaakt. Ze zou naar het eiland van de doden gaan, waar ze overdag slaapt en 's nachts danst, tot het eens geregend heeft op aarde. Want dan zou ze naar de levenden terugkeren en er de jonge kinderen of de kleinkinderen van de overledene beschermen. Ze zou zich in hun

lichaam nestelen en er gedurende één of twee jaar de groei van bevorderen. Daarna zou ze naar het land van de zielen terugkeren. Nog één keer zou ze daarna toch op aarde komen verblijven, om dan definitief naar het eiland van de doden te trekken, waar de bliksem ze vroeg of laat voor goed zou uitschakelen. Bevruchting en geboorte kunnen in dit perspectief niet te wijten zijn aan een reïnkarnatie van de zielen.

De bevruchting zouden de Australiërs zich volgens Strehlow op twee manieren voorstellen. De ene visie vertrekt van de idee dat er op de rots (of op de boom of in de vijver) die zich bevindt op de plaats waar de voorvader in de grond is gedrongen, en die dus het lichaam van deze voorvader voorstelt, *ratapa* leven, dit zijn menselijke embryo's. Deze *ratapa* behoren tot dezelfde totem als de voorvader op wiens mystieke lichaam ze wonen. Als dan een vrouw van de juiste huwelijksklasse voorbijkomt, kan zich zo'n embryo via de heup in haar lichaam inplanten. In de andere visie is het de voorvader zelf die de bevruchting veroorzaakt : hij verlaat zijn ondergrondse verblijfplaats en werpt een *namatuna*, d.i. een kleine *churinga*, op een vrouw die voorbijkomt. Deze *namatuna* dringt in het lichaam van de vrouw en neemt er een menselijke vorm aan, terwijl de voorvader terug onder de grond verdwijnt. Beide visies bestaan naast elkaar en de twee bevruchtingsmodi (inkarnatie van de *ratapa* of van de *namatuna*) worden als even frekvent beschouwd.

Volgens een derde, maar veel zeldzamer bevruchtingsprocédé zou de voorouder zich zélf in het lichaam van de vrouw begeven en zich onderwerpen aan een nieuwe geboorte. De bevruchting zou hier dus wel degelijk te wijten zijn aan een echte reïnkarnatie van een voorvader. Maar dit zou slechts zelden gebeuren, en de ziel in kwestie zou ook maar één keer aldus kunnen reïnkarneren.

Strehlow zelf denkt dat zijn versie radikaal tegenover deze van Spencer en Gillen staat. In feite is het slechts de letter van de formules en van de symbolen die verschilt; de sociologische betekenis blijft dezelfde. De twee versies drukken onder een verschillende vorm hetzelfde mythische thema uit. In beide gevallen wordt de bevruchting gezien als het resultaat van een inkarnatie. Alléén, wát geïnkarneerd wordt, is volgens Strehlow niet een ziel, maar een *ratapa* of een *namatuna*.

Doch wat zijn dat per slot van rekening, die *ratapa* en die *namatuna* ? De *ratapa*, zegt Strehlow, is een compleet embryo, dat tegelijk lichaam en ziel is. Maar tussen deze *ratapa* en de ziel lijkt nauwelijks een onderscheid te maken. Enerzijds wordt de ziel altijd voorgesteld onder een materiële vorm (ze eet, slaapt, danst, etc.). Anderzijds is de *ratapa* onzichtbaar voor de ordinaire mens. Deze *ratapa* bestaat dus uit een materie die zeer gelijkaardig is aan deze waaruit de ziel bestaat. Het is niet mogelijk om ze duidelijk uit elkaar te houden. We kun-

nen dus stellen dat zowel de ziel als de *ratapa* mythische wezens zijn, die naar hetzelfde model gekoncipieerd worden. Daarenboven onderhoudt de *ratapa*, net zoals de ziel, de nauwste relaties met de voorvader van wie de sakrale boom of rots de veruitwendigde vorm is. De *ratapa* behoort tot dezelfde totem als die voorvader, tot dezelfde fratrie, tot dezelfde huwelijksklasse; hij draagt dezelfde naam : de twee zijn, op zijn minst gezegd, heel dicht verwant aan elkaar. Méér nog, deze verwantschap wordt zelfs een komplette identiteit. Het is tenslotte op het mystieke lichaam van de voorvader dat de *ratapa* tot stand gekomen is. De *ratapa* komt ervan, is als een deeltje dat zich van het geheel heeft losgemaakt. Met andere woorden, de *ratapa* is iets van de voorvader dat in de schoot van de moeder dringt en daar kind wordt. En zo zijn we terug bij de conceptie van Spencer en Gillen : de geboorte is te wijten aan de inkarnatie van een voorouderlijk personage.

De tweede bevruchtingsmodus die Strehlow onderscheidt, heeft dezelfde betekenis. Want de *churinga*, en in het bijzonder deze die men *namatuna* noemt, wordt beschouwd als een gedaante van de voorvader. Als deze laatste dus een *namatuna* in het lichaam van een vrouw smijt, is het alsof hij zelf in dat lichaam dringt.

Zowel voor Strehlow als voor Spencer en Gillen is er in elke boreling een mythisch, religieus principe dat uit een voorvader emaneert en dat de essentie uitmaakt van elk individu. Het is er dus de ziel van. Of in elk geval is de ziel gemaakt van dezelfde materie en dezelfde substantie. Dát is het fundamenteel gegeven waarop we steunden om de aard en de oorsprong van de zielsnotie te bepalen. Dat dit gegeven metaforisch op uiteenlopende wijze wordt uitgedrukt, is maar van ondergeschikt belang. Essentieel is, dat de menselijke ziel noch min noch meer het totemprincipe is, vermits de ancestrale ziel, waarvan de menselijke ziel een emancipatie én een repliek is, dit eveneens is.

III. De empirische gegevens, waarop onze stelling gebaseerd is, komen weliswaar van een beperkt aantal stammen. Maar de wijdse verspreiding van de doktrine van de reïnkarnatie of van opvattingen die er analoog aan zijn, over de meest diverse Australische stammen tot zelfs bij de Indianen van Noord-Amerika, biedt bijkomende steun aan onze verklaring van de zielsidee. De algemene draagdwijde van deze duiding wordt trouwens ook nog door de volgende feiten bevestigd.

Op de eerste plaats weten we dat elk individu in zich iets van die anonieme macht draagt, die verspreid is in de sakrale dingen. Het individu behoort zelf tot de sakrale soort. Naast het empirisch wezen dat hij is, bestaat er in hem een ander wezen, dat hij zich voorstelt onder de vorm van een dier of een plant. Is

het dan niet evident dat deze dubbelganger alléén maar de ziel kan zijn, gegeven dat de ziel uit zichzelf al de dubbelganger is van het wezen dat ze animeert ? Overigens, de organen waarin het stukje totemprincipe dat ieder individu in zich draagt, het meest geïncarneerd wordt, zijn ook de organen waarin de ziel resideert. Zo bijvoorbeeld het bloed. Er is in het bloed iets van de totemnatuur, zoals blijkt uit de rol die het bloed vervult in de totemceremonies. Maar tegelijk is het bloed de zetel van de ziel; of beter, het *is* de ziel, gezien van buitenuit. Als het bloed vloeit, vloeit het leven weg en tegelijk ontsnapt de ziel. De ziel en het sakrale principe dat immanent is aan het bloed, vallen dus samen.

Ten tweede, als de ziel de individualisering van het totemprincipe is, dan moet ze, tenminste in zekere gevallen, nauw verbonden zijn met het totemdier of de totemplant. Inderdaad, in sommige stammen gelooft men dat er een verwantschap bestaat tussen de geest die de mens animeert en deze die het dier animeert. Er zijn zelfs gevallen waarin de ziel voorgesteld wordt als onmiddellijk emanerend uit het totemdier of de totemplant; in andere gevallen wordt ze zelfs voorgesteld onder de vorm van een dier. Doch het is vooral na de dood dat de dierlijke natuur van de ziel duidelijk wordt. Tijdens het leven wordt het dierlijk karakter van de ziel in zekere mate verhuld door de vorm zelf van het menselijk lichaam. Doch eenmaal de dood haar bevrijd heeft, wordt de ziel terug zichzelf : ze wordt een dier. Ze vervoegt namelijk de diersoort die de clan van de overledene tot totem dient. Vaak gelooft men trouwens dat ze reïncarneert in een dierenlijf.

IV. De zielsnotie is dus een bijzondere toepassing van de opvattingen over de sakrale wezens. Daarom heeft deze notie altijd al een religieus karakter gehad. De ziel werd altijd al als iets sakraals beschouwd. Op grond daarvan staat ze tegenover het lichaam, dat uit zichzelf profaan is. Ze staat niet alleen maar tegenover haar materieel omhulsel zoals het inwendige tegenover het uitwendige. Ze roept ook iets van de gevoelens op die overal gereserveerd worden voor datgene wat goddelijk is. Ze is een stukje goddelijke substantie in ons.

Het kenmerk dat de mens zich op die manier toemeet, is niet louter illusoir. Want net zoals de notie van religieuze macht en die van goddelijkheid, is ook de zielsnotie niet ongefundeerd in de werkelijkheid. Wij bestaan effectief uit twee onderscheiden delen die tegenover elkaar staan zoals het profane en het sakrale. In zekere zin kan men zeggen dat er iets goddelijks in ons is. Want de samenleving, unieke bron van al wat sakraal is, beperkt er zich niet toe ons van buitenuit en kortstondig te beïnvloeden, ze organiseert zich duurzaam in ons. Ze verwekt daar een hele wereld aan ideeën en sentimenten die haar uitdrukken, maar die tegelijk integraal en permanent deel uitmaken van onszelf. Als de Australiër van

een religieuze ceremonie weggaat, dan zijn de ideeën die het gemeenschapsleven tijdens die ceremonie heeft opgeroepen in hem, niet met de slag verdwenen. De grote voorvaderlijke figuren, de heroïsche eksploten waarvan de ritën de herinnering kommemoreren, de grote dingen van allerlei slag waaraan hij via de kultus participeerde, kortom : de diverse idealen die daar door de kollektiviteit leven worden ingeblazen, leven verder in zijn bewustzijn. En door de emoties die ermee verbonden zijn, worden ze duidelijk onderscheiden van de ordinaire impressies die hij in zijn dagelijkse omgang met de materiële wereld opdoet. De morele ideeën hebben eenzelfde karakter. Het is de gemeenschap die ze ons ingeprent heeft; en vermits het respekt dat de gemeenschap oproept, spontaan overgaat op al wat van haar afkomstig is, genieten de imperatieve gedragsnormen wegens hun oorsprong een gezag en een waardigheid, die aan onze andere bewustzijnsinhouden vreemd is. Ziedaar wat er objektief is aan de zielsidee : het gedachtengoed waarmee zich ons psychisch leven ontspint, bestaat uit twee soorten voorstellingen, die niet tot elkaar kunnen herleid worden. De ene soort heeft betrekking op de uitwendige, materiële wereld; de andere op een ideële wereld, waaraan wij een morele superioriteit toekennen. We bestaan werkelijk uit twee wezens, die verschillend, ja bijna tegengesteld georiënteerd zijn, en waarvan het ene voorrang krijgt op het andere. Dit is de diepe zin van de tegenstelling, door alle volkeren min of meer duidelijk gekoncipieerd, tussen lichaam en ziel, tussen het waarneembaar wezen en het geestelijk wezen, die beide naast elkaar bestaan in ons. We hebben inderdaad een dubbele natuur : er is in ons een stuk goddelijkheid, omdat er in ons iets van die grote idealen is, die de ziel van de kollektiviteit vormen.

De individuele ziel is dus maar een portie van de kollektieve ziel van de groep. Maar als de ziel slechts een bijzondere vorm is van dat onpersoonlijk principe dat diffuus in de groep aanwezig is, in de totemsoort en in alles wat ermee in verband staat, een geïndividualiseerde vorm van de anonieme kracht van de kollektiviteit, van de *mana* dus, dan moet zij dezelfde kenmerken hebben als deze kracht (deze *mana*) : dezelfde diffusie, dezelfde neiging ook om zich als een besmetting te verspreiden, dezelfde alomtegenwoordigheid. Welnu, we zien integendeel dat men zich de ziel graag voorstelt als een konkreet wezen, welbepaald, helemaal op zichzelf teruggeworpen, niet kommunicieerbaar : men maakt er de basis van onze persoonlijkheid van.

Deze zienswijze is echter het resultaat van een laattijdige en filosofische uitwerking van de zielsidee. De populaire voorstelling, zoals die spontaan uit de gemeenschapservaring werd afgeleid, is helemaal anders, zeker bij de oorsprong van het begrip. Voor de Australiër is de ziel een zeer vage entiteit, met weinig precieze en vrij veranderlijke vormen, en verspreid over het hele lichaam.

Hoewel ze zich bijzonder manifesteert op speciale punten van het lichaam, is er allicht ook geen enkel punt waar ze helemaal afwezig is. Ze is dus diffuus, besmettelijk, omnipresent. Daarenboven toont de reïnkarnatiedoktrine hoe onpersoonlijk de ziel wel is. Want als eenzelfde ziel verschillende persoonlijkheden kan begiftigen, kan haar eigen natuur niet gebonden zijn aan de individuele gestalten die ze aanneemt. Deze notie van de ziel is trouwens niet helemaal verdwenen. De verering van relikwieën toont dat ook vandaag nog voor de massa der gelovigen de ziel van een heilige met al haar essentiële krachten aan zijn gebeente kleeft; dat houdt in dat men ze in staat acht om zich te verspreiden, zich te verdelen en zich aan allerlei dingen vast te hechten.

Omgekeerd is het ook zo dat de diffuse kracht van het gemeenschapsleven zich makkelijk individualiseert onder de vorm van de ziel. De overgang van de eerste naar de tweede notie stelt geen continuïteitsprobleem. Elke religieuze kracht die met een concreet wezen verbonden wordt, deelt de eigenschappen van dit wezen, neemt zijn fysionomie aan, wordt er de spirituele dubbelganger van. Of men zich de werkzaamheid van een sakraal object op abstracte wijze voorstelt, dan wel toekent aan een persoonlijke agens, doet niet veel ter zake. De psychologische wortels van zowel de ene als de andere opvatting zijn dezelfde: iets is sakraal omdat het, om welke reden dan ook, een kollektief gevoel van respect oproept, waardoor het tegen elke profaniserende aantasting beschermd wordt. Om dit respect te begrijpen, brengen de mensen het nu eens in verband met een vage oorzaak, dan weer met een concreet spiritueel wezen. Doch deze interpretaties enten zich maar op een meer fundamenteel proces, dat in de twee gevallen gelijk is.

Daardoor is die eigenaardige verwarring te begrijpen die we vaak tegenkomen. We zagen dat het individu, de voorouderlijke ziel die hij belichaamt of waarvan zijn ziel de emanatie is, zijn *churinga*, en de dieren van de totemsoort, allemaal voor een stuk ekwivalent zijn en substitueerbaar voor elkaar. Dat kan alleen maar omdat ze allemaal op dezelfde wijze het kollektief bewustzijn beroeren. Omdat al deze objecten, of ze reëel zijn of ideeëel, in het bewustzijn eenzelfde affektie oproepen, worden ze dooreen gehaald. Als de Arunta in de *churinga* het gemeenschappelijk lichaam zien van het individu, van de voorvader en zelfs van het totemwezen, dan is dat hun manier om de identiteit te verklaren van de gevoelens die al deze dingen oproepen.

Dat de zielsidee is afgeleid van de *mana*-idee, betekent niet dat de eerste idee kronologisch posterieur is aan de tweede idee. Er bestaat geen enkel volk waar de twee noties niet naast elkaar bestaan. Alles wijst erop dat ze gelijktijdig ontstaan zijn. Net zoals er geen gemeenschap is zonder individuen, kunnen ook de onpersoonlijke krachten die uit het gemeenschapsleven voortvloeien, maar

bestaan in zoverre ze dus geïndividualiseerd worden. De prioriteit van de *mana*-idee is dus van de logische, niet van de kronologische orde.

V. Hoe komt het dat de mens is gaan geloven dat de ziel het lichaam overleeft? Het geloof in de onsterfelijkheid is geenszins ontstaan onder invloed van de moraal, als zou het eeuwig voortbestaan de gerechtigheid moeten garanderen die het leven zelf niet altijd biedt. Iedere konsideratie van dat soort was vreemd aan de primitieve opvatting over het hiernamaals. Ook de angst om tot niets herleid te worden, kan de onsterfelijkheidsgedachte niet verklaren. De primitief is er niet zo op uit om eeuwig te leven; hij aanvaardt de dood met gelatenheid. Trouwens, de onsterfelijkheid die zijn religie hem belooft, heeft niets persoonlijks: veelal behoudt de ziel niet, of niet lang, de persoonlijkheid van de overledene; ze gaat andere lichamen animeren, en wordt aldus het levensprincipe van nieuwe persoonlijkheden. Ook de droom, waarin we overledenen zien verschijnen, ligt niet aan de oorsprong van de onsterfelijkheidsgedachte, hoewel hij die notie zeker zal versterkt hebben eenmaal ze gevormd was. Dromen waarin we overledenen zien herleven, zijn te zeldzaam, te kort, en laten maar te vage herinneringen achter om uit eigen kracht een zo belangrijk ideeënstelsel te hebben uitgelokt; effect en oorzaak staan te zeer in wanverhouding tot elkaar.

De enige verklaring die we voor de onsterfelijkheidsgedachte kunnen geven, wordt ons aangereikt door de mythe die de ziel van elke boreling beschouwt als een emanatie van een voorvaderlijke ziel, of zelfs als de reïnkarnatie van zulke ziel. Hoe zijn zulke emanatie en reïnkarnatie immers mogelijk, tenzij die originele zielen eeuwig voortbestaan? Men heeft dus de doden (althans de mythische voorouders) laten overleven om de geboorte van de levenden te kunnen verklaren. Per slot van rekening is het geloof in de onsterfelijkheid van de zielen de enige manier waarop de mens voor zichzelf de bestendigheid van het groepsleven kan begrijpelijk maken. Alle individuen sterven, maar de clan overleeft. De krachten die het clanleven dragen, moeten dus eenzelfde bestendigheid hebben. Welnu, die krachten zijn de zielen die de individuele lichamen animeren, want het is in en door die zielen dat de groep zich waar maakt. Daarom moeten die zielen duurzaam zijn. En ze moeten daarenboven zichzelf gelijk blijven: vermits de clan altijd zijn specifiek uitzicht vertoont, moet de spirituele substantie waaruit hij bestaat, gezien worden als relatief onveranderlijk. Vermits het altijd over dezelfde clan gaat met hetzelfde totemprincipe, moet het ook over dezelfde zielen gaan: ze *zijn* tenslotte het totemprincipe, gefragmenteerd en gepartikulariseerd.

VI. De zielsidee is nochtans lange tijd de populaire vorm geweest waaronder men zich de persoonlijkheid heeft voorgesteld, en voor een deel is dat nóg zo. De genese van de zielsidee moet ons dus helpen begrijpen hoe de notie van persoonlijkheid gevormd werd.

De persoonsnotie is het produkt van twee soorten factoren. De ene faktor is wezenlijk onpersoonlijk : het geestelijk principe dat de ziel van de kollektiviteit is en dat de substantie vormt waaruit de individuele zielen gemaakt zijn. Maar opdat er afzonderlijke persoonlijkheden zouden zijn, moet een andere faktor tussenkomen die dit principe fragmenteert en het differentieert. Welnu, deze individualiserende faktor is het lichaam.

Van deze twee factoren is de eerste zeker niet de minst belangrijke. Men zal misschien verwonderd zijn, een zo aanzienlijke rol toegekend te zien aan het onpersoonlijk element in de genese van de persoonlijkheidsnotie. Maar de wijsgerige analyse, die de sociologische analyse ver voorafgaat, is op dit punt tot analoge resultaten gekomen. Leibniz behoort zeker tot de filosofen die het levendigst hebben aangevoeld wat de persoonlijkheid is; want de monade is vóór alles een persoonlijk en autonoom wezen. Toch is voor Leibniz de inhoud van alle monaden gelijk. Ze drukken allemaal eenzelfde objekt uit : de wereld. Vermits de wereld zelf maar een systeem van voorstellingen is, is ieder partikulier bewustzijn maar een weerspiegeling van het universeel bewustzijn. Alleen drukt ieder partikulier bewustzijn dit vanuit zijn standpunt en op zijn manier uit. En dit perspectiefverschil is te wijten aan het feit dat de monaden verschillend gesitueerd zijn tegenover elkaar zowel als tegenover het systeem dat zij vormen.

Op een andere manier zegt Kant eigenlijk hetzelfde. Voor hem is de wil de hoeksteen van de persoonlijkheid. De wil, dat is het vermogen om te handelen konform de rede. Maar de rede, dat is juist wat er het meest onpersoonlijk is in ons. Want de rede is niet van mij, maar van de mensheid : ze is het vermogen van de geest om zich boven het partikuliere te verheffen en om universeel te denken. In die zin kan men zeggen dat wat de mens tot een persoon maakt, tot een mens (niet tot deze of gene mens), datgene is waarin hij aan de anderen gelijk is. Alles wat individualiseert - het lichaam bijvoorbeeld - wordt door Kant beschouwd als tegengesteld aan de persoonlijkheid.

Individualiteit is dus niet het wezenlijk kenmerk van de persoon. Een persoon is niet alleen een wezen dat zich onderscheidt van alle andere wezens; het is ook, en vooral, een wezen dat relatief autonoom is ten opzichte van het milieu waarmee het onmiddellijk in contact is. Men stelt het zich voor als in zekere mate kapabel om zich eigenstandig te bewegen. Welnu, onze analyse laat zien hoe deze persoonsnotie gevormd werd en waaraan ze beantwoordt.

Inderdaad, de ziel heeft, als symbolische uitdrukking van de persoonlijkheid,

dezelfde eigenschap. Hoewel ze nauw verbonden is met het lichaam, is ze er toch wezenlijk van onderscheiden en er in hoge mate onafhankelijk van. Tijdens het leven kan ze het lichaam verlaten, en bij de dood gebeurt dit definitief. Verre van afhankelijk te zijn van het lichaam, is ze er meerderwaardig aan. Weliswaar betreft ze van het lichaam de uitwendige vorm waaronder ze zich individualiseert, maar in niets wezenlijks is ze het lichaam schatplichtig. Welnu, deze autonomie die alle volkeren aan de ziel hebben toegekend, is niet louter illusoir; ze is objectief gefundeerd in de ervaring van de gemeenschap. De elementen waarmee de zielsidee gevormd wordt, en deze aan de hand waarvan men zich het lichaam voorstelt, ontspringen aan twee verschillende en van elkaar onafhankelijke bronnen. De ene categorie komt van de indrukken en de beelden die door het organisme bewerkstelligd worden; de andere bestaan uit ideeën en gevoelens die van de gemeenschap komen en die de gemeenschap uitdrukken. Een stuk van onszelf is dus niet direkt afhankelijk van het organisme, en dat is: alles wat in ons de gemeenschap voorstelt. Religieuze en wetenschappelijke ideeën, de mentale operaties die voor deze ideeën nodig zijn, de overtuigingen en sentimenten die de basis vormen van het morele leven, al deze hogere vormen van het psychisch leven die door de gemeenschap worden gewekt en ontwikkeld, varen niet in het kielzog van het lichaam.

Maar wat we van de gemeenschap betrekken, hebben we gemeenschappelijk met de medemens. Het is dus absoluut niet zó, dat we des te persoonlijker zijn, naarmate we individueler zijn. De twee termen zijn geenszins synoniem. In zekere zin zijn ze meer tegengesteld aan elkaar, dan ze elkaar impliceren. Onze gewaarwordingen zijn wezenlijk individueel; maar we zijn des te meer 'persoon' naarmate we méér van de zintuigen bevrijd zijn en in staat zijn om conceptueel te denken en te handelen. Wie benadrukt hoeveel sociaals er in het individu steekt, negeert of kleineert daarmee de persoonlijkheid niet, doch wil alleen maar niet 'persoonlijkheid' met 'individualiteit' verwarren.

Hoofdstuk IX :

DE NOTIE VAN GEESTEN EN GODEN.

I. Ook de Australische religies erkennen mythische persoonlijkeden die van een hogere orde zijn dan de ziel : geesten, helden en zelfs goden in de eigenlijke zin van het woord. Een ziel is geen geest. Ze is namelijk geïnterneerd in een bepaald organisme, waaruit ze weliswaar tijdelijk, doch slechts bij de dood definitief kan ontsnappen. En haar aktieradius is beperkt tot het lichaam dat ze animeert. Een geest, daarentegen, beweegt zich vrij en onafhankelijk in de ruimte en kan op iedereen inwerken die hem benadert of die hij zelf benadert. Doch de ziel verwerft wel de eigenschappen van een geest, tenminste voor een deel, namelijk na de dood. Vooraleer ze naar het land van de zielen vertrekt, en dat is : vooraleer de rouw ten einde loopt, spookt ze namelijk rond op de wereld als een geest. Niettemin, een spook is nog geen echte geest, want zijn macht is eveneens beperkt en daarenboven zijn zijn attributen niet goed bepaald. Een geest, daarentegen, heeft altijd een min of meer precieze werkzaamheid, in de kosmische of de sociale orde.

Toch zijn er bepaalde zielen die aan de dubbele voorwaarde voldoen, in termen waarvan de geest gedefinieerd wordt, en die dus geesten *zijn*, namelijk de zielen van de mythische personages die de volksverbeelding aan het begin der tijden heeft geplaatst en wier zielen de stock uitmaken waaruit de zielen van de nieuwgeborenen komen. Deze zielen hebben een rekruteringsfunctie voor de clan, en een beschermingsfunctie voor het individu.

Het is echter niet alleen ten aanzien van de mensen, maar ook ten aanzien van de dingen dat de voorvader op een welbepaalde wijze gesitueerd is. Zijn ware verblijfplaats is ondergronds, doch men gelooft dat hij ook onophoudelijk rondwaart op de plaats waar hij onder de grond is verdwenen na beëindiging van zijn eerste bestaan. De boom of de rots of de vijver die daar spontaan is ontstaan, representeert het lichaam van de held, en daarom gelooft men dat zijn ziel er voortdurend terugkeert en er min of meer permanent aanwezig is. Het is door de aanwezigheid van die ziel dat deze plaatsen religieus respekt inboezemen.

We hebben hier dus te maken met spirituele wezens die verschillen van rondolende zielen zonder specifieke werkzaamheid. Strehlow noemt ze goden, maar deze benaming is onterecht, vermits het om sakrale wezens gaat die - op één uitzondering na - maar één volgeling hebben.

Het verband tussen de voorvaderlijke geest, de individuele ziel en de individuele totem wordt nu duidelijk : de individuele totem is de uiterlijke vorm van deze voorvaderlijke geest, waarvan de ziel de inwendige vorm is. Inderdaad, de individuele totem vindt zijn essentie in twee kenmerken : 1. het is een wezen dat de vorm van een dier of van een plant aanneemt, en dat tot functie heeft een individu te beschermen; 2. het lot van dat individu en dat van zijn patroon zijn ten nauwste verbonden met elkaar : wat de patroon raakt, raakt ook het individu dat erdoor gepatroneerd wordt. Welnu, de ancestrale geesten waarover daarnet sprake was, worden in dezelfde termen gedefinieerd. Als we nu ook weten dat de individuele ziel maar een ander aspekt is van de ancestrale geest, dan is de samenhang tussen deze geest, de ziel en de individuele totem meteen duidelijk. De individuele totem heeft dus alle wezenlijke eigenschappen van de beschermende voorvader en hij vervult dezelfde rol : dat wijst erop dat hij dezelfde oorsprong heeft en aan dezelfde idee ontspringt. Zowel de ene als de andere is een ontubbeling van de ziel. De totem is, net als de voorvader, de ziel van het individu, maar dan veruitwendigd en bekleed met grotere machten dan ze binnenin het organisme heeft. Deze ontubbeling van de ziel is psychologisch noodzakelijk, want ze doet in feite niets anders dan de dubbele natuur van de ziel uitdrukken. Enerzijds is ze van ons; de ziel drukt onze persoonlijkheid uit. Maar anderzijds is ze iets van buiten ons, want ze is slechts het verlengstuk, in ons, van een religieuze kracht die ons uitwendig is. We kunnen er niet helemaal mee samenvallen, want we kennen er een waardigheid aan toe die haar boven ons en onze empirische individualiteit verheft. Aldus is er een heel stuk van onszelf dat we geneigd zijn buiten onszelf te projekteren. Dit zelfbegrip is echter zo sterk gefundeerd in onze natuur, dat we aan deze zienswijze niet kunnen ontsnappen, zelfs als we proberen onszelf te denken zonder beroep te doen op enig religieus symbool. Immers, ons geweten is als de kern waarrond zich de zielsnotie gevormd heeft. Als het geweten tot ons spreekt, dan heeft dit het effect van een uitwendige macht, die sterker is dan onszelf, die ons de wet stelt en ons beoordeelt, maar die ons ook helpt en steunt. Als ons geweten aan onze kant staat, voelen we ons sterker in de beproevingen van het leven, net zoals de Australiër die vertrouwt op zijn voorvader of op zijn persoonlijke totem. Er ligt dus iets objektiefs aan deze verschillende concepties ten grondslag; daarom trouwens zijn ze tot op onze dagen blijven voortbestaan. Het is alsof we werkelijk twee zielen hebben, één die in ons is, of beter : die wij zijn; een andere, die boven ons staat en die de eerste moet controleren en bijstaan.

II. De geesten waarvan hier sprake was, zijn in wezen goedaardig. Het gebeurt wel dat ze streng optreden als de mens zich onbehoorlijk gedraagt tegenover

hen; maar het behoort niet tot hun functie om kwaad te doen.

Uit zichzelf kan de geest nochtans zowel het kwade als het goede dienen. Van daar dat tegenover de behulpzame en beschermende geesten heel natuurlijk een klasse van kwade geesten ontstond, waarmee de mens zich een begrip vormde van de miseries die het leven ook bestendig inhoudt. Deze schadelijke geesten blijken naar hetzelfde stramien ontworpen te zijn als de goede geesten. Ze worden voorgesteld onder de vorm van een dier of halfslachtig als een mens-dier, doch veelal met enorme afmetingen en een afzichtelijk uitzicht. Vaak worden ze ook voorgesteld als zielen van overleden personen. Ze verschillen echter van hun goedaardige soortgenoten hierin, dat ze niet reïncarneren. Onder de levenden is er nooit iemand die een kwade geest belichaamt. Als men op basis van zekere tekens vermoedt dat een boreling het werk is van een kwade geest, dan wordt het kind meteen gedood. Daarenboven ressorteren de kwade geesten nooit onder een bepaald totemcentrum. Ze staan buiten alle sociale kaders. In feite gaat het meer om magische dan om religieuze machten. Het is inderdaad vooral met de tovenaars dat ze in relatie staan: vaak is het van hen dat de tovenaars zijn kracht betreft. We komen hier dus op het punt waar de wereld van de religie eindigt en de wereld van de magie begint. Maar deze laatste ligt buiten het voorwerp van ons onderzoek; we moeten dus op dit onderwerp niet verder doorgaan.

III. De geestelijke wezens waarvan tot hier toe sprake was, zijn nog maar sekundaire personages. Het zijn ofwel kwade genieën die méér tot de magie dan tot de religie behoren, ofwel geesten die aan een specifiek individu en een specifieke plaats gebonden zijn en daarom slechts het voorwerp kunnen worden van private en lokale riten. Doch eenmaal de idee van geest gevormd was, breidde ze zich uit tot de hogere sferen van het religieuze leven; zo kwamen ook mythische personaliteiten van een hogere orde tot stand.

Weliswaar heeft elke clan zijn eigen ceremoniën, maar die behoren toch allemaal tot eenzelfde religie. Daarenboven vertonen sommige daarvan overal een aantal wezenlijke gelijkenissen. Het kan moeilijk anders dan dat de eenheid van de *stam* zich laat voelen doorheen de diversiteit van partikuliere kulturen. Zo heeft elke clan *churinga*, die ook overal op dezelfde wijze gebruikt worden. De sociale organisatie van de stam in fratriciën, huwelijksklassen en clans, en de huwelijksbepalingen die daaruit voortvloeien, zijn wezenlijk tribale instellingen. De initiatieriten omvatten overal bepaalde praktijken die niet verschillen van clan tot clan. Overigens gebeurt de initiatie altijd in aanwezigheid van de hele stam, of minstens tijdens een bijeenkomst waarop alle clans zijn uitgenodigd. Dat is zo omdat de initiatie de neofiet inwijdt in het religieuze leven, niet alleen van zijn clan maar van de hele stam. Diverse aspecten van de stamreligie worden hem

aangeleerd.

Met andere woorden, in elke gemeenschap komt een aantal ritën voor die opvallen door hun homogeneiteit en hun algemeenheid. Dat kon men blijkbaar maar verklaren door er een gemeenschappelijke oorsprong aan toe te kennen. Men stelde zich dus voor dat elke groep van gelijkaardige ritën was ingesteld door éénzelfde voorvader die deze aan de hele stam was komen openbaren. Éénzelfde voorvader had alle clans geleerd hoe *churinga* gemaakt en gebruikt werden; dat de initiatie gepaard ging met de besnijdenis; enz. Deze bijzondere voorouders konden niet op dezelfde hoogte geplaatst worden als de andere. Ten eerste bleven de gevoelens van verering die ze inboezemden, niet tot één clan beperkt; ze waren gemeenschappelijk aan de hele stam. Ten tweede, het is aan hen dat het meest waardevolle van de stambeschaving werd toegeschreven. Om deze dubbele reden werden ze het voorwerp van een heel bijzondere konsideratie. Toch gaf dit geen aanleiding tot de instelling van bijzondere ritën jegens hen : ze zijn immers zelf maar de verpersoonlijking van een rite of groep van ritën. Ze hebben geen andere bestaansgrond dan een verklaring te bieden voor bestaande praktijken. Ze zijn dus van deze praktijken maar een ander aspekt. Wel ziet men erop toe, dat de ritën die zij hebben ingesteld, naar behoren voltrokken worden. Want de stichters van die ritën zijn er tegelijk ook de behoeders van : ze straffen degenen die ter zake hun plicht niet doen.

IV. Een aanzienlijk aantal stammen is zelfs gekomen tot de konceptie van een supreme god. De kenmerken die aan dit personage toegekend worden, zijn in grote trekken overal gelijk : hij is een onsterfelijk wezen, dat zelfs eeuwig is, want hij stamt van geen ander wezen af. Na een leven op aarde kwam hij in de hemel terecht, waar hij met zijn gezin verder leeft. Over het algemeen kent men hem inderdaad één of meerdere vrouwen toe, kinderen, broers die hem soms bijstaan in zijn functies. Vaak wordt hij, net zoals de leden van zijn familie, geïdentificeerd met bepaalde sterren. Hij heeft ook macht over de hemellichamen. Men spreekt over hem als over een schepper : hij is de vader van de mens, die hij ook gemaakt heeft, net zoals hij de dieren en de planten gemaakt heeft. Aan hem is alles te danken. Hij is de weldoener van de mensheid. Maar tegelijk is hij ook de behoeder van de stammoraal en als zodanig wordt hij kwaad als die moraal geweld wordt aangedaan. Volgens sommige waarnemers zou hij ook de rol van de rechter waarnemen bij de beëindiging van het leven, en de goeden van de slechten scheiden.

Daar de initiatie de voornaamste vorm is van de stamkultus, is het dit ritueel dat speciaal aan hem gericht is : hij is er het centrum van. Vaak wordt hij er afgebeeld, uitgesneden in de schors van een boom of gemodelleerd in klei; daarrond

wordt dan gedanst en gezongen te zijner ere, en er wordt waarachtig gebeden. Omdat de initiatie de stamkultus is, ziet de stam toe op de manier waarop de ceremonieën voltrokken worden : fouten worden bijzonder zwaar gestraft.

Het gezag van ieder van deze goden is overigens niet beperkt tot één enkele stam; het wordt erkend door verschillende naburige stammen. De kulturen waarvan zij het voorwerp zijn, hebben dus een internationaal karakter. Het religieus internationalisme is dus op verre na geen eigenschap van de recente en meer geavanceerde religies. Van bij het begin van de geschiedenis vertonen de religieuze overtuigingen de neiging om zich niet op te sluiten in een nauw begrensde politieke gemeenschap. Ze zijn van nature geneigd om zich over de grenzen heen te verspreiden.

Tylor meende dat deze godsidee een zo ontwikkelde theologie veronderstelde, dat hij weigerde er iets anders in te zien dan een Europees importprodukt, van kristelijke oorsprong. Lang ziet er wel degelijk een autochtone idee in. Maar ze contrasteert voor hem zo sterk met het geheel van de Australische geloofsopvattingen, dat hij tot besluit komt dat de Australische religies uit de vermenging van twee heterogene systemen bestaan, en derhalve aan een dubbele bron ontspringen. Enerzijds zou er het gedachtengoed zijn dat betrekking heeft op de totems en de geesten, en dat de mens werd aangereikt door de ervaring van zekere natuurverschijnselen. Maar tegelijk zou de mens zich intuïtief de idee van een unieke god gevormd hebben, schepper van de wereld en wetgever van de morele orde. Doch de feiten wettigen noch de skeptische hypothese van Tylor, noch de theologische interpretatie van Lang.

Vooreerst is het nu wel zeker dat de ideeën over de grote tribale god wel degelijk van inheemse oorsprong zijn. Ze werden namelijk al geobserveerd nog vóór de missionering haar invloed had kunnen doen gelden. Maar daarom moeten ze nog niet toegeschreven worden aan één of andere mysterieuze openbaring. Verre van ontsprongen te zijn aan een andere bron dan deze waaraan de eigenlijke totemistische opvattingen ontsprongen, zijn ze, integendeel, van deze opvattingen maar de logische uitloper en zelfs de hoogste vorm.

We weten dat de principes zelf van het totemisme de idee van mythische voorouders impliceren : elk van deze voorouders is immers een totemwezen. Welnu, tussen deze mythische voorouders en de grote goden is er enkel een gradueel verschil. Ieder zulke god is zelf óók een voorvader, maar dan van een uitzonderlijk belang. Men spreekt er vaak over als over een mens, begiftigd weliswaar met bovenmenselijke machten, doch die op aarde een heel menselijk leven heeft geleid : een groot jager, een machtig tovenaars, de stichter van de stam. Hij is de eerste der mensen.

Wat de Australiër geholpen heeft om vanuit zijn concept van een veelheid van

ancestrale genieën de stap te zetten naar de idee van de stamgod, is de omstandigheid dat zich tussen deze twee extremen een middenterm geïnstalleerd heeft die een brugfunctie vervulde: de notie namelijk van de helden die de beschaving brachten. Dat zijn in feite gewone voorouders, waaraan de mythologie echter een eminente betekenis voor de geschiedenis van de stam is gaan toekennen en die zij om die reden boven de andere voorouders verheven heeft. Maar de functies die deze bijzondere voorouders in de volksverbeelding vervuld hebben, staan heel dicht bij deze die aan de grote god worden toegewezen. Van deze wordt óók verteld dat hij de mens in de beschaving heeft ingewijd, dat hij de belangrijkste sociale instituties heeft ingesteld, de grote religieuze ceremonieën heeft ontworpen (waarop hij ook toezicht blijft uitoefenen). Dat deze twee soorten figuren nauw verbonden zijn met elkaar, blijkt overigens goed uit het feit dat tussen beide soms een afstammingsverband gezien wordt. Zeker, de grote god is wel iets méér dan een beschavingsheld. Vaak zijn deze twee personages duidelijk onderscheiden. Maar vaak is dat ook niet het geval. Het minste dat men kan zeggen is dat, zo ze al niet samenvallen, ze zeer verwant zijn aan elkaar.

De notie van een supreme god is zelfs zo verweven met het geheel van de totemistische opvattingen, dat ze van deze laatste nog de stempel draagt. Bij de Arunta, bijvoorbeeld, wordt de grote god Altjira genoemd; welnu, dat is eveneens de naam van de totem die van de moeder geërfd wordt. Méér nog, talloze goden hebben deels of geheel het uiterlijk van een totemwezen. Zo heeft Altjira de poten van een emoe. Een andere god, Bunjil, wordt wel altijd voorgesteld onder een menselijke gedaante, maar zijn naam dient ook om de totem van een fratrie aan te duiden, en dat is een adelaar. Net zoals dit ook van andere goden het geval lijkt te zijn, lijkt Bunjil noch min noch meer de vergoddelijkte totem van een fratrie te zijn.

Het is duidelijk op de bijeenkomsten die plaatshebben naar aanleiding van de initiatie, dat dit godskoncept tot stand gekomen is. Het is immers maar in deze riten dat de grote goden een rol spelen. Vermits trouwens de initiatie de belangrijkste vorm is die de tribale kultus aanneemt, is het enkel bij die gelegenheid dat zich een tribale mythologie kan ontwikkelen. Waar de stam enig zelfbewustzijn ontwikkelde, werd dit sentiment spontaan geïnkarneerd in een personage dat er het symbool van werd. Want om zelf te begrijpen waarom ze zich over de clan-grenzen heen met elkaar verbonden voelden, stelden de mensen zich voor dat ze allemaal aan eenzelfde stronk ontsproten waren, dat ze dus kinderen waren van eenzelfde vader. De initiatiegod was als geknipt voor deze rol. Want, zoals de autochtonen dat zélf zeggen, de initiatie "maakt" de mensen. De initiatiegod werd aldus een scheppingskracht toegemeten die hem een prestige verleende

waardoor hij boven alle andere helden van de mythologie uitsteeg. Nu bestónden er al sakrale wezens die in het tribaal religieus systeem een eminente plaats innamen, superieur aan de clantotems, namelijk de totems van de fratrieën. Deze hadden alles wat nodig was om zelf tribale godheden te worden. Het is dus normaal dat deze twee soorten van mythische figuren voor een deel versmolten met elkaar. Aldus gebeurde het dat één van de twee fundamentele stamtotems zich ertoe leende om aan het concept van de grote god gestalte te geven. Om uit te leggen dat maar één van beide deze waardigheid genoot, werd verteld dat de uitverkorene een gevecht met zijn rivaal gewonnen had en daarom het privilege van de uitverkiezing genoot. Deze idee ging er des te makkelijker in, daar ze konform was aan het geheel van de mythologie, waarin namelijk de totems van de fratrieën doorgaans als elkaars vijanden beschouwd worden.

Is de grote god dus de verpersoonlijking van de stam, hij heeft tegelijk ook een internationaal karakter aangenomen. De initiatieceremonieën worden namelijk ook bijgewoond door vertegenwoordigers van naburige stammen. Geloofoopvattingen die ontstaan in sociale milieu's die aldus zijn samengesteld, kunnen niet het eksklusieve patrimonium blijven van één bepaalde nationaliteit. De vreemdeling draagt ze uit naar zijn eigen stam, en vermits hij morgen op zijn beurt de gastheer is voor zijn gastheer van vandaag, grijpt er een voortdurende uitwisseling van ideeën plaats. Zoiets moet wel aanleiding geven tot de vorming van een internationale mythologie, waarin de figuur van de grote god dan centraal staat.

V. De idee van de grote tribale god is het hoogste concept waartoe het totemisme gekomen is. Ze vormt het aanknopingspunt met de latere religies die via deze idee door het totemisme werden voorbereid. Maar tegelijk ligt deze gods-idee direkt in het verlengde van de meer rudimentaire totemistische geloofsopvattingen die we eerder bestudeerden. De grote god is inderdaad maar een ancestrale geest, die evenwel een eminente plaats verworven heeft. De ancestrale geesten zijn slechts gekreëerd naar het beeld van de individuele zielen, waarvan zij de herkomst moeten verklaren. En de individuele zielen zijn op hun beurt maar de geïndividualiseerde vorm van de onpersoonlijke krachten die we aan de basis van het totemisme vonden. De eenheid van het systeem evenaart de kompleksiteit ervan.

De zielsnotie speelt ongetwijfeld een belangrijke rol: het is via haar dat de notie van persoonlijkheid in het domein van de religie geïntroduceerd werd. Maar in tegenstelling tot wat de animisten voorhouden, bevat ze niet de kiem van de hele religie. Om te beginnen vóóronderstelt ze zélf de notie van het totemprincipe waarvan ze slechts de verbijzondering is. Daarenboven zijn de geesten en de

goden, ook al konden ze niet gedacht worden vóór de ziel, iets heel anders dan door de dood bevrijde menszielen. Want vanwaar zouden hun bovenmenselijke machten komen ? De zielsidee heeft alleen gediend om de mythologische verbeelding een nieuwe richting aan te wijzen, om een nieuw soort konstrukties aan te reiken. Maar de materie van deze konstrukties werd niet ontleend aan de voorstelling van de ziel, doch aan dat reservoir van anonieme en diffuse krachten die de primitieve basis vormen van de religie. De schepping van mythische persoonlijkheden is maar een andere manier om zich deze essentiële krachten voor te stellen.

De godsidee resulteert heel en al uit de ervaring van het stamgevoelen. Het totemisme is niet het werk van geïsoleerde clans, maar is ontstaan in de schoot van een stam die zich van zijn eenheid bewust werd. Het is dit eenheidsbewustzijn van de stam dat uitgedrukt wordt in de conceptie van een supreme god, die dan ook gemeenschappelijk is aan de hele stam.

We hebben tot hertoe het religieuze gedachtengoed bekeken alsof dit zelfgenoegzaam was en zichzelf kon verklaren. In feite is dit gedachtengoed onlosmakelijk verbonden met het ritueel, niet alleen omdat het zich in dit ritueel manifesteert maar ook omdat het er de invloed van ondergaat. De kultus is afhankelijk van de geloofsopvattingen, maar werkt anderzijds ook op deze opvattingen in. Om deze laatste beter te begrijpen, is het derhalve belangrijk de kultus beter te kennen. Het moment is gekomen om onze blik daarop te richten.

DERDE BOEK

DE BELANGRIJKSTE RITEN

Hoofdstuk I :

DE NEGATIEVE KULTUS EN DE ASCETISCHE RITEN.

Het is niet nodig om de primitieve kultus compleet te beschrijven. Doorheen de ekstreme diversiteit van rituele praktijken zullen we proberen de meest kenmerkende attitudes te achterhalen die de primitief aanneemt wanneer hij zijn kultus viert. We zullen ook de meest algemene vormen van zijn riten klasseren, en er de oorsprong en de betekenis van bepalen. Uiteindelijk willen we daarmee, waar mogelijk, de resultaten preciseren waartoe ons de analyse van de geloofsopvattingen gebracht heeft.

I. We noemen negatieve kultus het geheel van de riten die tot doel hebben, door middel van onthoudingen de afzondering der sakrale dingen te verwezenlijken. Ze schrijven de gelovige geen effectieve prestaties voor, maar verbieden bepaalde handelwijzen. Ze nemen dus allemaal de vorm aan van het verbod of, zoals dat in de etnografie wordt genoemd, van het taboe. Er zijn verschillende soorten verboden, en het is belangrijk ze uit elkaar te houden. Want we moeten ze in dit hoofdstuk niet allemaal bespreken.

Eerst en vooral is er het onderscheid tussen de verboden die ressorteren onder de religie en deze die ressorteren onder de magie. Beide formuleren een onverzoenbaarheid tussen bepaalde dingen, en gebieden de onverzoenbaar verklaarde dingen gescheiden te houden. Maar er zijn ook zeer grote verschillen. Ten eerste, ze worden niet op dezelfde wijze gesanktionéerd. Zeker, aan de

overtreding van religieuze verboden wordt vaak een materiële verstoring toegeschreven. Maar bij zulke spontane en automatische sanktie voegt zich altijd een sanktionerende menselijke interventie: heiligschennis verontwaardigt en doet de verontwaardigde opinie reageren tegen de heiligschennis. Daartegenover wordt een magisch verbod slechts gesanktionerd door de materiële konsekwenties die met de verboden handeling verbonden worden. Inderdaad, religieuze verbodsbepalingen zijn kategorische imperatieven; ze hebben tot doel het respect te vrijwaren waarmee het sakrale omgeven wordt. Magische verbodsbepalingen zijn niet méér dan utilitaire stelregels (de eerste vorm van hygiënische en medische maatregelen) die geenszins de notie van sakraliteit impliceren, en die er dus ook niet kunnen op gericht zijn een ontwijding te voorkomen. Ons interesseren alleen de religieuze verboden.

Binnen de categorie van religieuze verboden is dan een onderscheid te maken tussen deze die erop gericht zijn, sakrale objekten met een verschillende graad van heiligheid uit elkaar te houden, en deze die erop gericht zijn de sakrale van de profane dingen gescheiden te houden. Alleen de tweede categorie van verboden vloeit rechtstreeks voort uit de notie van het sakrale als zodanig. Zij levert de grondstof voor een waarachtige kultus, en zelfs een kultus die aan de basis ligt van alle andere kulten. Want de houding die deze verbodsbepalingen voorschrijven, is deze waarvan de gelovige nooit mag afwijken in zijn relaties met de sakrale wezens. Het is het systeem van deze verbodsbepalingen, de religieuze verboden bij uitstek, dat we de negatieve kultus noemen.

Bovenal is er het kontaktverbod. Dat is het primaire taboe waarvan alle andere maar partikuliere varianten zijn. Het berust op het principe dat het profane en het sakrale elkaar niet mogen raken. Zo zagen we al dat de vrouwen en de niet-geïnitieerde jonge mannen - in één woord: de profanen onder de mensen - de *churinga* niet mogen aanraken. Als de volwassen mannen dit wél mogen doen, dan is het omdat de initiatie hen een sakraal karakter verleend heeft. Een bijzonder intiem kontakt is dat dat voortvloeit uit de inname van voedsel. Daarom is het ten stelligste verboden om sakrale dieren of planten, met name deze die tot totem dienen, te nuttigen. Zulke akt is zelfs zó heiligschennend dat het verbod ook op de volwassen mannen van toepassing is - met uitzondering alleen van de ouderlingen, die voldoende religieuze waardigheid hebben verworven om van dit verbod te zijn vrijgesteld. Omgekeerd geldt ook dat bepaalde voedingswaren, die voor profaan doorgaan (bijvoorbeeld deze die in het bijzonder voor de alimentatie van vrouwen bestemd zijn), niet mogen genuttigd worden door wie met een zekere sakraliteit bekleed is.

Het kontakt kan evenwel ook nog op andere dan taktiele wijzen tot stand komen. Eén mogelijkheid is: via de blik. Daarom is de aanblik van sakrale wezens in

bepaalde gevallen voor profanen verboden. De vrouw mag de instrumenten van de kultus niet zien, zeker niet van nabij; de neofiet mag de voorgangers in de initiatierite niet bekijken; enz. Ook via het woord kan contact tot stand komen; daarom is het profanen verboden om het woord te richten tot sakrale wezens, of zelfs te spreken in hun aanwezigheid. In het algemeen geldt bij de Arunta dat de stilte moet bewaard blijven als de *churinga* getoond worden.

Naast de sakrale dingen, zijn er ook woorden en klanken die sakraal zijn. Zij mogen derhalve niet op de lippen liggen van wie profaan is, noch diens oor bereiken. Bepaalde rituele liederen mogen door de vrouwen niet worden gehoord; op de schending van deze norm staat de doodstraf. Vermits elke eigennaam beschouwd wordt als een essentieel element van de persoon die hem draagt, participeert die naam aan de sentimenten die de drager ervan inboezemt : is de persoon zelf sakraal, dan is ook zijn naam sakraal. Hij mag dus op profane momenten of ten aanzien van profanen niet worden uitgesproken. Naast hun publieke en vulgaire naam hebben de mannen immers een andere naam die geheim gehouden wordt : vrouwen en kinderen kennen die niet. Dat betekent dat hij sakraal is. Verder mag de naam van een overledene niet worden uitgesproken gedurende de rouw. Soms geldt dit verbod zelfs eeuwigdurend voor de weduwe en voor bepaalde nabestaanden.

Niet alleen zijn de sakrale wezens van de profane gescheiden; alles wat direkt of indirekt verband houdt met het profane leven mag niet gemengd worden in het religieuze leven. Vaak moeten de inlanders volledig naakt zijn om aan het ritueel deel te nemen : ontdaan van al hun gewone ornamenten, zelfs deze waarvan ze omwille van de beschermende kracht die eraan toegewezen wordt, maar node afstand doen. Als ze zich willen tooien voor hun rituele rol, dan moet deze tooi speciaal voor de gelegenheid gemaakt zijn, en na afloop van de ceremonie begraven of verbrand worden.

Meer in het algemeen zijn de activiteiten die kenmerkend zijn voor het ordinaire leven (eten bijvoorbeeld) verboden zolang de religieuze activiteiten plaatsgrijpen. En dit kan een lange periode van vasten impliceren. Het staken van de arbeid moet in hetzelfde perspectief gezien worden. We zagen eerder dat het leven van de Australiër uit twee zeer verschillende componenten bestaat : een deel dat gewijd is aan de jacht, de visvangst, de oorlog; een ander deel dat gewijd is aan de eredienst. Deze twee vormen van activiteit sluiten elkaar uit, stoten elkaar zelfs af. Het is op dat principe dat de universele instelling van de religieuze rusttijd berust; de arbeid is immers de profane activiteit bij uitstek.

Hoe kompleks het systeem van verboden ook is, het komt uiteindelijk neer op twee fundamentele bepalingen. Op de eerste plaats kan het religieus leven niet samengaan met het profane leven in één en dezelfde ruimte. Vandaar komt de

instelling van tempels en heiligdommen. Zelfs de meest inferieure religie kan het zonder zulke schikking niet stellen. Op de tweede plaats kan het religieus leven niet samengaan met het profane leven in dezelfde tijdseenheden. Daaruit zijn de feesten ontstaan. Er is geen enkele religie en derhalve geen enkele samenleving die deze opdeling van de tijd in twee alternerende stukken niet kent. Zeer waarschijnlijk zelfs is, zoals we in ons inleidend hoofdstuk stelden, de behoefte aan die afwisseling ervoor verantwoordelijk dat de mens in de continuïteit en de homogeneïteit van de tijdsduur onderscheidingen en differentiaties heeft ingebracht die deze tijdsduur van nature niet heeft.

II. Tot hier toe heeft de negatieve kultus zich aan ons voorgedaan als een systeem van onthoudingen, dat de aktiviteit alleen maar schijnt af te remmen, eerder dan ze te stimuleren. En toch, de onverwachte weeromstuit van dit remmend effekt is dat het op de religieuze en morele natuur van het individu een hoogst positieve invloed uitoefent. De mens kan slechts intiem in kontakt treden met de sakrale dingen als hij zich ontdoet van het profane in zich. De negatieve kultus is dus een middel tot een doel : ze is de voorwaarde voor de toegang tot de positieve kultus. De negatieve kultus beperkt er zich niet toe, de sakrale wezens te beschermen tegen vulgaire kontakten; hij werkt ook positief op de gelovige in. Wie zich aan de verbodsbepalingen onderwerpt, is niet meer dezelfde als voorheen. Het zich ontdoen van het lage en het triviale betekent een zuivering en een heiliging. De negatieve ritën verlenen dus werkzame krachten net zoals de positieve ritën dat doen. Als het om specifieke en geïsoleerde negatieve ritën gaat, is de positieve werking ervan over het algemeen te weinig uitgesproken om gemakkelijk waarneembaar te zijn. Maar soms wordt een compleet systeem van verboden toegespitst op één enkele persoon, en dan stapelen de effecten zich opeen en worden ze duidelijker. Zoiets gebeurt in Australië tijdens de initiatie. De neofiet wordt er blootgesteld aan een ekstreme variëteit van negatieve ritën. Hij dient zich uit zijn gemeenschap terug te trekken, om onder supervisie van enkele ouderlingen in de brousse te gaan wonen, waar hij maandenlang aan een streng regime van ontberingen onderworpen wordt. Velerlei voedsel is hem verboden; alleen het hoogst nodige om in leven te blijven, mag hij eten. Nu eens moet hij zonder meer vasten, dan weer krijgt hij alleen maar smerig voedsel. Hij mag het eten niet met de handen aanraken; zijn peter brengt het hem naar de mond. Slapen mag enkel voor zover strikt nodig. Spreken mag alleen wanneer hij zelf aangesproken wordt. Elke ontspanning is hem verboden. Hij mag zich niet wassen. Soms mag hij zich niet eens bewegen en dient hij, zonder enige kledij, plat op de grond te liggen. Welnu, al deze deprivaties zijn erop gericht de geïnitieerde radikaal te veranderen. Hij behoort

voortaan tot de mannenwereld, neemt deel aan hun riten, heeft een sakraal karakter gekregen. De metamorfose is zó groot dat ze vaak wordt voorgesteld als een tweede geboorte. Hier ziet men zeer goed welke positieve effecten de negatieve riten kunnen sorteren.

In het licht van die feiten kan men begrijpen wat het ascetisme betekent in de religie, en vanwaar de deugden komen die er algemeen aan toegekend worden. De inachtnaam van elke verbodsbepaling heeft iets ascetisch. Doch pas als deze praktijken uitgroeien tot een waar regime, dat het hele bestaan domineert, hebben we te maken met een systematisch ascetisme, dat dus niets anders is dan een hypertrofie van de negatieve kultus. De deugden die ervan uitgaan, zijn slechts een amplifikatie van deze die de inachtnaam van elk verbod genereert. Ze hebben dezelfde oorsprong, want ze berusten eveneens op het principe dat men zich heiligt door het feit alleen dat men zich inspant om zich van het profane af te zonderen. De zuivere asceet is iemand die zich boven de mensen verheft en een bijzondere heiligheid verwerft door te vasten, te waken, zich terug te trekken in de stilte; in één woord : door deprivaties veeleer dan door akten van positieve piëteit (offergaven, gebeden, etc.).

Het ascetisme is dus geenszins een uitzonderlijke, bijna abnormale uitloper van de religie. Het is er, integendeel, een wezenlijk element van. Elke religie bevat er minstens de kiem van, want geen enkele religie is zonder systeem van verboden. Het enige verschil dat ter zake tussen de kulden bestaat, is dat deze kiem in mindere of in meerdere mate ontwikkeld is. Nu is er waarschijnlijk geen enkele religie waarin deze ontwikkeling niet - minstens tijdelijk - de trekken aanneemt van het ascetisme in de eigenlijke zin van het woord. Als op kritieke momenten al eens een serieuze mentaliteitswijziging moet worden bewerkstelligd in een relatief korte tijdspanne, gaat men de geviseerden gewelddadig aan de profane wereld onttrekken om ze sneller in de kring der sakrale dingen in te leiden. Dat gaat natuurlijk niet zonder veelvuldige ontberingen. Het is dat dat in Australië gebeurt als men de jongelui gaat initiëren. Om er mannen van te maken, doet men ze een waar ascetenleven leiden, doet men ze werkelijk 'afzien'. De negatieve kultus kan niet zonder pijn. Daardoor trouwens is men ertoe gekomen om in de pijn zelf een soort van rite te zien, een staat van genade die moet worden opgezocht en uitgelokt. Reeds in de laagste samenlevingen werd aldus aan de pijn een religieuze rol toebedeeld. Veel van de Australische initiatieriten bestaan er juist in, de neofiet systematisch pijn te doen, om aldus op zijn geestesgesteldheid in te werken en hem de kwaliteiten van een man te doen krijgen. Nu eens wordt het hele organisme op de proef gesteld, dan weer is het op een specifiek orgaan dat de rituele mishandeling gericht is, met de bedoeling er de vitaliteit van te stimuleren. Het is zeker dat de wrede rituelen van de

besnijdenis en van de subincisie bedoeld zijn om de geslachtsorganen een bijzondere kracht te verlenen.

De opvatting als zou de pijn een heiligende kracht hebben, is dus geenszins specifiek voor de recentere en meer idealistische religies, zoals alom gedacht wordt. Diezelfde opvatting ligt ten grondslag aan de zojuist vermelde riten. (En daarmee zien we nog eens hoe de essentiële elementen van het religieuze denken en leven minstens in de kiem al terug te vinden zijn in de meest primitieve religies). Zeker, in de loop der tijden werd die opvatting op verschillende wijzen uitgewerkt. Voor de kristene is het vooral op de ziel dat de pijn inwerkt : pijn zuivert de ziel, veredelt ze, vergeestelijkt ze. Voor de Australiër is het op het lichaam dat ze inwerkt : ze doet de vitale energie toenemen, doet de baard en het haar groeien, versterkt de ledematen, enz. Maar het principe is hetzelfde : pijn genereert buitengewone krachten. Die opvatting is overigens niet ongefundeerd. Het is in het trotseren van pijn dat de mens zijn grootheid toont. Nooit verheft hij zich méér boven zichzelf dan wanneer hij zijn natuur verplicht om een andere weg te volgen dan deze waartoe zij spontaan geneigd is. Daardoor zet hij zich af tegenover alle andere schepselen, die blindelings de weg van het genot volgen. Zich overgeven aan de pijn betekent dat bepaalde banden met het profane milieu verbroken zijn, en bewijst dus dat de betrokkene zich voor een stuk van dat milieu bevrijd heeft. Pijn wordt daarom terecht als het instrument van de verlossing beschouwd. Wie aldus bevrijd is, is niet het slachtoffer van een pure illusie, want hij weet zich bekleed met enig meesterschap over de dingen. Hij is sterker dan de natuur omdat hij haar het zwijgen oplegt.

Het ascetisme dient echter niet enkel religieuze doeleinden, het heeft een aanzienlijke sociale functie. Religieuze belangen zijn maar de symbolisering van sociale en morele belangen. De samenleving als zodanig vraagt namelijk voortdurend opofferingen van ons. Om onze plichten jegens haar te kunnen vervullen, moeten we niet zelden onze instinkten, onze natuur geweld aandoen. Er is dus een ascetisme dat inherent is aan ieder sociaal leven en daarom deel uitmaakt van iedere cultuur. Het is dit ascetisme dat de bestaansgrond is voor het ascetisme dat de religies ten alle tijde gepredikt hebben.

III. Waardoor werd dit systeem van verboden nu tot stand gebracht ? In zekere zin ligt de oorzaak ervan logisch besloten in de notie zelf van het sakrale. Al wat sakraal is, is voorwerp van respekt, en elk respektgevoelen wordt bij degene die het ervaart, vertaald in bewegingen van inhibitie. Het beeld dat men zich vormt van een wezen dat men respecteert, is geladen met een sterke mentale energie : het stoot elke voorstelling die op één of andere wijze afbreuk doet aan het beeld

van het sakrale, ver van zich af. Dat geldt ook voor onze voorstelling van het sakrale. Het sakrale staat tegenover het profane in een antagonistische relatie : beide werelden beantwoorden aan twee levensvormen die elkaar uitsluiten of die, op zijn minst, niet gelijktijdig met dezelfde intensiteit kunnen beleefd worden. Als onze geest met sakrale dingen bezig is, is er geen plaats voor de gedachte aan het profane; iets in ons verzet er zich tegen dat zulke gedachte zich dan in ons bewustzijn nestelt. Welnu, dit psychisch antagonisme, deze wederzijdse uitsluiting van de gedachten, leidt van nature tot de wederzijdse uitsluiting van de korresponderende dingen. Opdat de ideeën niet zouden samenkomen, is het nodig dat de dingen niet samenkomen. Dat is het principe zelf van het verbod.

Daarenboven is de wereld van het sakrale per definitie een aparte wereld. Hij is op grond van zijn eigen kenmerken onderscheiden van de wereld van het profane, en moet daarom op een geëigende wijze behandeld worden : op geëigende toon, in geëigende taal, met geëigende gebaren. Al wat gebruikelijk is in onze omgang met de vulgaire wezens moet worden uitgesloten uit onze omgang met de sakrale wezens.

Is deze verklaring niet onjuist, ze is toch ontoereikend. Inderdaad, er zijn meerdere wezens die voorwerp van respect zijn zonder daarom beschermd te worden door heel zo'n systeem van verboden. Onze geest heeft weliswaar de neiging om verschillende dingen in verschillende milieu's te lokaliseren, vooral als ze ook nog onverenigbaar zijn met elkaar. Maar het profaan milieu en het sakraal milieu zijn niet alleen verschillend, ze zijn gesloten voor elkaar : tussen beide gaapt de leegte. Iets in de natuur van het sakrale moet dit buitengewoon isolement nodig maken. Welnu, dit wezenlijk kenmerk van het sakrale is de besmettelijkheid ervan. Sakraliteit blijft niet gehecht aan de dingen die dit karakter dragen; ze is vluchtig, zet zich bij het minste fysisch of psychisch contact over op andere dingen. De heiligheid van de *churinga* strekt zich niet alleen uit over de holten waarin ze bewaard worden, doch over de hele naburige regio, over de dieren die er zich schuilhouden en die men niet mag doden, de planten die er groeien en die men niet mag plukken, etc.

Deze besmettelijkheid van het sakrale verklaart gemakkelijk de veelheid en de ekstreme gestrengheid van de verboden die het sakrale en het profane uit elkaar houden. Omdat de minste materiële of morele nabijheid van een profaan wezen volstaat om de religieuze krachten uit hun domein te halen, en omdat anderzijds deze krachten daar niet kunnen uitkomen zonder hun eigen natuur tegen te spreken, is een heel systeem van maatregelen nodig om de twee werelden op afstand te houden van elkaar. De vulgaire mens mag het sakrale niet alleen niet aanraken, hij mag het noch horen noch zien. Paradoxaal genoeg is immers het

sakrale van nature geneigd om zich te verbreiden over de profane wereld, die er voor het overige door uitgesloten wordt.

IV. Als de besmettelijkheid van het sakrale het systeem van verboden helpt verklaren, hoe is dan die besmettelijkheid zelf te verklaren? Men heeft gemeend ze te kunnen verklaren door de wetten van de associatie. Het respekt dat we voelen voor een sakraal wezen zou als een besmetting overgaan op alles dat met dat wezen geassocieerd wordt, alles dat erop lijkt en eraan herinnert. De gekultiveerde mens is wel niet de dupe van deze associaties, zegt men, maar de primitieve mens staat niet zo kritisch tegenover zijn impressies en objectiveert deze dus gemakkelijk.

Doch men vergeet daarbij dat niet alleen de meest primitieve religies zulke verbreidingskracht hebben toegekend aan het sakrale. Zelfs de meest recente kulturen kennen een geheel van riten die op dit principe gebaseerd zijn. Is niet elke wijding, bijvoorbeeld door zalving, een transfert van de heiligende krachten van een sakraal objekt naar een profaan objekt? Overigens gaat men nogal arbitrair te werk als men van de primitieve mens zegt dat hij blindelings zijn emoties objectiveert. Want zo maar aan een objekt de eigenschappen toekennen van wat dit objekt omgeeft en vice versa, dat doet de primitief niet in zijn gewone dagelijkse bezigheden. Enkel in het religieuze denken doet zich dit soort van versmeltingen voor. Het is dus wel degelijk in de speciale aard van de religieuze zaken en niet in de algemene wetten van de menselijke intelligentie dat men de oorsprong van deze predisposities moet zoeken.

Als een kracht of een eigenschap ons vóórkomt als integraal deel uitmakend van datgene waarin ze resideert, kunnen we ons maar moeilijk voorstellen dat ze zich daarvan losmaakt en zich elders begeeft. Doch als het gaat om een kracht die het lichaam van buitenuit is binnengedrongen, is het niet onvoorstelbaar dat ze er ook weer kan uit ontsnappen. De warmte of de elektriciteit die een objekt heeft ontvangen van een eksterne bron, zijn overdraagbaar op het omgevend milieu, en de mogelijkheid van deze transmissie wordt door onze geest probleemloos aanvaard. Het buitengewone gemak waarmee de religieuze krachten uitstralen en zich verbreiden, heeft dus niets verrassends, tenminste als ze gezien worden als uitwendig aan de wezens waarin ze resideren. Welnu, dat is juist een implikatie van de theorie die we hebben voorgesteld.

Inderdaad, de religieuze krachten zijn maar gehypostaseerde kollektieve krachten, namelijk: morele krachten. Ze bestaan uit gedachten en gevoelens die de samenleving in ons oproept (niet uit gevoelens die de fysieke wereld in ons oproept). Ze zijn dus heterogeen ten aanzien van de waarneembare dingen waarin wij ze situeren. Wel kunnen ze aan deze dingen de uitwendige en

materiële vorm ontlenen waaronder ze worden voorgesteld; maar ze betrekken niet in het minst hun werkzaamheid van die dingen: ze zijn niet dáárin geworteld, ze zijn eraan toegevoegd. Er is dus ook geen enkel objekt dat de eksklusiviteit zou genieten om ze te ontvangen. Het meest onbetekenende, het meest vulgaire zelfs kan deze rol vervullen. Totaal toevallige omstandigheden bepalen welke objekten daarvoor gekozen worden.

Als de religieuze krachten geen eigen "plaats" hebben, is hun mobiliteit gemakkelijk te begrijpen. Vermits niets hen bindt aan de dingen waarin wij ze lokaliseren, kunnen ze er bij het minste contact ook uit ontsnappen. Hun eigen intensiteit spoort hen daartoe trouwens aan.

De besmettelijkheid van het sakrale zullen we echter nog beter begrijpen als we, in plaats van te vertrekken bij de notie van het sakrale zoals die al gevormd is, verder opklimmen naar het mentaal proces dat tot die notie aanleiding geeft; als we, met andere woorden, in plaats van uit te gaan van het *bestaan* van deze notie, vertrekken bij het *ontstaan* ervan.

We zagen dat de sakraliteit van een wezen niets van doen heeft met de intrinsieke kenmerken van dit wezen. De religieuze sentimenten, die dit wezen inboezemt, resulteren uit de indrukken van steun en van afhankelijkheid, die het gemeenschapsleven in ons bewustzijn nalaat. Uit zichzelf zijn deze emoties aan geen enkel specifiek objekt gebonden. Maar omdat het emoties zijn, die daarenboven bijzonder intens zijn, zijn ze ook bijzonder besmettelijk. Als een olievlek breiden ze zich uit over alle andere bewustzijnsinhouden die op hetzelfde moment de geest vullen. Ze penetreren en besmetten de voorstellingen die de mens zich van de diverse objekten maakt die hij op het ogenblik zelf, waarop zich die emoties vóórdoen, onder handen of onder ogen heeft. Het is zó dat deze objekten een religieuze betekenis krijgen, die ze uit zichzelf natuurlijk niet hebben, maar die er van buitenaf op overgedragen wordt. De besmetting is dus niet een soort van sekundair procédé, volgens welk het sakrale, eenmaal verworven, *zich voortzet*; ze is het procédé volgens welk het sakrale *verworven wordt*. Het is door besmetting dat sakraliteit gefikseerd wordt; niet te verwonderen dan dat het ook door besmetting is dat ze overgedragen wordt.

De besmettelijkheid van het sakrale helpt ons nu ook op haar beurt om een trek van de primitieve mentaliteit te begrijpen, waarop we vroeger al de aandacht vestigden. We hebben namelijk gezien hoe gemakkelijk de primitieve mens de diverse werkelijkheidsdomeinen door elkaar haalt en de meest heterogene dingen zoals mensen, dieren, planten, hemellichamen identificeert met elkaar. We ontwaren nu één van de oorzaken die daartoe het meest hebben bijgedragen. Omdat de religieuze krachten bij uitstek besmettelijk zijn, gebeurt het onophoudelijk dat éénzelfde principe de meest uiteenlopende dingen animeert:

het gaat over van het ene naar het andere, als gevolg van een simpele materiële toenadering of als gevolg van zelfs nog maar oppervlakkige gelijkenissen. Het is op die manier dat mensen, dieren, planten, rotsen allemaal gezien worden als participierend aan dezelfde totem : de mensen omdat ze de naam dragen van het dier, de dieren omdat ze het totemembleem oproepen, de planten omdat ze tot voedsel dienen van die dieren, de rotsen omdat ze het decor zijn voor de ceremonieën. Het is niet meer dan natuurlijk dat wezens, waarvan gedacht wordt dat ze essentieel gelijk zijn (i.c. omdat ze hetzelfde religieuze principe belichamen), in eenzelfde categorie gerangschikt worden. De besmettingsverschijnselen, op grond waarvan deze kategorisering tot stand kwam, zijn dus helemaal niet zo irrationeel als men op het eerste gezicht geneigd is te denken. Ze hebben, integendeel, een hoogst nuttige, logische rol vervuld doordat ze aanleiding hebben gegeven tot de groepering van dingen die nochtans zoveel natuurlijke verschillen vertonen en die daarom door de waarneming niet in verband gebracht worden met elkaar. Ze hebben, met andere woorden, de weg geopend voor de toekomstige wetenschappelijke verklaringen.

Hoofdstuk II :

DE POSITIEVE KULTUS (I) : DE ELEMENTEN VAN HET OFFER

De mens heeft zijn plichten tegenover de religieuze krachten nooit alleen maar negatief gedefinieerd; hij heeft zich, integendeel, altijd ook voorgesteld dat hij er positieve en bilaterale relaties mee had. Het geheel van ritën die deze positieve relaties regelen en organiseren, is wat we de positieve kultus noemen.

Bij de Arunta lijkt één feest de hele totemkultus te domineren : het *Intichiuma*-feest. Dit feest wordt gevierd bij de aanvang van het regenseizoen, als alles, fauna en flora, plots met geweld begint te groeien. Omdat de regenperiode nogal eens variabel wil beginnen, is het de leider van de totemgroep die bepaalt wanneer het moment voor het *Intichiuma*-feest is aangebroken. Inderdaad, elke totemgroep heeft zijn eigen *Intichiuma*. Wel is het niet overal gelijk : het is bij de Warramunga niet wat het bij de Arunta is. Het varieert, niet alleen van stam tot stam, maar zelfs van clan tot clan. De verschillende rituele types moeten we zorgvuldig uit elkaar houden en afzonderlijk verklaren, doch we moeten naderhand ook nagaan of ze niet allemaal aftakkingen zijn van één gemeenschappelijke stronk.

Beginnen we bij de Arunta.

I. Het feest omvat twee opeenvolgende fazen. De ritën die elkaar in de eerste fase opvolgen, moeten de dier- of plantensoort die de clan tot totem dient, voorspoed brengen. De verscheidenheid aan middelen die daartoe aangewend worden, kan teruggebracht worden tot enkele basistypes.

De rotsen of de stenen die de voorvaderen op de bodem achterlieten toen ze na hun aards bestaan in de grond verdwenen, worden beschouwd als de lichamen (of delen daarvan) van die voorouders. En vermits het individu en zijn totem één zijn, vertegenwoordigen die rotsen niet alleen de voorouders, doch ook de totem van die voorouders. Ze hebben derhalve dezelfde eigenschappen als de aktueel levende planten en dieren van de totemsoort. Alléén hebben die rotsen en stenen dit vóór, dat ze onsterfelijk zijn. Ze vormen dus een permanente levensreserve voor die dieren en die planten, en het is daaruit dat men jaarlijks gaat putten om de reproductie van de soort in kwestie te verzekeren.

Bij de Rups-clan gaat het er als volgt aan toe. Op de dag die door de clanleider is bepaald, komen de leden van de Rups samen in het belangrijkste kamp. De

mannen van de andere clans en de vrouwen trekken zich op enige afstand terug. De Rups begeeft zich dan in stilte op weg. Ze zijn ongewapend en volledig naakt. Heel hun manier van doen is doortrokken van een religieuze ernst: de onderneming is in hun ogen bijzonder belangrijk. Tot het einde van de ceremonie moeten ze trouwens ook rigoureuus vasten. Ze begeven zich naar een plaats waar een rotsblok in de grond steekt, omgeven door kleine, ronde stenen. De rotsblok stelt de volwassen rups voor. De chef slaat met een kleine, houten tobbe op de rots terwijl hij een lied zingt dat het dier moet uitnodigen om zijn eieren te leggen. Hetzelfde doet hij met de stenen, die de eieren uitbeelden; met één van deze wrijft hij ook op de maag van elk der aanwezigen. Dan gaan ze wat verder naar de voet van een rots, waar weer een steen ligt die eveneens de rups voorstelt. De chef slaat erop met zijn tobbe; zijn gezellen doen hetzelfde met de takken die ze onderweg van de rubberboom hebben geplukt, alles al zingend om het dier opnieuw uit te nodigen om te leggen. Zo worden een tiental plaatsen aangedaan, waar telkens dezelfde ceremonie herhaald wordt.

De betekenis van de rite is duidelijk. De chef slaat op de sakrale stenen om er het stof af te slaan. De stofdeeltjes zijn heilig, ze worden beschouwd als de kiemen van het leven. De boomtakken die de aanwezigen bij zich hebben, dienen om dat kostbare stof in alle richtingen te verspreiden, opdat het te alle kante de rupsen zou kunnen bevruchten. Men gelooft dat men zó de reproductie verzekert van de diersoort, waarover de clan de hoede heeft en waarvan hij ook afhankelijk is.

In andere gemeenschappen vindt men allerlei varianten van dezelfde rite. Bij de Urabunna, bijvoorbeeld, is er een rots die een voorvader van de Hagedis-clan representeert. Men maakt er stenen van los die men in alle richtingen werpt om een overvloedige voortplanting van de hagedissen te bekomen.

In een aantal clans wordt de substantie van de steen gemengd met één of andere menselijke substantie om de werkzaamheid van de rite te vergroten. Jongelui openen hun aders en laten hun bloed overvloedig op de rots stromen. Daarmee moet de kracht van de steen herleven. Vergeten we niet dat de clanleden zelf verwant zijn aan de plant of het dier waarvan ze de naam dragen. In hen, en meer bepaald in hun bloed, resideert hetzelfde levensprincipe. Het is aldus helemaal niet vreemd dat men dit bloed gebruikt om de reproductie van de totemsoort te verzekeren.

Soms is het bloed zélf het actief principe van de rite. Bij de Wonkgongaru is er een clan die als totem een bepaalde vissoort heeft. Tijdens het *Intichiuma*-feest gaat de leider, ceremonieel beschilderd, in het water zitten en doorsteekt met puntige beenderen het scrotum en de huid rond de navel, omdat men gelooft dat zijn bloed dat zich met het water vermengt, vissen zal voortbrengen.

In sommige gevallen gebruikt men als levensprincipe de substantie zelf die men wil produceren. Zo zal de Water-clan, om het te doen regenen, water sprenkelen op een heilige steen.

De autochtoon twijfelt niet in het minst aan de werkzaamheid van deze riten. Hij is ervan overtuigd dat ze noodzakelijk de resultaten moeten produceren die hij ervan verwacht. Indien de feiten dit tegenspreken, dan konkludeert hij eenvoudig dat één of andere vijandige groep hem heeft tegengewerkt. Het komt ook nooit bij hem op om te denken dat een gunstig resultaat ook aan andere factoren kan te wijten zijn. Als het groen toevallig begint te groeien of de dieren zich vermenigvuldigen vóór het *Intichiuma*-feest gevierd wordt, veronderstelt hij dat er ondergronds door de zielen van de voorouders een ander *Intichiuma*-feest gevierd werd en dat de levenden daarvan de vruchten plukken.

II. Dat is dus het eerste deel van het feest. In de onmiddellijk daarop volgende periode wordt er niet echt nog een ceremonie opgevoerd. Toch blijft het religieuze leven zeer intens: dat komt tot uiting in een verscherping van het gewoon systeem van verboden. Het sakraal karakter van de totem is als versterkt: men durft er minder aan raken. Waar bijvoorbeeld de Arunta in normale tijden wel van de totemplant of het totemdier mogen eten, zij het met mate, is hen dat nu absoluut verboden.

Een laatste ceremonie komt een punt zetten achter deze buitengewone verboden en sluit definitief deze lange reeks van riten af. Enkele specimina van de totemplant of het totemdier worden aan de clanleider aangeboden, die er dan plechtig van eet, en die overigens verplicht is om ervan te eten. Indien hij zich niet van deze plicht zou kwijten, zou hij de macht verliezen om het *Intichiuma*-feest efficiënt te maken, d.w.z. om de totemsoort jaarlijks te herscheppen. Soms wordt de rituele nuttiging gevolgd door een zalving van de participanten aan het feest, met het vet van het dier of met bepaalde delen van de plant. Over het algemeen wordt de rite dan nog eens overgedaan door de clanleden of minstens door de ouderlingen, waarna de uitzonderlijke verboden opgeheven worden.

III. Het belangwekkende in dit ritueel is dat men er alle essentiële principes in terugvindt van een religieuze instelling die één van de fundamenteën van de positieve kultus der hogere religies zou worden: het offer.

De traditionele theorie over het offer werd echt op zijn kop gezet door het werk van Robertson Smith. Vóór hem zag men in het offer alleen maar een soort eerbetoon, analoog aan de hommages die onderdanen aan hun prinsen verschuldigd zijn. Smith was de eerste om erop te wijzen dat in deze theorie twee essentiële kenmerken van het offer over het hoofd gezien werden: 1. het gaat om

een maaltijd; 2. aan deze maaltijd nemen zowel de gelovigen deel die hem offeren, als de god aan wie hij geoffreerd wordt. Welnu, een gemeenschappelijke maaltijd wordt in veel samenlevingen beschouwd als de bron van een artificiële verwantschapsband tussen hen die mee aanzitten. Verwanten zijn wezens die van nature van hetzelfde vlees en bloed gemaakt zijn. Maar vermits de voeding onophoudelijk de substantie van het organisme herschept, kan een gemeenschappelijke voeding hetzelfde effect produceren als een gemeenschappelijke oorsprong. Volgens Smith zou dit juist de functie van offermaaltijden zijn : een verbondenheid en dus een verwantschap te scheppen tussen de gelovige en zijn godheid. Dat was een totaal nieuwe kijk op het offer : het was niet langer wat het woord 'offer' gewoonlijk uitdrukt, namelijk een akt van overgave, maar bovenal : een akt van verbinding via alimentatie.

Men kan zonder twijfel enige kritiek uiten op de details van deze interpretatie. De werkzaamheid van het offermaal resulteert zeker niet uitsluitend uit de kommensaliteit. De mens heiligt zich niet alleen omdat hij om zo te zeggen samen met zijn godheid aan tafel zit, maar vooral omdat het voedsel dat hij dan eet, sakraal is. De kommunie is daarom echter niet minder een essentieel element van het offer. Welnu, de rite waarmee het *Intichiuma*-feest besloten wordt, bestaat eveneens uit zo'n akt. Eenmaal het totemdier gedood is, eten de clanleider en de ouderlingen ervan op plechtige wijze. Ze kommuniëren met het sakraal principe dat erin resideert en dat ze assimileren.

Voor het overige is het wel duidelijk waar het in deze kommunie om gaat. Elk lid van een totemclan draagt een soort van mystieke substantie in zich, die bij uitstek zijn wezen, zijn persoonlijkheid bepaalt, want het is van deze substantie dat zijn ziel gemaakt is. Het is dus van vitaal belang om die substantie zo gaaf mogelijk te houden. Evenwel, alle krachten verzwakken mettertijd als niets ze de energie weer bijbrengt die ze door het natuurlijk verloop der dingen verliezen. Daar huist dus een behoefte van primordiaal belang die, zoals we zullen zien, de diepe bestaansreden vormt voor de positieve kultus. De mensen van een totem kunnen maar zichzelf blijven als ze regelmatig het totemprincipe dat in hen is, doen herleven. En vermits ze zich dit principe voorstellen onder de vorm van een plant of van een dier, is het aan de korresponderende planten- of diersoort dat ze de daartoe nodige krachten gaan vragen.

Opdat zij alle verwachte effecten zou produceren, mag deze operatie niet om het even wanneer plaatsgrijpen. Het beste moment is wanneer de nieuwe generatie tot wasdom is gekomen; dan immers zijn ook de krachten die de totemsoort animeren, het volst ontplooid. Daarenboven wordt de intensiteit van die krachten via de riten die tijdens het eerste deel van het *Intichiuma*-feest plaatsgrijpen, op allerlei wijzen opgevoerd.

Misschien is het verwonderlijk dat profane wezens zo'n sakraal voedsel mogen eten. Om te beginnen: er is geen enkele positieve kultus die niet in deze kontradiktie verweven raakt. Alle sakrale wezens staan bloot aan de aanslagen van de profane wezens. Maar anderzijds zouden ze ook tot niets dienen en elke bestaansgrond missen, indien ze niet in contact gebracht werden met de gelovigen, die er voor het overige respectvol van verwijderd moeten blijven. In de grond vormt elke positieve rite een ware heiligschennis, omdat de mens niet in contact kan treden met de sakrale wezens zonder de barrière te doorbreken die hem er normaal moet van verwijderd houden. Waar het echter op aan komt, is: dat deze heiligschennis plaatsgrijpt met een aantal voorzorgsmaatregelen waardoor ze afgezwakt wordt. De overgang gebeurt voorzichtig en de gelovige wordt maar traag en progressief in de kring der sakrale dingen toegelaten. Aldus gefragmenteerd en verwaterd, kwetst de heiligschennis het religieus bewustzijn niet meer, want ze wordt niet meer als heiligschennis aan gevoeld. Heel die reeks ceremonieën die voorafgaan aan het moment waarop de totem plechtig wordt gekonsumeerd, bewerkstelligt juist een progressieve heiliging van degenen die er actief aan deelnemen.

De analogie met praktijken die men in veel agrarische kulturen aantreft, is frappant. Het is inderdaad een vrij algemene regel, zelfs bij volkeren die al een hoge graad van beschaving bereikt hebben, dat de eerste produkten van de oogst gebruikt worden voor rituele maaltijden. Het meest bekende voorbeeld daarvan is het paasmaal. En vermits anderzijds de agrarische rituelen ten grondslag liggen aan de hoogste kultusvormen, ligt uiteindelijk het *Intichiuma*-feest niet zo ver van ons af als we wel zouden denken.

We weten niet of het totemoffer noodzakelijk inherent is aan het totemisme. We weten ook niet of het de kiem vormt waaraan alle andere vormen van offer ontsproten zijn. Is de algemeenheid van de rite hypothetisch, het bestaan ervan is zeker niet meer betwistbaar: de meest mystieke vorm van alimentaire kommunie is reeds aan te treffen in de meest rudimentaire religie die op dit ogenblik gekend is.

IV. Op een ander punt echter moeten we de theorie van Smith tegenspreken. Volgens hem zou de kommunie niet alleen een wezenlijk element zijn van het offer; ze zou er, tenminste in oorsprong, ook het enige element van zijn. Niet alleen zou men zich vergist hebben wanneer men het offer herleidde tot een offerande; de idee van offerande zou er oorspronkelijk zelfs vreemd aan geweest zijn. Het komt Smith absurd voor dat de mens aan de godheid een stuk voedsel zou aanbieden, als het juist één van de belangrijkste functies van de godheid is, ervoor in te staan dat de mens het nodige voedsel heeft. De idee van offerande

kon volgens hem maar opkomen in de grote religies, waarin de goden ontdaan waren van de primitieve konnotaties en beschouwd werden als een soort van koningen, de eminente eigenaars van de aarde en al wat deze aarde voortbrengt. Vanaf dat ogenblik werd het offer gelijkgeschakeld met het tribuut dat onderhorigen als een soort van eigendomsrecht aan hun prins betalen.

De feiten die we uiteengezet hebben, maken echter komaf met deze interpretatie. De ritën die we beschreven hebben, behoren tot de primitiefste die ooit geobserveerd werden. Daar verschijnt nog geen enkele specifieke mythische persoonlijkheid, noch god noch geest. Deze ritën zetten alleen vage, anonieme en onpersoonlijke krachten in werking. En toch is de gedachtengang, die erachter steekt, juist deze die Smith onmogelijk acht.

Verwijzen we naar het eerste deel van het *Intichiuma*-feest, de ritën die de vruchtbaarheid van de totemsoort moeten verzekeren. Deze soort (plant of dier) is hét sakrale ding bij uitstek : zij inkarneert wat we metaforisch de totemgodheid genoemd hebben. Maar om zich te handhaven, heeft ze de mens nodig. Hij is het die elk jaar het leven schenkt aan de nieuwe generatie : zonder hem zou ze het licht niet zien. Dat hij ophoude het *Intichiuma*-feest te vieren, en de sakrale wezens verdwijnen van het aardoppervlak. In zekere zin is het dus aan de mens dat ze hun bestaan te danken hebben. Anderzijds heeft de mens zijn bestaan aan hen te danken : eenmaal de sakrale wezens tot maturiteit gekomen zijn, is het aan hen dat de mens de krachten ontleent om zijn spirituele essentie te onderhouden en aan te scherpen. Hij is het dus die zijn goden scheidt, of die ze minstens in stand houdt; tegelijk is het door hen dat hij zélf in stand blijft. Hij doorloopt dus regelmatig die cirkel die volgens Smith geïmpliceerd wordt door de notie van offergave : hij geeft aan de sakrale wezens iets van wat hij ontvangt van hen, en hij ontvangt van hen al wat hij hen geeft.

In een lied van de Kangoeroe komt de verwantschap tussen het *Intichiuma*-feest en het offer bijzonder goed tot uiting. De tekst van dit lied beschrijft zowel de ceremonie als de effecten die ervan verwacht worden : een sterk kangoeroevet wordt door de clanleider op een houder van takkebossen gelegd, en dat vet zou dan het vet van de kangoeroes doen groeien. M.a.w., men heeft het dier gedood, neergelegd op een soort van altaar, en geofferd aan de soort die erdoor moet in stand gehouden worden.

Het is nu wel duidelijk in welke zin men kan zeggen dat het *Intichiuma*-feest de kiemen bevat van het offer als instituut. Het offer bestaat uit twee elementen : een kommunie en een offerande. De gelovige kommunieert met zijn god door een stuk heilig voedsel in te nemen, en tegelijk biedt hij deze god een offergave. We vinden deze twee akten in het *Intichiuma*-feest terug. Wel is het zo dat deze twee akten in het offer doorgaans gelijktijdig plaatsgrijpen of toch direkt na

elkaar, terwijl ze in de Australische ceremonie ontkoppeld zijn van elkaar : soms zijn ze zelfs door een vrij groot tijdsinterval gescheiden van elkaar. Maar het mechanisme is in wezen hetzelfde. In zijn geheel genomen, is het *Intichiuma*-feest het offer, waarvan de componenten echter nog niet gearticuleerd en georganiseerd zijn.

Nogmaals, het offer is zeker - zoals Smith dat zag - voor een stuk een creatie van verbondenheid. Maar het is niet minder ook een gift, een akt van ontzegging. Het offer impliceert altijd dat de gelovige iets van zichzelf of van zijn bezit aan de goden afstaat.

Wijzen we er tenslotte op dat het offer niet alleen aan persoonlijke wezens kan gericht worden. De oblaties die we in Australië zien, impliceren niet in het minst enige zulke notie. Dat betekent dus dat het offer onafhankelijk is van de vorm waaronder de religieuze krachten gedacht worden. Het heeft dus diepere wortels, die we verder nog moeten zoeken.

V. We dienen nog de kontradiktie op te helderen waarin Smith een logische onmogelijkheid zag. Indien de manifestatie van de krachten der sakrale wezens altijd perfekt egaal was, zou het inderdaad ondenkbaar lijken dat het bij de mens opkwam om de sakrale wezens zijn diensten aan te bieden. Want waarom zouden deze dat dan wel nodig hebben ? Evenwel, het is niet zo dat de sakrale wezens altijd even krachtdadig zijn.

Ten eerste, zolang ze vereenzelvigd worden met de dingen, zolang men in hen de principes ziet van het kosmisch leven, zijn ze zelf ook onderworpen aan het ritme van dat leven, dat inderdaad heen en weer slingert tussen twee tegengestelde polen. De natuur ontluikt en kwijnt weer weg, ieder jaar opnieuw. De regen is bovenal onberekenbaar : soms blijft hij zó lang uit, dat het is alsof hij nimmer nog terugkomt. Deze periodieke achteruitgang van de natuur toont alleen maar aan dat de sakrale wezens, waarvan de dieren, de planten, de regen afhangen, zelf ook door een kritieke faze heen gaan : ze hebben dus zelf óók hun periode van verzwakking. De mens kan daar niet onverschillig tegenover blijven. Want opdat hij leve, moet het leven als zodanig in stand gehouden worden, mogen de goden niet sterven. Vandaar dat hij probeert, ze te helpen. Zijn bloed dat vruchtbaar is, zal hij laten vloeien. De levenskiemen die op de rotsen van zijn clan liggen, zal hij wekken en verspreiden. In één woord : hij zal offers brengen.

Ten tweede, de eksterne, fysieke krisissen, die de sakrale wezens bedreigen, worden nog eens versterkt door interne, mentale krisissen die hetzelfde resultaat produceren. De sakrale wezens bestaan maar omdat ze als zodanig in de geest worden voorgesteld. Houden we op erin te geloven, dan houden ze op te bestaan. De sakrale wezens zouden de mens niet nodig hebben om in stand te

blijven, indien de voorstellingen die de mens er zich van maakt, zichzelf altijd gelijk bleven. Maar zulke stabiliteit is niet mogelijk. Het is immers in het groepsleven dat ze gevormd worden, en het groepsleven is nu eenmaal wisselvallig. Die voorstellingen delen noodzakelijk in die wisselvalligheid. Ze bereiken een maximale intensiteit als de groepsleden samen zijn en eenzelfde idee belijden of eenzelfde gevoel ervaren. Eenmaal de bijeenkomst echter ontbonden is, verliezen ze langzaam weer hun oorspronkelijke energie. En vermits de sakrale wezens maar bestaan in en door deze voorstellingen, betekent elke verzwakking van deze voorstellingen meteen dat de sakrale wezens aan realiteitsgehalte verliezen. Eens te meer hebben ze dus de hulp van de mens nodig. En deze tweede reden is overigens nog veel belangrijker dan de eerste; zij is immers van alle tijden. De wisselvalligheden van het fysieke leven beïnvloeden de religieuze overtuigingen slechts zolang de religies zich niet van hun kosmische gestalten hebben losgemaakt. Aan de wisselvalligheden van het maatschappelijk leven ontkomt echter geen enkele religie, ook de meest idealistische niet.

Men mag dus niet, mét Smith, geloven dat de kultus enkel werd ingesteld ten behoeve van de mensen. De goden hebben er net zoveel behoefte aan als de gelovigen, want de goden zouden sterven indien de kultus niet gevierd werd. Natuurlijk, het zijn niet de materiële offergaven die, krachtens hun eigen kenmerken, deze verlevendiging kunnen bewerkstelligen; alleen de geestesgesteldheid die met het offer gepaard gaat, kan dit. Wat de gelovige écht schenkt aan zijn god, is niet het voedsel dat hij op het altaar legt of het bloed dat hij uit zijn aders laat lopen, maar : het feit dat hij aan hen denkt.

Het is daarom niet minder juist dat er tussen de godheid en zijn aanbidders een uitwisseling van goede diensten bestaat die elkaar konditioneren : *do ut des*. De kring waarnaar Smith verwijst, is dus wel degelijk reëel, maar hij is verre van onlogisch. Hij bestaat omdat de sakrale wezens per slot van rekening maar in het bewustzijn van de mensen kunnen leven.

Deze kring wordt nog begrijpelijker als we in onze analyse de religieuze symbolen vervangen door de werkelijkheid die ze uitdrukken. Als het sakraal principe noch min noch meer de gehypostaseerde en getransfigureerde samenleving is, dan moet het ritueel in sekuliere, met name in sociale termen kunnen geïnterpreteerd worden. Inderdaad, net zoals het rituele leven, zit ook het sociale leven in een kringbeweging gevat. Enerzijds betreft het individu het beste van zichzelf, namelijk zijn cultuur, van de samenleving. Wat de mens tot mens maakt, komt van de gemeenschap. Maar anderzijds bestaat en leeft de gemeenschap slechts in en door de individuen. Dooft de gemeenschapsidee uit in het bewustzijn van de individuen, kwijnen de kollektieve overtuigingen, tradities en aspiraties weg uit dat bewustzijn, dan sterft de gemeenschap. Men

kan dus van de gemeenschap zeggen wat hier eerder van de godheid gezegd werd : ze is maar reëel voor zover ze een plaats krijgt in het bewustzijn van de mensen; en het zijn wij die haar die plaats geven. Hier zien we dus ten gronde waarom de goden het niet minder zonder hun gelovigen kunnen stellen, dan de gelovigen zonder hun goden : omdat de gemeenschap, waarvan de goden slechts de symbolische uitdrukking zijn, het niet minder zonder individuen kan stellen, dan de individuen zonder gemeenschap.

We komen hier bij de solide basis terecht waarop alle kulturen gefundeerd zijn, en die ervoor verantwoordelijk is dat de kultus bestaat zolang er al menselijke gemeenschappen bestaan. Men kan zich verwonderd afvragen waar de mensen die illusie toch haalden, dat ze namelijk door wat zandkorrels in de lucht te smijten of door wat bloed op de rotsen te laten sijpelen, het leven van een diersoort of van een god konden in stand houden. Een eerste stap naar het antwoord op die vraag zetten we toen we achter deze uitwendige en schijnbaar onzinnige bewegingen een mentaal mechanisme ontdekten dat er een morele draagwijdte aan gaf. Doch niets verzekert ons dat dit mechanisme niet zelf een spel van hallucinaties is. We toonden wel welk psychologisch proces de gelovigen ervan overtuigt dat de rite de spirituele krachten doet herleven die ze nodig hebben. Maar dat een overtuiging psychologisch verklaarbaar is, impliceert nog niet dat ze ook objektief gefundeerd is.

Welnu, de mensen vergissen zich inderdaad niet als ze geloven periodiek een moreel wezen te herscheppen waarvan ze afhankelijk zijn : de rite reaktiveert namelijk de gemeenschap. De religieuze ceremonieën zetten de kollektiviteit in beweging : de groep komt samen. Het eerste effect van de ceremonie is dus dat ze de individuen bij elkaar brengt, de onderlinge kontakten vermenigvuldigt en intenser maakt. Daardoor alleen al verandert hun bewustzijnsinhoud. Op de gewone dagen zijn de mensen begaan met utilitaire en individuele beslommingen : iedereen is op zijn plaats met zijn taak bezig, bovenal om het hoofd te bieden aan de materiële behoeften van het leven. De sociale sentimenten zijn niet helemaal afwezig, maar de dagelijkse struggle for life duwt ze toch op de achtergrond. Als de Australiërs in kleine groepjes gaan jagen, verliezen ze uit het oog wat hun clan of hun stam aanbelangt; ze zijn er alleen maar op uit zoveel mogelijk buit binnen te halen. Op feestdagen echter worden andere dingen belangrijk. Profane bezigheden worden uitgesloten. Wat de mensen dan beroert, zijn de gemeenschappelijke overtuigingen en tradities, de herinnering aan de grote voorvaderen, het kollektief ideaal dat deze belichamen, in één woord : sociale dingen. Zelfs de materiële belangen die door de religieuze ceremonieën gediend worden, zijn van de publieke orde : de hele gemeenschap heeft er baat bij dat de oogst lukt, het wild zich vermenigvuldigt, enz. Het is dus

de gemeenschap die op het voorplan staat en die bepaalt wat men zal doen en laten. Zij is dus levendiger, aktiever en derhalve reëler dan op profane momenten. Neen, de mensen vergissen zich niet als ze voelen dat er buiten hen iets herboren wordt, krachten weer leven ingeblazen worden, een leven herleeft. Ze voelen het zelf aan, want dat stukje sociaal wezen dat iedereen in zich draagt, kan niet anders dan eveneens herleven.

We begrijpen nu ook waarom de positieve kultus periodiek is : het ritme waaraan het religieuze leven gehoorzaamt, drukt het ritme van het sociale leven uit, en vloeit daar ook uit voort. De gemeenschap kan haar zelfbewustzijn maar verlevendigen als ze vergadert. Maar die vergaderingen kunnen niet eeuwig duren. De levenskondities laten niet toe dat de gemeenschap eindeloos samenkomt. Daarom gaat ze uiteen en vergadert opnieuw als ze daartoe de behoefte voelt. Het is aan deze noodzakelijke afwisseling dat de regelmatige afwisseling van sakrale tijd en profane tijd beantwoordt. Omdat de kultus oorspronkelijk de gang der natuurverschijnselen moest regelen, heeft het ritme van het kosmisch leven zijn stempel gedrukt op het ritme van het rituele leven : lange tijd zijn de feesten seizoensgebonden geweest (en overigens dragen de religies die het verst zijn weggegroeid van elke fysieke basis, daarvan nog de sporen : meerdere kristelijke feesten zijn de rechtstreekse uitlopers van pastorale en agrarische feesten van de oude Hebreërs). Maar de seizoenen boden slechts het eksterne kader voor de organisatie van het religieuze leven, niet het principe waarop deze organisatie berustte. Immers, ook de kulten die uitsluitend op spirituele doeleinden gericht zijn, zijn periodiek gebleven; deze periodiciteit berust dus wel op wat anders dan op de periodiciteit van het leven van de natuur.

Hoofdstuk III :

DE POSITIEVE KULTUS (II) : DE MIMETISCHE RITEN EN HET KAUSALITEITSBEGINSEL

I. De vruchtbaarheid van de totemsoort werd niet alleen verzekerd via de procédés die zojuist werden besproken. Daarvoor werden ook nog andere ritens ingeschakeld, hetzij komplementair hetzij als alternatief. Deze ritens bestaan uit bewegingen en geschreeuw, waarmee op diverse wijzen het dier wordt nagebootst waarvan men de reproductie nastreeft; daarom noemen we deze ritens mimetisch.

Zo bijvoorbeeld bij de Rups van de Arunta. Na beëindiging van de ritens op de sakrale rotsen keert men naar het kamp terug, doch op ongeveer een mijl daarvan nog verwijderd, houdt de groep halt en begint iedereen zich te dekeren. Daarna gaat het weer verder naar het kamp, waar een ouderling in afwezigheid van de groep de *Umbana* gebouwd heeft, d.i. een lange, smalle schuilplaats van takkebossen, die de pop moet voorstellen waaruit het insect tevoorschijn komt. Iedereen die aan de eerste ceremonieën van het *Intichiuma*-feest deelnam, baant zich langzaam een weg in de *Umbana*. Zij die van een andere fratrie zijn dan deze waartoe de Rups behoort, gaan roerloos neerliggen, het gezicht naar de grond gekeerd. In de *Umbana* wordt dan een lied aangeheven, waarin de diverse ontwikkelingsfasen bezongen worden, die het dier doorloopt. Daarna komt de clanleider, nog altijd gehurkt, naar buiten en sluipt langzaam over het terrein dat zich vóór hem uitstrekt. Hij wordt daarin gevolgd door al zijn metgezellen die zijn gebaren imiteren en die aldus allemaal het insect uitbeelden zoals het zich uit de pop bevrijdt. Een lied dat deze bewegingen van het dier bekomentarieert, begeleidt overigens dit gebeuren.

Strehlow geeft zóveel voorbeelden van mimetische ritens, dat het onmogelijk is ze alle op te sommen. Naargelang van de aard van de totem, springt men zoals de kangeroe, imiteert men de bewegingen die het dier uitvoert om te eten, de vlucht van de vliegende mieren, het geluid van de vleermuis, de roep van de wilde kalkoen, het gesis van de slang, het gekwaak van de kikker, enz. Is de totem een plant, dan doet men alsof men ze plukt of ervan eet, enz. Ook nietlevende wezens worden nagebootst. Zo bijvoorbeeld zal het rondstrooien van pluimen en dons de vorming en de passage van wolken verbeelden, dragers van de regen.

II. Al deze ritën zijn van eenzelfde type. Het principe waarop ze berusten, kan worden samengevat in de formule: het gelijkaardige produceert het gelijkaardige. De uitbeelding van een wezen of van een toestand produceert dit wezen of die toestand. Het klassieke voorbeeld dat gegeven wordt als toepassing van dit principe, is de betovering. Doch dit voorbeeld is veel minder pertinent dan de mimetische ritën. De betovering is voor een groot deel een simpele transfert. De idee van de beeltenis wordt geassocieerd met het model; alles wat men dus ten aanzien van de beeltenis doet, doet men ook ten aanzien van de uitgebeelde persoon zélf. Maar de ritën die ons bezighouden, veronderstellen niet alleen de overdracht van een toestand of van een kwaliteit, van het ene objekt naar het andere, maar: de creatie van iets totaal nieuws. Het feit alléén van het dier uit te beelden, doet dit dier geboren worden; het imiteren van het geluid van de wind en van de vallende regen, drijft de wolken bijeen en doet het regenen. In beide gevallen speelt de gelijkënis een rol, maar wel zeer verschillend: de betovering *richt* een bepaalde aktie, die niet van haar afkomstig is; de mimetische ritën daarentegen *produceren* een aktie.

De antropologische school (Tylor en Frazer) doet voor de verklaring van dit verschijnsel opnieuw beroep op de gedachtenassociatie, net zoals ze dat ook doet voor de verklaring van de besmettelijkheid van het sakrale. Maar dit houdt juist een miskenning in van het specifiek karakter van deze ritën, want hier is - in tegenstelling tot de betovering (9) - alleen de beeltenis gegeven: het model ontbreekt, daar de nieuwe generatie van de totemsoort nog maar een verwachting is, en dan nog een onzekere verwachting. Er kan dus geen sprake zijn van een assimilatie: het gaat om een creatie, en het is helemaal niet duidelijk waarom de gedachtenassociatie zou kunnen doen geloven in deze schepping. Hoe zou de pure nabootsing van de bewegingen van een dier, de zekerheid kunnen verschaffen dat dit dier overvloedig zal herboren worden?

Het is niet in de menselijke natuur dat de verklaring van zulke speciale praktijken dient gezocht te worden. In plaats dus van het principe, waarop de mimetische ritën berusten, in zijn algemene en abstrakte vorm te beschouwen, plaatsen we het beter terug in de morele kontekst waartoe het behoort en waarin we het geobserveerd hebben. Laat het ons dus in verband brengen met het geheel van ideeën en sentimenten waaruit de ritën voortkomen waarin dit principe wordt toegepast, en dan zullen we beter de oorzaken zien waaruit dat

(9) Van de ene kant is het begrijpelijk dat toverij verklaard wordt in termen van de gedachtenassociatie. Twee verschillende dingen worden immers met elkaar geassimileerd op grond van hun partiële gelijkënis: de beeltenis en het min of meer schematisch uitgebeelde model. Doch deze assimilatie is op verre na niet het simpele produkt van de associatie der gedachten op grond van een gelijkënis. De reële oorzaak van deze assimilatie is de besmettelijkheid van de religieuze krachten.

principe resulteert.

De mensen die zich verenigen ter gelegenheid van die ritën, geloven werkelijk dat zij dieren of planten zijn. Om zich als zodanig te bevestigen tegenover elkaar, tekenen ze hun totem op hun lichaam. Doch niet minder natuurlijk is dat ze hun totem nabootsen door hun gebaren, hun kreten, hun houding. Zo getuigen ze tegenover elkaar dat ze tot eenzelfde morele gemeenschap behoren en worden ze bewust van hun verwantschap met elkaar. Deze verwantschap wordt door de rite niet alleen uitgedrukt; ze wordt door de rite tot stand gebracht of erdoor bekrachtigd. Aldus hebben die sprongen, die kreten, die bewegingen allerlei, in werkelijkheid een zeer diepe en menselijke betekenis. De Australiër probeert op zijn totem te gelijken net zoals de gelovige in de meer geavanceerde religies op zijn God probeert te gelijken. Zowel voor de ene als voor de andere is het een middel om zich één te voelen met het sakraal principe, d.w.z. met het kollektief ideaal dat door het sakraal principe gesymboliseerd wordt.

Doch indien dit de enige reden was voor de mimetische ritën, dan zou het principe volgens hetwelk het gelijkaardige het gelijkaardige voortbrengt, het totemisme niet moeten overleefd hebben. Welnu, er is allicht geen enkele religie die géén ritën heeft die van dit principe zijn afgeleid. Er moet dus ook nog een tweede reden voor bestaan.

Men imiteert het totemdier of men reproduceert de scènes rond het dagelijks gebruik van de totemplant omdat dit de meest voor de hand liggende en dus spontane manifestatie is van wat de geesten beroert op het moment, nl. de verzekering van de reproductie van de totemsoort. Al deze uitbeeldingsprocédés zijn even zovele middelen om duidelijk te maken op welk doel de groep gericht is. En deze behoefte is niet tijdsgebonden, hangt niet af van deze of gene religieuze overtuiging, ze is algemeen menselijk. Ook in de religies die ver afstaan van deze die wij bestuderen, voelen de gelovigen die samenkomen om hun goden een gebeurtenis af te smeken, zich bijna genoodzaakt om deze uit te beelden. Zeker, het woord is ook een middel om dit uit te drukken. Maar het gebaar, dat al even spontaan aan het organisme ontspringt, wordt er niet minder natuurlijk voor ingeschakeld.

Zo men aldus kan begrijpen hoe deze gebaren een plaats hebben verkregen in de ceremonie, er blijft toch nog altijd de vraag hoe men ertoe gekomen is om daar dan ook een werkzaamheid aan toe te kennen. Vanwaar komt de idee dat men door een dier te imiteren, dit ertoe brengt zich te vermenigvuldigen ?

Een zo manifeste vergissing lijkt inderdaad onbegrijpelijk zolang men aan de rite slechts het materieel oogmerk verbindt waarop ze gericht lijkt. Maar we weten dat de rite buiten het effect dat ze geacht wordt op de totemsoort uit te oefenen, een zeer diep effect uitoefent op de ziel van de participanten. Zij betrekken er

een gevoel van welbehagen van : ze herscheppen er inderdaad hun moreel wezen in. Deze euforie geeft hen daarom het gevoel dat de rite geslaagd is, dat het doel bereikt is; en daar het enig bewust nagestreefde doel de reproductie van de totemsoort is, zijn ze ervan overtuigd dat dit doel bereikt is. De morele werkzaamheid van de rite doet geloof hechten aan de fysieke werkzaamheid ervan. De eerste is reëel, de tweede denkbeeldig.

Het valt ons des te makkelijker om deze geestesgesteldheid te begrijpen, daar we ze rondom ons kunnen waarnemen. Vooral in gekultiveerde milieu's ziet men vaak dat gelovigen enerzijds wel twijfelen aan de bijzondere werkzaamheid die dogmatisch aan deze of gene rite wordt toegekend, doch anderzijds die rite toch maar blijven pratikeren. Ze zijn niet zeker dat de voorgeschreven handelwijzen wel rationeel te rechtvaardigen zijn, maar ze zijn ook niet in staat om er zich van los te maken zonder moreel in de war te geraken. Het feit zelf dat het geloof bij veel mensen zijn rationele grond verloren heeft, terwijl ze nog steeds de kultus pratikeren, bewijst dat de echte rechtvaardiging van de religieuze praktijken geenszins moet gezocht worden in de zichtbare doelstellingen die met deze praktijken beoogd worden, als wel in de onzichtbare werking die zij uitoefenen op het bewustzijn.

De magie is dus niet - wat Frazer beweerde - oorspronkelijker dan de religie. Integendeel, het is onder invloed van religieuze denkbeelden dat de voorschriften ontstaan zijn waarop de toverij gebaseerd is. Omdat alle krachten van het universum gekoncipeerd werden naar het model van de sakrale krachten, kregen eerstgenoemde ook de besmettelijkheid van laatstgenoemde, en geloofde men dat in bepaalde omstandigheden alle eigenschappen van een lichaam door besmetting konden worden overgedragen. En eenmaal ook het principe : het gelijkaardige produceert het gelijkaardige, tot stand gekomen was om aan bepaalde religieuze behoeften tegemoet te komen, raakte het los van zijn rituele oorsprong en werd het als een algemene natuurwet. Doch deze basisbeginselen van de magie kunnen maar begrepen worden in de religieuze omgeving waaruit ze voortkomen. Als men er enkel het werk in ziet van de individuele tovenaars, vraagt men zich af hoe de menselijke geest deze beginselen ooit kon bedenken, vermits niets in de ervaring die principes kon suggereren noch verifiëren; vraagt men zich vooral af hoe een zo bedrieglijke kunst zo lang het vertrouwen van de mensen kon winnen. Het probleem is echter opgelost als men het geloof dat door de magie wordt ingeboezemd, ziet als een partikuliere vorm van het religieus geloof in het algemeen, dus als het (indirekt) produkt van

een bruisend gemeenschapsleven (10).

III. Het principe waarvan sprake (het gelijkaardige produceert het gelijkaardige) heeft echter niet alleen een rituele functie; het belangt rechtstreeks de kennistheorie aan. Het is namelijk een konkrete formulering, allicht één van de primitiefste die er ooit geweest zijn, van het kausaliteitsbeginsel. De genese van het eerste beginsel moet ons dus helpen de genese van het tweede te begrijpen. Welnu, we zagen dat het eerste het produkt is van sociale oorzaken. Het is in groep dat het ontwikkeld werd voor kollektieve doeleinden, en het zijn kollektieve sentimenten die erin vertaald worden. Men kan dus aannemen dat hetzelfde geldt voor het kausaliteitsbeginsel. En inderdaad, het volstaat dat men dit beginsel analyseert, om te zien dat de diverse elementen waaruit het bestaat, wel degelijk een sociale oorsprong hebben.

De notie van kausaliteit impliceert op de eerste plaats de idee van werkzaamheid, van produktieve kracht. De mens heeft zich altijd de oorzakelijkheid voorgesteld in dynamische termen. Oorzaak is: wat een bepaalde verandering kan teweeg brengen. De oorzaak is de kracht vóór deze haar kunnen gemanifesteerd heeft; het gevolg is dezelfde kracht, maar geaktueerd.

We zagen dat het prototype van de idee van kracht het totemprincipe was: de *mana*, *wakan*, *orenda*, diverse namen waarmee de kracht van de kollektiviteit werd aangeduid zoals geobjektiveerd en geprojecteerd in de dingen (11). De eerste kracht die de mensen zich als zodanig hebben voorgesteld, blijkt deze geweest te zijn die de gemeenschap op haar leden uitoefent. De redenering bevestigt deze waarneming, want we kunnen ook aantonen waarom deze notie van kracht, de notie van werkzaamheid, nergens anders kon vandaan komen.

Het is evident dat deze idee ons niet van buitenaf gegeven is: we ervaren wel dat bepaalde verschijnselen samen vóórkomen of elkaar opvolgen, doch niets van wat we ervaren, kan ons de idee aanreiken van die dwingende en determinerende aktie die eigen is aan een "kracht". De zintuigen bereiken maar gerealiseerde toestanden, die uitwendig zijn ten aanzien van elkaar. Het interne proces dat deze toestanden met elkaar verbindt, kan niet worden waargenomen. De idee van "invloed" of van "werkzaamheid" moet dus ergens elders vandaan

(10) Deze visie ligt volledig in de lijn van de opvattingen van Hubert en Mauss (*Théorie générale de la magie*), die namelijk hebben aangetoond dat achter de mechanismen van de toverij een heel arsenaal van religieuze opvattingen staat, een hele wereld van krachten waarvan de idee aan de religie ontleend werd. We begrijpen nu waarom de magie vol religieuze elementen steekt: ze is uit de religie geboren.

(11) Zie boven, boek 2, hoofdstuk 6, IV.

komen. Vanwaar kan dat anders zijn dan van de *innerlijke* ervaring ?

Vaak heeft men gedacht dat de wilservaring daarvoor model gestaan heeft. We stellen echter vast dat de idee van een onpersoonlijke kracht deze van een persoonlijke kracht voorafging. Het is dus niet mogelijk dat de algemene idee van kracht gevormd werd naar het beeld van de menselijke wil.

De idee van kracht zoals die in het concept van kausale relatie geïmpliceerd wordt, moet dus een dubbel karakter vertonen : ze moet uit onze innerlijke ervaring stammen, en ze moet een onpersoonlijke kracht betreffen. Welnu, de enige krachten waarvan de idee aan deze twee criteria beantwoordt, zijn de kollektieve krachten : de krachten die uit het gemeenschapsleven resulteren. Ze zijn volledig psychisch, daar ze bestaan uit ideeën en geobjektiveerde gevoelens; en ze zijn per definitie onpersoonlijk.

De idee van kracht draagt trouwens de sporen van haar oorsprong. Ze impliceert namelijk de idee van macht en deze impliceert op haar beurt de ideeën van overheersing en, korrelatief, van afhankelijkheid en subordinatie. Welnu, de relaties die door al deze ideeën worden uitgedrukt, zijn bij uitstek sociaal. Het is de samenleving die de mensen heeft geklasseerd in hogeren en lageren; het is zij die aan de eersten die merkwaardige eigenschap heeft verleend waardoor een gebod werkzaam wordt, en die de *macht* vormt. Alles wijst er dus op dat de eerste krachten die de menselijke geest zich voorgesteld heeft, deze zijn die de samenleving heeft ingesteld wanneer ze zich organiseerde. Het is naar het beeld van die sociale krachten dat de fysieke krachten werden geconcipieerd.

Het kausaliteitsbeginsel is echter méér dan de notie van kracht. Het bestaat namelijk uit een oordeel dat stelt dat elke kracht op een bepaalde manier ontwikkeld wordt; dat de staat waarin elke kracht zich op ieder ogenblik van haar wording bevindt, de volgende staat bepaalt. De eerste staat noemt men oorzaak, de tweede gevolg; en het kausaal denken bevestigt dat tussen deze twee momenten van elke kracht een *noodzakelijke* band bestaat. En deze band wordt *a priori* gepostuleerd, vóór elk bewijs.

Tot dit denken - het kausaal denken - is onze geest niet immanent geneigd. Ons denken wordt door het kausaliteitsbeginsel ekstern en imperatief gestuurd. Dat houdt in dat de geest dus zeker niet de schepper is van dat beginsel; hij is er zélf door gebonden. Welnu, de mimetische rituelen kunnen ons deze autoriteit van het kausaliteitsbeginsel doen begrijpen.

We herinneren ons hoe de groep zich onder druk van éénzelfde bekommernis verenigt : indien de totemsoort zich niet reproduceert, is het uit met de clan. Die gemeenschappelijke bekommernis vertaalt zich naar buitenuit onder de vorm van steeds weer dezelfde gebaren. En eenmaal de ceremonie voorbij is, blijkt het gewenste resultaat ook werkelijk gerealiseerd te zijn. De idee van dit resultaat

wordt aldus geassocieerd met de idee van de gebaren die eraan voorafgaan. En iederéén komt tot deze associatie, want ze is het produkt van een kollektieve ervaring. Doch indien daarin géén andere faktor nog tussenkwam, zou dit de groep er alléén maar toe brengen, rustig de kat uit de boom te kijken, d.w.z. met min of meer vertrouwen het gewenste resultaat tegemoet te zien; dan zou, met andere woorden, het denken niet zo *imperatief* gestuurd worden. Maar omdat een sociaal belang van eerste orde op het spel staat, kan de gemeenschap de dingen niet op hun beloop laten; ze komt daarom aktief tussen om de gang der dingen naar haar hand te zetten. Ze vereist dat deze ceremonie herhaald wordt telkens als het nodig is, en dat dus de gebaren - voorwaarde voor het sukses - regelmatig worden uitgevoerd. Ze legt dus die gebaren op als een verplichting. Vermits nu deze gebaren een bepaalde geestesgesteldheid impliceren, krijgt deze laatste eveneens een verplicht karakter. Vóórschrijven dat men een dier of een plant moet imiteren om dat dier of die plant te doen herboren worden, betekent zoveel als het postulaat *opleggen* dat het gelijkaardige het gelijkaardige produceert. Aan dit principe mag het individu niet twijfelen, want anders zou het ook de gedragsmatige implikatie ervan mogen negeren. De samenleving legt dit principe dus op, net zoals ze de praktijken oplegt die ervan afgeleid zijn. Aldus ontspringt aan het rituele voorschrift een logisch voorschrift, dat dus noch min nog meer het intellectueel aspekt is van het eerste. Beide betrekken hun autoriteit van dezelfde bron : de samenleving.

Het kan niet de bedoeling zijn om de rol te ontkennen die de individuele ervaring speelt in de perceptie van de regelmaat der dingen. Het lijdt geen twijfel dat het individu, op eigen kracht, constateert dat bepaalde verschijnselen elkaar regelmatig opvolgen; geen twijfel dus dat het individu een regelmaat gewaarwordt. Maar deze *gewaarwording* is niet de *kategorie* van kausaliteit. De gewaarwording is individueel, subjektief, niet kommunicerbaar; we komen er zelf toe op grond van onze persoonlijke ervaringen. De kategorie, echter, is het werk van de samenleving; ze vormt een kader waarin onze empirische waarnemingen geordend worden en dat ons toelaat onze waarnemingen te denken, d.w.z. te zien vanuit een hoek die ons met anderen tot een gemeenschappelijk begrip ervan laat komen. Dit kader stamt niet uit het individu; het is niet de simpele résumé van individuele herinneringen. Het is vóór alles een schepping van de gemeenschap om tegemoet te komen aan de vereisten van het gemeenschapsleven.

Hoofdstuk IV :

DE POSITIEVE KULTUS (III) : DE HERDENKINGSRITEN

We zochten voor de positieve riten een verklaring in de morele en sociale betekenis die ze hebben. De fysieke werkzaamheid die de gelovige eraan toekent, zou het produkt zijn van een interpretatie die de wezenlijke bestaansredenen van deze ritens verbergt. Maar ook al laat deze hypothese ons de feiten begrijpen, we hebben ze als zodanig niet direkt bewezen. Méér nog, ze lijkt op het eerste gezicht moeilijk verzoenbaar met de aard van de rituele mechanismen. Want of het nu gaat om offers dan wel om nabootsingspraktijken, de gebaren waaruit ze bestaan, zijn toch duidelijk op puur materiële doeleinden gericht : ze willen de reproductie van de totemsoort uitlokken. Is het dan niet vreemd dat hun ware rol erin zou bestaan, morele doeleinden te dienen ?

Dat de ritens hun bestaansgrond niet vinden in hun economische betekenis (elke clan zou profiteren van de reproductie van de totemsoort van elke andere clan), blijkt alleen al uit het feit dat sommige totemsoorten helemáál niet eetbaar of nuttig zijn, en dat andere zelfs gevaarlijk zijn. Als de inboorlingen dan gevraagd wordt, waarom ze voor die totems ceremonieën organiseren, is het antwoord steevast : omdat de voorouders de dingen zo ingesteld hebben. De autoriteit van de rite valt dus samen met de autoriteit van de traditie - sociaal fenomeen bij uitstek. In de uitleg van de inboorlingen zelf klinkt reeds de diepe bestaansreden van de ritens door : de viering grijpt plaats om trouw te blijven aan het verleden, om het moreel gelaat van de kollektiviteit te bewaren, en niét omwille van de fysieke effekten die ze kan produceren.

In sommige gevallen is dit aspekt van het ceremonieel zelfs direkt duidelijk.

I. Bij de Warramunga denkt men dat elke clan van één en dezelfde voorvader afstamt. De ceremonie die er eksakt beantwoordt aan wat bij de Arunta het *Intichiuma*-feest is, heeft tot doel deze voorvader te herdenken en diens mythische geschiedenis uit te beelden. Er is geen sprake van offer noch van mimetische praktijken. De rite bestaat enkel uit het oproepen en in zekere zin dus aanwezig stellen van het verleden middels een dramatische voorstelling ervan. De voorganger in de rite wordt geenszins beschouwd als de belichaming van de voorvader die hij uitbeeldt; hij is noch min noch meer een akteur die een rol speelt.

Deze voorstellingen zijn niettemin van een heel speciale aard: men gelooft namelijk dat ze inwerken op de loop van de natuur. De Warramunga geloven dat wanneer de herdenkingsplechtigheid voorbij is, hun totemsoort niet anders kan dan groeien en zich vermenigvuldigen. Zo'n toneel is dus een rite, en wel op alle punten vergelijkbaar met de ritën waaruit het *Intichiuma*-feest van de Arunta bestaat.

Het ene ritueel werpt licht op het andere. Niet alleen is het nagestreefde doel gelijk in de twee gevallen; doch datgene wat méér het Warramunga-ritueel kenmerkt, is ook in de kiem aanwezig in het *Intichiuma*-feest: impliciet omvat dit immers óók een herdenking. De plaats waar het feest gevierd wordt, de wegen waarlangs men gaat, de plaatsen waar men halt houdt, alles roept de herinnering aan de voorvaderen op. Overigens worden daarbij nog liederen gezongen die de eksploten van de voorvaderen vertellen.

Omgekeerd kan men van het *Intichiuma*-feest zeggen dat het eveneens een soort voorstelling is. Weliswaar is de voorganger hier niet louter een acteur, doch de gereïncarneerde voorvader zelf. Maar de gebaren die hij maakt, zijn deze die de voorvader ook maakte in dezelfde omstandigheden. In die zin is het dus ook de mythische held die op scène staat. En er is minstens één geval bekend waarbij in het *Intichiuma*-feest enkele personages optreden die daar voorouders uitbeelden waarmee ze geen mythische afstammingsband hebben en die zij dus in de echte zin van het woord dramatisch uitbeelden.

Het feit dat er een verwantschap lijkt te bestaan tussen de twee ceremonieën betekent niet dat er een verband van opeenvolging bestaat, alsof de ene een transformatie zou zijn van de andere. Mogelijk (en waarschijnlijk) hebben ze dezelfde oorsprong. Maar zeker zijn ze van dezelfde natuur. We mogen ze dus vergelijken met elkaar en naar de ene verwijzen om de andere beter te begrijpen. Welnu, wat de meeste Warramunga-ceremonieën eigen is, is dat er niet één gebaar in gemaakt wordt dat erop gericht zou zijn, de totemsoort te helpen herboren worden, of die wedergeboorte direkt uit te lokken. Ze bestaan helemaal uit voorstellingen die het mythisch verleden van de clan voor ogen moeten roepen. Nu, wat is de mythologie van de groep anders dan het gemeenschappelijk credo van die groep? De mythologie is niet alleen een geschiedenisverhaal, ze drukt ook het mens- en wereldbeeld van de gemeenschap uit. Ze is dus net zoveel een moraal en een kosmologie. De rite dient dus om (en kán alleen maar dienen om) dit kollektief credo levendig te houden, de gemeenschappelijke overtuigingen - meest essentiële element van het kollektief bewustzijn - te doen heropleven. Door de rite blaast de groep op geregelde tijdstippen het groepsbewustzijn nieuw leven in. Tegelijk worden de individuen in hun sociale identiteit bevestigd. De ceremonie werkt dus op het

bewustzijn in, en wel alléén op het bewustzijn. Als men niettemin gelooft dat ze op de dingen inwerkt, i.c. dat ze de voorspoed van de soort verzekert, dan kan dit maar de weerslag zijn van haar moreel effect. Dit moreel effect is het enige dat echt is.

II. Er zijn ook ceremonieën die op zich wel niet verschillen van de zojuist besprokene, doch waaraan op geen enkele wijze enige fysieke werkzaamheid wordt toegekend. Het verleden wordt erin opgevoerd, alleen maar *om* het op te voeren, om het dieper in het bewustzijn in te prenten, zonder dat men van de rite enige uitwerking op de natuur verwacht. Men zegt wel dat als de rituele voorschriften niet korrek worden nageleefd, de totem zijn gelovigen straft, en dat omgekeerd, één of andere gelukkige gebeurtenis hen te wachten staat als alles korrek verlopen is. Doch de idee van deze mogelijke sankties is maar achteraf ontstaan, als legitimering van de rite. Eenmaal de rite was ingesteld, leek het evident dat ze ook tot iets diende en dat nalatigheid in het ritueel gevaarlijk was. Maar de rite werd niet ingesteld om deze gevaren te ontlopen of om de mogelijke voordelen ervan te garanderen. Ze wordt gevierd omdat men eraan gehecht is als aan een gerespekteerde traditie en omdat men achteraf een gevoel van moreel welzijn ervaart.

Met andere woorden, we hebben hier te doen met een geheel van ceremonieën die er enkel op gericht zijn, zekere ideeën en gevoelens op te roepen, het heden bij het verleden opnieuw te doen aanknopen, het individu opnieuw met de kollektiviteit te verbinden. We zien dus andermaal dat de psychische toestand van de verzamelde groep de enige soliede en stabiele basis is van wat men de rituele mentaliteit kan noemen. De overtuiging dat de rite op deze of gene wijze fysiek werkzaam is, is bijkomstig en kontingent, vermits het mogelijk is dat die overtuiging er niét is zonder dat de rite zelf in haar essentie wijzigt.

Dit soort ceremonieën legt dus de fundamentele funktie van de positieve kultus bloot. Maar tegelijk laten deze rituele voorstellingen een belangrijk aspekt van de religie zien, namelijk het rekreatief en esthetisch element ervan. We hebben reeds vermeld dat ze nauw verwant zijn aan toneelvoorstellingen. Deze verwantschap komt des te duidelijker naar voor in de herdenkingsriten. Niet alleen worden er dezelfde procédés in gebruikt als in het toneel, er wordt ook een gelijkaardig doel mee nagestreefd : op geen enkel utilitair doel gericht, doen ze de mensen hun reële wereld vergeten om ze naar een andere wereld te voeren waar ze hun verbeelding de vrije loop kunnen laten. Ze verstrooien. Soms hebben ze zelfs de uitwendige kenmerken van een ontspanningsactiviteit : er wordt openlijk gelachen.

Het is geweten dat de spelen en de voornaamste kunstvormen uit de religie

geboren zijn en lange tijd een religieus karakter behouden hebben. Men ziet nu de reden daarvan : de kultus, die weliswaar op heel andere doeleinden gericht was, was terzelfdertijde een ontspanning. Het is niet toevallig, doch uit interne noodzaak dat de religie deze rol gespeeld heeft. Immers de werkelijkheid waaraan de religie beantwoordt, kan uiteindelijk maar religieus uitgedrukt worden, als de verbeelding ze omvormt : tussen de samenleving zoals ze objektief is en de sakrale objekten waarin ze symbolisch wordt voorgesteld, ligt een hele afstand. De indrukken die de mensen werkelijk gewaarworden en die de grondstof gevormd hebben voor de konstruktie van de religieuze symboliek, dienden geïnterpreteerd, ontwikkeld en omgevormd te worden, tot ze niet meer herkenbaar waren. De wereld van het religieuze is dus - doch dit alléén in zijn uiterlijke vorm - een deels denkbeeldige wereld die zich juist daarom gemakkelijk leent tot kreative bewerking van de geest.

Anderzijds mag men aan het esthetisch en rekreatief aspekt van de religie niet méér gewicht toekennen dan dit in werkelijkheid heeft, laat staan dat men enkel voor dit aspekt oog mag hebben. Als de rite alléén maar ter verstrooing dient, is ze geen rite meer. In tegenstelling tot de belevenis van het rekreatieve, is de belevenis van de rite niet vrijblijvend : ze moet gedachten en gevoelens oproepen die onmisbaar zijn voor het goed funktionieren van ons moreel leven. Want het is door die gedachten en gevoelens dat de groep zich affirmeert en zichzelf in stand houdt, en we weten hoe onmisbaar de groep voor het individu is. Maar ook al is de faktor van het irreële en het denkbeeldige niet essentieel, hij speelt daarom niet minder een belangrijke rol : hij bepaalt voor een deel dat gevoelen van welbehagen dat de gelovige van de rite betreft.

Daarom roept de idee van een iet of wat belangrijke religieuze ceremonie spontaan de idee van feest op. En omgekeerd heeft ieder feest bepaalde trekken van de religieuze ceremonie. Ieder feest immers brengt de individuen wat dichter bij elkaar, zet de massa in beweging en lokt aldus een opwinding uit die verwant is aan de religieuze belevenis. Ook de uitwendige manifestaties zijn niet zelden gelijkaardig : gekrijs, gezang, gedans.

III. Een meer algemeen feit bevestigt de zienswijze die we uiteengezet hebben. We stellen vast dat de diverse totemceremonieën niet wezenlijk verbonden zijn met het specifieke doel waarop elk van deze ceremonieën gericht is. Eén en dezelfde ceremonie kan zowel deel uitmaken van het *Intichiuma*-feest als van de initiatie; kan dus naargelang de omstandigheden verschillende funkties vervullen, i.c. : de reproductie van de soort verzekeren, of van de jonge mensen sociabele wezens maken. Deze funktionele ambiguïteit is een vrij algemeen verschijnsel : allicht bestaat er geen rite die niet een gelijkaardige onbestemdheid vertoont. De

mis dient zowel voor de huwelijken als voor de begrafenis; de vasten is zowel een boetedoening als een voorbereiding op de kommunie; etc. Deze ambiguïteit bewijst dat de ware functie van de rite niet gelegen is in de bewerkstelling van de partikuliere, welbepaalde effecten waarop ze gericht lijkt, als wel in haar algemene uitwerking, die altijd en overal dezelfde blijft, maar die wel naargelang de omstandigheden verschillende vormen kan aannemen. De ware rol van de kultus bestaat erin bij de gelovigen een bepaalde geestesgesteldheid op te wekken, de ervaring namelijk van morele kracht en van vertrouwen, om het even welke vorm de kultus aanneemt. Deze geestesgesteldheid hangt samen met *het feit dat* de groep verzameld is, en is onafhankelijk van *de redens waarom* de groep verzameld is. Wel zal ze verschillend geïnterpreteerd worden naargelang de omstandigheden: verwacht men van de rite een fysiek resultaat, dan zal het vertrouwen dat men ervaart, doen geloven dat de aangewende middelen ook daadwerkelijk tot dit resultaat (zullen) leiden; wil men een fout rechtzetten, dan zal diezelfde zelfverzekerdheid aan dezelfde rituele gebaren een verzoeningskracht toekennen. Aldus zal de werkzaamheid die aan de rite toegekend wordt, veranderen, terwijl de werkzaamheid die ze reëel heeft, onveranderd blijft; zal, met andere woorden, de rite diverse functies lijken te vervullen, terwijl ze er in feite maar één vervult, altijd dezelfde.

Zoals éénzelfde rite op verschillende effecten kan gericht zijn, kunnen, omgekeerd, ook verschillende riten op éénzelfde effect gericht zijn, waardoor ze dus verwisselbaar worden. Om de reproductie van de totemsoort te garanderen, kan men zowel offers brengen, initiatiepraktijken toepassen, of herdenkingsriten voltrekken. Dit wijst er andermaal op dat het effect dat ze reëel uitoefenen, zeer algemeen is. Essentieel is dat de mensen samenzijn, dat ze gemeenschappelijke gevoelens ervaren, en dat deze veruitwendigd worden door gemeenschappelijke gebaren. De precieze aard van deze gevoelens en deze handelingen is maar van vrij sekundair belang. Om zich van zichzelf bewust te worden, heeft de groep niet deze of gene specifieke gebaren nodig, maar moet eenzelfde denken en handelen de groep beroeren.

Hoofdstuk V :

DE VERZOENINGSRITEN EN DE AMBIGUITEIT VAN DE NOTIE VAN HET SAKRALE

Alle positieve ritens die de revue passeerden, hebben dit gemeenschappelijk dat ze namelijk voltrokken worden in een entoesiaste sfeer van vertrouwen en blijdschap. Hoewel de verwachting van een toekomstig en contingent gebeuren wat onzekerheid meebrengt, is het toch normaal dat het vroeg of laat begint te regenen als de tijd daarvoor gekomen is, en dat de soorten zich ook regelmatig voortplanten. De ervaring leert dus dat de ritens in principe de effecten produceren die ervan verwacht worden. Men viert ze dan ook zelfverzekerd, op voorhand genietend van de gelukkige gebeurtenis die ze voorbereiden en aankondigen.

Dat zijn dus de vrolijke feesten. Doch er zijn ook de droeve feesten, die tot doel hebben, hetzij het hoofd te bieden aan een ramp, hetzij de herinnering aan een ramp op te roepen en die rampzalige gebeurtenis te bejammeren. Alle ritens van dit genre, d.w.z. ritens die voltrokken worden in een sfeer van onrust of droefheid, noemen we verzoeningsritens (12). Deze ritens hebben een heel specifiek uitzicht, dat we zullen proberen te karakteriseren en te verklaren. Het is des te noodzakelijker ze apart te beschouwen, daar ze ons een nieuw aspect van het religieuze leven zullen reveleren.

I. Een eerste belangrijk voorbeeld is de rouw. Nu moet wel een onderscheid gemaakt worden tussen de verschillende ritens waaruit de rouw bestaat. Er zijn vooreerst de pure onthoudingen : het is verboden de naam van de overledene uit te spreken, op de plaats van het overlijden te vertoeven; de verwanten - vooral de vrouwelijke - van de overledene mogen niet spreken met vreemden; de gewone bezigheden moeten worden opgeschort, net zoals bij feesten; enz. Al deze praktijken ressorteren onder de negatieve kultus en zijn dus te verklaren zoals de

(12) N.v.L.V. : Durkheim gebruikt de term "rites piaculaires" en verwijst expliciet naar de ethymologische oorsprong daarvan : "Le terme de *piaculum*" (zoenoffer, middel om een godheid te verzoenen)" a, en effet, cet avantage que, tout en éveillant l'idée d'expiation, il a pourtant une signification beaucoup plus étendue. Tout maleur, tout ce qui est de mauvaise augure, tout ce qui inspire des sentiments d'angoisse ou de crainte nécessite un *piaculum* et, par conséquent, est appelé *piaculaire*. Le mot paraît donc très propre à désigner des ritens qui se célèbrent dans l'inquiétude ou dans la tristesse" (p. 557).

riten van diezelfde aard. Ze zijn het gevolg van het feit dat de dode een sakraal wezen is : al wat met hem in contact is of was, is "in staat van religie" en sluit daarom ieder contact met de dingen van het profane leven uit.

Maar de rouw bestaat niet alleen uit verboden; hij houdt ook positieve handelingen in, waarvan de verwanten tegelijk het subjezt en het objekt zijn. Zeer dikwijls beginnen deze riten van zodra de dood nabij is. De verwanten snijden hun armen en benen open, krabben zich in het gelaat; de vrouwen snijden het haar af, wrijven de schedel in met aarde of zelfs met ekskrementen; zij worden het absolute stilzwijgen opgelegd zolang de rouw duurt (13). Soms zijn de brandwonden die de verwanten zich met hete asse of gloeiende stokken toebrengen, zó wreed dat de dood er het gevolg van is. Weken en soms maanden na elkaar grijpen elke dag dezelfde ceremonieën plaats. Groepen mannen en vrouwen blijven uren op de grond zitten, wenen, lamenteren, omarmen elkaar op gezette tijden. Deze rituele omarmingen worden gedurende de hele rouwperiode herhaald; de mensen hebben blijkbaar behoefte aan toenadering.

Deze praktijken zijn algemeen verspreid over Australië. De funeraire ritën, d.w.z. de rituele zorgen die ten aanzien van het lijk worden ontplooid, de manier waarop dit lijk wordt ingewikkeld, enz. variëren van stam tot stam, en ze variëren zelfs binnen éénzelfde stam naar leeftijd, sekse, en sociale status. Maar de rouwceremonieën reproducieren overal hetzelfde thema; ze variëren maar in de details.

Het is niet alleen droefheid die in de rouw wordt uitgedrukt; over het algemeen is het een mengeling van droefheid en colère. Het is alsof de verwanten de behoefte hebben om de dood te wreken. Ze werpen zich op elkaar, proberen elkaar te kwetsen. Nu eens gaat het om een echte, dan weer om een geveinsde aanval. Soms worden er tweegevechten georganiseerd, bijvoorbeeld om de hardos van de overledene. Iets van diezelfde woede ligt trouwens al in de razernij waarmee iedere verwante zichzelf slaat, verbrandt of mutileert : een pijn die zó wordt opgevoerd, kan niet zonder woede.

II. Deze ritën zijn van een ander type dan deze die we tot hiertoe besproken hebben. Zeker, ook het *Intichiuma*-feest kent enig bloedvergieten; maar dit gebeurt dan in een sfeer van vroom entoesiasme. Zijn de handelingen gelijk, de gevoelens die erin uitgedrukt worden, zijn dat allesbehalve. Zo ook implicieren de ascetische ritën heel wat deprivaties, onthoudingen, mutilaties; doch ook daar geldt dat die moeten verdragen worden met een zekere sereniteit.

(13) Als gevolg van dit spreekverbod is het niet uitzonderlijk dat alle vrouwen van een nederzetting er het komplete stilzwijgen op nahouden. Zozeer wenen ze aan dat spreekverbod dat ze ook na de rouw liever met gebaren blijven kommunikerén.

Daartegenover wordt het rouwritueel overheerst door verslagenheid, is het één en al geweest en gekerm. De asceet martelt zich om te bewijzen dat hij boven het lijden staat, de rouwende martelt zich om te bewijzen dat hij lijdt.

Hoe zijn deze ritën dan te verklaren ? Eén zaak staat vast : de rouw is niet de spontane uitdrukking van individuele emoties. Zonder twijfel kan in sommige gevallen de uitgedrukte droefheid werkelijk aan gevoeld worden; maar over het algemeen is er geen verband tussen de ervaren gevoelens en de tentoongespreide gesten van de deelnemers aan het ritueel. De rouw is geen natuurlijke beweging van de private gevoeligheid, die geraakt werd door een verschrikkelijk verlies; de rouw is een door de groep opgelegde verplichting. Men jammert, niet eenvoudig omdat men triestig is, maar omdat men moét jammeren. Het is een rituele attitude die men moet aannemen uit respect voor het gebruik, en die in hoge mate onafhankelijk is van de affektieve toestand van het individu. Overigens wordt deze verplichting maatschappelijk gesanktionéerd door middel van mythische of sociale straffen. Men gelooft, bijvoorbeeld, dat wanneer een verwante de rouw niét naar behoren draagt, de ziel van de overledene hem achtervolgt en doodt. In andere gevallen komt de gemeenschap zelf tussen om rituele fouten te bestraffen. Als een schoonzoon zijn funeraire verplichtingen jegens zijn schoonvader niet vervult (als hij niet de voorgeschreven insnijdingen op zijn lichaam aanbrengt), nemen zijn tribale schoonouders hem zijn vrouw af en geven haar aan een andere man. Vanwaar komt dus deze verplichting om te rouwen ?

Verschilt de rouw van de andere vormen van de positieve kultus, op één punt gelijkt hij er ook op : de rouw bestaat namelijk ook uit kollektieve ceremonieën die bij de participanten een staat van opwinding teweegbrengen. De opgehitste gevoelens verschillen, maar de ophitsing is dezelfde. We kunnen dus veronderstellen dat de droeve ritën in dezelfde termen te verklaren zijn als de vreugdevolle ritën.

Als een individu sterft, voelt zijn familie dat ze kleiner geworden is, en om daartegen te reageren, komt ze bijeen. Een gemeenschappelijk ongeluk heeft dezelfde effecten als de nabijheid van een gelukkige gebeurtenis : het verlevendigt de kollektieve sentimenten die bijgevolg de individuen ertoe brengen elkaar op te zoeken. We zagen hoe deze behoefte aan concentratie zich soms bijzonder energiek manifesteert : men omarmt elkaar, duwt elkaar dicht tegeneen. Niet alleen geven de direkt getroffenen in de bijeenkomst uiting aan hun persoonlijk verdriet; de gemeenschap oefent op haar leden een morele druk uit om hun gevoelens in overeenstemming met de situatie te brengen. Indien de gemeenschap toeliet dat haar leden onverschillig bleven tegenover de slag die haar treft en die haar verkleint, zou ze zichzelf negeren. Een familie die toelaat

dat één van haar leden sterft zonder beweend te worden, getuigt van een gebrek aan morele eenheid en samenhang: ze abdikeert. Van zijn kant voelt het individu, dat gehecht is aan zijn gemeenschap, zich moreel verplicht om te participeren aan de gevoelens van die gemeenschap. Er zich niet voor interesseren, betekent: de banden breken die hem binden aan de gemeenschap. Als dus de rouwende weent en klaagt, dan is dat niet eenvoudig om een individueel verdriet te vertalen, maar om een plicht te vervullen, waaraan zijn omgeving hem te gelegener tijd wel zal herinneren.

We weten anderzijds ook hoe de menselijke gevoelens intenser worden, als ze kollektief geuit worden. We zien trouwens dat wanneer de droefheid aldus tot een hoogtepunt is gekomen, ze vermengd wordt met woede en verbittering. Men ervaart vernielzucht, en botviert dit geweld op zichzelf of op anderen. De enige krachten die hierbij in het spel zijn, zijn de emoties die de dood van één van de leden teweegbrengt in de groep.

Deze explosieve gemoedstoestand kan slechts tijdelijk zijn. Want de rouwceremonieën, die er enerzijds uit voortvloeien, zetten er anderzijds ook zélf een punt achter. Beetje bij beetje neutraliseren ze namelijk de oorzaken waardoor ze tot stand gebracht werden. Wat aan de basis van de rouw ligt, is de indruk van verzwakking die de groep heeft bij het overlijden van één van zijn leden. Deze indruk doet de groepsleden bij elkaar komen, en brengt hen in dezelfde gemoedstoestand. Daarvan gaat een morele steun uit die de initiële verzwakking compenseert. De groep voelt dat zijn krachten langzaam terugkomen. Men raakt uit de rouw, en men raakt eruit *dank zij* de rouw.

III. De dood is niet het enige gebeuren dat een gemeenschap beroert. We herinneren ons welke buitengewone eigenschappen bij de Arunta worden toegekend aan de *churinga*. Welnu, wanneer de vijand of de blanken deze *churinga* stelen, geeft dit aanleiding tot een rite die alle kenmerken van de rouw heeft. Men wrijft het hoofd in met aarde, men blijft gedurende twee weken wenen en klagen om dit verlies, dat een ware ramp is voor de gemeenschap. Andermaal zien we hierin dus dat de rouw bepaald wordt door onpersoonlijke oorzaken, nl. de morele toestand van de groep.

Een andere aanleiding tot dergelijke ceremonieën is de noodtoestand waarin de groep zich bevindt ten gevolge van mislukte oogsten. Men wil de religieuze machten of de natuurkrachten beïnvloeden door zichzelf te pijnigen: door lang te vasten, te waken, tot uitputting te dansen, allerlei fysieke pijnen uit te lokken. Vooral tegen de droogte worden zulke praktijken toegepast; want, inderdaad, watergebrek betekent een ramp voor de hele gemeenschap. En zo zijn er nog enkele gebeurtenissen (bijvoorbeeld het zuidelijk ochtendgloren, dat beschouwd

wordt als een hemels vuur dat naar de aarde kan overslaan) die ervaren worden als een bedreiging voor de groep en die daarom in de groep een grote opwinding - vaak ook seksuele losbandigheid - veroorzaken en ritueel bezworen worden.

Steeds gaat het om de afwending van een kwaad (ook ziekte, bijvoorbeeld) of het herstellen van een fout (zoals de verkeerde voltrekking van een rite). Toch lijken er buiten de rouw niet zoveel verzoeningsriten te bestaan. Dat wijst erop dat ze geen zulke belangrijke plaats innemen in het religieuze leven. Zeker is dat de primitieve religies allesbehalve het kind zijn van de nood en de angst : de ritens die droeve emoties vertalen, zijn relatief zeldzaam (14). En alle zijn ze op dezelfde wijze te verklaren als de rouw. Dreigt er een gevaar voor de gemeenschap ? Dan komt die samen. En het zijn natuurlijk gevoelens van angst en onrust die de verzamelde groep beheersen. De gemeenschappelijke beleving van deze gevoelens maakt, zoals altijd, dat ze intenser worden : ze worden bevestigd, laaien op, bereiken een graad van geweld die vertaald wordt in het geweld van de gebaren waarin die gevoelens worden uitgedrukt. Zoals bij de dood van een verwante, gaat men gillen, geraakt men buiten zichzelf, voelt men de behoefte om te scheuren en te vernielen. Om die behoefte te bevredigen, slaat en kwetst men zich, doet men bloed vloeien. Als die emoties echter zo hevig zijn, dan mógen ze nog droef zijn, ze hebben niets deprimerends. Ze laten, integendeel, een opwinding zien waardoor al onze actieve krachten gemobiliseerd worden en waarvoor zelfs energie van buitenaf toestroomt. Het doet er niet toe dat deze vervoering door een trieste gebeurtenis werd uitgelokt, ze is er daarom niet minder reëel om en ze verschilt niet specifiek van deze die we in de vreugdevolle feesten te zien krijgen. Zelfs wanneer de religieuze ceremonieën een onrustwekkend of een triestig gebeuren als vertrekpunt hebben, blijven ze hun stimulerend effect uitoefenen op de gemoedstoestand van de groep en van de individuen. Welnu, als men leven voelt - of het nu onder de vorm is van een pijnlijke ophitsing dan wel van een vreugdig entoesiasme -, dan gelooft men niet in de dood. Men raakt terug zelfverzekerd, schept weer moed, en alles verloopt alsof de rite het gevaar ook echt heeft afgeweerd. Vandaar dat men aan de kreten die men geuit heeft, het bloed dat men vergoten heeft, de verwondingen die men zich heeft toegebracht, geneeskundige of preventieve kracht toekent. En vermits al die brutaliteiten gepaard gaan met pijn, wordt uiteindelijk het lijden zelf beschouwd als een middel om het kwaad af te wenden, de ziekte te genezen.

(14) Het is merkwaardig dat er nauwelijks sprake is van enige rite die er specifiek op gericht is, de zonde uit te boeten. De Australiër moet nochtans, zoals iedere mens, fouten begaan die hij maar beter weer goedmaakt. Men kan zich dus afvragen of het stilzwijgen van de teksten op dit punt, niet te wijten is aan een ontoereikende waarneming.

IV. Het is één van de belangrijkste verdiensten van Robertson Smith geweest voor de godsdienstwetenschap, dat hij op de dubbelzinnigheid van de notie van het sakrale heeft gewezen. Er zijn twee soorten religieuze krachten, de goede en de kwade. Het contrast tussen deze beide is zo compleet als maar kan, ze staan in de meest radikale antagonistische verhouding tot elkaar. Het hele religieuze leven draait rond deze twee polen, waartussen dezelfde tegenstelling bestaat als tussen het zuivere en het onzuivere, het heilige en het heiligschennende, het goddelijke en het diabolische.

En toch zijn deze twee aspecten van het religieuze leven nauw verwant aan elkaar. Op de eerste plaats staan ze in dezelfde verhouding tot de profane wezens; deze moeten zich namelijk van elk contact onthouden, zowel met de onzuivere als met de zeer heilige dingen. De onzuivere dingen zijn niet minder uit circulatie gehouden dan de heilige dingen : ze zijn dus eveneens sakraal. Doch er is méér : het gebeurt zeer vaak dat een onzuiver ding iets heiligs wordt of een kwade macht een beschermende macht wordt - en vice versa - en dit zonder dat ze van natuur veranderen, doch enkel door een gewone wijziging van de uiterlijke omstandigheden. De ziel van de overledene is aanvankelijk een geducht principe om daarna, d.i. als de rouw gedaan is, een beschermer te worden. Het totemdier is het heilig wezen bij uitstek, doch voor wie er ten onrechte van eet, betekent dit de dood. In het algemeen kan men zeggen dat de heiligschenners eigenlijk niets méér is dan een profaan wezen dat besmet werd door een goedaardige religieuze kracht. Deze laatste verandert dus van natuur eenvoudig door te veranderen van verblijfplaats : ze bezoedelt i.p.v. te heiligen.

Het zuivere en het onzuivere zijn dus geen twee afzonderlijke genres, maar twee variëteiten van eenzelfde genre, dat dan alle sakrale dingen omvat. Niet alleen is er tussen deze twee soorten van het sakrale géén diskontinuiteit; éénzelfde objekt kan zelfs zonder essentieel te veranderen van de ene soort naar de andere overgaan. Van het zuivere wordt het onzuivere gemaakt, en van het onzuivere het zuivere. Het is in deze transmutatiemogelijkheid dat de ambiguïteit van het sakrale gelegen is.

R. Smith heeft deze ambiguïteit van het sakrale wel gevoeld, maar kon ze niet verklaren. Dit is in het huidig stadium van de analyse niet zo moeilijk meer.

We hebben gezien dat de kwade machten een produkt zijn van de verzoeningsriten. Als de gemeenschap iets meemaakt dat haar bedroeft, verontrust of irriteert, dan oefent ze op haar leden druk uit om in hun gedrag getuigenis af te leggen van hun droefheid, hun onrust of hun woede. Ze legt het hen als een plicht op om te wenen, te klagen, zichzelf of anderen te verwonden. Want deze kollektieve manifestaties en de morele eensgezindheid, waarvan ze enerzijds getuigen en die er anderzijds ook weer door versterkt wordt, schenken

aan de groep de energie terug die door de gebeurtenissen juist bedreigd werd. Het is deze ervaring die de mens interpreteert als hij zich kwaadaardige wezens inbeeldt, wiens vijandigheid hij maar kan ontwapenen door te lijden. Deze wezens zijn dus niets anders dan de objectivering van kollektieve gemoedstoestanden. Ze zijn de gemeenschap zelf, gezien onder één van haar aspecten. Anderzijds weten we ook dat de goede machten niet uit een ander hout gesneden zijn. Zij resulteren net zo goed uit het gemeenschapsleven, en drukken dit net zo goed uit. Ze stellen de gemeenschap voor, maar dan gegrepen in een erg verschillende attitude, namelijk op het moment dat zij vol zelfvertrouwen zichzelf bevestigt en hardnekkig alles doet samenlopen om haar doelstellingen te realiseren. Omdat zowel de kwade als de goede machten dezelfde gemeenschappelijke oorsprong hebben, is het niet verrassend dat ze - hoewel in tegengestelde richting gestuurd - van dezelfde aard zijn, even intens en even besmettelijk zijn, dus even verboden en even religieus zijn.

Het is dan ook te begrijpen hoe de ene kan overgaan in de andere. Vermits deze religieuze machten de gemoedstoestand van de groep weerspiegelen, volstaat het dat deze gemoedstoestand wijzigt opdat die machten zelf van richting veranderen. De rouw zelf brengt de verontruste familie weer tot rust. Het is dus alsof de geest van de overledene zijn vijandigheid heeft afgelegd om een welwillende beschermer te worden. De andere transmutaties zijn op dezelfde manier te verklaren. De heiligheid van iets hangt dus af van de kollektieve gevoelens ertegenover.

Samenvattend kan men dus stellen dat de twee polen van het religieuze leven beantwoorden aan de twee tegengestelde toestanden waar ieder sociaal leven doorheen gaat. Tussen het gunstig sakrale en het ongunstig sakrale bestaat hetzelfde contrast als tussen de staat van kollektieve euforie en de staat van kollektieve dysforie. Maar omdat zowel de ene als de andere gemoedstoestand kollektief is, is er tussen de mythologische konstrukties, die deze toestanden symboliseren, een intieme wezensverwantschap. De gemeenschappelijke gevoelens variëren van de ekstreme neerslachtingheid naar de ekstreme blijdschap. Wat telt echter, is : dat gezamenlijk hetzelfde gevoeld wordt en dat daaruit een wederzijdse steun voortvloeit. Het fundamenteel proces is altijd hetzelfde; alleen wordt het door de omstandigheden verschillend ingekleurd. Kortom, het is de eenheid en de diversiteit van het gemeenschapsleven, die tegelijk ook de eenheid en de diversiteit van de sakrale wezens en dingen bepalen.

KONKLUSIE

Hoe eenvoudig het systeem ook is dat we bestudeerd hebben, we hebben er alle grote ideeën in teruggevonden en al de belangrijkste rituele attitudes, die aan de basis liggen van zelfs de meest geavanceerde religies : de opsplitsing van het universum in sakrale en profane dingen; de noties van ziel, geest, mythische persoonlijkheid, nationale en zelfs internationale godheid; de negatieve kultus met als scherpste vorm daarvan de ascetische riten; het oblatie- en het kommunieritueel; de imitatieriten; de herdenkingsriten, de verzoeningsriten. Niets essentieels mankeert er. We mogen dus aannemen dat de resultaten waartoe we gekomen zijn, niet enkel voor het totemisme gelden, maar ons een begrip aanreiken van wat de religie als zodanig is. In de veronderstelling dus dat we het in voorgaande studie bij het rechte eind hebben, kunnen minstens een aantal konklusies met recht veralgemeend worden. Het ogenblik is gekomen om daartoe over te gaan.

I. De theoretici die poogden de religie rationeel te verklaren, zagen er meestal op de eerste plaats een systeem van ideeën in. De geloofsopvattingen werden beschouwd als het wezenlijk element van de religie, het enige dat intrinsieke waarde had. De riten leken niet méér dan een kontingente veruitwendiging van die interne factoren. Deze opvatting is zelfs zó wijd verspreid, dat de discussie over de religie meestal draait rond de vraag of de religie verenigbaar is met de wetenschap; met andere woorden : of er naast de wetenschappelijke kennis nog plaats is voor een andere vorm van denken die specifiek religieus zou zijn. Zij die echter een religie belijden, voelen wel aan dat de ware funktie van de religie er niet in bestaat, ons tot denken aan te zetten, of onze kennis te verrijken, maar wel : ons tot handelen aan te zetten. De religie helpt ons te leven. De gelovige die zich met zijn god verbonden voelt, is niet alleen iemand die een nieuwe waarheid ziet waarvan de ongelovige verstoken blijft; hij is bovenal iemand die tot meer *in staat is*. Hij voelt zich beter gewapend om de problemen van het leven aan te pakken. Welnu, hoe zou een simpele overtuiging zo werkzaam kunnen zijn ? Een idee is iets van onszelf; hoe zou ze ons een grotere

kracht kunnen verlenen dan deze die we van nature hebben ? Hoe zou een eenvoudige gedachte de heilsefficiëntie kunnen hebben, die de religie door het geloof heeft ? Het is inderdaad door de *kultus* dat de religie de mens boven zichzelf verheft. De kultus is niet alleen een systeem van tekens waardoor het geloof naar buiten toe vertaald wordt; hij is het geheel van middelen waardoor het geloof gekreëerd en periodiek gerekreëerd wordt.

Deze unanieme heilservaring van alle gelovigen van alle tijden kan niet zuiver illusoir zijn. De religieuze overtuigingen berusten op een specifieke ervaring waarvan de bewijskracht niet moet onderdoen voor deze van de wetenschappelijke ervaringen. Doch uit het feit dat de "religieuze ervaring" op één of andere wijze gefundeerd is, volgt nog niet dat de realiteit, waarin ze gefundeerd is, objektief konform is aan de idee die de gelovigen zich daarvan vormen. Het feit alleen dat de manier waarop deze realiteit in de loop der tijden zoal werd voorgesteld, oneindig varieert, bewijst dat géén van al deze concepties ze adequaat uitdrukte. Alleen een wetenschappelijke en conceptuele voorstelling kan hieraan verhelpen.

Dit is precies wat wij gepoogd hebben te doen, en we hebben gezien dat deze realiteit, die de mythologieën zich onder zoveel verschillende vormen hebben voorgesteld, maar die de enige objektieve, universele en eeuwige oorzaak is van die specifieke gewaarwordingen waaruit de religieuze ervaring bestaat, de samenleving is. We hebben aangetoond welke morele krachten de samenleving ontwikkelt en hoe ze dat gevoelen van steun en bescherming ontwikkelt dat de gelovige aan zijn kultus bindt. Het is de gemeenschap die de mens boven zichzelf verheft, het is zij die hem zelfs *maakt*; want het is de beschaving die de mens maakt, en de beschaving is het werk van de gemeenschap. Zo kunnen we begrijpen waarom in alle religies de kultus belangrijkst is. De gemeenschap kan haar invloed maar doen gelden als ze ageert, en ze ageert maar als de individuen, waaruit ze bestaat, samen zijn en samen handelen. De gemeenschap is bovenal een actieve samenwerking. Zelfs de kollektieve ideeën en sentimenten zijn maar mogelijk dank zij uitwendige bewegingen waardoor ze gesymboliseerd worden. Het feit alleen al dat de gemeenschap de bron is van het religieuze leven, maakt dus dat het de aktie is, en niet de reflektie, die dat leven zal beheersen.

De religieuze krachten zijn dus menselijke krachten, morele krachten. Oppervlakkig gezien zijn de ritën vaak niet méér dan manuele operaties : een zalving, een wassing, een maaltijd. Om iets te konsakreren, brengt men het in kontakt met een bron van religieuze energie, net zoals men, om een lichaam te verwarmen, dit in kontakt brengt met een warmtebron. De religieuze techniek lijkt een soort mystieke mekaniek. Maar deze materiële maneuvres zijn slechts de uitwendige enveloppe waaronder mentale operaties verborgen gaan. Per slot

van rekening gaat het er niet om, een soort van fysieke dwang uit te oefenen op blinde en overigens denkbeeldige krachten; het gaat erom het bewustzijn van de participanten te bereiken, te versterken, te disciplineren. Men heeft vaak de lagere religies materialistisch genoemd. In feite zijn alle religies in zekere zin *spiritualistisch*: de krachten die ze aan het werk zetten, zijn spiritueel, en het is op de eerste plaats op het morele leven dat ze inwerken. Al wat dus ooit in naam van de religie gedaan werd, kan nooit voor niets gedaan zijn: de mensengemeenschap heeft er noodzakelijk de vruchten van geplukt.

Men kan zich afvragen welke nu precies de samenleving is die het substraat van het religieuze leven vormt: de reële maatschappij met al haar gebreken en imperfecties, of de ideale gemeenschap, waaruit het kwaad in al zijn vormen is weggesneden? De religie weerspiegelt de reële samenleving, in al haar aspecten, dus ook de negatieve. Er zijn zowel goden van het goede als van het slechte. Zelfs het kristendom, dat zich van de godheid zo'n verheven idee vormt, is verplicht geweest aan de geest van het kwade een plaats in haar mythologie te geven: Satan is een onzuiver, doch niettemin een sakraal wezen. De anti-god is een god, weliswaar inferieur en ondergeschikt, doch begiftigd met uitgebreide machten. Hij is zelfs het voorwerp van (negatieve) ritën.

Als we dus enerzijds achter de mythologieën en de theologieën de werkelijkheid zien opduiken, is het anderzijds ook waar dat deze in de religie geïdealiseerd wordt. En dat geldt net zo goed voor de meest primitieve als voor de meest geavanceerde religies. De Arunta, bijvoorbeeld, plaatsen aan het begin der tijden een mythische gemeenschap, waarvan de organisatie als een kopie is van de bestaande maatschappelijke organisatie: ze omvat dezelfde clans en fratriciën, is onderworpen aan dezelfde huwelijksreglementering, pratikeert dezelfde ritën. Maar de personages waaruit ze bestaat, zijn ideale wezens, begiftigd met machten - goede en kwade - en deugden waarop geen sterveling kan aanspraak maken. Vanwaar komt deze idealisering?

Het ideaal is te verklaren zoals het sakrale; eigen aan beide is immers dat ze aan de realiteit toegevoegd worden. Als het samenleven het religieus denken opwekt wanneer dit samenleven een bepaalde intensiteit bereikt, dan is het omdat het een gisting doet ontstaan die de kondities van het psychisch leven veranderen. De vitale energieën zijn opgehitst, de passies levendiger, de sensaties sterker; er zijn er zelfs die maar dan ontstaan. De mens herkent zichzelf niet meer, hij voelt zich getransformeerd en bijgevolg gaat hij zijn omgeving transformeren. Om namelijk die vreemde impressie die hij gewaarwordt, te verklaren, gaat hij aan de dingen rondom hem eigenschappen toekennen die deze dingen uit zichzelf niet hebben. M.a.w., bovenop de reële wereld waarin zich zijn profaan leven voltrekt, gaat hij een andere wereld plaatsen, die in zekere zin slechts in zijn gedachten

bestaat, doch waaraan hij een grotere waardigheid toekent. Die wereld is dus ideaal, maar ook ideëel.

De vorming van een ideaal is dus geen onherleidbaar feit, dat ontsnapt aan de wetenschap; het is iets dat afhangt van bepaalde kondities die door observatie achterhaald kunnen worden : het is een natuurlijk produkt van het samenleven. Opdat de gemeenschap zichzelf bewust worde en dit zelfbewustzijn voldoende in stand houde, moet ze samenkomen en zich concentreren. Welnu, deze concentratie aktiveert het morele leven zódanig, dat zich een ideaal concept vormt van het nieuwe leven, dat juist door die concentratie gewekt werd. Een gemeenschap kan zich niet vormen of bevestigen zonder dat ze tegelijk ook het ideaal in leven roept.

Als de religie echter een produkt is van sociale oorzaken, hoe moeten de individuele kultus enerzijds en het universalistisch karakter van sommige religies anderzijds dan verklaard worden ?

We hebben aangetoond hoe de religieuze kracht, die de clan bezielt, gepartikulariseerd raakt wanneer ze vorm krijgt in het individueel bewustzijn. Het is op die manier dat de sekundaire sakrale wezens ontstaan, gekultiveerd door het individu : de ziel, de individuele totem, de voorvader waarmee elk individu een bijzondere relatie heeft, etc. Het bestaan van individuele kulten impliceert dus niets dat een sociologische verklaring van de religie tegenspreekt of diskrediteert : de religieuze krachten tot dewelke de individuele kulten gericht zijn, zijn slechts geïndividualiseerde vormen van kollektieve krachten. Zelfs als de religie dus helemaal in het binnenste van het individu leeft, dan nog is het in de gemeenschap dat ze haar wortels heeft.

Het universalisme zagen we eveneens al aanwezig bij de Australiërs. Het is dus evenmin als het individualisme een eksklusief attribuut van enkele grote religies. En we hebben kunnen aantonen hoe het ontstaan is. Naburige stammen van eenzelfde beschaving staan voortdurend in contact met elkaar, via de handel bijvoorbeeld, doch vooral via de huwelijken. Bij deze gelegenheden worden de mensen zich bewust van hun morele verwantschap. Ze hebben dezelfde sociale organisatie, en pratikeren min of meer dezelfde ritën. De goden waarmee zó opvallend identieke instellingen verbonden zijn, worden dan natuurlijk in verband gebracht met elkaar, om uiteindelijk te versmelten met elkaar. Waarschijnlijk is het trouwens tijdens zulke intertribale bijeenkomsten dat ze oorspronkelijk gekoncipieerd werden. Want de goden die intertribaal erkend worden, zijn vooral initiatiegoden, en over het algemeen zijn op de initiatie verschillende stammen vertegenwoordigd. Als er dus sakrale wezens ontstaan zijn die met geen enkele geografisch omljnde gemeenschap verbonden zijn, dan

betekent dat niet dat ze van niet-sociale oorsprong zijn. Het betekent dat er boven deze lokale gemeenschappen reeds andere bestaan waarvan de contouren veel minder bepaald zijn : ze omvatten alle soorten min of meer naburige en min of meer verwante stammen. De mythologische figuren die beantwoorden aan het sociale leven dat zich specifiek op dat niveau ontwikkelt, hebben dezelfde eigenschap als dit sociale leven zelf : hun invloedssfeer is niet zo afgebakend, ze zwerven doorheen de partikuliere stammen en doorheen de ruimte. Het zijn de grote internationale goden.

II. Er is dus in de religie iets eeuwigs, dat alle partikuliere symbolen zal overleven waarin het religieus denken opeenvolgend gestalte heeft gekregen. Want er is géén samenleving die de behoefte níét heeft om de kollektieve gevoelens en ideeën die haar eenheid en haar persoonlijkheid uitmaken, met regelmatige tussenpozen te bevestigen. Dit is slechts mogelijk door middel van samenkomsten, die de individuen hun gemeenschappelijke gevoelens laten heraffirmeren. Vandaar dat er ceremonieën zijn die wat objekt, resultaat en procédés betreft, in wezen niet verschillen van de strikt religieuze ceremonieën. Welk wezenlijk verschil is er immers tussen een bijeenkomst van kristenen, die de belangrijkste gebeurtenissen uit het leven van Christus vieren, en een bijeenkomst van burgers die de instelling van een nieuw moreel charter of eender welke grote gebeurtenis uit de nationale geschiedenis herdenken ?

Als we nu enige moeite hebben om ons voor te stellen wat die feesten en die ceremonieën in de toekomst zullen inhouden, dan is dit omdat we een overgangsfase van morele middelmaat doormaken. Doch dit kan onmogelijk zo blijven. Onze samenlevingen zullen in de toekomst opnieuw momenten van creatieve onstuimigheid kennen waarin nieuwe idealen ontstaan, nieuwe formules die gedurende een bepaalde periode opnieuw de mensheid zullen leiden. En eenmaal die momenten beleefd werden, zal men spontaan de behoefte ervaren om ze in gedachte opnieuw te beleven, d.w.z. om de herinnering eraan levendig te houden d.m.v. feesten. Geen enkel evangelie is onsterfelijk en er is geen reden om aan te nemen dat de mensheid nu niet meer in staat zou zijn om er nieuwe te bedenken.

De kultus is echter maar een deel van de religie. De religie is, naast een systeem van praktijken, ook een systeem van ideeën. Beantwoordt dit laatste aan even universele en permanente behoeften als deze waaraan de kultus beantwoordt ?

Als men stelt dat het religieuze denken de funktie heeft om dat aspekt van de werkelijkheid uit te drukken, dat aan de vulgaire kennis zoals bijvoorbeeld de wetenschap ontsnapt, dan ziet men over het hoofd dat de religie nooit haar spekulatieve rol zal verliezen. De natuur, de mens, de samenleving : het zijn de

realiteiten waarover de religie sinds mensenheugenis spekuleert; doch dat zijn dezelfde realiteiten die naderhand het voorwerp zijn geworden van de wetenschappelijke reflectie. In wezen verschilt het religieuze denken niet van het wetenschappelijk denken : in beide gevallen gaat het erom, de dingen in verband te brengen met elkaar, de interne relaties ertussen te bepalen, de dingen te klasseren en te systematiseren. We zagen zelfs dat de essentiële noties van de wetenschappelijke logika een religieuze oorsprong hebben. Het verschil tussen religie en wetenschap is echter, dat de laatste al haar demarches aan een kritische geest onderwerpt, iets wat de religie vreemd is. Doch alle voorzorgsmaatregelen die de wetenschap neemt om de invloed van de passies, de vooroordelen en alles wat subjektief is, te weren, volstaan niet om haar te differentiëren van de religie. Beide streven in dit opzicht hetzelfde doel na; het wetenschappelijk denken is slechts een méér volmaakte vorm van het religieuze denken. Het is dus normaal dat dit laatste gaat wijken voor het eerste, naarmate dit eerste beter in staat is, zijn taak te vervullen. Deze regressie is trouwens een historisch feit. Zélf voortgesproten uit de religie, is de wetenschap gaandeweg de religie aan het vervangen voor alles wat de kognitieve en intellectuele functies betreft. Voor de kennisverwerving inzake de materiële fenomenen heeft het kristendom definitief de fakkel doorgegeven aan de wetenschap. Moeilijker is dit geweest op het terrein van de zielen, want het is bovenal over de zielen dat de god van het kristendom regeert. Lange tijd stond dan ook de idee om het psychisch leven aan de wetenschap te onderwerpen, min of meer gelijk aan een profanisering. Toch kan men de dag van vandaag niet meer om de psychologie heen. De wereld van het religieuze en morele leven is echter voor de wetenschapper nog taboe. De grote meerderheid van de mensen blijft geloven dat het hier om een orde van de werkelijkheid gaat waarin de geest enkel langs zeer speciale wegen kan binnendringen. Vandaar dat men op grote weerstand botst als men probeert religie en moraal wetenschappelijk te behandelen. Uiteindelijk echter zal ook hier de laatste barrière geheven worden.

Ziedaar dus waaruit het konflikt tussen wetenschap en religie bestaat. Vaak zegt men dat de wetenschap de religie principieel negeert. Maar de religie bestaat; hoe kan de wetenschap ze dan negeren ? Daarenboven, religie betekent ook *aktie* ; ze is een middel om de mensen te helpen leven, en in die functie kan de wetenschap ze nooit vervangen. Het konflikt spitst zich toe op één enkel punt. Van de twee functies die de religie oorspronkelijk vervulde, is er één - maar dan ook *slechts één* - die haar steeds méér en méér ontsnapt, en dat is haar spekulatiefunctie. Wat de wetenschap aan de religie ontzegt, is niet haar bestaansrecht, maar wel het recht om over de natuur der dingen te dogmatiseren - dat soort speciale kompetentie die zij zich aanmatigde om mens en wereld te

kennen.

Doch ook al zal de religie in de toekomst niet meer dezelfde rol vervullen als in het verleden, ze is niet gedoemd om te verdwijnen. Veeleer is ze geroepen om zich te transformeren. We stelden al dat er in de religie iets eeuwigs is. Maar de mensen kunnen geen ceremonieën opvoeren waarvan ze de bestaansgrond niet zien, en ze kunnen geen geloof aanvaarden dat ze langs geen kanten begrijpen. Om het geloof te verspreiden of eenvoudig om het te onderhouden, moet het gerechtvaardigd worden, d.w.z. moet het theoretisch onderbouwd worden. Zulke theorie zal moeten gesteund zijn op de verschillende wetenschappelijke disciplines. Maar hoe belangrijk het aandeel van de wetenschap daarin ook moge zijn, het zal nooit volstaan. Het geloof is immers vóór alles een elan om te handelen, terwijl de wetenschap altijd op afstand blijft van de aktie. De wetenschap is fragmentair, onvolledig, ze gaat maar langzaam vooruit en is nooit af. Het leven kan echter niet wachten. Theorieën die moeten doen leven, doen handelen, zijn dus verplicht om op de wetenschap vooruit te lopen. Zo kunnen zelfs de meest rationele en meest gelaïciseerde religies niet zonder enige speculatie die, ook al heeft ze hetzelfde objekt als de wetenschap, allesbehalve wetenschappelijk is : duistere intuïtie neemt er vaak de plaats in van de logische redenering.

III. Hoe heeft de religie de fundamentele noties van de wetenschap kunnen voortbrengen ? Of - vermits de werkelijkheid die door het religieuze denken wordt uitgedrukt, het gemeenschapsleven is - hoe is dit laatste een zo belangrijke bron van logika kunnen worden ? Het lijkt allicht wat overmoedig om een zo kompleks probleem aan te pakken bij een zo weinig gevorderde stand van zaken in de kennissociologie. Inderdaad, we beginnen pas enig zicht te krijgen op althans enkele sociologische kondities van de kennis. Doch de vraag die we hier stellen, ligt zo rechtstreeks verrat in al wat hier voorafgaat, dat we ze niet onbesproken kunnen laten. Misschien ontdekken we wel enkele algemene principes die toch enig licht kunnen werpen op deze kwestie.

De materie van het logisch denken bestaat uit concepten. Nagaan welke rol de samenleving gespeeld heeft in de genese van het logisch denken, is dus : nagaan hoe ze heeft bijgedragen tot de vorming van deze concepten.

Indien men, zoals meestal gebeurt, in het concept alleen een algemeen idee ziet, lijkt het probleem onoplosbaar. Inderdaad, het individu is eigenmachtig in staat om zijn waarnemingen te vergelijken en om er het gemeenschappelijke van af te leiden; in één woord : om te veralgemenen. Men kan dus moeilijk volhouden dat veralgemening maar mogelijk zou zijn in en door de gemeenschap.

Om te beginnen moet daarbij gezegd worden dat logisch denken wel wat méér is

dan te komen tot de grootst mogelijke veralgemening. Als partikuliere ideeën niets logisch hebben, waarom zouden algemene ideeën dat dan wel hebben? Het algemene bestaat maar in het partikuliere; het is er een vereenvoudiging en een verarming van. Het eerste kan dus geen eigenschappen hebben die het tweede niet heeft. Omgekeerd kan ook het *individu* conceptueel gedacht worden. In elke religie zijn de goden aparte individualiteiten; toch zijn ze gekoncipieerd, niet gepercipieerd. Ieder volk stelt zich zijn historische helden op een specifieke, dus variabele wijze voor; toch zijn deze voorstellingen conceptueel.

We moeten dus het concept (of begrip) anders definiëren dan in termen van algemeenheid. Het concept onderscheidt zich namelijk van de zintuigelijke voorstellingen door zijn geringe veranderlijkheid en door zijn universaliteit. Het is relatief onveranderlijk, terwijl de zintuigelijke voorstellingen (waarvan de algemene idee alleen een gemiddelde is) voortdurend fluktuëren: ze verdringen elkaar, volgen elkaar voortdurend op. Tegelijk is het concept universeel, of op zijn minst universaliseerbaar. Een concept is niet van mij, ik heb het gemeen met anderen, of het kan in elk geval aan anderen gekommuniceerd worden. Een zintuigelijke voorstelling zoals bijvoorbeeld een sensatie, kan ik niet van mijn bewustzijn in iemand anders bewustzijn doen overgaan. Het concept, daarentegen, is wezenlijk een onpersoonlijke voorstelling: het is door het concept dat uitwisseling van betekenis mogelijk is (15).

Aldus gedefinieerd, toont het concept zijn eigen oorsprong. Als het concept gemeenschappelijk is aan allen, is dit omdat het het werk is van de gemeenschap. Geen enkel begrip draagt de stempel van dit of dat partikulier intellect. Ieder begrip werd immers tot stand gebracht door een uniek intellect, waar alle andere intellecten elkaar ontmoeten en waaraan die zich als het ware komen voeden. Elke keer we voor een *type* van denken of een *type* van handelen staan, dat zonder onderscheid wordt opgedrongen aan iedere partikuliere wil of aan ieder partikulier intellect, verraadt deze druk op het individu de bemoeienis van de kollektiviteit. We weten trouwens maar al te goed dat onze moedertaal, die de concepten uitdrukt waarmee we dagdagelijks denken (elk woord vertaalt een begrip), het werk is van de gemeenschap; bijgevolg is ook het systeem van begrippen, dat in de taal verwoord ligt, het produkt van een kollektieve elaboratie. De taal drukt uit hoe de *gemeenschap* zich het ervaren voorstelt. De noties die beantwoorden aan de diverse elementen van de taal zijn dus kollektieve voorstellingen.

(15) Deze universaliteit van het concept is dus iets anders dan de algemeenheid ervan. De universaliteit is de eigenschap van het concept om aan anderen, in principe aan iedereen, meegegeeld te kunnen worden. Deze kommunicerbaarheid is totaal onafhankelijk van de omvang van het begrip.

De inhoud zelf van deze noties getuigt daarvan, want zeer dikwijls drukt een term bepaalde zaken uit die wij nooit gemerkt hebben, ervaringen die we nooit meegemaakt hebben. Zelfs als we enkele van de objecten kennen waarnaar de term verwijst, dan is het maar ten titel van voorbeeld. Doch alle mogelijke voorbeelden zouden op zichzelf nooit volstaan hebben om het begrip, dat zij illustreren, te vormen. In het woord ligt dus een hele wetenschap samengevat waaraan ik niet meegewerkt heb, een méér dan individuele kennis.

We verstaan nu wat het betekent als we zeggen dat de begrippen kollektieve voorstellingen zijn. Dat ze gemeenschappelijk zijn aan een hele sociale groep, betekent niet dat ze een eenvoudig gemiddelde zijn van de korresponderende individuele voorstellingen. Want dan zouden ze armer zijn dan deze laatste, terwijl ze in principe de intellectuele inhoud ervan overstijgen. De begrippen zijn geen abstracte voorstellingen die maar realiteit zouden hebben in het individueel bewustzijn. Het zijn net zo goed konkrete voorstellingen als deze die het individu zich van zijn persoonlijke omgeving vormt: ze beantwoorden aan de manier waarop dat speciaal wezen, dat de gemeenschap is, zijn eigen ervaringen denkt. En als de begrippen doorgaans algemene ideeën zijn, als ze categorieën en klassen uitdrukken, eerder dan partikuliere objecten, dan is het omdat de bijzondere en variabele karakteristieken van de dingen de gemeenschap maar zelden interesseren. Doorgaans zijn alleen de algemene en permanente eigenschappen relevant voor de gemeenschap.

We kunnen nu zien welk aandeel de gemeenschap gehad heeft in de genese van het logisch denken. Het logisch denken is maar mogelijk vanaf het ogenblik dat de mens ertoe gekomen is om, boven de vluchtige voorstellingen die hij van de zintuigelijke ervaring betreft, een hele wereld van stabiele denkbeelden te ontwerpen, waarin alle intellecten elkaar kunnen ontmoeten. Logisch denken is inderdaad altijd in zekere mate onpersoonlijk denken, is ook denken *sub specie aeternitatis*. Onpersoonlijk en stabiel: dat zijn de twee kenmerken van de waarheid. Welnu, de logika veronderstelt natuurlijk dat de mens wéét dat achter de schijn die de zintuigelijke ervaring hem oplevert, een waarheid bestaat. Hoe is hij tot dit inzicht gekomen? Meestal doet men alsof dit inzicht zich spontaan aan de mens heeft opgedrongen zodra hij zijn ogen opende. Niets echter in de onmiddellijke ervaring kan dit suggereren. Het kind en het dier hebben van het bestaan van een waarheid geen flauw vermoeden. Welnu, het is in de ervaring van het gemeenschapsleven dat dit aanvoelen van een onpersoonlijke en stabiele waarheid wortelt. Door het feit dat de gemeenschap bestaat, bestaat er ook buiten de individuele sensaties en beelden, een heel systeem van voorstellingen die wonderbare eigenschappen hebben. Het is immers door die voorstellingen dat de mensen elkaar verstaan: de typenoties, waarnaar iedereen zijn denken

schikt.

Men zal opwerpen dat we het concept maar langs één van zijn kanten bekijken; dat het namelijk niet alléén de rol vervult om de menselijke geesten *op elkaar* af te stemmen, maar ook en vooral : de menselijke geest af te stemmen *op de natuur der dingen*. Het concept lijkt zijn bestaansreden maar te hebben op voorwaarde dat het waar is, d.w.z. objectief is; het onpersoonlijk karakter ervan is dan maar een gevolg van de objectiviteit ervan. Welnu, we ontkennen geenszins dat de conceptuele evolutie deels in die richting gaat : het concept, dat oorspronkelijk voor waar gehouden wordt omdat het kollektief is, wordt hoe langer hoe méér slechts kollektief op voorwaarde dat het voor waar gehouden wordt.

Men mag echter niet uit het oog verliezen dat de overgrote meerderheid van onze concepten niet methodisch gevormd werden. We verwerven ze via de taal, d.w.z. via de gemeenschappelijke ervaring, zonder dat ze voorafgaandelijk aan enige kritiek onderworpen worden. Trouwens, juist omdat ze kollektief is, garandeert een kollektieve voorstelling al enigermate dat ze ook objectief is. Het is niet zonder reden dat ze zich heeft kunnen veralgemenen en duurzaamheid heeft kunnen verwerven. Indien ze in strijd was met de natuur der dingen, had ze nooit zoveel gezag over het menselijk intellect kunnen verwerven.

Omgekeerd geldt ook dat het gezag van zelfs de meest methodisch, dus kritisch-wetenschappelijk ontwikkelde concepten geenszins alleen op hun objectieve waarde berust. Het volstaat niet dat een concept waar is, opdat het geloofd worde. Als het niet in harmonie is met het geheel van de kollektieve voorstellingen, zal het genegeerd worden; de menselijke geesten zullen er niet voor openstaan.

Zeggen dat de begrippen of concepten de manier uitdrukken waarop de gemeenschap zich de dingen voorstelt, is ook zeggen dat het begripsmatig of conceptueel denken zo oud is als de mensheid zelf; het is dus geenszins het produkt van een relatief gevorderde kultuur. Iemand die niet conceptueel zou denken, zou geen sociaal wezen, derhalve ook geen mens zijn. Teruggeworpen op de individuele perceptie, zou hij van het dier niet te onderscheiden zijn. Als men het tegengestelde heeft kunnen geloven, dan is het omdat men het begrip gedefinieerd heeft in termen van kenmerken die niet essentieel zijn : men heeft het namelijk geïdentificeerd met de algemene idee, die daarenboven gedefinieerd (dus goed afgebakend) is. In dat perspectief leek het denken van de primitieve gemeenschappen inderdaad niet echt conceptueel, want men kent er maar zeer rudimentaire veralgemeningsprocédés en de noties waarvan men er zich bedient, zijn over het algemeen niet gedefinieerd. De meeste van onze eigen concepten hebben evenwel diezelfde onbepaaldheid : het is maar in discussies en in de wetenschap dat we ons dwingen om onze begrippen te definiëren.

Anderzijds hebben we gezien dat begripsmatig denken er niet eenvoudig in bestaat, de gemeenschappelijke kenmerken van een aantal objekten te isoleren en te groeperen; het is : het veranderlijke rangschikken onder het permanente, het individuele onder het sociale. En vermits het logisch denken begint bij het begrip, heeft dit denken altijd bestaan. Er is geen tijd geweest waarin de mensheid kronisch in de verwarring en de kontradiktie geleefd heeft.

IV. Tot slot nog één vraag die reeds in onze inleiding aan de orde is gekomen : vanwaar komt de eigenschap van tenminste enkele categorieën, sociale feiten te zijn ?

Omdat de categorieën zélf begrippen zijn, is het niet moeilijk om te begrijpen dat ze het werk zijn van de kollektiviteit. Er zijn zelfs geen begrippen die zó zeer de tekens vertonen waaraan een kollektieve voorstelling herkenbaar is : ze zijn immers zó stabiel en zó onpersoonlijk dat men ze vaak als absoluut universeel en onbeweeglijk heeft beschouwd. Vermits ze trouwens de fundamentele kondities uitdrukken van het wederzijds verstaan, lijkt het evident dat ze slechts door de gemeenschap konden uitgewerkt zijn.

Maar bij de categorieën liggen de zaken nog wat ingewikkelder. Ze zijn in een andere zin, en als het ware in de tweede graad, sociaal : niet alleen zijn ze van sociale herkomst, doch datgene wat ze uitdrukken is óók iets sociaals; het zijn diverse aspecten van het sociaal wezen die hun inhoud vormen. De categorie van soort was aanvankelijk niet onderscheiden van het begrip 'menselijke groep'; het is het ritme van het gemeenschapsleven dat aan de basis ligt van de categorie van tijd; het is de kollektieve kracht die het prototype was voor het begrip 'werkzame kracht', essentieel element van de categorie van oorzaak. Toch zijn de categorieën niet alleen maar gemaakt om te worden toegepast op de sociale wereld : ze strekken zich uit over de hele werkelijkheid. Hoe komt het dus dat het aan de samenleving is dat de modellen ontleend werden op basis waarvan ze gevormd werden ?

De reden daarvoor is dat de categorieën eminente concepten zijn die voor de kennis een eersterangsrol vervullen : ze domineren en omvatten alle andere concepten; ze vormen de permanente kaders van het mentale leven. Welnu, om een zo belangrijke functie te kunnen vervullen, dienen ze gemodelleerd te zijn naar een realiteit die van eenzelfde allure is.

Zeker, op een impliciete manier is het individu zich bewust van de relaties die door de categorieën worden uitgedrukt. Het individu heeft enige zin voor temporele en ruimtelijke oriëntatie; hij onderkent gelijkenissen, verbindt die met elkaar en komt aldus tot enig besef van soort; hij ervaart een zekere regelmaat in de opeenvolging der fenomenen, enz. Doch de notie die het individu van al deze

relaties heeft, kan nooit zijn eigen beperkte horizon overstijgen. De fusie van gelijkaardige beelden in mijn individueel bewustzijn kan nooit de idee van *klasse* aanreiken, d.i. de idee van een kader dat in staat is om *alle* objecten te omvatten die aan dezelfde voorwaarde voldoen. Ik zou vooreerst al de idee van groep moeten kennen - iets waar het individueel bewustzijn uit eigen kracht nooit kan toe komen. Maar vooral geldt dat geen enkele individuele ervaring in staat is om ons het bestaan te doen vermoeden van *de totaliteit*, waarbinnen alle andere soorten geschikt en gerangschikt zijn. Deze notie van *het geheel* kan niet van het individu komen, dat immers *zélf* maar een deel is van het geheel, en dat nooit méér dan een fractie van de realiteit bereikt. En nochtans bestaat er allicht géén categorie die essentiëler is: vermits de categorieën alle andere concepten moeten omvatten, moet dé categorie bij uitstek zeker het begrip zelf van totaliteit zijn.

Zo kan ook de ruimte die ik krachtens mijn zintuigen ken, en waarvan ik het centrum ben, en waarin alles geschikt is in relatie tot mijzelf, nooit de *totale ruimte* zijn, die alle individuele ruimtes omvat en waarin deze laatste bovendien gekoördineerd zijn in relatie tot onpersoonlijke referentiepunten, gemeenschappelijk aan allen. Zo ook kan de konkrete duur die ik in mij en mét mij voel voortlopen, mij nooit de idee aanreiken van de *totale tijd*: de eerste drukt slechts het ritme van mijn individueel leven uit; de tweede beantwoordt aan het ritme van een leven dat van niemand individueel is, doch waaraan allen participeren. Enzovoort.

Omdat de wereld die door het totale begrippenapparaat wordt uitgedrukt, deze is die de gemeenschap zich voorstelt, kan alleen de gemeenschap ons de meest algemene noties bezorgen volgens welke die wereld moet worden voorgesteld. Alleen een subjezt dat alle partikuliere subjekten omvat, staat open voor zo'n objekt. Omdat het universum slechts bestaat in de mate dat het gedacht wordt, en omdat het in zijn totaliteit maar gedacht wordt door de gemeenschap, neemt het in de gemeenschap een plaats in: het wordt een inwendig element van het gemeenschapsleven. Zo is de gemeenschap dan *zélf* de *totale soort*, die alle andere soorten omvat, en waarbuiten dus niets bestaat. Het totaliteitsbegrip is maar de abstraktie van het gemeenschapsbegrip: de gemeenschap is het al, dat alle dingen omvat - de hoogste klasse, die alle andere klassen insluit. Het is per slot van rekening daarom dat de primitieve klassifikaties alle wezens van alle soorten in de maatschappelijke kaders situeren en klasseren (16).

Er is nog een andere reden waarom de konstitutieve elementen van de categorieën aan het gemeenschapsleven moesten ontleend worden, en dat is

(16) Waarschijnlijk zijn de begrippen 'totaliteit', 'samenleving' en 'godheid' slechts verschillende aspecten van éénzelfde notie.

namelijk dat de relaties die door de categorieën worden uitgedrukt, slechts in en door de samenleving bewust konden worden. Zijn ze in zekere zin immanent aan het leven van het individu, de individuele persoon heeft noch de behoefte noch de middelen om ze te expliciteren en in onderscheiden noties uit te drukken. Om zich ruimtelijk te oriënteren, om te weten op welke momenten hij zijn organische behoeften moet bevredigen, was het geenszins nodig zich eens en voor goed een begripsmatige voorstelling van tijd en ruimte te vormen. Zelfs de dieren vinden de weg terug die ze naar de vertrouwde plaatsen leidt; en ook zonder tijdskategorie komen ze daar op het juiste ogenblik terug. Ook de mens zou zich adequaat door zijn sensaties kunnen laten leiden, indien zijn doen en laten er enkel op gericht ware, zijn individuele behoeften te bevredigen. Maar de mens maakt deel uit van de gemeenschap. En deze laatste is maar mogelijk als de individuen en de dingen waaruit ze bestaat, verdeeld zijn in groepen, d.w.z. geklasseerd zijn, en als deze groepen ook onderling geklasseerd zijn. De gemeenschap veronderstelt dus een zelfbewuste organisatie, een klassifikatie. Deze maatschappelijke organisatie wordt dan als vanzelf geprojecteerd op de ruimte die door de gemeenschap wordt ingenomen. Om alle narigheid te vermijden, dient aan elke groep een bepaald stuk van de ruimte te worden toegemeten, dient m.a.w. de totale ruimte te worden verdeeld, gedifferentieerd, georiënteerd en dienen deze verdeling en deze oriëntatie gekend te zijn door iedereen. Verder vereist elke konvokatie voor een feest, de jacht, een militaire ekspeditie, enz., dat er data worden vastgelegd, m.a.w. dat iedereen op dezelfde wijze de tijd beschouwt. En tot slot is ook elke samenwerking om een gezamenlijk doel te bereiken, slechts mogelijk als er eensgezindheid bestaat omtrent het verband tussen dit doel en de geëigende middelen, m.a.w. als er eenzelfde kausale relatie erkend wordt door de betrokkenen. Het is dus niet zo verwonderlijk dat de sociale tijd, de sociale ruimte, de sociale klassen, en de kollektieve kausaliteit aan de basis liggen van de *begrippen* tijd, ruimte, klasse, kausaliteit. Aanvankelijk is het immers onder hun sociale vormen dat de daaraan korresponderende relaties min of meer helder tot het menselijk bewustzijn zijn doorgedrongen.

Vereniging voor Sociologie

De Vereniging voor Sociologie werd in 1975 opgericht, met het doel de beoefening en de ontwikkeling van de sociologie en de beroepsbelangen van de sociologen te bevorderen. De Vereniging voor Sociologie is gefedereerd met de Association des Sociologues Belges de langue française in de Belgische Vereniging voor Sociologie die, als overkoepelend orgaan, de binding met de International Sociological Association verzekert.

Sinds 1979 geven de Vereniging voor Sociologie en de sociologische departementen van de Vlaamse universiteiten samen het Tijdschrift voor Sociologie uit.

Hoofredacteur en verantwoordelijke uitgever : J.C. Verhoeven

Redactiesecretaris : G. Loosveldt

Redactie : P. Berckmans, P. Bracke, L. De Lathouwer, K. Deschouwer, I. Glorieux, E. Henderickx, H. Hermans, S. Opdebeeck, M. Ruebens, J. Vranken

Abonnementen : gratis voor de leden van de Vereniging voor Sociologie

Niet-leden : 800 fr; (voor studenten, werklozen en gelijkgestelden 500 fr.)

Losse nummers : 250 fr. (dubbelnummer 500 fr.)

Te storten op bankrekening nr. 001-0850956-41 van het Tijdschrift voor Sociologie vzw, p/a H. Van Meerbeeck, K.U.Leuven-Departement Sociologie, E. Van Evenstraat 2C, 3000 Leuven

(In het abonnement zijn de afleveringen van Sociale Wetenschappen Klassiek inbegrepen. Ze zijn ook afzonderlijk verkrijgbaar.)

In 1912 verscheen het laatste belangrijke werk van Emile Durkheim : zijn lang gerijpte studie over de natuur van het religieuze. Durkheim ging ervan uit dat de identiteit van het religieuze best kon worden afgelezen waar de religie in haar primitiefste gestalte was aan te treffen. Daarom haalde hij zijn empirisch materiaal uit antropologische beschrijvingen van wat volgens hem de meest primitieve religie was ter wereld, het totemisme van de autochtone Australische bevolking. Naar eigen zeggen vond hij daar de belangrijkste geloofsopvattingen en de belangrijkste rituele attitudes terug, die aan de basis liggen van zelfs de meest geavanceerde religies, en kon hij daarom de fundamentele stelling veralgemenen waartoe de studie van het totemisme hem bracht. Verre van een opeenhoping van illusies te zijn, heeft de religie volgens Durkheim wel degelijk een objectief fundament. Doch dat de religie op één of andere wijze gefundeerd is, betekent nog niet dat de werkelijkheid waarin ze gefundeerd is, ook overeenstemt met de idee die de gelovigen zich daarvan vormen. Integendeel, het feit dat de realiteit waarin de religieuze ervaring wortelt, in de loop der tijden op danig veel verschillende wijzen werd voorgesteld, bewijst volgens Durkheim dat geen van deze concepties deze realiteit adequaat uitdrukte. Op indrukwekkende wijze werkt hij de stelling uit dat de enige objectieve, universele en eeuwige oorzaak van de religieuze ervaring de samenleving is. De religieuze natuur van de mens is dus volgens hem noch min noch meer het produkt van sociale oorzaken.

In de marge van deze theorie ontwikkelt Durkheim ook de stelling dat het logisch denken kind is van de religie en derhalve van het samenleven: het is aan de religie dat de belangrijkste categorieën van het denken ontsproten zijn.

LIEVEN VANDEKERCKHOVE is als socioloog verbonden aan de K.U.Leuven.

ISBN 90-334-2681-1



9 789033 426810