

# Het begrippenpaar ‘*sacré/profane*’ van Émile Durkheim (een verkenning)

sociologie-scriptie in het kader van de kandidaatsstudie culturele antropologie aan de Universiteit van Amsterdam

Wim M.J. van Binsbergen

december 1967

begeleider: dr J. Berting

Sociologisch Instituut, Universiteit van Amsterdam

*with an extensive Postscript 2007 (partly Dutch, partly English)*

[[© 1967-2007 Wim van Binsbergen]]

[[digital version, slightly edited, 2006-2007. The original pagination of this thesis has been indicated thus: [p. 23] . Original endnotes have now been made into footnotes at the bottom of the page. Additions and clarifications from the late 1960s, that did not however appear in the original thesis as officially submitted, have been put between square brackets [] . Text alterations made in 2006-2007 are put between double square brackets [[]] .]]

## ***Inhoud***

1. Algemene beschouwingen; de probleemstelling .....	3
2. ‘Sacré/profane’ in Les Formes élémentaires.....	13
2. a. Overzicht .....	13
2. b. Aanzetten tot operationalisering .....	19
3. Kritiek .....	25
a. Goody .....	25
b. Enige deskundigen op het gebied van de Australische maatschappijen.....	30
4. Conclusie.....	40
Appendix: Iets over de zogeheten vergelijkende godsdienstwetenschap .....	44
Bibliografie .....	48
Postscript 2007 (largely in Dutch, partly in English) .....	52
a. Introduction .....	52
b. Intrinsic sacrality as a puzzle left unsolved in 1967 .....	53
c. Continued relevance but also limitations of my 1967 text.....	56
d. Kant and Durkheim.....	59
e. Why today I take my distance from the paired concepts ‘sacré’/’profane’ .....	62
f. Besluit: Terug naar het definitieprobleem .....	69
Additional bibliography 2007 Postscript .....	70

[p. 1]

## ***1. Algemene beschouwingen; de probleemstelling***

Durkheims *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912 / 1960) is het laatste grote werk van een man die in de opbouw van de sociale wetenschappen een hoofdrol heeft gespeeld. Het ligt dus voor de hand dat, wanneer men met enige kennis van de huidige stand van deze wetenschappen opnieuw het boek leest, het nog steeds vele aanknopingspunten moet bieden, hetzij [[omdat wat men aantreft nog steeds geldig is]] inspirerend tot verder onderzoek, hetzij [[omdat wat men aantreft duidelijk verouderd aandoet]] als illustratie van wat in de vijftig jaar sinds Durkheims dood reeds bereikt werd, aan theoretische uitbouw en empirisch onderzoek.

Durkheim snijdt in *Les Formes elementaires* uiterst fundamentele problemen aan. Het boek voorziet in een theorie over de wijze waarop in de individuele attitudes en actie het collectieve element vorm krijgt en onderhouden wordt, zodat een maatschappij mogelijk wordt. *Sacrale* objecten (de basis van collectieve ideeën en rituelen) krijgen hun betekenis doordat zij symbolisch verwijzen naar een morele en fysieke macht die aan het individu te boven gaat en als zodanig *respect* afdwingt; zo brengen zij het individu tot houdingen en actie waarin de individuele, utilitaire motieven plaats maken voor non-rationele, religieuze, – dat wil zeggen collectieve, want dat moreel en fysiek superieure is niets anders dan de maatschappij, voor de participant onherkenbaar vermomd in symbolen die een eigen leven zijn gaan leiden, grotendeels autonoom van waar zij naar verwijzen. Niet alleen religieuze voorstellingen zijn zo van collectieve oorsprong, alle fundamentele gegevens van ons denken zijn door de maatschappij beslissend gevormd. Ook basiscategorieën als ruimte, tijd, kracht. De onderschikking van het individu aan het collectieve moet voortdurend door rituelen worden hernieuwd (zowel ‘ascetische’: het naleven van taboes, als ‘positieve’: offer, vruchtbaarheidsritueel, herdenkingsritueel; terwijl het ritueel rond de dood de maatschappij de gelegenheid geeft zich na het verlies van een lid opnieuw als geheel te formeren); die rituelen zijn nodig vanwege de voortdurende spanning tussen individuele en collectieve motieven in een mens. (Hij wordt aldus ‘tot de orde geroepen’).

[Tot zoverre Durkheims interpretatie gezien vanuit het bewustzijn van de individuele participant, subjectief dus.] Vanuit een objectief standpunt is dit tegelijk de spanning tussen maatschappelijke werkelijkheid en maatschappelijk ideaal.

Deze weergave van de basisideeën van het boek vormt op zich zelf al een interpretatie en staat naast andere, meestal afwijzende. Vele auteurs bijvoorbeeld hebben geen oog voor de subtiele wijze waarop Durkheim zijn inzicht over de samenhang tussen sacrale zaken en de maatschappij uiteenzet, het ontgaat hen dat het daarbij nu juist niet gaat om rechtstreekse verwijzing. Dit verwijt vinden zij onder anderen bij Evans-Pritchard (1965: 75) en de verderop uitvoerig te bespreken Goody (1961: 161), maar ook in het positieve beroep dat Swanson (1964) doet op Durkheim voor Swansons weinig genuanceerde interculturele vergelijkingen van vormen van religie tegen maatschappijstructuur. Daarnaast staat het pakkende verwijt van groepsrealisme (hypostase, agelisme, ‘group mind fallacy’, etc.); Durkheim zou van de groep een realiteit maken,

[p. 2]

in principe onafhankelijk van zijn leden en deze machteloze individuen in zijn totalitaire greep houdend (bijv. Sorokin 1924, Benoit-Smullyan 1947, Kruijt 1958). Een interessante weerlegging geeft Bellah (1965: 169f), maar wij zullen dadelijk zien, dat dit bezwaar [(dat bij Durkheim inderdaad de groep gewaardeerd wordt boven het individu)] toch gedeeltelijk terecht is. Een ander verwijt is, dat Durkheim het idee van een ‘mentalité primitive’<sup>1</sup> hanteert als een aparte, van de onze absoluut te onderschei-

---

<sup>1</sup> [[Dit begrip is vooral in het werk van de Franse antropoloog/filosoof Lévy-Brühl uitgewerkt (bijv. 1910/1951), in de zin van een geesteshouding waarin de mens nadruk legt op participatie met de rest van de wereld en met name de natuur, en zich niet terdege onderscheidt daarvan door een sterk ontwikkeld begrip van individuele afzonderlijkheid en autonomie. Lévy-Brühl is vaak verweten dat hij aldus een belangrijke bijdrage geleverd heeft aan de ideologie en de rechtvaardiging van het kolonialisme: als de volkeren van Afrika en Azië ‘blijkbaar’ zelf niet kunnen denken als autonome individuen, dan moeten hun meer ontwikkelde Europese grote broers dat maar doen... De grote Britse onderzoeker Evans-Pritchard (cf. 1934) was aanvankelijk een bewonderaar en pleitbezorger van Lévy-Brühl, en dat heeft bijgedragen aan zijn signatuur van antropoloog in dienst van een koloniale overheid. Niettemin is het onmis-

den wijze van denken en handelen (bijv. Goode 1952: 255). De onhoudbaarheid van deze kritiek blijkt al uit de opzet van *Les Formes élémentaires*: De keuze van de religie der Australiërs als illustratie van de ‘elementaire vormen’ van alle religie in het algemeen was alleen mogelijk door (jaren vóór Malinowski) ‘de primitief’ te begiftigen met alle mentale eigenschappen die vergelijking van die Australische culturen en hun leden met alle andere, ook Europese culturen, zinvol maakt. Er blijven in het boek in dit opzicht wonderlijke passages aan te wijzen; bijv.

‘Il en va tout autrement dans les sociétés inférieures. Le moindre développement des individualités, l’étendu plus faible du groupe, l’homogénéité des circonstances extérieures, tout contribue `a reduire les différences et les variations au minimum’ (1960: 7).

Of (o.c.: 336f):

‘De l’aptitude du primitif à confondre les règnes [‘rijken’, als hoogste klasse van natuurlijke onderscheidingen, bijv. het dierenrijk, het rijk der mineralen – WvB] et les classes que nous distinguons.’

Worsley (1956) die wij verderop nog zullen tegenkomen, deed onder meer onderzoek naar de ‘folk’-botanie en ‘folk’-zoologie van de Australiërs en bestrijdt Durkheim heftig op dit punt. Maar de volgende passage kan ons toch wel overtuigen:

‘Quant `a la théorie de Frazer [over de oorsprong van het totemisme – WvB] elle suppose chez le primitif une sorte d’ absurdité foncière que les faits connus ne permettent pas de lui prêter. Il a une logique, si étrange qu’ elle puisse parfois nous paraître: or, à moins d’ en être totalement dépourvu, il ne pouvait commettre le raisonnement qu’ on (d.w.z. Frazer) lui impute’ (o.c.: 250).

Maar bepaald niet alle kritiek op *Les Formes élémentaires* is geheel of gedeeltelijk ten onrechte! Ook voor de meest welwillende en minst vooringenomen hedendaagse

---

kenbaar (en ik spreek hier niet slechts als de lezer van vele etnografieën, maar ook als de etnograaf van vijf Afrikaanse situaties), dat in veel volksgeloof, in niet of nauwelijks geletterde contexten zoals die de dagelijkse werkelijkheid vormden van het grootste deel van de mensheid tot de tweede helft van de twintigste eeuw CE, elementen van ‘participatie’ vaak zeer prominent aanwezig zijn en vaak de overhand nemen boven elementen van individuele onderscheiding. Also cf. Horton 1973.]]

beoefenaar van de sociale wetenschappen zijn in het boek [sommige] sporen van Durkheims tijd en persoonlijkheid niet meer te aanvaarden.

Wat het laatste betreft: het is een blijvende moeilijkheid bij de evaluatie van het boek, dat Durkheim niet alleen theoretisch tot de conclusie komt dat God en maatschappij samenvallen, maar dat hij ook voor zichzelf volstrekt overtuigd schijnt te zijn geweest [vooral ook onder invloed van Comte] van het boven alle kritiek verheven zijn van de maatschappij, en de absolute tegenstelling met het individu, in dit opzicht. Er zijn treffende voorbeelden aan te halen, bijv. (o.c.: 600):

‘On comprend ainsi que ce qui a été fait au nom de la société des hommes, c’est l’humanité qui en a recueilli les fruits.’

Dit werpt licht op de voortdurende nadruk in het boek op verklaringen uit het sociale en niet uit het individuele (bijv. denkcategorieën, totemisme, de plaats van de individuele beleving van de religie). De tegenstelling individu-maatschappij beheerst inderdaad *Les Formes élémentaires* van het begin tot het einde (en misschien kunnen we zeggen: heel Durkheims oeuvre). [Op soms ontstellende wijze wordt telkens weer in het boek de maatschappij gepersonifieerd en eerbiedig besproken [[– alsof Durkheim zelf een voorbeeld wil geven van het uiterste respect dat de maatschappij ons volgens zijn theorie zou opleggen en dat zij naar zijn mening kennelijk ten volle verdient]].] De [meest] ernstige kritiek die tegen Durkheims antwoord op de fundamentele kwesties die hij aansnijdt is ingebracht

[p. 3]

lijkt mij dan ook te zijn die van zijn meesterlijke commentator Parsons: dat in Durkheims beschouwingen maatschappij en individu niet tot hetzelfde abstractieniveau behoren, dat iets concreets waarneembaar, het individu, wordt gesteld tegenover iets dat alleen als denkbeeld bestaat, dat niemand ooit waargenomen heeft: de maatschappij (1959: 363f). Op vele beslissende punten in dit boek bedrijft Durkheim ‘verstehende’ sociologie ‘avant la lettre’ (bijv. Parsons 1949: 661f, 771f); zie Durkheims verderop te behandelen definitie van respect (o.c.: 298):

‘L’opinion, chose sociale au premier chef, est donc une source d’ autorité et l’on peut même se demander si toute autorité n’est pas fille de l’ ‘opinion’; (o.c.: 626): ‘Sans doute, on peut prendre l’ ‘opinion comme objet d’ ‘étude et en faire la science; c’ est en cela que consiste principalement la sociologie’.

Verder: Durkheims nadruk, naast alles wat de maatschappij voor zijn leden doet, op de afhankelijkheid<sup>2</sup> van de maatschappij / het sacrale, van de leden / de aanbiddeers (o.c.: 491f); en een laatste, definitief citaat:

‘Car la force collective ne nous est pas toute entièrement extérieure; elle ne nous meut pas toute au dehors; mais, *puisque la société ne peut exister que dans les consciences individuelles et par elles*, il faut bien qu’ elle pénètre et s’organise en nous’ (o.c.: 299).

Maar zijn vooroordeel ten aanzien van de maatschappij laat hem toch niet toe consequent het individu als uitgangspunt van zijn analyse te kiezen (Alpert 1961: 108f, en Kruijft 1958 kunnen de ‘verstehende’ elementen zelfs geheel over het hoofd zien). Hoe tweeslachtig ook, de positie van Durkheim in *Les Formes élémentaires* betekent al een vooruitgang ten opzicht van *Les Règles de la méthode sociologique* (1897/1967), waarin ‘le fait social’ nog wordt gedefinieerd als

‘des manières d’ agir, de penser et de sentir, *extérieures* à l’ ‘individu; et qui sont douées d’un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s’imposent à lui’(Durkheim 1967: 5);

de socioloog moet trachten de sociale feiten te beschrijven

‘isolées de leurs manifestations individuelles’ (1967: 45).

Deze fase in Durkheims denken is scherp bekritiseerd, recent bijvoorbeeld door Rex (1963). Commentatoren als Benoit-Smullyan en Persons hebben de overgang die zich na 1900 bij Durkheim voltrekt onderkend; Parsons spreekt in dit verband van de ‘changing meaning of constraint’ (van vooral uitwendig fysieke-legale naar vooral

---

<sup>2</sup> [[Deze afhankelijkheid is beslist geen ontdekking van Durkheim, maar slechts een herformulering door hem van een oud thema, dat reeds expliciet in de oudste Sumerische schepingsmythen wordt aangetroffen, en dat ook in de Grieks-Romeinse, Zuidaziatische en Oostaziatische oudheid geattesteerd is.]]

inwendig-morele dwang), en de aanvaardbare gedachte wordt geopperd dat ook *Les Formes élémentaires* nog niet het eindpunt zou zijn gebleven van Durkheims theoretische werkzaamheid [had hij tijd van leven gehad].

Deze tweeslachtigheid vertroebelt ook Durkheims beschouwingen over de kwestie of nu de maatschappelijke werkelijkheid of het ideaal van de maatschappij referent van de religieuze symbolen is; hij spreekt zich [(en menige criticus heeft dit over het hoofd gezien)] uit voor het ideaal (1960: 600f), erkent dat dat door de individuen gedragen wordt, maar in plaats van te bedenken dat dan de vraag moet worden beantwoord hoe zij dan aan dat ideaal komen (voor anderen dan Durkheim, – in een andere maatschappelijke positie dan echtgenoot, vader, en hoogleraar aan de Sorbonne, met een andere persoonlijkheidsstructuur, of levend in een andere tijd of een andere maatschappij – als bewust en inspirerend denkbeeld immers heel wat minder voor de hand liggend), haast hij zich te verzekeren dat (o.c.: 604):

‘La société idéale n’est

[p. 4]

pas en dehors de la société réelle; elle en fait partie.’

Niet zozeer het individu, als wel wat door Durkheim daarmee geassocieerd wordt: Chaos, conflict, het Kwaad, wordt zo onder tafel geschoven als secundair, irrelevant.<sup>3</sup>

Het is erg verhelderend bij commentatoren als Sorokin (1924: 438f), Alpert (1961: 21f), Benoit-Smullyan (1947: 499f) en Nisbet (1965: 23f) de voorlopers en tijdgenoten besproken te zien die invloed zullen hebben gehad op Durkheims ideeën over de verhouding van het collectieve tot het individuele. [In het eerste begin Jaurès, Fustel de Coulanges, Boutroux; later Renouvier, Kant, Comte [(en deze laatste toch in heel wat geringere mate dan men gewoonlijk in handboeken suggereert)], na het voltooien van zijn universitaire studie Spencer, Schäffle en Espinas, en als voortdurende

---

<sup>3</sup> [was noot 1] Ondanks de verregaande zuivering, omwerking en aanvulling die Durkheims inzichten bij Parsons ondergingen, kon toch Dahrendorf (1965: hst. 3) ook hem nog het verwijt doen conflict te verwaarlozen. Dahrendorf verwerpt ook Parsons’ nadruk op het ‘action frame of reference’; het zou te ver voeren hier op in te gaan, ik wil slechts Rex (1963) noemen als voorbeeld waaruit blijkt dat analyse in de trant van Parsons, met aandacht voor conflict kan samengaan.



ondertoon het filosofisch conservatisme van de Bonald, de Maistre, Haller e.a. uit het begin van de negentiende eeuw. Tijdperk en persoonlijkheid zijn niet goed te scheiden. Dat is wellicht ook van toepassing op de nu onaanvaardbare wijze waarop Durkheim, ondanks zijn aandacht voor definiëren en de voortdurende verwijzing naar een overvloed aan etnografisch materiaal en theoretische meningen en debatten in *Les Formes élémentaires*, toch telkens van [aannamen] uitgaat zonder [op het idee te komen] ze te bewijzen, *ad hoc* verklaringen aanvoert, cirkelredeneringen hanteert, [kortom in veel opzichten een slechter wetenschapper lijkt dan de eerste de beste hedendaagse doctorandus in de sociologie] . Systematische behandeling zou te ver voeren; op enkele plaatsen in mijn verder betoog zal iets ervan blijken, verder kan men voorbeelden vinden bij alle commentatoren en critici. Gezien de enorme groei van de empirische wetenschappen en hun methode de laatste vijftig jaar mogen we niet te hard oordelen. Het blijft vreemd dat Durkheim deze methodologische fouten maakt, terwijl hij met *Le Suicide* (1895) en *Les règles de la méthode sociologique* juist in dit opzicht zo'n grote bijdrage leverde. Durkheim heeft in zijn laatste boek zich bepaald niet gehouden aan zijn voorschrift

‘il faut écarter systématiquement toutes les prénotions’(1967: 139).

In een appendix zal ik ingaan op wat mij voor deze kwestie een belangrijk gezichtspunt lijkt: de verhouding van *Les Formes élémentaires* tot de godsdienstwetenschap van Durkheims tijd. Typisch voor die tijd was verder stereotypie ten aanzien van ‘de primitief’, en allerlei inmiddels achterhaalde ideeën als unilineair evolutionisme, clan totemisme [i.e. de als noodzakelijk beschouwde koppeling van een bepaalde gesegmenteerde sociale structuur aan het voorkomen van een specifieke relatie van zo'n segment met planten- of diersoort] , primaat van het moederrecht; een zekere kritische instelling kan Durkheim wat dit aangaat niet ontzegd worden (ook merkbaar in zijn behandeling van het overvloedig maar gebrekkige en soms tegenstrijdige etnografische materiaal), maar hij was niet in staat deze kant van zijn boek voor veroude-

ring te behoeden.<sup>4</sup>

Dit zijn zo een aantal belangrijke bedenkingen; er zijn er nog wel meer. Is het dan nog wel zinvol zich met *Les Formes elementaires* bezig te houden? Ik geloof beslist van wel; al zijn de antwoorden van Durkheim dan niet houdbaar gebleken, de sociale wetenschappen zijn, in de vijftig jaar sinds zijn dood, nog niet zo veel verder gekomen met de beantwoording van de fundamentele vragen die hij stelt: wat is de basis van de maatschappij, wat is de aard en de functie van de religie, hoe komt het dat wij denken zoals wij denken? Misschien dat men zich eventueel, ondanks lof voor Durk-

---

<sup>4</sup> [was noot 2] Toch ontslaat het voorkomen van onmiskenbaar verouderd evolutionisme een criticus niet van de plicht, te lezen. Al in het begin van *Les Formes élémentaires* stelt Durkheim dat zijn zoeker, naar oorsprongen maar relatief is:

‘Certes, si, par origine, on entend un premier commencement absolu, la question n’a rien de scientifique et doit être résolument écartée. (...) Ce que nous voudrions, c’est trouver un moyen de discerner les causes, toujours présentes, dont dépendent les Formes les plus essentielles de la pensée en de la pratique religieuse’ (o.c: 10v).

Vergelijk hierbij Goode, die het onwetenschappelijk teruggaan naar een onkenbare oorsprong breed uitmeet (195.....:255). Adequater is de bewering van Lévi-Strauss dat Durkheim niet kon kiezen tussen

‘what would be called today the functional and the historical approach’ (1945: 517).

Inderdaad gaat in *Les Formes élémentaires* zoeken naar ‘elementaire vorm’ (d.i. overall te herkennen basis) en naar ‘oervorm’ (d.i. eerste historische vorm, waaruit alle andere zich hebben ontwikkeld) hand in hand; het totemisme is tegelijk oervorm, en illustratie van de elementaire vorm, voor Durkheim. Voor een in dit verband merkwaardige uitspraak van een modern criticus van Durkheim, zie noot (10). Als men Durkheim te absolute beweringen in de mond legt wordt kritiek te gemakkelijk. Dat geldt bijvoorbeeld ook voor de kwestie van de sociale oorsprong der denkcategorieën, in [dit betoog] niet behandeld, maar in ‘*Les Formes élémentaires* een tweede hoofdthema (voor kritiek zie: Sorokin 1924: 474v; Benoit-Smullyan 1947:516, 533v; Worsley 1956; zie also mijn Postscript 2007). Volgens Durkheims formulering

‘il est légitime de supposer qu’elles *sont riches* en éléments sociaux’ (o.c. : 14),

een revolutionair inzicht, dat door de moderne vergelijkende logica, kinderpsychologie en onderzoek naar het socialiseringsproces in verschillende maatschappijen ronduit bevestigd wordt.

heims overige werk, zich van zijn laatste boek maar al te vaak afmaakt, onder verwijzing naar enkele secundaire gebreken, om daarna opgelucht terug te kunnen keren naar de zoveel veiliger *theories of the middle range* (Merton). Voor we *Les Formes elementaires* opwaarde wist te schatten betekende het boek een grote inspiratiebron, zowel bij de studie van traditionele als van modern-industriële maatschappijen. Het meest overtuigende voorbeeld daarvan is het oeuvre van Warner (bijv. 1958, 1961, 1963).

[p. 5]

Voorals bij deze auteur wordt duidelijk hoe belangrijk en verhelderend een in de trant van Durkheim gebruikt begrip symbool ('emblème', 'représentation collective') voor de sociale wetenschappen kan zijn. Ook Lowie, die overigens scherpe kritiek laat horen, prijst Durkheim voor zijn behandeling van symboliek (1928: 211). In de toekenning van het predikaat 'sacraal' speelt het symbool een grote rol: het stelde Durkheim in staat [om (op typisch 'verstehende' wijze overigens, uitgaande van de cognities van een hypothetische actor)] het probleem van de intrinsieke heiligheid – althans voorlopig (zie sectie 3 hieronder) – op te lossen. Parsons echter wijst ook op de grote moeilijkheden in Durkheims symboolbegrip (1949: 422v). Zo wordt het merkwaardig dat in een recent artikel Geertz (die met *Religion of Java* (1960) op dit gebied zijn sporen verdiend heeft) aan Durkheim wel diens 'discussion on the nature of the sacred' wil ontlenuen (Geertz 1966: 2), maar meent dat hij pas met een aan Langer (en via haar aan de Duitse en Engelse filosofie uit de eerste helft van de twintigste eeuw: Cassirer [(1923-1929)], Whitehead [(1928)] , en anderen) ontleend symboolbegrip eindelijk in staat is gesteld om het theoretische kader te ontwerpen waarbinnen de invloed van religie op het menselijk handelen kan worden geval (Geertz 1966: 4).

Het zou zeker interessant zijn op deze kwestie van symboliek, in *Les Formes elementaires* en in het algemeen, dieper in te gaan. Ik zie er echter hier vanaf, om een aantal redenen. Het zou onmiddellijk leiden tot middenin genoemde fundamentele problemen, waarvan het niet de bedoeling kan zijn dat ik in dit betoog een poging doe ze op te lossen! En bovendien is de huidige discussie over symbolen, zowel binnen de sociale wetenschappen als daarbuiten, uiterst verwarrend, er spelen, soms bij één au-

teur<sup>5</sup> een aantal definities (en analogieën!) door elkaar, van verschillende herkomst en met meer of minder universele pretenties van toepasbaarheid; alleen daar al enige orde in te brengen zou een enorm karwei zijn. Verderop komt nog wel gelegenheid over deze kwesties iets te zeggen; maar als bijzonder onderwerp voor deze studie kiest ik toch een minder omvattend thema uit:

Durkheim schreef zijn boek over religie, en besepte dat hij moest beginnen dit begrip te definiëren. Hij deed dit, na verwerping van andere definities, aan de hand van het begrippenpaar '*sacré/profane*'. Geertz is niet de enige socioloog van naam die Durkheims begrippenpaar voorstelt als vooraan onvervreemdbaar onderdeel van het sociaal-wetenschappelijke begrippenapparaat voor de studie der religie. Ook vele handboeken geven de tweeling zonder enige kritiek.<sup>6</sup> Warners beschrijving van het dodenritueel bij de Murngin (Arnhemland, Australië) laat zien dat interpretatie in termen van '*sacré/profane*' zeer [zinvol kan zijn] (1958: 412f). Parsons ziet het begrippenpaar als één van de belangrijkste punten in Durkheims bijdrage. Zelfs Malinowski, die Durkheims algemene theorie grotendeels afwijst (1954: 57f, 273f) hantert het begrippenpaar zonder enige kritiek (o.c.: 7, 36). Enzovoorts. Toch is er ook veel serieuze kritiek op het begrippenpaar. Genoeg, om een poging te doen de begrippen zoals Durkheim ze hanteert in *Les Formes elementaires* duidelijk te maken (sectie 2), de kritiek daarop te behandelen (sectie 3), en zo te trachten vast te stellen of vanuit een hedendaags sociaal-wetenschappelijk standpunt het begrippenpaar houdbaar is

[p. 6]

---

<sup>5</sup> [was 3] Bijv. Goody (1961: 156):

'I do not wish to imply that *some magico-religious* behaviour is not '*symbolic*' from the actor's point of view. Clearly it is. But so is *much* behaviour. Indeed, in the last analysis, *all verbal* behaviour is sign behaviour.'

(Cursivering door mij; verdere toelichting lijkt mij overbodig [[hoewel mij 40 jaar later ontgaat waarom ik deze passage zo vernietigend vond voor Goody]).

<sup>6</sup> [was 4.] Bijv. Chinoy 1962:270v; Johnson 1966: 406v; W. Firey, in:) Gouldner & Gouldner 1963: 437; Doorn & Lammers 1964: 248; O'Dea 1966: 12, 20v.

, op welke punten het uitbouw behoeft, en suggereren hoe het gebruikt kan worden (sectie 4). He betoog tot hiertoe is daarbij niet alleen van belang als achtergrondinformatie: door te wijzen op de vele moeilijkheden en gebreken die Durkheims laatste boek aankleven, wordt duidelijk hoe noodzakelijk het is om bij een onderzoek naar de bruikbaarheid van bepaalde begrippen daarin, alle verwijzingen naar zijn eigenlijke theorie ervan los te weken, en zo te zorgen dat zij, als analytische instrumenten, niet al samenhangen veronderstellen over verschijnselen die men er juist mee wil gaan onderzoeken.

[p. 7]

## 2. ‘Sacré/profane’ in Les Formes élémentaires

### 2. a. overzicht

Zoekend naar criteria om in het algemeen religie te definiëren te midden van andere menselijke verschijnselen verwerpt Durkheim de definitie die van ‘het mysterieuze’ of (Tylor) ‘het geloof in een godheid’ uitgingen, en stelt voor de tegenstelling ‘*sacré/profane*’:

‘Une classification des choses, réelles ou idéales, que se représentent les hommes, en deux classes, en deux genres opposés, désignés généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien les mots de *profane* et *sacré*’ (1960: 50).

Die tegenstelling is niet louter een hiërarchische: die vinden we tussen meesters en slaven ook; ook blijkt het niet mogelijk andere attributen te vinden die er in het algemeen op toepasbaar zijn:

‘...il ne reste plus pour définir le sacré par rapport au profane que leur hétérogénéité. Seulement, ce qui fait que cette hétérogénéité suffit à caractériser cette classification, c’est qu’elle est très particulière: *elle est absolue*. (...) ses formes de contraste sont variables, le fait même du contraste est universel’ (o.c.: 53).

Overgang van het ene domein naar het andere is mogelijk en zelfs noodzakelijk, maar houdt een ware metamorfose in, ‘totius substantiae’ (bijv. bij initiatieriten).

‘Les deux mondes ne sont pas seulement connus comme séparés, mais comme hostiles et jaloux l’un de l’autre. Puisqu’on ne peut appartenir pleinement à l’un qu’à condition d’être entièrement sorti de l’autre, l’homme est exhorté à se retirer totalement du profane’(o.c.: 54-55).

Het profane is datgene wat ongestraft geen aanraking kan of mag hebben met het sacrale, tenzij een ‘opération délicate’ in het spel wordt gebracht, waarbij ‘le profane perde ses caractères spécifiques’, zelf min of meer sacraal wordt (o.c.: 55-56). Sacrale zaken (in elke religie zijn er steeds meer dan één) vormen kernen, waaromheen ‘croyances’ en ‘rites’ clusteren; gaat het verband met de sacrale zaken verloren, dan wordt zo’n cluster een ‘survival’ (Tylors bekende term voor veel verschijnselen uit de folklore). Tezamen met het onderscheid religie/.magie, waarvoor het begrip ‘église’ wordt geïntroduceerd, komt Durkheim zo tot zijn beroemde definitie van religie:

‘Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c-à-d. séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent.’ (o.c.: 65).

Alvorens op deze wijze zijn eigen theorie over de religie te ontwikkelen beschouwt Durkheim de verklaringen die anderen hadden gegeven. We treffen een goed voorbeeld aan van de methodologische gebreken van *Les Formes elementaires*: de *per se* arbitraire definitie van religie, en het onderscheid ‘sacré/profane’ daarin, wordt gehanteerd als argument tegen Müllers verklaring van religie uit ontzetting over natuurverschijnselen; dit zal in sectie 3.a opnieuw te sprake komen.

Bij de besprekingen van het etnografisch materiaal waarmee Durkheim zijn theorie zal illustreren en uitbouwen, wordt de religie van de Australiërs geïnterpreteerd in termen van de tegenstelling

[p. 8]

'*sacré/profane*'. In het tweede deel van deze sectie zullen wij nagaan hoe Durkheim deze begrippen operationeel hanteert. Uit de Australische religie beschouwt hij in hoofdzaak:

- de bromhouten [[langwerpige platte houten voorwerpen die aan een draad in een cirkelvormige baan worden gebracht en daarbij een diep brommend geluid produceren – deze voorwerpen hebben een zeer wijde verbreiding over de gehele wereld, vanaf de prehistorie, en worden zeer vaak in de context van initiatieriten aangetroffen]] ;
- de abstracte totemafbeeldingen (uit stokken vervaardigd, of getekend, hetzij op bromhouten, op rotsen, of in het zand);
- de dier- en plantensoorten en (veel minder) de andere concrete zaken in de natuur waarnaar de totems genoemd zijn en als afbeeldingen waarvan zij gebruikt worden;
- en de mensen.

Hij constateert dat dit alles sacraal genoemd kan worden, zij het niet allemaal in dezelfde mate: de planten- en diersoorten minder dan de bromhouten en de totemafbeeldingen. Wat deze laatste sacraal maakt kan niet anders zijn dan hun verwijzing, door een kenmerkende tekening of patroon, naar het totem, dat op zijn beurt weer het embleem, de vlag, van de clan is.

Na verwerpen van de interpretaties van anderen van deze voorstellingen geeft Durkheim in het bekende zevende hoofdstuk van Boek II van *Les Formes élémentaires* zijn theorie over de fundamentele samenhang van religie en maatschappij. Hij tracht aan te tonen dat de maatschappij (zowel in het algemeen als de Australische in het bijzonder) in staat is bij haar leden het besef van het sacrale te doen ontstaan. God en maatschappij boezemen ons dezelfde houdingen in: zij stellen eisen, vragen medewerking, en dit levert ons op

'toute sorte de gênes, de privations et de sacrifices' (o.c.: 295).

Beiden hebben daartoe de kracht. Vandaar dat zij ons een intens *respect* inboezemen:

‘On dit d’ un sujet, individuel ou collectif, qu’ il inspire le respect quand la représentation qui l’exprime dans les consciences est douée d’ une telle force que, automatiquement, elle suscite ou inhibe des actes, *abstraction faite de toute considération relative aux effets utiles ou nuisibles des uns et des autres*’ (o.c.: 296).

Bedoelde houdingen worden voortdurend onderhouden in het contact tussen de leden van de maatschappij: zo overtuigt zij, en ze reageert heftig. door morele of fysieke sancties, als men van deze houdingen afwijkt; religie is van het morele aspect de vertaling. Maar daarnaast geeft de maatschappij ook kracht, bij bepaalde gebeurtenissen misschien duidelijker dan bij andere (Durkheim wijst op de Franse Revolutie!), maar toch voortdurend: Door de morele steun die men individueel als lid van een bepaalde groep ondervindt, en, meer vastgelegd en [permanent], door tradities, gebruiken, taal. Door deze inspiratie die de maatschappij in ons opwerkt, kent de mens twee toestanden, als het ware twee verschillende werelden: in de ene kijkt hij naar de dingen zonder ‘respect’, alleen lettend op hun intrinsiek nut voor het individu, en de andere juist tegenovergesteld – corresponderend met respectievelijk ‘*profane*’ en ‘*sacré*’. Voortdurend maat de maatschappij uit profaan, sacraal.

Toetsing aan de Australische maatschappijen en verdere uitwerking leidt tot de volgende formulering over het ontstaan van sacrale zaken:

‘On peut maintenant comprendre comment (...) toute force religieuse est extérieure aux choses dans lesquelles elle reside. C’ est que la notion

[p. 9]

n’ est nullement construite avec les impressions que cette chose produit directement sur nos sens et sur notre esprit. La force religieuse n’est que le sentiment que la collectivité inspire à ses membres, mais projeté hors des consciences qui l’ éprouvent, et objectivé. Pour s’ objectiver, il se fixe sur un objet qui devient ainsi sacré; mais tout objet peut jouer ce rôle. En principe, il n’ y en a pas qui soient prédestinée par leur nature, à l’ exclusion des autres; il n’ y en a pas davantage qui y soit nécessairement réfractaires. Tout dépend des circonstances qui font que le sentiment générateur des idées religieuses se pose ici ou là, sur tel point plutôt sur un tel autre. Le caractère sacré que revêt une chose n’est donc pas impliqué dans les propriétés intrinsèques de celles-ci: *il y est surajouté*. Le monde du religieux n’est pas un aspect particulier de la nature empirique; il y est superposé.’(o. c.: 327-8).



Na verdere uitwerking, en [weinig overtuigende] poging tot verklaring in termen van de algemene theorie, van ‘ziel’, ‘god’, ‘geest’ als onderdelen van de religieuze voorstellingen gaat Durkheim in boek III over op het ritueel. Ter verklaring van de ‘ascetische riten’(verboden, taboes; o.c. 428f) wordt de tegenstelling ‘*sacré/profane*’ verder uitgewerkt; aangegeven wordt op welke wijze w’wat verboden kan zijn in verband met het sacrale (zie verder, sectie b), en getracht wordt die verboden te verklaren. Zij scheiden ofwel twee sacrale zaken onderling (wat vaak betekent dat de een sacraler is dan de andere, of anders verwijst naar de dadelijk te behandelen ‘ambiguïté du sacré’) ofwel het sacrale van het profane. Ter verklaring beroept Durkheim zich op het volgens hem in ons denken absolute onderscheid tussen sacré en profane, waaruit die verboden dadelijk logisch zouden voortvloeien (waren het niet dat die absolute tegenstelling slechts een theoretisch *a priori* is...), maar bovendien [ontleent hij aan Frazer 1911-1915] het begrip ‘contagiosité du sacré’: het sacrale is besmettelijk, en het profane moet er dus tegen beschermd worden. Die besmettelijkheid verklaart Durkheim dan weer [, nogal weinig overtuigend], uit de stelling dat het sacrale niet iets intrinsieks is, maar iets van buitenaf opgelegd, zodat het begrijpelijk wordt dan alles wat in dezelfde sfeer gebracht wordt, in het attribuut gaat delen, vooral aangezien de emoties die met sacrale zaken samenhangen, zo intens zijn.

De ascetische riten zijn ook een symbool van wat de maatschappij van haar leden eist. Zij vormen de voorwaarde voor de ‘positieve cultus’: offer, vruchtbaarheids- en herdenkingsritueel (o.c.: 419f). Het offer wordt verklaard uit de wederzijdse afhankelijkheid van het sacrale en degenen die het aanbidden: wij bewijzen het sacrale diensten om zeker te zijn dat de dingen waar wij belang bij hebben, doorgaan, maar aangezien het sacrale zijn kracht ontleent aan de voor de riten verzamelde groep, wordt het bij de collectieve riten ook meer intens beleefd, is het dan reëler. Dit in volkomen analogie (identiteit zelfs) met de maatschappij, die ons maakt tot wat wij zijn, maar ook slechts kan bestaan door ons:

‘...le culte a réellement pour effet de recréer périodiquement un être moral dont nous dépendons comme il dépend de nous. Or cet être existe: c’est la société.’ (o.c.: 497).

[p. 10]

Tenslotte, ter verklaring van de ritens rond de dood, introduceert Durkheim de ‘ambiguité du sacré’ (o.c.: 584f). Het sacrale heeft twee aspecten: een positief, weldadig – en een negatief, de krachten van ziekte dood, hekserij, profanatie, onreinheid. Voor het profane zijn beide evenzeer verboden. De twee aspecten gaan veelvuldig in elkaar over, respect en ontzetting liggen niet ver uiteen; het weldadig-sacrale verwijst volgens Durkheim naar de maatschappij

‘au moment où elle s’affirme avec confiance et presse avec ferveur les choses de concourir à la réalisation des fins qu’elle poursuit’,

het negatief-sacrale naar de dingen die

‘l’attristent, l’angoissent ou l’irritent’(o.c.: 589-90 [; met ‘l’ blijkt hier steeds bedoeld: de maatschappij]).

In alle door Durkheim behandeld ritens zouden wij deze twee aspecten kunnen onderscheiden, en zo zijn die ritens essentieel gelijk.

Samenvattend kent Durkheim in *Les Formes elementaires* aan ‘sacré/profane’ de volgende eigenschappen toe:

- universeel en absoluut onderscheid, zowel voor materiele als voor ideële zaken
- iets kan meer of minder sacraal zijn
- [of iets] sacraal is wordt door de maatschappij bepaald en vloeit volstrekt niet voort uit intrinsieke eigenschappen van die objecten
- doordat het sacrale louter een attribuut is deelt het zich mee aan wat ermee in contact gebracht wordt<sup>7</sup>
- het profane moet daarom verre blijven van het sacrale, of assimileren
- wat sacraal is is voorwerp van absoluut respect, dat ons ingeboezemd wordt door de macht van de maatschappij over ons

---

<sup>7</sup> [[Maar datzelfde punt van besmettelijkheid en uitbreiding geldt ook voor het profane. Dit voorziet dus niet alleen in een voortdurende uitbreiding van het sacrale maar ook van het profane. Dat kan alleen als wij toegeven dat er nog een derde, vooralsnog onbekende factor in het spel is.]]

- het sacrale heeft twee aspecten, positief en negatief, overeenkomend met wat constructief en destructief is voor de maatschappij.

Deze behandeling door Durkheim heeft blijkbaar twee fasen: de vorming van een begrippenapparaat aan de hand waarvan wij verschijnselen kunnen beschrijven, en het leggen van bepaalde empirisch te verifiëren verbanden tussen de met de zo geconstrueerde begrippen geïdentificeerde verschijnselen. Durkheim tracht de verbanden die hij legt tussen 'sacré' en maatschappij etc. voortdurend te verifiëren door verwijzing naar etnografische gegevens, maar die toetsing is niet systematisch, en, hoe verhelderend Durkheim's inzichten misschien ook zijn, voorlopig kunnen zij niet meer dan deducties genoemd worden, uit een in wezen arbitrair uitgangspunt: het begrippenpaar 'sacré/profane', criterium in de definitie van religie. Dit besef is van groot belang wanneer wij in de verdere secties de mogelijkheid zullen verkennen het begrippenpaar als analytisch gereedschap in de sociale wetenschappen te handhaven.

## **2. b. aanzetten tot operationalisering**

Op alle punten in de hier beschreven uitwerking van de begrippen 'sacré/profane' in *Les Formes élémentaires* haalt Durkheim een overvloed van etnografisch materiaal aan om zijn beweringen te staven. Zoals gezegd is die toetsing onsystematisch; materiaal van verschillende culturen, ook in andere werelddelen dan Australië, wordt door elkaar geplaatst, de gegeven worden zo uit hun verband gerukt en ondanks Durkheims fundamentele inzicht van de samenhang tussen de diverse onderdelen van een maatschappij zal dit tot fouten geleid hebben. Wij krijgen hier echter wel de kans na te gaan hoe Durkheim dacht zijn begrippen in de concrete

[p. 11]

sociale werkelijkheid terug te vinden, met andere woorden hoe hij operationaliseerde. Als zijn begrippenpaar 'sacré/profane' nog van nut wil zijn voor de moderne sociale wetenschap, dan zal dat voor een groot deel afhangen van het feit of het al dan niet

kan worden ontwikkelde tot in concrete termen gestelde werkhypothesen. Wij zullen daarom Durkheims pogingen in deze richting nagaan.

Hij blijkt dan de volgende argumenten te geven voor het toekennen van het predikaat ‘*sacré*’ :

*voor de bromhouten*: zij worden (o.c.: 167f) aangeduid met een equivalent voor ‘*sacré*’ in de Aranda-taal;<sup>8</sup> zijn of aanraken is bepaalde sociale groeperingen verboden (ongeïnitieerden: vrouwen en kinderen); zij worden bewaarde op een speciale plaats, die vrijplaats is voor mens en dier; er worden bijzondere heilzame krachten aan de bromhouten toegeschreven; zij spelen een hoofdrol in ceremonieën; zij zijn collectief bezit, onder beheer van het hoofd van de groep; zij worden omgeven met allerlei verzorgende handelingen: polijsten, invetten; hanteren geschiedt steeds met de grootste plechtigheid en eerbied; er zijn ceremoniën als zij van de ene plaats naar de andere worden overgebracht.

*voor de totemafbeeldingen*: (o.c.: 174f) centraal in vele ritens; voorwerp van religieus respect; vervaardiging en oprichting [geschieden] zeer plechtig; [zij spelen] een grote rol in de mythologie.

*voor de totemsoorten* (p.c.: 181f): zij geven de naam aan het totem; bij bepaalde ceremoniële gelegenheden worden zij niet gegeten; of wél gegeten, maar dan met duidelijke restricties, en met verbod voor de ongeïnitieerden; overtreden van deze regels wordt gestraft door de groep, of wordt geacht zichzelf te straffen; er is een verbod op doden (respectievelijk plukken), soms ook op aanraken; bij eventueel doden en opeten neemt men extra magische voorzorgen, en verontschuldigt men zich tegenover het sacrale; zij spelen een grote rol in de mythologie.

---

<sup>8</sup> [[De Aranda zijn een in de vroege Australische etnografie uitvoerig behandeld volk.]]

*voor de mens* (o.c.: 189f): in de mythologie is sprake van een relatie met de totemsoort (die zelf al sacraal was); ook actueel wordt nog in die relatie geloofd; sacraal-zijn is in bepaalde delen van het lichaam, toegespitst: het haar (wedergift bij lenen van een bromhout; ceremonieel haarknippen gebeurt op plaatsen geassocieerd met de voorouders; haar van een dode man is voor ongeïnitieerden verboden; muziekinstrumenten in ceremoniën gebruikt worden in haar verpakt) en bloed (op bromhouten – zo ook rode oker, als expliciet equivalent van bloed; totemtekeningen worden gemaakt in zand dat verzaagd is van menselijk bloed; bloed in vele ceremoniën; bloed dat vloeit bij subincisie – een bepaalde rituele operatie<sup>9</sup> – wordt begraven en maakt die plaats verboden voor vrouwen); niet alle mensen zijn in sacraal opzicht gelijk: het vrouwenkamp is van het mannenkamp gescheiden, ongeïnitieerden mogen de ceremoniën niet meemaken; oude mannen zijn ontheven van vele taboes op grond van hun uiterst sacraal karakter.

*Voor het 'individuele totem'* (o.c.: 223f) vermeldt Durkheim nog dat de naam ervan niet in het leven van alledag gebruikt mag worden; dat trouwens in de hele religieuze sfeer de dagelijkse spreektaal geweerd wordt. Bij de behandeling van de 'ascetische cultus' gaat hij nader in op de soorten verboden die ten aanzien van iets kunnen bestaan (o.c.: 432f). In

[p. 12]

het algemeen bestaat verbod van contact, wat uiteenvalt in: eten, aanraken, zieken, spreken tot of over, horen; en daarnaast een verbod van alles wat herinnert aan het leven van alledag: kleding, dagelijkse bezigheden, gewonen spreektaal.

---

<sup>9</sup> [[Namelijk een extreme, en bijzonder pijnlijke, vorm van mannelijke besnijdenis: het zodanig operatief bewerken van de penis dat deze in de lengterichting over enige centimeters beginnend bij de eikel een gespleten vorm aanneemt die de betrokken actoren zelf symbolisch equivalent achten aan de vulva.]]

Het is duidelijk dat ook deze aanzetten tot operationaliseren erg onsystematisch zijn, en dat wij ook hier onze huidige maatstaven niet kunnen aanleggen. Een groot deel van Durkheims impliciete criteria zal opnieuw moeten worden gedefinieerd: de tweedeling ‘*sacré/profane*’ scheidt de mogelijkheid het religieuze af te bakenen, maar daarvoor kan met zich niet zonder meer beroepen op ‘ceremonie’ of ‘mythologie’, want hoe zouden deze dan geïdentificeerd moeten worden tenzij in verband met het religieuze of sacrale? Wij zullen ze eerst moeten onderscheiden te midden van andere taal- en handelingscomplexen.

Voorts schijnt het dat voor de eerste vier besproken categorieën van sacrale zaken (de gecursiveerde) het begrip ‘*sacré*’ niet consistent gebruikt wordt. Durkheim stelt voor de totemsoorten dat zij minder sacraal zijn omdat zij zich niet aan het leven van alledag kunnen onttrekken, iedereen kan ze bijvoorbeeld zien. De redenering is nietszeggend, of zij deugt niet: de totemsoorten kunnen het echt niet helpen dat zij

‘vivent sur le terrain profane et sont mêlés à la vie commune’ (o.c.: 180)!

Zij zijn van de vier de enige categorie die niet volkomen opgenomen is, gedefinieerd door, ontstaan door, de cultuur (de soorten die wij en de Australiërs onderscheiden zijn ook zonder de mens naar ze kijkt reeds natuurlijke eenheden, die zich van andere soorten uiterlijk onderscheiden voor allerlei vormen van gedrag (samenleven, paren) exclusief afzonderen. En wat is dan in deze context ‘*sacré*’: het waarneembare *dier*, of de opvatting over het dier, en welke rol speelt wat in de Australische religie? *En wanneer wordt de toegekende eigenschap ‘sacré’ werkelijk relevant?* Is er werkelijk een dramatische overgang van het dier als voorwerp van een voedseltaboe en naamgever van het totem, en het dier als potentiële jachtbuit? De begrippen ‘*sacré/profane*’ zoals zij in *Les Formes elementaires* worden gebruikt lijken te statisch; in sectie 3b zullen wij argumenten vinden om aan de totemsoorten in de Australische religie een meer centrale positie toe te kennen, in tegenstelling tot Durkheim, volgens wie hun sacraal zijn nogal hybride aandoet; dit zal leiden tot herziening van zijn definitie van het begrippenpaar.

Durkheim trekt ten aanzien van het sacraal-zijn zoals hij dat vaststelt op grond van de etnografische gegevens nogal verregaande conclusies:

‘Le nombre et l’importance des interdictions qui isolent une chose sacrée et la retirent de la circulation correspondent au degré de sainteté dont elle est investie’ (o.c. 188-189).<sup>10</sup>

Een uiterst interessante hypothese, maar hij geeft geen ‘eenheid van verbod’ aan, noch een middel om hun zwaarte te wegen. Op grond van zijn impressionistische overzicht concludeert hij dat de bromhouten en de totemafbeeldingen sacraler zijn dan de totemsoorten; deze opvatting is voor zijn (zo vruchtbare) uitwerking van symboliek en van zijn hele religieuze sociologie van kardinaal belang, maar zij staat nogal op losse schroef-

[p. 13]

ven, temeer omdat daarin een aantal duidelijke vooroordelen van Durkheim meespeelen die hier en daar in [dit betoog] ter sprake komen [: vooral dit, dat het voor praktische doeleinden van alledag onbruikbare symbool of embleem altijd en noodzakelijk het meest sacraal is].

Er zijn nog veel meer moeilijkheden: normen (bijv. verboden), waarden en voorstellingen zijn moeilijk als operationalisering te gebruiken aangezien de onderzoeker bij het vaststellen ervan uitgaat van kennis van het uitwendig waarneembare gedrag (waarin de normen van waarden blijken, en ook eventuele tegengestelde tendenties naar voren komen) en van de taal (waarin de *expliciete* normen zijn vastgelegd, en waarin het gedrag kan worden toegelicht door de betrokkenen). Het betreft hier dus zaken die zelf al constructies, het product van inferentie bij de onderzoeker zijn. De taal is bovendien een moeilijk te hanteren criterium, omdat hij onmiddellijk al interpretatie veronderstelt, en praktische omdat een sociaal onderzoeker juist de in de religieuze en ceremoniële sfeer zo belangrijke nuances meestal nauwelijks of niet beheerst (die geldt ook voor onderzoek in een subcultuur van de eigen maatschappij). En moeten we inderdaad trachten overal inheemse equivalenten voor de begrippen ‘*sacré/profane*’ te vinden?

---

<sup>10</sup> [[Dit was een van de vele Durkheimiaanse stellingen die in mijn Tunesië onderzoek van 1968 goed toetsbaar bleek, en bevestigd werd.]]

In Durkheims theoretische beschouwingen over ‘*sacré*’ staan ‘uiterst respect’ en ‘niet-utilitair standpunt’ als complementaire begrippen centraal [( maar: utilitair gezien vanuit de onderzoeker, niet van de participant, want deze laatste beschouwt magie en religie als uiterst nuttig en effectief; dit is een noodzakelijk correctie op de positie van Durkheim)]; ik geloof dat het mogelijk is daarvoor zinvol te operationaliseren, hoewel ook dit probleem voor Durkheim schijnbaar onvoorziene moeilijkheden oplevert: wij zouden eerst een bepaalde cultuur moeten kennen voor we weten wat daarin wordt beschouwd als uitingen van dergelijk respect – het gevaar van cirkelredeneringen is dan niet denkbeeldig. Bovendien is het nut van een bepaalde zaak, het utilitaire standpunt dat men ertegenover inneemt, volkomen afhankelijk van de selectie die een maatschappij gemaakt heeft uit de zeer vele intrinsieke gebruiksmogelijkheden die in ieder object aanwezig zijn (daarbij komen dan nog individuele persoonlijke verschillen: handigheid, praktische instelling, machtsstreven – weliswaar per maatschappij meer of minder geaccentueerd, maar ook daarbinnen nog steeds verschillend van mens tot mens); en we moeten er rekening mee houden dat de lijnen waarlangs men zich denkt dat een nut geëffectueerd wordt niet overal en bij iedereen hetzelfde zijn, en hoe dan ‘pseudo-wetenschap’ van ‘niet-utilitaire denken’ te onderscheiden? [(Volgens de buitenstaanders hebben de speciale rituele voorwerpen geen enkel materieel nut; volgens de participant zullen zij juist een zeer groot nut hebben. )]

Misschien wordt het ooit mogelijk deze moeilijkheden het hoofd te bieden. Durkheim onderkende blijkbaar nog niet, in de hier geciteerde aanzetten tot operationaliseren (grotendeels uit een stadium in het betoog van *Les Formes elementaires* waarin de fundamentele theorie nog niet behandeld was) krijgt de *absolute tegenstelling* zelf tussen ‘*sacré*’ en p de meeste aandacht. In Durkheims vorm is het een statische conceptie waarmee niet veel te beginnen is. Het *apart zetten* van zaken die met uiterst respect begiftigd zijn, wordt in zijn beschouwingen beslist tot een interessant gezichtspunt; misschien dat het goed kan dienen als operationalisering juist van dit respect, wanneer duidelijk kan worden aangegeven *in welke context* en *in welk opzicht hoe scherp* apart gezet.

[p. 14]



Als algemeen criterium kan het ons echter beslist niet helpen, want *alle elementen in denken, cultuur en maatschappij bestaan bij de gratie van het onderscheiden worden ten opzichte van andere*. Het geven van een naam, het hanteren van iets met een bepaald doel, rollen, relaties, sociale groeperingen, zijn vormen van de differentiatie, de structurering, die wij bij elk menselijk gedrag (uitwendig of inwendig) kunnen waarnemen. Op een bepaalde manier doet deze bewering misschien sterk aan Durkheim denken (bijv. als gratuite generalisatie!); ik geloof toch dat het een geldig argument is.

Al deze bedenkingen nemen niet weg dat Durkheim vooral wat betreft het uitwendig waarneembaar gedrag een aantal aanwijzingen geeft die nuttig kunnen blijven. In principe schijnen de gesignaleerde mogelijkheden niet onoverwinnelijk (gesteld dat een systematische objectieve wetenschap van menselijke verschijnselen überhaupt meer is dan een hersenschim). Wij zullen nu gaan zien of de vanuit theoretische standpunt tegen Durkheims begrippenpaar '*sacré/profane*' ingebrachte bezwaren niet zo ingrijpend zijn dat wij ons alle verdere moeite om tot operationaliseringen te komen beter zouden kunnen besparen...

[p. 15]

### **3. Kritiek**

#### **a. Goody**

De meest drastische kritiek op Durkheims tweedeling '*sacré/profane*' heb ik gevonden in een artikel van J. Goody: 'Religion and ritual, the definitional problem' (1961). Zoals zal blijken is naar mijn mening dit artikel niet van groot belang, maar het is bezig klassiek te worden (het wordt veelvuldig geciteerd) en bovendien geeft het ons door zijn scherpe stellingname de kans ineens veel op te helderen. Centraal staat bij hem het probleem van de analytische positie: gaan we uit van het referentiekader van een hypothetische actor, of achten wij dit onmogelijk en volstaan we met analyse lou-

ter volgens ons eigen referentiekader, dat van leden van de westerse maatschappij en van beoefenaars van wat die maatschappij definieert als sociale wetenschap? Goody meent t.a.v, het probleem van de definitie van religie, de eerst genoemde aanpak, en trouwene de hele

‘Weberian insistence on Verstehen analysis’ (o.c.: 155),

te moeten ontmaskeren. Ten eerste met een algemeen argument: in de toewijzing van de attributen ‘rationeel’ en ‘non-rationeel’ beroept men zich op wat onze wetenschap inmiddels aan causale relaties onderkent en ontkent, en dat is dus helemaal niet in termen van het referentiekader van de actor. Het is Goody blijkbaar ontgaan dat wetenschappelijke begrippen per se behoren tot het referentiekader van de *onderzoeker*: de aanpak van Weber, Parsons e.a. bestaat erin dat men aan de hand van die begrippen de motieven van een *individuele* actor, gebaseerd op diens cultureel gevormde perceptie van zijn situatie, binnen zijn maatschappelijke context tracht te ‘begrijpen’, i.p.v. onmiddellijk te gaan analyseren in termen van collectiva: groep, klasse, maatschappij. Dit houdt dus noodzakelijk een combinatie in van beide gezichtspunten. Goody behaalt slechts een schijnoverwinning, op uitgangspunten die hun relevantie voor sociaal-wetenschappelijke analyse bepaald niet meer hoeven te bewijzen (zie hierover bijv. Rex 1963).

Goody spitst zijn standpunt toe t.a.v. de toekenning van niet-intrinsieke, symbolische eigenschappen, zoals dat met name bij het begrip ‘*sacré*’ gebeurt.

‘The action frame of reference is partly set aside and the method of investigation is likened to that of the psychoanalyst. In other words, the reference of the sign is necessarily hidden from the actor (o.c.: 152).

Had Goody volstaan met erop te wijzen dat dit

‘serious problems of evidence’ (o.c.: 153)

geeft, dan was dat inderdaad een behartigenswaardige waarschuwing niet te snel te zijn met zulk duiden, maar hij concludeert dat de met Durkheim begonnen aanpak van alle zin blijkt ontbloot en we veel beter terug kunnen gaan naar de door Durk-

heim in dit opzicht zo bestreden Tylor: religie weer gewoon definiëren als geloof in bovennatuurlijke of niet-menselijke wezens, ‘not to be afraid of subscribing the

“intellectual, rationalist view” held by nineteenth-century writers in the field’ (o.c.: 161).

Blijkbaar beseft Goody niet dat, aangezien ‘niet-menselijk’ of ‘bovennatuurlijk’ geen wetenschappelijk verifieerbaar verschijnsel is, dit onderdeel van zijn verlossende definitie toch weer gedefinieerd zal moeten worden in termen van het referentiekader, de cognities, van de actor; [(om nog maar te zwijgen van het feit dat religie hier volledig gereduceerd wordt tot een ideëel stelstel, en de even belangrijke actie-component vergeten wordt. )]

[p. 16]

[B]ehalve het argument van de symboolinterpretatie, waarin volgens hem ondanks alle schone schijn toch alleen maar het referentiekader van de onderzoeker wordt gebruikt, geeft hij andere argumenten, waarmee wij ons nu eerst bezig zullen houden.

Wonderlijk is dat Goody eerst ‘bewijst’ dat de tweedeling ‘*sacré/profane*’ niet in alle culturen voorkomt en vervolgens doet alsof hij tracht te redden wat er te redden valt door na te gaan of de begrippen dan niet toch als analytisch gereedschap kunnen worden gebruikt. Hij keert de zaak dus om: voor Durkheim was het begrippenpaar een middel om religie te kunnen definiëren; dat dan elke *religie* de tweedeling blijkt te bezitten is slechts logisch en valt niet te falsifiëren. Wat Goody blijkbaar probeert te doen is bewijzen dat er *culturen* zijn zonder ‘*sacré/profane*’, dus zonder religie. Goody’s argumenten tegen universaliteit van de tweedeling zijn trouwens pover: hij doet geen pogingen de (impliciete) operationalisaties van Durkheim zoals we die in de vorige sectie hebben behandeld, te hanteren, maar levert er zelf ook geen. We weten dus niet hoe hij zijn gegevens verwerkt in termen van de hypothese (‘in iedere *cultuur* vinden we ‘*sacré/profane*’’) die hij schijnt te willen falsifiëren. Uit wat Goody citeert van Evans-Pritchards boek *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937), blijkt slechts dat onze wetenschappelijke begrippen ‘magisch’, ‘empirisch’, ‘natuurlijk’ en ‘bovennatuurlijk’ niet corresponderen met Azande-categorieën.

Over zijn eigen materiaal, van de LoDagaa, zegt Goody niets concreets. Ik ben niet overtuigd.

[Maar voor alle eerlijkheid moet ik op een belangrijk punt even ingaan.] In sectie 1 wees ik op de methodologische tekortkomingen van *Les Formes élémentaires*. Een daarvan nu is dat Durkheim tussen ‘sacre/profane’ als abstracte wetenschappelijke aanduiding van klassen en als ‘folkcategoryen’ (dus concrete, op een of andere manier meetbare verschijnselen, in de verbale cultuur van het betrokken volk terug te vinden) niet helder onderscheidt. [( Verwarring dus van het referentiekader van de actor en van de onderzoeker.)<sup>11</sup>] Durkheim doet geen poging te bewijzen dat zij, als folkcategoryen inderdaad universeel zijn; terwijl universele pretenties wel gewettigd zijn in het eerste geval: per se geldt een definitie voor alle leden van de erdoor gedefinieerde klasse). We kunnen hem dus nauwelijks verdedigen door erop te wijzen dat het slechts een definitie betreft, want zijn eigen hanteren ervan is niet verantwoord [, maar over het nut van zijn begrippen (mits zindelijk gebruikt) zegt dit niets.] -

Goody maakt het onderscheid wel. Hij meent bewezen te hebben dat het begrippenpaar ‘*sacré/profane*’ voor analyse vanuit het referentiekader van de actor niet zinvol is omdat het niet universeel is; maar zelfs als zijn falsificatie van die universaliteit van de met ‘*sacré/profane*’ overeenkomende folkcategoryen overtuigend zou zijn, dan nog moet hij voor zijn stelling nagaan of *er niet in alle culturen* (ook Azande en LoDagaa) *in het referentiekader van de actor aspecten aanwijsbaar zijn die zinvol zijn te interpreteren aan de hand van de wetenschappelijke begrippen ‘sacré/profane’*.<sup>12</sup> Om die bruikbaarheid als analytisch instrument, voor Goody secun-

---

<sup>11</sup> [[Later zou de antropologie dit, ook in de jaren 1960 onder vakgenoten reeds algemeen ingeburgerde, onderscheid bij voorkeur benoemen met Pike’s termen ‘emic’ en ‘etic’; cf. Headland 1990; van Binsbergen 2003. Het is duidelijk dat het ontbreken van een duidelijk, bewust onderscheid in deze zin een van de handicaps van de sociale analyse van Durkheims tijd was.]]

<sup>12</sup> [ was 5. ] Door dit aan te tonen zou Goody (maar hij komt niet zo ver) Durkheims theorie over hoe het collectieve doordringt in het individuele met een belangrijk argument kunnen ondermijnen. Wij zouden dan immers moeten verklaren hoe maatschappijen kunnen bestaan zonder sacrale zaken, zonder uiterst respect daarvoor [bijv. modern en – volgens velen deskundigen –trouwens ook Oud China, en mogelijk Japan], *en wij zouden daar volstrekt niet*

dair, gaat het ons hier. Of het begrippenpaar (dat in feite is ontleend aan de folkcategorïën van de moderne Westerse cultuur) zo duidelijk equivalenten heeft in de categorïën die de leden van andere culturen gebruiken, die in hun taal te ontdekken zijn, en of we dan zelfs kunnen zeggen dat die equivalenten universeel voorkomen

[p. 17]

is van te voren helemaal niet uit te maken (sectie 4). Goody's kritiek op die universaliteit is eventueel juist, maar ook in zijn artikel voorbarig en raakt de kern niet.

Hoe bestrijdt Goody de bruikbaarheid van de tweedeling als analytisch instrument? Hij baseert zich op samenvattingen in Parsons (1937). en dat is de oorzaak dat hij ten onrechte scherp onderscheid maakt tussen [twee aspecten van] Durkheims wetenschappelijk begrip van het sacrale: uiterst respect, en niet-intrinsieke waarde. De definitie die Durkheim geeft van respect omvat beide (1960: 296). Goody zegt niet wat hij onder respect verstaat, maar uit het feit dat respect niet steeds hetzelfde is, en dat we het ook vinden buiten de religieuze sfeer, bijv. in familieverhoudingen, concludeert hij dat dit begrip niet voldoet, waarbij ik opmerk dat Durkheim ondubbelzinnig is omtrent de aard van het door hem bedoelde respect (zie boven, p. 8 [oorspronkelijke indeling]) en, aangezien het hier om eer, *definitie* gaat, er volstrekt geen raden is om, wanneer in familieverhoudingen een dergelijk respect zou zijn waar te nemen (wat mij overigens onwaarschijnlijk lijkt; zie echter noot 8 oorspronkelijke indeling), niet van sacraal te spreken; [of in religie wel altijd sprake is van een dergelijk *absoluut* respect, is een andere kwestie.]

Goody's argumenten tegen het tweede door hem onderscheiden kenmerk: niet-intrinsieke waarde, hebben diepere consequenties. Ook al slaat hij door wat betreft de 'Verstehen'-analyse, hij heeft gelijk met zijn bezwaren tegen het soort symboolduiding als bij Durkheim – verificatie wordt inderdaad bijzonder moeilijk, of onmogelijk. wanneer wij dus aan de definitie van de tweedeling '*sacré/profane*' steeds, zij het impliciet, een bepaalde *verklaring van de ermee beschreven verschijnselen* blijven

---

uitkomen met Durkheims theorie, die zoals we zagen, om andere redenen toch al niet houdbaar is.

verbinden (bijv.: 'dat sacrale zaken respect afdwingen, ondanks dat zij vanuit niet-utilitair standpunt worden beschouwd, komt doordat zij symbolisch verwijzen naar de maatschappij'), is het begrippenpaar inderdaad onhoudbaar.

Wat Goody echter ontgaat (en dit staat los van Durkheims methodologische fouten) is dat het heel goed mogelijk is, *zelfs een eerste eis van ieder wetenschappelijk werk*, verschijnselen op grond van een adequaat begrippenapparaat onder te brengen, zonder al dadelijk een verklarende theorie daaraan te verbinden. Met andere woorden, *als we er in slagen voor het sacrale het kenmerk 'respect', 'niet-utilitair' of desnoods 'symbolisch' bevredigend nominaal en operationeel te definiëren*, hoeven we volstrekt niet voorbarig te beslissen over waarheen dat aspect dan wel verwijst, kunnen we heel goed de kwestie van de 'werkelijkheid achter de religie' later, rusten: van het 'definitional problem' maakt zij geen deel uit. Dit is een afwijken van Durkheims positie, zoals ik ook afzie van zijn aanname *a priori* dat we in alle culturen categorieën kunnen vinden die overeenkomen met *'sacré/profane'*. Het gaat er dan om of we aan de hand van betrouwbare en adequate operationalisering in culturen verschijnselen kunnen achterhalen in de attitudes der participanten, die indicaties zijn van een uiterst respect dat aan de wetenschappelijke begrippen *'sacré/profane'* ten grondslag ligt gedacht. Die operationalisering is al nog moeilijk genoeg zijn (overigens wijst *Les Formes élémentaires* al gedeeltelijk zelf de weg); maar Goody's kritiek heeft mij er niet van kunnen overtuigen dat zij die moeite niet waard is.

[p. -18-]

## **b. Enige deskundigen op het gebied van de Australische maatschappijen**

De noodzaak om in de definities van *'sacré/profane'* iedere impliciete verklaring te vermijden wordt extra duidelijk in de nu te behandelen kritiek afkomstig van enige specialisten op het gebied van de Australische culturen; de gezichtspunten die daarin te sprake komen doen ernstig twijfelen aan de juistheid van Durkheims inzichten, maar kunnen bijdragen tot verbetering van het begrippenpaar als analytisch gereedschap.

Een groot deel van Durkheims religietheorie is niet ontstaan als antwoord op het Australische materiaal, maar lag eenvoudig in het verlengde van zijn eigen sociologisch systeem, met alle daarin te onderkennen invloeden van anderen. Verder is in bijna alle basisconcepten van *Les Formes élémentaires* de invloed terug te vinden van Robertson Smith, die zich baseerde op de tribale maatschappijen van het Midden-Oosten. Toch is het een feit dat Durkheims eerste uiteenzetting van het begrippenpaar ‘*sacré/profane*’ geschiedde naar Australisch materiaal (in ‘La prohibition de l’inceste’, *L’Année sociologique*, I 1896-7: 9v);<sup>13</sup> dit suggereert dat de etnografie niet ‘louter diende als illustratie van tevoren reeds vaststaande theorieën, [maar integendeel,] dat de feiten zoals Durkheim die aan zijn literatuurstudie ontleende, zijn theorie ‘in een bepaalde richting hebben gestuwd. Zijn beheersing van het materiaal is allerwegen geprezen, maar dat verbeterde aan dat materiaal zelf niet veel. Om deze redenen is het van belang aandacht te schenken aan latere interpretaties van materiaal uit dezelfde culturen door deskundigen, die [(in tegenstelling tot Durkheim)] de Australische maatschappijen uit eigen onderzoek kennen.

Een studie waarin *Les Formes élémentaires* getoetst wordt aan de thans bekende etnografische feiten ontbreekt; Stanner (1967: 239) belooft er een. Tóch is inmiddels genoeg bekend om Durkheims poging ‘\_ zijn religieuze theorie te verifiëren door interpretatie van een Centraal-Australische maatschappij in termen van die theorie volstrekt te verwerpen. Clantotemisme was al ten tijde van Durkheim een verouderde notie; Durkheim miste het onderscheid tussen plaatselijk ritueel en stamritueel; zijn opvatting van de sociale organisatie der Australiërs was onjuist; evenals het idee dat een bepaald totem steeds maar binnen één groep geldigheid heeft, in plaats van voor de hele maatschappij [en dat één zo’n groep steeds maar met één totem tegelijk geassocieerd kan zijn] enz. (zie bijv. Worsley (1956: 51, 61); Stanner(o.c: 224v); Radcliffe-Brown (1951: 165v), Goldenweiser (1958:80v).) Bellah en Lévi-Strauss

---

<sup>13</sup> [[*L’Année sociologique* was het baanbrekende, door Durkheim geleide tijdschrift dat de vernieuwing (of misschien eerder de stichting) van de sociologie behelste. Dat reeds de, in theoretisch opzicht zo beslissende, eerste jaargang een verhandeling over Durkheims worsteling met Australisch materiaal bevatte, laat wel zien hoe serieus hij dat materiaal nam. Anderhalf decennium scheiden ons dan van de publicatie van *Les Formes élémentaires*.]]

(‘the best Australian field workers hailed it (*Les Formes élémentaires*) as the forerunner of the discoveries they made several years later’ (1945: 536))

zijn zo vriendelijk Durkheim in dit opzicht in bescherming te nemen, maar op hen zelf is het verwijt van toepassing van Bellah, dat

‘most anthropologists who have criticized Durkheim for being an armchair ethnologist never set eyes on Australia’ (1965: 163).

Met het oog op de fundamentele problemen die Durkheim aansnijdt is het echter van secundair belang of zijn puur-etnografische gegevens wel kloppen;

[p. 19]

evenmin in een studie over het nut van zijn begrippenpaar ‘*sacré/profane*’ als analytisch gereedschap voor de moderne sociale wetenschappen. Kaar de deskundigen hebben ook op hoger abstractieniveau dan louter etnografische feiten hun bijdragen geleverd. Ik vermeldde al Warners onderzoek, waarin de tegenstelling religie/magie en de relevantie van Durkheims idee van ‘ambiguïté du sacré’ ter sprake kwam. Elkin, een van de grootste specialisten voor Australië, schreef over Warners boek [over de Murngin van Arnhemland]:

‘His work shows that the latter’s (Durkheims) original interpretation of Aboriginal life was sound’ (1937:119),

waarmee hij alleen maar deze twee punten bedoeld kan hebben, aangezien dat de enige vermeldingen zijn van Durkheims inzichten over de Australiërs. [En zelfs io zo beperkte schaal overdrijft Elkin nog; want van deze twee punten toonde Warner aan dat één (tegenstelling magie/religie) in de door hem onderzochte, Australische etnografische context niet zinvol was.]

Radcliffe-Brown, die Warner tot zijn Australische veldwerk aanzette» stelde al jaren eerder (1929) een radicale wijziging van uitgangspunt voor ter; opzichte van Durkheim. In plaats van ‘*sacré*’ (‘sacred’) sprak hij van rituele relatie, als volgt gedefinieerd:



‘There exists a ritual relation whenever a society imposes on its members a certain attitude towards an object, which attitude involves some measure of respect expressed in a traditional mode of behaviour with reference to that object’ (1951:123)

Dat klinkt nog erg als Durkheim, maar de uitwerking is volstrekt anders:

- [a. bij Radcliffe-Brown verschijnt ‘in some measure’, in plaats van Durkheims *absoluut* respect;
- b. bij Radcliffe-Brown zien wij het respect uitgedrukt ‘in a traditional mode of behaviour’—nu is alle cultuur ‘traditional’, maar wanneer we in dit woordgebruik bij Radcliffe-Brown ook iets beluisteren van ‘expliciete regels’, ‘onveranderlijk’, en ‘los van in het heden verankerde zingeving’ dan zijn we hier heel wat dichter bij de werkelijkheid van het ritueel dan met de zo directe en bij iedere gelegenheid steeds weer doorleefde ‘effervescence’ van Durkheim;]
- c. Radcliffe-Brown stelt dat Durkheim die relatie tussen object en vereerder niet ver genoeg had uitgewerkt en gaat zoeken naar de oorzaken ervan. Hij verwijt Durkheims antwoord dat *ze* zo voor de hand liggen als afbeeldingen (1960: 329v.); gaat voorbij aan de wat algemener vorm van dit gezichtspunt, namelijk dat het er niet toe deed wat te nemen (dieren, planten, of iets anders) omdat hun sacré-zijn hen juist om hun niet-intrinsieke redenen werd toegekend; en stelt dat de oorzaak van de rituele relatie is dat zij *economisch*, dus in de voedselvoorziening van de Australiër, zo belangrijk zijn; een afgeleid argument is nog dat zij rituele specialisatie van de groepen binnen de maatschappij mogelijk maken. De totemsoorten werden niet sacraal *omdat* ze als symbool van de maatschappij worden gekozen (en aan de maatschappij het hun toegemeten respect ontleenden), maar zij werden als symbool gekozen omdat zij al sacraal waren, vanwege hun economische betekenis.

‘The primary basis of ritual is the attribution of ritual value to objects and occasions which are either themselves objects of important common interest linking together the persons of a community or are symbolically representative of such objects’ (1951:151).

Wat een geringe afwijking van Durkheims opvatting leek, blijkt een volstrekt tegengesteld standpunt. (Voor een overeenkomstige interpretatie, zij het meer vanuit, het

individu gedacht, zie Malinowski (1954:44v). Zo beschouwd heeft Evans-Pritchard inderdaad gelijk met zijn bewering dat Radcliffe-Brown van Durkheims theorie (door eerstgenoemde overigens volkomen verworpen, nonsens maakt (1965: 73v).

Stanner schrijft:

‘There is little to suggest that Durkheim thought personal infamiliarity with aboriginal life a disadvantage.’(1967: 218).

Het lijkt mij niet overdreven Radcliffe-Browns ‘nuchterder’ gezichtspunt te verbinden aan zijn persoonlijke ervaring met niet-westerse maatschappijen.

[p. 20]

Worsley, die onderzoek deed op Groote Eylandt (Carpentariagolf [, Noord Australië]), citeert over de verhouding tussen maatschappij en de als totems fungerende planten- en diersoorten Radcliffe-Brown instemmend:

‘It appears to me that such a view [die van Durkheim – WvB] , contrary to all that is known of the importance of these natural species in the life of the aborigines, must be the product, partly, of ‘armchair’ isolation from the reality of aboriginal life, but also of a preconceived notion that the relationship of the totem to the natural world is unimportant, or something about which we can say nothing intelligible’(1956: 54).

Wat betreft dit tweede punt van vooringenomenheid over de verhouding mens/natuur: men ruikt de muffe boekenlucht al bij het lezen van Durkheims beweringen over de onaanzienlijkheid van totemdieren

‘le plus souvent parmi les plus humbles qui soient (1960: 245),

of over de uitgesproken saaiheid van de natuur

‘une régularité qui va jusqu’à la monotonie’ (o.c.: 119).

Dit laatste was zijn belangrijkste argument tegen Mueller’s verklaring van de religie uit ontzetting over natuurverschijnselen en misschien de grondslag van Durkheims overigens zo waardevolle nadruk op het niet-intrinsieke, symbolische. Deze irritante

vooringenomenheid is Durkheim sinds de publicatie van *Les Formes élémentaires* keer op keer verweten (zie bijv. Goldenweiser en Sorokin).

Durkheim *definieerde* het sacrale als van niet-intrinsieke, niet-utilitaire waarde; [en aangezien dat dus per definitie het geval was, kan dat formeel] dus nooit geweest zijn. De bromhouten en uit stokken of (bij tekeningen) uit geometrische figuren opgebouwde totemaafbeeldingen vallen zeker binnen deze definitie; het zal niet toevallig zijn dat in de etnografische passages van *Les Formes élémentaires* zij de meeste aandacht krijgen, dat

‘les images de l ‘etre totémique (dus van plant of dier) sont plus sacré que l ‘etre to-témique (de species dus) lui meme’(1960: 189),

en dat deze gedachte zelfs in de latere hoofdstukken [[van *Les Formes élémentaires*]] tot algemeen principe wordt verklaard (o.c. : 329v). Het is maar zeer de vraag of überhaupt de vertegenwoordigers van de totemsoorten passen in Durkheims definitie van sacré. En die planten en dieren zijn niet het enige dat zich volgens de etnografen aandient om als referent van de religieuze symboliek de plaatsdie Durkheim toedacht aan de clan of de totale maatschappij, in te nemen. Worsley schrijft:

‘it may actually be some event of general concern of society, such as the opening of the Airbase (!), or an established institution, such as the custom of cicatrization’ (1956: 58).

Ook de topografie speelt een grote rol ion de totemsystemen, waarbij de mythologische toch t van de Wezens uit de Oertijd kan verwijzen naar historische migrations of huidige territoria; de associatie totem/ woongebied is dan een illustratie te meer van de hechte band tussen mens en natuur (voor een voortreffelijke analyse zie bijv. Warner (1958) [en vergelijk ook de kritiek van Stanner, hieronder te bespreken] .

Deze kritiek trekt in twijfel of wat Durkheim sacraal noemt in alle situaties niet-utilitaire is; als deze kritiek terecht is (en dat neem ik hier aan)<sup>14</sup> dat heeft dat diep-

---

<sup>14</sup> [was 6.] [[Zie Postscript 2007, hieronder, waarin ik op mijn aanname op dit punt bij nader inzien verwerp.]] Een volstrekt tegengestelde mening is Lévi-Strauss (1965) toegedaan. Hij baseert zich op een latere uitwerking door Radcliffe-Brown, van het tweede aspect dat deze laatste toekende aan natuurlijke species in een totemstelsel: de mogelijkheid tot rituele spe-

gaande gevolgen voor Durkheims theorie over de wijze waarop individuele actie het collectieve vorm krijgt. Als in een religieus systeem onmiskenbaar nuttige en belangrijke zaken uit de materiele wereld zo'n grote rol kunnen spelen als bij de Australiërs het geval schijnt te zijn, dan is dat inderdaad een bezwaar: temeer onhoudbaar wordt Durkheims opvatting van het

[p. 21]

---

cialisatie tussen de groepen [(zie p. 19)] . Lévi-Strauss rekent op vaardige wijze af met Malinowski:

‘les coups de baguette – assez légers, dans les deux sens du terme – de la fée Malinowski’, o.c.: 84);

hij ontnemt aan het totemisme zowel zijn utilitaire als zijn affectief aspect, en concludeert:

‘les espèces naturelles ne sont pas choisies parce que ‘bonnes à manger’, mais parce que ‘bonnes à penser’ (o.c.: 128).

Daarbij is denken bedoeld in de meest abstracte, logische zin. Door paarsgewijs dieren, planten of andere zaken uit de natuur te kiezen die in bepaalde opzichten overeenkomen en in andere verschillen, zou zo het totemstelsel een handig model worden, voor de betrokkenen, van de maatschappelijke structuur, met op logische

[p. 28]

dezelfde wijze samenhangende groeperingen:

‘pour reconcilier opposition et intégration’ (o.c.: 141).

Verwijzingen naar symbolische logica en naar passende voorlopers als Bergson en Rousseau [zijn misschien bedoeld om] bij de lezer de laatste weerstanden weg [te] nemen [, maar zullen daar, vanuit het standpunt van de Amsterdamse sociale wetenschap, nauwelijks in slagen] .

Wij raken hier aan een van de grote strijdpunten van de heden-daagse culturele antropologie, daar op in te gaan zou nu niet opportuun zijn. Ik wil volstaan met één opmerking: Worsley (1967: 141v) bleek in staat met dezelfde etnografische gegevens en hier en daar zelfs met dezelfde formuleringen als die hij in zijn artikel van 1956 inbracht tegen *Les Formes élémentaires* de inzichten van Durkheims geestelijke kleinzoon (leerling van Mauss) Lévi-Strauss overtuigend te ondermijnen...

individu met utilitaire [egoïstische] overwegingen die voortdurend [flagrant] in strijd zijn met het sociale, en door collectief ritueel ,[, tot een niet-utilitair, dat wil zeggen sociaal gezichtspunt gedwongen, en aldus letterlijk] *tot de orde wordt geroepen*, [eventueel] een nieuwe orde.

[Maar laten we niet te voorbarig zijn. Blijkbaar spelen economisch uiterst belangrijke zaken als dierlijk en plantaardig voedsel, territorium en meteorologische verschijnselen een grote rol in de religies der Australische culturen, en is het aannemelijk dat zij dat doen juist vanwege dat economisch belang. Maar dat is slechts de helft van wat er aan de hand is: want is de wijze waarop zij in de religie opgenomen zijn, identiek aan de wijze waarop zij in de economie functioneren? Nee, ze zijn volgens bepaalde principes (bijv. economische belangrijkheid, maar er zijn, getuige de grote verscheidenheid van Australische totems – ook binnen één volk – ook heel andere principes aan de orde), en eenmaal opgenomen worden zij het voorwerp van attitudes en gedrag dat eigen is aan die sfeer, dat met die selectieprincipes niet veel meer te maken heeft, en dat met ‘uiterst respect’ of ‘niet-utilitair’ waarschijnlijk toch wel goed te beschrijven is. Er zijn dan in een cultuur, en vanuit het refreentiekader van de actor, twee fasen te onderkennen:

- 1) de selectie die sommige zaken wel, andere niet toelaat tot functioneren binnen de religieuze sfeer;
- 2) de selectie die sommige situaties definieert als religieus, dat wil zeggen waar de klaarliggende principes van (1) in werking treden om (*in die situatie*) zaken te leveren die als direct object of als referent van religieuze attitudes en gedrag kunnen gaan functioneren.

De basis van dit anders functioneren in economie en religie is uiteraard gelegen in de werking van (religieuze) symboliek. Het is jammer dat ik hier niet verder op in kan gaan: een bespreking daarvan zou namelijk wel eens kunnen aantonen dat Durkheims (in zijn extreme vorm onaanvaardbare) sacraliteit vruchtbaarder is dan Radcliffe-Browns, Malinowski's en Worsley's aantrekkelijke rationaliteit. Stanner wijt aan deze verdienste van Durkheim de interessante derde paragraaf alinea van zijn artikel

(Stanner 1966: 234v); maar de verdiensten van Durkheims inzichten op het gebied van de symboliek gaan bij Stanner schuil onder zeer veel (terechte) kritiek.]

Wat betreft de mogelijkheid Durkheims tweedeling *'sacré/profane'* als analytisch gereedschap nog te handhaven, ik geloof dat wij dat goed kunnen doen, ook ondanks de etnografische argumenten, door de definitie van het in termen van uiterst respect gedefinieerde begrippenpaar, zonder haar te wijzigen, zodanig aan te vullen dat duidelijk wordt dat *de mate waarin het utilitaire aspect van een bepaald cultuurgegeven (binnen een cultuur gedefinieerde handeling, voorstelling, relatie, norm, etc) meer of minder relevant is, sterk afhankelijk is van cultureel gedefinieerde situatie waarin zich de betrokkene bevindt.*

De taak van de onderzoeker wordt dus naast het operationeel definiëren van wat voor een bepaalde cultuur als waarneembare uitdrukking van dergelijk uiterst respect kan gelden, ook die cultuurgegevens en die situaties zien te achterhalen. [en de wijze waarop zij inheems gedefinieerd zijn] . Het is te verwachten dat de inheemse waarin het profane aspect in de situatie en van het cultuurgegeven overheerst, naar dat is speculatie. De eis dat die situaties en cultuurgegevens niet louter in het referentiekader van de onderzoeker maar ook [in dat van de actor onderkend moeten zijn, is vanzelfsprekend: wij willen immers de invloed ervan op de motivatie van de actor begrijpen, zien wat het effect is van zijn uitzicht op de wereld. Ik geloof dat eerst door de hier Voorgestelde aanvulling, waardoor plaats en tijd een rol gaan spelen, het begrip gezuiverd wordt van een rest intrinsieke heiligheid die nog te onderkennen valt in Durkheims nadruk op de bromhouten en totemafbeeldingen, objecten immers die met geen mogelijkheid een utilitair doel zouden kunnen dienen, 'al zouden we willen'.

Ik wil deze bespreking van kritiek op Durkheims tweedeling besluiten met de behandeling van enige gezichts-punten van d[de reeds genoemde] Stanner, eveneens een deskundige op het gebied van de Australische culturen. [Wij danken aan hem een briljante analyse van Australische religie in een artikelenreeds in *Oceania* (Stanner 1959-1963)] .

De hier[boven] voorgestelde verbetering heeft [Stanner's] belangrijkste bezwaar:

'the static and timeless character' (1967:229)

weggenomen, maar hij gaat verder. Naar zijn mening is het zwakke punt in Durkheims beschouwingen niet *'sacré'*, maar *'profane'*; en inderdaad wordt dit in *Les Formes élémentaires* nauwelijks gedefinieerd tenzij in afhankelijkheid van *'sacré'*. Volgens Stanner wordt *'profane'* door Durkheim zeer onnauwkeurig gebruikt, ken het alles betekenen tussen *'common'*, *'minor sacred'*, *'non-sacred'* en *'anti-sacred'*. Ik geloof dat Stanner zich vergist. Het is bijvoorbeeld niet waar dat Durkheim het gewone menselijke *'handelen van alledag en zwarte magie onder één noemer 'profane'* brengt: zwarte magie hoort tot het sacrale, het is namelijk precies datgene waarvoor Durkheim in zijn definitie van religie (die al de tegenstellingen *croyance/pratiques* en *'sacré/profane'* bevatte) het begrip *'église'* introduceerde, in overeenstemming met zijn inmiddels voldoende gewraakte opvattingen over de absolute tegenstelling magie/religie. (1960:56v.).

Evenmin heb ik kunnen vinden dat volgens Durkheim het onderscheid dat hij maakt tussen *'sacré-bienfaisant'* en *'sacré-impur'* (o.c. 584v.) zijn complement zou hebben in een degelijk onderscheid van het profane, zoals Stanner beweert. (Waarschijnlijk komt de verwarring vooral door het

[p. 22]

woord *'profanation'*, heiligschennis, dat Stanner bij het profane onderbrengt, terwijl Durkheim het verschijnsel – hij ziet het als prototype van magie – duidelijk tot het sacrale rekent.)

Moeilijker te weerleggen schijnt Stanners kritiek dat een tweedeling niet genoeg is. Hij wijst op een klasse van waarneembare zaken die hoewel bij ritueel in gebruik en zo binnen de voor de Australische culturen sacrale sfeer gebracht, toch niet geacht worden daarop te reageren (door, middels een dramatische overgang, in het sacrale te gaan delen, of er door geschaad te worden); hij geeft een hele opsomming: water, vuur, aarde, voedsel, cosmetica, wapens, gereedschap, muziekinstrumenten. Dit doet hem besluiten tot de noodzaak van een derde categorie naast *'sacré'* en *'profane'*, die hij *'mundane'* noemt: zaken die in een rituele context op dezelfde manier ervaren blijven als in het leven van alledag, die .t.a.v. het sacrale indifferent zijn. Het doet denken aan de heiligdommen van de Azande (zie noot 7 oorspronkelijke nummering),

maar het grote verschil is dat daar één object tegelijkertijd ‘*sacré*’ en ‘*profane*’ kon zijn, terwijl hier bepaalde objecten nooit ‘*sacré*’ schijnen te kunnen worden.

Ook al omdat het schijnt samen te hangen met Stanners gedeeltelijke misvatting van Durkheims begrippen, verwerp ik Stanners voorstel. Ik geloof dat we zonder een derde categorie kunnen. Gaan we terug naar de uitbreiding die ik zoëven voorstelde, omvat Stanners categorie van ‘mundane’ dan niet eenvoudig die gevallen waarin de cultuur voor *iedere* situatie de relevantie van een object uitsluitend aan de utilitaire kant laat zijn? [Ik vraag met trouwens af of inderdaad de door Stanner opgesomde zaken zo volken clean blijven ten opzichte van het sacrale. Er zijn in de literatuur sterke aanwijzingen dat een aantal ervan wel degelijk grote symbolische waarde hebben in de Australische culturen.] Ook ‘*mundane*’ bevat nog, in Stanners formuleringen, een aspect van *intriciteit* (nl., intrinsiek-nuttig, intrinsiek-verwijzend-naar-het-alledaagse), dat, zoals Durkheim over het algemeen scherp inzag, niet vruchtbaar is bij de studie van religieuze verschijnselen.

[p. 23]

## **4. Conclusie**

Deze verkenning heeft geleid tot de volgende inzichten:

Ondanks dat *Les Formes élémentaires* in de meeste opzichten niet meer acceptabel is, is het mogelijk het in dat boek behandelde begrippenpaar ‘*sacré/profane*’ zodanig te zuiveren en in de definitie aan te vullen dat het bestand is tegen de kritiek die er van verschillende kanten op is uitgeoefend. In de herziene vorm die het in de loop van dit betoog heeft gekregen hebben wij een aantal impliciete aannamen en verklaringen die Durkheim eraan verbond laten vallen: in plaats van met het begrippenpaar zelf verbonden te zijn, dienen zij zich aan tot stelselmatig empirisch onderzoek. Uitspraken over de aard van het onderscheid (absoluut of niet), overgangen (noodzakelijk, dr tactisch, of niet), over de relatie tussen sacrale objecten en zaken waarneer zij misschien verwijzen (en welke zijn dat?), de relatie tot intrinsieke eigenschappen van de objecten waarop het begrippenpaar wordt toegepast, over ‘contagiosité’ en ‘ambi-



guité', zijn *voorbarig*; laat staan dat men zich op deze hypothesen kan beroepen ter verklaring van verschijnselen als offer, initiatie, rituelen rond de dood.<sup>15</sup> Voor alles is te verwachten dat zulk onderzoek grote verschillen zal laten alen t.a.v. de diverse analytisch te onderscheiden aspecten, zowel bij vergelijking van maatschappijen als van individuen onderling. Mogelijk zijn de diverse aspecten evenzovele middelen tot klassificatie van de verschijnselen in kwestie.

Niet voorbarig zou zijn de bij de uitwerking gebruikte begrippen 'cultureel', 'cultuurgegeven', 'situatie' en 'relevantie' nader toe te lichten. Aangezien *het* hier ging om, een verkenning van de mogelijkheid bepaalde begrippen om te vormen tot bruikbaar analytisch gereedschap, en niet om de constructie van een sociaal-wetenschappelijk stelsel, geloof ik dat ik in dit verband kan volstaan met verwijzing naar de gebruikelijke en ter plaatse uit de tekst duidelijke betekenis van deze woorden. [Dit betoog] heeft nog wel meer gebreken! (Wat ik overigens uitdrukkelijk wil verdedigen is mijn betrekkelijke nadruk, in dit geschrift, die cultureel-antropologische publicaties in mijn betoog hebben gekregen: dit vloeit voort uit de opzet van *Les Formes élémentaires*, uit de noodzaak naar meer dan slechts één maatschappij empirisch te verwijzen wanneer men over sociale verschijnselen wil generaliseren, en uit de studie in het kader waarvan dit werkstuk werd vervaardigd. Het veelvuldig gebruik van het monsterlijke 'sociaal-wetenschappelijk' i.p.v. 'sociologisch' getuigt van dezelfde opvatting mijnerzijds.)

---

<sup>15</sup> [was 7] . Zo beschouwd verliest zelfs het argument waarmee Evans-Pritchard de onbruikbaarheid van het begrippenpaar wil aantonen zijn geldigheid. Hij wijst (1965: 85) op het feit de Azande heilige schrijnen hebben waar wordt geofferd *maar* die,

'when not in ritual use',

ook, en dan zonder eerbied, als speerstandaard dienst doen. Wanneer wij de relevantie van het sacrale aspect laten variëren met tijd en plaats op door de cultuur omschreven wijze, is hier geen enkel probleem. Vergelijk ook Geertz:

'The movement back and forth between the religious perspective and the common sense perspective is actually one of the more obvious empirical occurrences on the social scene.' (1966: 36).

Maar wat is nu de bruikbaarheid als analytisch instrument van de hier geschetste begrippen? In feite zal gebruik dit moeten leren. Ik wil volstaan met een aantal mogelijke toepassingen te suggereren:

studie van de klasse van verschijnselen die wij gewoon zijn religieus te noemen;

studie van verschijnselen die vanuit enig orthodox standpunt niet onder religie vallen maar waarin op vergelijkbare wijze in bepaalde

[p. 24]

situaties t.a.v. bepaalde zaken 'uiterst respect/niet-utilitair gezichtspunt valt waar te nemen: alles tussen een kerstmatinee in het Concertgebouw (Chopin!), de houding van een soldaat tegenover de hem gegeven bevelen, en de inspiratie die uitgaat van een bepaalde ideologie;

studie van normatieve gedragspatronen in het algemeen: hun geldigheid en gemis aan geldigheid (ánomie', een ander herontdekt begrip van Durkheim), de wijze waarop zij worden ingeprent en waarop zij een maatschappij mogelijk maken.<sup>16</sup>

Om deze suggesties waar te maken is naast verdere theoretische uitbouw ook operationaliseren een eis. Ik ben in deze verkenning op een paar opmerkingen na (par, 2b) niet verder gegaan dan suggereren dat dit de moeite waard kan zijn. Tot besluit twee opmerkingen hierover.

Een sociaal-wetenschappelijk begrip maakt het mogelijk uit de zee van sociale verschijnselen een bepaalde, misschien niet eens zeer interessante categorie te selec-

---

<sup>16</sup> [was 8.] Het komt mij voor dat de flexibiliteit van het hier door mij geschetste begrippenpaar ook synthese toelaat tussen de sociologische benadering van religie (en ultieme waarden, en normen in het algemeen) met de dieptepsychologische. Ook al is in een sociale structuur van volwassenen (en hierop valt in de sociologische analyse de nadruk, zelfs nog met een voorkeur voor mannen!) een ander patroon van relevantie van het sacrale te onderkennen dan bij jonge kinderen (waar misschien van ouders of voedsel het sacrale aspect in zeer veel situaties relevant is, met -i.t.t. de volwassen toestand – weinig concurrentie van andere objecten), het is zeer goed mogelijk dat het een zich uit het ander ontwikkelt; zodat socialisatie en het sacrale inderdaad nauw zouden samenhangen, zoals de werkers van het eerste uur op dit terrein (Kardiner, Erikson, e.a.) al hebben betoogd.

teren voor onderzoek. Onvermijdelijk steunen wij daarbij op al dan niet impliciete aannamen, zo vaag mogelijk omschreven als ‘een sociaalwetenschappelijk gezichtspunt’. Ik bedoel hier aannamen van fundamentele aard dan bijvoorbeeld die van Durkheim over ‘contagiosité’. e.d.; dus niet, zoals in zijn geval, een gebrek aan methode, maar de *noodzakelijke basis van de methode*. Het doel van dergelijk onderzoek zou moeten zijn die aannamen zelf te corrigeren. Maar daartoe zouden wij de consequenties van iedere manipulatie met onze gegevens steeds op alle niveaus moeten kunnen doordenken, er dat ie vooralsnog ondoenlijk t.a.v. sociale verschijnselen. Zodat operationaliseren, de ingrijpendste overgang in het proces, meestal een sprong in het duister is. Het zoeken is daarom naar een kader dat zo expliciet mogelijk die basisaannamen aangeeft, en dat de mogelijkheid (de uitnodiging!) in zich heeft tot synthese met parallelle wetenschappen (sociale psychologie, etc.). Het menselijk individu daarbij als uitgangspunt te nemen (vgl. Parsons, Rex), lijkt mij dan het meest zinvolle, ook al hebben pogingen in die richting misschien nog niet overtuigend rekenschap kunnen geven van het geïnstitutionaliseerde op grotere schaal: groepen, collectiva, de maatschappij. In ieder geval zijn zij ook niet meer dan een eerste aanzet: slechts één kant van de medaille,’ en allerminst een oplossing – hoogstens een effectieve manier van vragen.

[ - Die behoefte aan een algemeen uitgangspunt is vooral bij de studie van wat wij gewoonlijk onder religie verstaan wel bijzonder duidelijk. Nog altijd kunnen onderzoekers op dit gebied bijvoorbeeld enthousiast worden over het verschil of de overeenkomst of de plaatsing op een continuüm van religie of magie, zonder moeite doen verschijnselen waarover men het heeft op een betrouwbare wetenschappelijke wijze, en *ongeacht het niet-specialistische spraakgebruik*, af te bakenen. ‘Religieuze’ verschijnselen zijn niet te bestuderen als wij niet zeggen wat we eronderverstaan; maar daarvoor is dan meer nodig dan het min of meer, in sociologische termen vertalen van wat we altijd al gewoon waren onder ‘religie’ te verstaan, van ‘wat religie eigenlijk is’ – iets anders, met andere woorden, dan het eenvoudigweg importeren, in onze sociologische terminologie, van de collectieve voorstellingen van de maatschappij of subgroep waartoe wij zelf toevallig behoren. Die probleem krijgt de laatste jaren veel aandacht in de Britse antropologie: Goody kon op het eind van zijn artikel een reeks antropologen aanhalen die het blijkens destijds recente publicaties eens

waren met zijn afwijzen van Durkheim en terugkeer naar Tylors geestengeloof. (Evans-Pritchard, Firth, Forde, Horton). Recenter nog voegt Spiro zich hierbij, door religie te definiëren als

‘an institution consisting of culturally patterned interaction with culturally postulated superhuman beings’(1966: 96).

Het hetzelfde gebrek dat ik bij Goody signaleerde (vgl. p. 15, oorspronkelijke nummering, onderaan): wat is ‘superhuman’, en wat te doen met actie die vanuit ons standpunt niet bepaald rationeel is zonder dat er dadelijk geesten in het spel zijn: de klassieke magie?]

[p. 25]

## ***Appendix: iets over de zogeheten vergelijkende godsdienstwetenschap***

Met alleen in de sociale wetenschappen is Durkheims onderscheid ‘*sacré/profane*’ belangrijk gebleven, het speelt ook nog steeds een grote rol in de vergelijkende godsdienstwetenschap (zie Eliade 1965). Dit is volstrekt geen geval van min of meer toevallig doordringen van sociologische begrippen in een andere wetenschap, maar eerder is het andersom: om *Les Formes élémentaires* te begrijpen is het nodig te bedenken dat Durkheim dit boek schreef in de toen een halve eeuw oude traditie van min of meer objectief-wetenschappelijk en systematisch bezig zijn met al dan niet christelijke religie. Niet alleen zijn de verwijzingen naar vertegenwoordigers van deze richting legio in het boek: Fustel de Coulanges, Max Mueller, Tylor, Robertson Smith, Frazer, Schultze, Lang, W. Schmidt, Kruijt & Adriani, Marett, Durkheims eigen leerlingen Hertz, Hubert en Mauss, enz.); ook wilde Durkheim met zijn boek binnen deze context een beslissende polemische bijdrage leveren, zowel wat de specifieke theorieën betreft (zoels animisme, naturalisme [[d.w.z. natuurverering, niet per se naaktlopen]], totemisme, en noties als mana [[een oorspronkelijk Polynesisch woord voor in bepaalde zaken geconcentreerde, en vandaar emanerende, kracht]], magie, oppergod)

maar ook en vooral wat betreft de pretenties van de toenmalige wetenschappelijke studie van de religie, het algemene idee ([[te vinden bij auteurs als Nietzsche, Marx, en latere popularisatoren, onder wie Vestdijk]]– en dit idee is volstrekt tegensteld aan de zienswijze van Durkheim, ondanks zijn agnosticisme) dat die studie zou uitmonden in het ontmaskeren van religie als verzinzel, obsessie, bij de zo van de beschaafde westerlingen verschillende primitief, en dat door de vooruitgang van de maatschappij en het denken de religie zou moeten verdwijnen. Alleen in dit licht wordt het begrijpelijk hoe in een hoofdwerk van een van de grondleggers van een empirische wetenschap gezocht wordt naar de *noodzakelijk* bestaande werkelijkheid achter de religie. Het betreft hier niet eenvoudig waardeoordelen die een individueel schrijver, jammer genoeg en ‘malgré soi’, niet heeft kunnen onderdrukken; zij passen in het kader van, zijn het antwoord op, de toenmalige godsdienstwetenschap.

Door de wijze waarop de vergelijkende godsdienstwetenschap ontstond en waarop zij werd ingepast in het academische stelsel was haar plaats vlak naast theologie en filosofie. Gewend te exegeren, baseerde men zich liever op uit een duister verleden overgeleverde religieuze formules of op [van] de [oorspronkelijke] sociaal-culturele context [beroorfde] beschrijvingen van rituelen uit een beperkt aantal inmiddels hogelijk verouderde publicaties.<sup>17</sup> Zo meende men het probleem van de godsdienst wel te kunnen oplossen, geleid door intuïtie en geholpen door spaarzame en eclecticische kennis op het gebied van empirische wetenschappen: taalkunde, psychologie, sociologie en antropologie – van welke vakken men de nog uiterst voorlopige resultaten en inzichten maar al te vaak als reeds vaststaand hanteerde. Ook de eigen resultaten werden vaak overschat, en bovendien ziet men een minstens gedeeltelijk niet-empirisch uitgangspunt; in plaats van het schuwen van, juist het toewerken naar waardeoorde-

---

<sup>17</sup> [was 9] De bibliografie van Eliade (1965) bevat op sociologisch-antropologisch terrein slechts 3 werken van na 1940: een artikel van C. Kluckhohn uit 1942, en twee weinig belangrijke werken van A.E. Jensen, uit 1948 en 1951. Daar staan tegenover: *Les Formes élémentaires*; 3 (! [[voor de betekenis van dit uitroepteken zie voetnoot 1 boven, nieuwe nummering]] ) boeken van Lévy-Brühl, in uitgaven van 1931, 1935, 1936); een artikel van Malinowski uit 1926 (Malinowski 1954: 93-148); en boeken van Mauss en Hubert (1909), Lowie (1924), Frazer (1911-18 en 1920), en zelfs Webster's *Primitive secret societies* (1908). Het enige waar deze combinatie, in 1965, op lijkt is de catalogus van een gespecialiseerd antiquariaat!

len, nl. die van de (vaak atheïstische) godsdienstige overtuiging van de betrokken geleerde.

Durkheim schreef binnen deze traditie, maar zijn polemieken, hoezeer ook buiten de grenzen der empirische wetenschap, getuigt toch van zijn groter inzicht. In methodologisch opzicht bijvoorbeeld doordat hij definieert waar anderen vaak op intuïtie en consensus afgingen; of in zijn intelligente bespreking van de verhouding wetenschap/godsdienst en de toekomstige taak voor beide (1960: 609v); of door als onderscheidend criterium voor wat religieus is niet te kiezen ‘geloof in een godheid’ of ‘het mysterieuze’, maar het deze aspecten overkoepelende begrippenpaar ‘*sacré/profane*’. Daarin speelt ook een rol zijn sociologisch begrip van de verwantschap van verschijnselen met dezelfde functie ook al hebben zij een andere gedaante: deze aanpak maakte het mogelijk collectief ritueel te begrijpen ook al heeft het niet steeds een typisch religieus karakter in de gebruikelijke zin. Natuurlijk toont hij zich vooral socioloog door zijn inzicht in die hele samenhang tussen religie en maatschappij, dat hem de gelegenheid gaf een fundamentele theorie over de maatschappij op te bouwen. Hierin ligt het grote verschil tussen Durkheim en degenen die schreven voor of in zijn tijd (uitgezonderd misschien Fustel de Coulanges en Robertson Smith) en zich beperkten tot analyse van de overgeleverde formele uitingen van een priesterkaste en daaruit het patroon van een godsdienst en zelfs een wereldbeeld reconstrueerden, schijnbaar zonder besef van de mogelijke discrepantie tussen leven en leer, van de mogelijke gevolgen van stratificatie binnen een maatschappij, en dergelijke.

Hedendaagse beoefenaren van de godsdienstwetenschap vertonen nog vaak overeenkomst met het boven beschreven, enigszins overdreven beeld.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> [was 10] Het wordt den wel gevaarlijk zich daarop te beroepen. Kruijt (1958: 17) doet het en dat levert hem het volgende merkwaardige argument op tegen Durkheim:

‘De moderne godsdienstfenomenologie (d.i.: godsdienstwetenschap beïnvloed door Husserl en andere fenomenologen; een voorbeeld is Bleeker – zie Bleeker, 1943: 2v) maakt duidelijk dat de hogere godsdiensten naar object en intentie anders zijn dan de lagere, waaruit blijkt dat een verklaring van deze hogere uit lagere religies ongerechtvaardigd is.’

Wat zijn de criteria voor zo’n indeling? En in hoeverre is deze kritiek op Durkheim’s evolutionisme gerechtvaardigd? (En wat stelt Kruijt ervoor in de plaats...) De kritiek is in

[p. -26-]

In een recent boek van Eliade (1963: 153v) gaan in een hoofdstukje van twee pagina's zijn 'opmerkingen over de methode' nauwelijks verder dan een paar regels van kritiek op Tylors en Frazers benadering, vergeleken waarbij de inzichten van Graebner (1877-1934) en Pater Schmidt (1868-1934) zoveel verkieslijker zouden zijn; de rest van Eliade's hoofdstuk doet niets dan de aprioristische uitgangspunten aan te geven aan de hand waarvan Eliade de religieuze symboliek analyseert. Zie ook Goody:

'adequate as this may be for theological purposes...' (1961: 151).

Over de overschatting van hulpwetenschappen en eigen resultaten en over het toewerken naar waardeoordelen, de volgende citaten van Bleeker:

'Pas in onze eeuw verwierf men zich een meesterschap in het gebruik van deze hulpmiddelen, en wist men met behulp daarvan het centraal godsdienstige op te sporen. (...) Al mag zij (de godsdienstwetenschap) niet gebonden zijn door een bepaalde dogmatiek, zij is toch ook niet bestaanbaar zonder geestelijke en godsdienstige *congenialiteit* met haar materie'(Bleeker 1943: 11-12).

Bij deze illustraties moet ik het laten. Ik geloof dat zij voldoende steun zijn voor de bewering dat het geen al te groot verzuim was om in deze verkenning geen rekening te houden met de eventuele ontwikkeling die het begrippenpaar '*sacré/profane*' binnen de godsdienstwetenschap heeft doorgemaakt; dit bijvoorbeeld in tegenstelling tot O'Dea, die in zijn inleiding tot de godsdienstsociologie, naast Durkheim en vele andere sociologen auteurs aanhaalt al Van der Leeuw, Otto, Buber – bekende namen, in de godsdienstwetenschap. Voor waar het in mijn onderhavige betoog om ging: een analytisch gereedschap te maken uit Durkheims begrippenpaar, geschikt voor sociaalwetenschappelijk onderzoek, kunnen de godsdienstwetenschappers ons hoogstens suggesties verschaffen voor verdere verfijning, niét voor de uitgangspunten.

---

ieder geval niet 'to the point', aangezien de kern van Durkheims boek niet is het verklaren van de ene religie uit de andere, hoog of laag, maar de samenhang van iedere religie met de maatschappij waarin we haar aantreffen (verg. noot 2 oorspronkelijke nummering ).

Er is echter toch wel een gezichtspunt waarbinnen de godsdienstwetenschap vruchtbaar zou kunnen zijn voor de sociaalwetenschappelijke studie van religie en verwante verschijnselen. Naast studie van de onderlinge dependentie tussen religie en andere sociale verschijnselen vraagt Geertz (1966: 42) aandacht voor

‘an analysis of the system of meanings embodied in the symbols which make up a religion proper’,

en hij uit zijn wrevel over het feit dat dit nog zo weinig gebeurt. Dit is iets anders dan het zoeken naar waar die symbolen in laatste instantie dan wel naar verwijzen, het gaat Geertz om interne analyse van symboliek, bijv. de onderlinge samenhang binnen het systeem (we kunnen zeggen: op hetzelfde abstractieniveau) van symbolen als ‘lam’, ‘bloed’, ‘brood’ uit de Rooms-Katholieke eredienst, of van ‘communisme’, ‘volk’, ‘soldaat’ in de Maoïstische ideologie. Het bepalen van invloed van culturele systemen: religie, kunst, wetenschap en ideologie, in sociale en psychologische systemen (voor dit onderscheid zie Van Doorn & Lammers 1964:23) wordt volgens Geertz pas mogelijk als de theorievorming t.a.v. de eerste haar achterstand vergeleken bij de laatste heeft ingehaald. De traditie van analyse van teksten en ceremoniën van de godsdienstwetenschap kan hier zeker bij helpen, (evenals bijv. de literatuurwetenschap en de dieptepsychologie, alle drie in zoverre zij een zekere ervaring heb; en in het analyseren van spontane menselijke symbolensystemen, *ongeacht nog de conclusies waartoe zij komen*); vooral als men dan zou kunnen vermijden wat Geertz zo treffend noemt

‘the kind of jejune cabalism in which symbolic analysis of exotic facts can so easily fall’(ibid.).

[-27-]

## **Bibliografie**

Alpert, H., 1961, *Emile Durkheim and his sociology*, New York: Russell & Russell; first published 1939.



- Banton, M., 1966, ed., *Anthropological approaches to the study of religion*, London: Tavistock
- Barnes, H.E., ed., 1947, *An introduction to the history of sociology*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bellah, R.N., 1965, 'Durkheim and history', in: Nisbet 1965: 153-176.
- Benoit-Smullyan, E., 1947, 'The sociology of Emile Durkheim and his school', in: Barnes 1947: 499-537.
- [Berndt, R.M., 1965, *The World Of The First Australians*, Sydney: Angus & Robertson.]
- [[van Binsbergen, W.M.J., 2003, *Intercultural encounters: African and anthropological towards a philosophy of interculturality*, Berlin/Muenster: LIT]]
- Bleeker, C.J., 1943, *Grondlijnen ener phaenomenologie van den godsdienst*, Den Haag: Servire.
- Cassirer, E., 1953-1957, *The philosophy of symbolic forms*, 3 vols., New Haven: Yale University Press, English translation by R. Mannheim, of: *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin: Cassirer, 1923-1929
- Chinoy, E., 1962, *Society*, New York: Random House.
- Dahrendorf, R., 1965, *Gesellschaft und Freiheit: Zur soziologischen Analyse der Gegenwart*, München:Piper.
- Doorn, J.A.A. van en C.J. Lammers, 1968, *Moderne sociologie. Systematiek en analyse*, Utrecht, Antwerpen: Het Spectrum, 1968, 9th impression.
- Durkheim, E., 1886-87, 'La prohibition de l'inceste et ses origines', *L'Année sociologique*, 1: 1-70.
- Durkheim, E., 1897, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris: Alcan; first published in 1895.
- Durkheim, E., 1897, *La suicide*, Paris: Alcan; Engl. translation: 1951, *Suicide*. J. Spaulding and G. Simpson, trans. New York: Free Press.
- Durkheim, E., 1960, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: Presses Universitaires de France (reprint of the 1912 edition)
- Eliade, M., 1961, *Images and symbols: Studies in religious symbolism*, London: Harvill, tr. by P. Mairet of: 1952, *Images et symboles: Essais sur le symbolisme magico-religieux*, NRF (Nouvelle Revue Française?), Paris: Gallimard; Ned. tr.: *Beelden en symbolen: Opstellen over symboliek in magie en godsdienst*, Hilversum 1963: de Boer/Brand
- Eliade, M., 1965, *Le sacré et le profane*, Paris: Gallimard; Fr. tr. of *Das Heilige und das Profane*, Reinbeck: Rowohlt, Rowohlts Deutsche Encyclopädie, ed. E. Grassi; Eliade, M., 1959a, *The sacred and the profane: The nature of religion*. New York: Harper and Row.

- Elkin, A.P., 1937, review of 'A Black civilization' by W.L. Warner, *Oceania*, 8: 119-120.
- Elkin, A.P., 1948, *The Australian Aborigines: How to understand them*, 2nd edition, Sydney: Angus & Robertson.
- [[Evans-Pritchard, E.E., 1934, 'Lévy-Brühl's theory of primitive mentality', *Bulletin of Faculty of Arts* (Egyptian University, Cairo), 2, 1: 1-36.]]
- Evans-Pritchards, E.E., 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E.E., 1965, *Theories of Primitive Religion*, Oxford: Clarendon Press.
- Firey, W., 1963, in: Gouldner & Gouldner.
- Freedman, M., 1967, ed., *Social organization: Essays presented to Raymond Firth*, Chicago: Aldine Publishing Co.
- [Geertz, C., 1960, *Religion of Java*, Glencoe: Free Press.]
- Geertz, C., 1966, 'Religion as a cultural system', in: Banton 1966: 1-46.
- Goldenweiser, A., 1958, 'Religion and society: A critique of Emile Durkheim's theory of the origin and nature of religion, (1917)', in: Lessa, W.A., & E.Z. Vogt, eds., *Reader in comparative religion*, Evanston (Ill): Row & Peterson, pp. 76-84
- Goode, W.J., 1951, *Religion among the primitives*, New York: Glencoe
- Goody, J., 1961, 'Religion and ritual: the definitional problem', *British Journal of Sociology*, 12: 142-64.
- Gouldner, A.W., & Gouldner, H.P., 1963, *Modern sociology*, New York: Free Press.
- [[Headland, T.N., Pike, K.L., & Harris, M., 1990, eds., *Emics and etics: The insider/outsider debate*, Frontiers of Anthropology no. 7, Newbury Park/ London/ New Delhi: Sage.]]
- [[Horton, R., 1973, 'Levy-Brühl, Durkheim and the scientific revolution', in R. Horton and R. Finnegan, eds., *Modes of Thought: Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*, London: Faber]]
- Johnson, H.M, 1966, *Sociology: A systematic introduction*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Kruijt, J.P., 1958, 'Het sociologisme van Emile Durkheim', *Mens en Maatschappij*, 33: 3f
- Leach, E.R., 1968, ed., *The Structural study of myth and totemism*, London: Tavistock.
- Lévi-Strauss, C., 1945, 'French Sociology', G. Gurvitch and W. Moore, eds., *Twentieth Century Sociology*. New York: Philosophical Library, 503-37.
- Lévi-Strauss, C., 1962, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris: Presses Universitaires de France.
- [[Lévy-Brühl, L., 1951, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 9th ed (1st 1910), Paris: Presses Universitaires de France]]
- Lowie, R.H. , 1937, *History of Ethnological Theory*, New York: Farrar & Rinehart.

- Malinowski, B., 1954, *Magic, science and religion and other essays*, New York: Doubleday (Anchor); first published as a collection 1948.
- Nisbet, R.A., 1965, *Emile Durkheim (with selected essays)*, Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall.
- O'Dea, T., 1966, *The sociology of religion*, Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall.
- Parsons, T., 1949, *The structure of social action*, Glencoe: Free Press, first published 1937.
- Radcliffe-Brown, A.R., 1968, *Structure and function in primitive society*, London, 7th impr., first published 1950.
- Rex, J., 1968, *Key problems of sociological theory*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Sorokin, P., 1928, *Contemporary Sociological Theories*, New York: Harper.
- Spiro, M.E., 1966, 'Religion, problems of definitions and explanation', in: Banton, 1966: 85-126
- Stanner, W.E.H., 1967, 'Reflexions on Durkheim and aboriginal studies', in: Freedman 1967: 217-240
- Swanson, G., 1960. *The Birth Of The Gods*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Warner, W.L., 1958, *A Black civilization: A social study of an Australian tribe.*, New York : Harper.
- Warner, W.L., 1961, *The Family of God*, New Haven: Yale University Press.
- Warner, W.L., et al. 1963, *Yankee city*, New Haven: Yale University Press.
- [[Whitehead, A.N., 1928, *Symbolism, Its meaning and effect*, [Barbour-Page lectures, University of Virginia 1927] , Cambridge: Cambridge University Press.]]
- Worsley, P.M., 1956a, Emile Durkheims theory of knowledge, *Sociological Review*, 4: 47-62.
- Worsley, P.M., 1968, 'Groote Eylandt totemism and 'le totémisme aujourd'hui'', in: Leach, 1968: 141-59.

## ***Postscript 2007 (largely in Dutch, partly in English)***

### **a. Introduction**

Het in circulatie brengen van dit als schools bedoelde product, veertig jaar nadat ik het heb geschreven, nodigt natuurlijk uit tot een nieuw bezoek aan de stellingnamen die ik destijds heb vertolkt.

Die posities spreken mij inhoudelijk nog steeds wel enigszins aan, en het valt me op dat ik ze tamelijk nauwgezet, erudiet, en soms met een zekere arrogantie heb ingenomen, destijds.

Toen ik het stuk schreef, kende ik slechts één religieuze context (die van het Nederlands Rooms-katholicisme) uit de eerste hand, uit eigen participatie; nu, veertig jaar later, ben ik een erkende specialist op het gebied van de religieuze antropologie; ken ik Islamitische, historisch Afrikaanse, Christelijke, Zuidaziatische en Oostaziatische, Oud-Egyptische, Griekse en Oud-Mesopotamische religieuze vormen uit eigen aanschouwing, intensief participerend onderzoek en/of uitvoerig historisch onderzoek; en heb ik de stappen gedaan, via afvallige ex-rooms-katholieke jongeling (vanaf 1962), via Marxistische deconstructie van alle godsdienst (vanaf het begin van de jaren 1970), naar (reeds vanaf 1990) priester-waarzegger-therapeut in een Zuidelijk Afrikaanse traditie, en (vanaf 1998) professoraal intercultureel-filosofisch criticus van een dergelijke positie (van Binsbergen 2003). Het zou rampzalig zijn als ik mijn eerste pogingen in de sociale wetenschap veertig jaar later nog steeds in alle opzichten serieus genomen kon nemen.

Niettemin, ik beschouw Durkheims religietheorie in het algemeen nog steeds als behorend tot het beste dat de sociale wetenschappen op religiegebied te bieden hebben, heb daar ook in later werk veelvuldig getuigenis van afgelegd, (bijv. van Binsbergen 1971 en ter perse; 1999; 2004; ) maar ik geloof, om redenen die ik hieronder kort zal aangeven, niet meer in de verlossende analytische kracht van het onderscheid tussen ‘sacraal’ en ‘profaan’.

Inmiddels komt wel een andere, belangrijke vraag op: volgens Durkheim is het niet zozeer de werkelijke samenleving met zijn concrete organisatie, die het verborgen brandpunt van de religie vormt en de individuen tot de orde roept, maar louter *het ideaal van die samenleving*. Maar hoe dan kan het bestaan van dat ideaal bij de leden van de samenleving, op zich de verklaring vormen voor de realiteit van de samenleving in concrete vormen als instellingen, interactiepatronen, hiërarchieën, etc.? Kan het ideaal van de samenleving als verklaring gelden voor de maatschappelijke werkelijkheid? Of is het ideaal slechts een afspiegeling van die werkelijkheid zelf? Valt daarmee niet Durkheims hele theorie in duigen?

Een ander probleem is het volgende. Durkheim signaleert herhaaldelijk een wederkerige afhankelijkheidsrelatie tussen maatschappij en individu; deze is voor hem steeds weer een argument is om te geloven in de juistheid van zijn inzicht dat het de samenleving zelf is die in de religie vereerd wordt. Evenwel, de maatschappij is niet de enige kandidaat voor zo'n relatie. Vult op de plaats van 'maatschappij' bijvoorbeeld 'natuur' in, en (zeker onder de huidige omstandigheden, waar de mensheid het vermogen heeft verworven om de natuur binnen enige generaties te vernietigen, en daarmee ook een grote verantwoordelijkheid voor de natuur heeft gekregen) de uitkomst is niet veel anders. Is het dan toch de natuur, en niet de maatschappij, en hebben Radcliffe-Brown, Stanner en Worsley bij nader inzien toch gelijk met hun protest tegen Durkheims idee van het louter arbitraire karakter van het sacrale, in de Australische context?

## **b. Intrinsic sacrality as a puzzle left unsolved in 1967**

Waar mijn stuk van destijds namelijk niet goed uitkwam, was het leerstuk van de *arbitrair opgelegde* (Durkheim) versus de (vooral om economische/ecologische redenen) min of meer *intrinsieke*, heiligheid van bepaalde religieuze symbolen. Het valt me op dat ik destijds zwalkte tussen beide posities, zonder tot een oplossing te komen. Durkheims stellingname lijkt door mij als vanzelfsprekend te worden aangenomen in een passage als

‘Ook *‘mundane’* bevat nog, in Stanners formuleringen, een aspect van *intriciteit* (nl., intrinsiek-nuttig, intrinsiek-verwijzend-naar-het-alledaagse), dat, zoals Durkheim over het algemeen scherp inzag, niet vruchtbaar is bij de studie van religieuze verschijnselen. Ook *‘mundane’* bevat nog, in Stanners formuleringen, een aspect van *intriciteit* (nl., intrinsiek-nuttig, intrinsiek-verwijzend-naar-het-alledaagse), dat, zoals Durkheim over het algemeen scherp inzag, niet vruchtbaar is bij de studie van religieuze verschijnselen.’

Maar van de andere kant meet ik breeduit de kritiek van Radcliffe-Brown, Stanner en Worsley die juist de ecologische achtergrond van de heiligheid van bepaalde totemdieren benadrukken.

In maart 1968, enige maanden na het afsluiten van deze tekst, en na uitvoerige verdere voorbereiding waaronder een inleidende studie Arabisch, vertrok ik naar mijn eerste antropologische veldwerk, in het bergland van N.W. Tunesië, en daar kon ik deze problematiek in een concrete empirische context verder uitwerken. Centraal in dat onderzoek stond namelijk de verering van plaatselijke heiligdommen, die geassocieerd waren met een veelheid van onzichtbare bovenmenselijke wezens (min of meer geïslamiseerd tot heiligen) die dikwijls (juist zoals Christelijke heiligen) een diersoort of plantensoort als karakteristiek attribuut hadden. Ik wijdde een heel hoofdstuk van mijn analyse van dit Tunesische materiaal (van Binsbergen 1971) aan de dilemma's van ecologische intrinsiteit versus Durkheimiaans arbitrair karakter, woekerde met de inzichten (in mijn onderhavige sociologische tekst van 1967 nog schamper afgedaan) van Lévi-Strauss over totemisme als op binaire tegenstellingen gebaseerd classificatiesysteem, en bracht naar mijn gevoel de zaak veel dichter tot een oplossing (van Binsbergen 1971 en ter perse). Ook in mijn Tunesische mythe-analysen (van Binsbergen 1985b) leunde ik aanzienlijk op Lévi-Strauss.

Mijn naïeve en kortstondige afwijzing van structuralistische benaderingen, in de tekst van 1967, weerspiegelde eenvoudig, en onkarakteristiek onkritisch, het positivistische klimaat van de Amsterdamse antropologie in het midden van de jaren 1960 – waarvan men zich de eenzijdigheid misschien moeilijk nog kan voorstellen. Dat klimaat had ook negatieve invloed op de receptie van mijn tekst van 1967: de sociologische beoordelaar (de latere hoogleraar Berting) weigerde lange tijd mijn tekst, vanwege zijn vele antropologische verwijzingen, als een volwaardig sociologisch werkstuk te zien, en pas na de krachtige tussenkomst van de Nieuw-Guinea onder-

zoeker de antropoloog Jan van Nieuwenhuijsen kon de scriptie op het laatste moment goed gekeurd worden – juist op tijd voor mijn kandidaatsexamen en mijn vertrek naar mijn eerste veldwerk, in Tunesië.

Dit waren de nadagen van Nederlands wetenschappelijke betrokkenheid bij Nieuw-Guinea. Het waren dan ook de jaren dat de briljante Nieuw-Guinea onderzoeker en hoogleraar Jan Pouwer (‘Jantje van Leiden’ – in Leiden vierde de structuralistische antropologie hoogtij) in conflict met André Köbben uit Amsterdam werd weg-gewerkt, en via Nieuw-Zeeland tenslotte als niet meer dan hoofdmedewerker in Nijmegen belandde. Ik had met Pouwers werk in de eerste jaren van mijn studie veel affiniteit: ik schreef in mijn tweede jaar een lang antropologie-paper over een volk in Nieuw Guinea en in mijn derde jaar een sociologiescriptie – de voorgaande tekst van 1967 – waarin Durkheims Australische analyse centraal stond. Nu, veertig jaar later, is in het kader van mijn *long-range* vergelijkend mythenonderzoek het Australische en New Guinese materiaal weer tot leven gekomen voor me, omdat deze uithoeken van de Oude Wereld het einddoel blijken te zijn geweest van de eerste, niet verder verbreide, exodus van de Anatomisch Moderne Mens vanuit Afrika, ca. 80,000 jaar geleden.

Naderhand heb ik van de Amsterdamse antropologische vooroordelen ruimschoots afstand van genomen, als intercultureel filosoof, als proto-historicus van Zuidelijk Centraal Afrika en van het oostelijk Middellandse Zeegebied in de Bronstijd, en in mijn *long-range* cultuurvergelijkingen waarin diffusionisme niet meer geschuwd wordt, en waarin menigeen van Köbben’s ideeën-wetenschappelijke boeven uit de eerste decennia van de twintigste eeuw, als held terugkeert. Maar lang voordien had Köbben mij zijn grote vaderlijke loyaliteit getoond, eerst in 1971 door voor mij een universiteitsbaan in Zambia te vinden en mij daarop in de inrichting van mijn laatste tentamens voor te bereiden, en vervolgens, in 1974 (toen zijn collega-hoogleraar Boissevain besloten had mijn door laatstgenoemde zelf voorgestelde proefschrift over Noord Afrika niet te laten doorgaan, tot mijn onuitsprekelijke teleurstelling), met sneltreinvaart een WOTRO uitwerkbeurs voor mij te regelen zodat ik mijn inmiddels in Zambia verzamelde materiaal voor een ander proefschrift kon uitwerken.

### **c. Continued relevance but also limitations of my 1967 text**

Mijn stuk uit 1967 over Durkheim vormde aldus de opmaat voor mijn eerste grote antropologisch onderzoeksproject, en het deelde verder in het lot van dat project: min of meer indrukwekkende, vroegrijpe eerste formuleringen, die echter door het echech rond het Tunesië-proefschrift nooit verder kwamen dan een paar internationale artikelen hoewel zij een sterke inspiratie bleven uitoefenen ten aanzien later, wel uitvoerig gepubliceerd werk. Ook van de tekst van 1967 verscheen enige maanden later een sterk verkorte versie in het tijdschrift *Kula* (van Binsbergen 1968).

Mijn reden om deze tekst nu weer op te duiken en (vanaf een verbleekt en op onhanteerbaar kwartoformaat uitgevoerd typoscript) met veel moeite digitaal te bewerken, is dat zij een sleutelpositie inneemt in mijn Tunesische onderzoek, waarvan ik thans, na bijna veertig jaar, de laatste hand aan publicatie leg. Ongetwijfeld door de bijziendheid van eigenliefde, nog onscherper gemaakt door een besef van *love's labours lost*, heb ik de voorzichtige indruk dat de tekst van 1967 nog steeds het daglicht kan verdragen.

De thematiek die ik daarin aangesneden heb is nog steeds actueel. Daarvoor heeft enerzijds gezorgd de voortdurende lectuur, door generatie na generatie van sociale wetenschappers, van Durkheim als een van de handvol gecanoniseerde 'Vaders de Sociale Wetenschappen'.<sup>19</sup> De postmoderne deconstructie van antropologie als een specifiek literair genre met eigen, manipulatieve strategieën voor de constructie van autoriteit in de ogen van de lezer (cf. Clifford 1988; Clifford & Marcus 1986) heeft een nieuw, ontvankelijk kader geschapen studies van het type Stanner 1966, waarin Oceanië specialisten nagaan hoe Durkheim, onder identificeerbare invloeden uit de ideeëngeschiedenis, is omgegaan met de vroege Australische etnografie; zo'n studie is met name Weiner 1988, en ik vermoed dat verder digitaal zoeken er meer aan het licht zal brengen. Een andere factor in deze voortdurende actualiteit is geweest de verdere circulatie van de tegenstelling '*sacré/profane*' in het, in brede kring populaire, godsdiensthistorische werk van Eliade (1965); zowel als de herhaling, vanaf de jaren 1970, door Girard, van de gedachtenexperimenten waarop Durkheim, en vrijwel

---

<sup>19</sup> Cf. Isambert 1976; Giddens 1992; Olivier de Sardan 1992; Lukes 1985; Karady 1981; Tiryakian 1979.



tegelijkertijd Freud, hun verkenningen naar de oervormen van godsdienst en samenleving baseerden.<sup>20</sup> Vanuit een heel andere hoek hebben, in Engeland, antropologen als Needham, Mary Douglas en Victor Turner,<sup>21</sup> met aandacht voor symboliek en natuurlijke symbolen, het door Durkheim en Mauss geïnitieerde onderzoek voortgezet en aldus de voortdurende relevantie van Durkheims theorieën helpen bestendigen. De indruk die in 1966 werd geventileerd door Geertz (zie boven) is nog steeds geldig: de tegenstelling *'sacré/profane'* heeft zich ook de laatste veertig jaar weten te handhaven als een van de pijlers van de religieuze antropologie en van de vergelijkende godsdienstwetenschap (of godsdienstgeschiedenis) (cf. Robins 1973; Uzoho 1974; Borgeaud 1994), en van de hulpwetenschappen (van archeologie tot politicologie) die zich van religieus-antropologische noties bedienen. (Mazrui 1973; Sherrat 1991; Wasilewska 1991).

Wat mij van de andere kant verbaast en tot tevredenheid stemt, is dat destijds kennelijk al het complementair karakter van onderzoekersperspectief versus participantenperspectief zodanig gemeengoed was onder antropologen (bijv. de Josseling de Jong 1967) dat daarmee Durkheims oorspronkelijke benadering analytisch kon worden aangescherpt – ook al gebeurde dit nog niet in termen van Pike's begrippenpaar *'emic'/etic'* (cf. Headland et al. 1990). In dit verband en in het algemeen zie ik dit analytisch onderscheid een van de voornaamste antropologische bijdragen tot interculturele kennisvorming (cf. van Binsbergen 2003: *passim*).

Gretig om de toenmalige positivistische wetenschapsopvatting van de Amsterdamse sociale faculteit te omhelzen en uit te dragen, leg ik in de tekst van 1967 veel, wat pedante, nadruk op methodologische en begripsvormende procedures – alsof niet de plaatselijke actor, maar de bezoekende onderzoekers het laatste woord heeft. De *emic* positie ten aanzien van wat sacraal en wat profaan is, komt met deze *etic* over-

---

<sup>20</sup> Durkheim 1912/1960 (cf. Smith & Alexander 1996); Freud 1913/1918; Girard 1972/1977; and numerous commentators on the latter, including: Williams 1988; Troisfontaines 1980; McKenna 1992; Janssen 1991; van Beek 1988; Hamerton-Kelly 1987; Kaptein & Tijmes 1986.

<sup>21</sup> Cf Olaveson 2001. De hierin uitgesproken gedachte dat Turners *communitas* in feite een herformulering is van Durkheims *effervescence*, werd door mij reeds publiekelijk geformuleerd in 1981: van Binsbergen 1981b, cf. 1999a, 1999b.

kill niet helemaal goed uit de verf, en het verbaast mij dan ook niet dat ik enige jaren later als het voornaamste criterium zou nemen voor het onderscheid tussen wat wel en wat niet religie is: *geldigheid volgens de toenmalige Noord-Atlantische natuurwetenschappelijke inzichten, dan wel strijdigheid met die inzichten*; deze ethnocentrische opstelling, die kennistheoretisch stukloopt in een cirkelredenering (want ook antropologie is Westerse wetenschap) vormt bij nader inzien de voornaamste tegenvaller van mijn religieus-antropologische studie gebaseerd op het Tunesische materiaal (van Binsbergen 1971). Een dergelijke tot object terugbrengende en distantiërende houding maakte het mij wel mogelijk de details van heiligenverering in mijn Tunesische onderzoeksgebied te vatten in statistische, zelfs mathematische modellen van verbaazingwekkend grote voorspellende kracht. Zij bracht mij op zich echter niet dichtertot een verstaan van de religieuze activiteiten en voorstellingen van mijn Tunesische gastheren en gastvrouwen, en kwam mij toch al spoedig als futiel voor vergeleken bij de immense interculturele problemen van hegemonie en multifocaliteit in de vorming van geldige kennis. Mijn gedistantieerde verslaglegging van mijn eerste, van begin tot eind door Durkheim geïnspireerde onderzoek leverde schuldgevoelens op die, gekoppeld aan het echec van het bijbehorende proefschrift, in eerste instantie gekanaliseerd werden in een etnografische volstrekt getrouwe roman over dat onderzoek: *Een buik openen* (van Binsbergen 1988c).

Mijn huidige positie staat zeer ver af van mijn sciëntistische wetenschapsideaal van 1967. Dat betekent ook dat ik, door onderzoek van wereldwijde vertakkingen van mythen en diersymboliek, en andere formele systemen, en door uitvoerige verkenningen in het verre en zeer verre verleden, veel dichtert ben komen te staan bij de godsdienstfenomenologie, die ik in 1967 nog met kennelijk antropologisch vakchauvinisme afdeed.

Ik ben er thans van overtuigd dat, per definitie, van werkelijk geldige, onberispelijk gefundeerde kennis slechts binnen één bepaald homogeen cultureel kader sprake kan zijn, zodat het transculturele kennisstreven van de antropoloog en de intercultureel filosoof (dat gelijke tred houdt met de afbrokkeling van homogeniteit in de hedendaagse, globaliserende en hybridiserende wereld) per definitie een hachelijk balanceren is tussen gedeeltelijke waarheden en onwaarheden, tussen misverstand en echte ontmoeting, tussen valse pretentie en werkelijke kennis. Ik zou thans veel min-

der nadruk leggen op het definitieprobleem, en (tegen de achtergrond, inmiddels, van mijn omvangrijke *long-range* historische reconstructies van Afrikaanse en Oude Wereld cultuurgeschiedenis tot in de Bronstijd, het Neolithicum, ja zelfs tot het Midden Paleolithicum) toch eigenlijk eerder geïnteresseerd zijn in *oudste* vormen (die ik thans tot op zekere hoogte heel wel kenbaar c.q. reconstrueerbaar acht – mijn onderzoek van de laatste jaren gaat vooral over dat soort reconstructies; bijv. van Binsbergen 2005), dan in *quasi-universele elementaire* vormen.

#### **d. Kant and Durkheim**

What has kept me in the Durkheimian camp (despite many years when I mainly identified as a Marxist (van Binsbergen 1981), and my more recent inclinations towards a Derridean approach (van Binsbergen 2005b)), is not merely the glorious fit between territorial segmentation and the distribution of shrines and saints as characteristic attributes of local social units at all levels of segmentation, in the highlands of Northwestern Tunisia (van Binsbergen 1971, 1985). Nor is it merely my desire to go against the grain of the current prevailing wisdom, among narrowly read and philosophically untutored anthropologists today, that Durkheim is now *passé* and can at best serve as prop to lend the appearance of a familiarity with intellectual history to otherwise pedestrian arguments. Even if we do not buy Durkheim's more robustly idealist and exoticising themes such as *effervescence*, 'contagiousness of the sacred', and the fundamental and irreducible opposition between *sacred* and *profane*, his symbol theory of imposed sacredness as society's method of coercing the individual, remains a stroke of genius.

But there is also the rapprochement between Kant and Durkheim to be considered.

In a way, Durkheim did for the social sciences what Kant did for modern philosophy: establish the fundamental points of departure, on which there is no longer any going back. For Kant (1781/1983) this was the *critical* realisation that all knowledge is profoundly problematic (because it is essentially representative and therefore distortive and partial); for Durkheim it was the *sociological* realisation that *the social* represents a level of existence in its own right, not to be reduced to the individual.

The two positions are similar, which allows Gell (1998) to embrace in one argument both Durkheim, and what he calls neo-Kantian classic American anthropology (Kroeber, Kluckhohn, Herskovits, Mead, etc.) of the mid-20th century.

However, in another respect the two positions are fundamentally different and it is anachronistic to equal them, since Kant implicitly and indirectly exercised a considerable influence on Durkheim, who wrote over a hundred years later.

Tracing in detail the Kantian and neo-Kantian echoes in Durkheim would be rewarding and revealing, but it would require more specialist study than I had in mind for this relatively impromptu postscript. However, let me indicate one point that has fascinated me ever since my first acquaintance with Durkheim, in 1965. For Durkheim (and for Mauss, with whom he pioneered this breakthrough notion; Durkheim & Mauss 1901) the fundamental categories of our thought (such as time, place, causation, number, logical operations, etc.) are not innate in the human individual, but are a product of social life – *they are claimed to emerge from the structuring of reality that is brought about by the elementary form of the religious life*. For an intellectual like Durkheim, whose founding of the sociological discipline did not leave him the time to make, at the same time, major contributions to history – although history was very much implied in his approach to society; cf. the historical sociologist Bellah, 1965) – this position on humankind’s fundamental categories is absolutely amazing and seminal – even although it implicitly echoed, and rephrased, earlier similar pronouncements made by Marx, who let these fundamental categories emerge from the historical dynamics of relations of production.<sup>22</sup>

If our fundamental categories (for which Kant reserved the term ‘transcendental’)<sup>23</sup> derive from society, then they are not primarily innate, universal, and immutable. On the contrary, they are almost contingent: they may vary from place to place, from period to period, and from culture to culture. They are inevitably subject to a cultural history, whose outlines and remotest periods we may not grasp easily, but whose implications we can at least think through.

---

<sup>22</sup> Cf. Marx 1983; Marx & Engels 1957; Worsley 1955; Torrance 1995.

<sup>23</sup> Cf. Allison 1973; Duintje 1966; Green 1997.

Archaeology, historical linguistics and molecular genetics are the three sciences that, in the course of the last few decades, have made tremendous progress in reconstructing humankind's remotest cultural past with more and more confidence and more and more methodological credibility, and of late they have been joined by comparative mythology (Witzel 2001; van Binsbergen 2005a). We may postulate that the emergence of Anatomically Modern Humans, in Africa c. 200,000 years ago, or the subsequent spread of Anatomically Modern Humans to other continents, from c. 80,000 years ago, already concerns a form of humanity in the full (albeit perhaps still implied, and unfolding) possession of such fundamental categories as mark and sustain our human existences today. The existence of hundreds of (near-) universals of culture (Brown 1991) suggests that the Out-of-Africa Exodus of Anatomically Modern Humans distributed across the globe an initial (and rapidly ramifying and locally transforming and innovating) cultural package that had been incubating on the African continent for a 100,000 years, and that (as a prerequisite for the articulate language and symbolic thought attributed to Anatomically Modern Humans) contained most or all of our modern fundamental categories. But what went before? How did these categories come into being? No doubt as a result of the gradual differentiation and transformation of productive, reproductive, social, communicative, and mental faculties based on emergent social life in very small largely kin-based groups, since the Lower Palaeolithic.

This is a sociological, and implicitly a historical, answer to the question of origin and growth inevitably raised by Kant's revolutionary position, when he claimed that these same fundamental categories were not in themselves knowledge and the fruits of knowledge formation, but categories a priori, for which he therefore claimed the irreducible and often misunderstood status of being 'transcendental'. It is here where Kant and Durkheim converge, and where the latter begins to quicken Kant's essentially static and timeless transcendental categories with the pulse of the earliest social life, and of remotest history – with, in other words, *the elementary forms of the religious life*.

### **e. Why today I take my distance from the paired concepts ‘sacré’/ ‘profane’**

One can very well make the argument on the rapprochement between Kant and Durkheim, without insisting on the continued, universal validity of the dichotomy between ‘sacred’ and ‘profane’, on which Durkheim avowedly based his theory of religion in the first place. Admittedly, the dichotomy is elegant, – it has the format and hence the compelling power of modern philosophical argument. This is what we like our specialist scientific concepts to be: clear-cut, firmly bounded from one another, impermeable for each other, defining two neatly separate realms of reality, and thus constructing (with other such concepts) a coherent and transparent world, wholly cast, and caught, in words. Yet closer scrutiny will reveal that Durkheim’s theory of religion was not so tightly structured that the ‘sacred’/‘profane’ distinction was irretrievably at its very centre – so that the whole would collapse if that dichotomy would be taken away. On the contrary, I think that Durkheim’s theory of the essentially arbitrary nature of religious symbolism, which is at the heart of his views on religion, owes relatively little to the ‘sacred’/‘profane’ dichotomy, and exists largely at a different plane.

The ‘sacred-profane’ dichotomy does well in classrooms and textbooks, but (as the literature I reviewed in the 1967 paper already demonstrates) does not stand up to most empirical ethnographic confrontations. Folk categories are often blurred and their application contradictory. What in the experience of many anthropologists of religion, with extensive participatory field experience, is at the heart of religion in non-formal ethnographic situations outside the (implicitly bureaucratized) North Atlantic region, is not any absolute distinction, valid once for all, but (as Geertz has very rightly observed – 1966: 36) the movement to and from between spatio-temporal situations that have a heightened sacrality content, and other situations where that content is much lower. Movement, blurring, process, negotiation, contradiction, multicentredness, confusion, fundamental inability to sustain sharp and consistent distinctions, nor to sustain an initial promise of transcendence – there, in a nutshell, is folk religion for you. Neither Aristotelian nor modern symbolic logic, nothing – in short – that is based on the time-honoured specialist academic *principle of the excluded third*,

is capable of adequately handling the contradictions and dynamics of such knowledge.

However, Derridean *différance* (not difference, but almost the opposite of difference) is capable of doing just that (Derrida 1967a, 1967b), as if this were an emulation, in discursive philosophical discourse, of how most people think most of the time, when there are no intellectual specialists (philosophers, logicians, language teachers, art critics or anthropologists) around to hold them accountable for the format and contents of their thoughts. Briefly, Derrida's *différance* is an act of thought in which the thinker *defers*, for as long as possible, making the (essentially artificial) *distinction* between the two poles that are always contained in a particular concept – because every concept always carries in itself its own negation. The absolute difference that Durkheim claims to form the very essence of the paired concepts sacred/profane, is only an illusion – which I, going beyond Derrida, would simply attribute to the masquerading effects modern scholarship, of specialist thought, of a culture saturated with the virtualisation that writing, the state, organised religion and science. For Derrida, and contrary to Lévi-Strauss's structural anthropology,<sup>24</sup> the *binary opposition* is *not* the very essence of human thought – it is mainly an artificial imposition based on the virtualisation and absolutisation of difference, in a literate, specialised context of thought such as produced in the course of the Western tradition

---

<sup>24</sup> It is interesting that (following in a French intellectual tradition of which Lévy-Bruhl was an important earlier exponent) Lévi-Strauss seeks to define the nature non-specialist non-formalised thought processes in non-literate environments, – what he calls *la pensée sauvage*, 'wild thinking'; but in his extreme rationalism, in the best French Cartesian tradition, and also as a humanist who believes in the fundamental unity of all of humankind, Lévi-Strauss concentrates on the substance, not the format, of thought: his 'wild thinkers', almost like computerising state-of-the-art artists today, use impeccable binary logic to produce weird contents merely by departing from incorrect premises. Derrida, much of whose argument on *différance* was developed in polemics with Lévi-Strauss in the first place, shows that what we need to consider in this connection is not in the first place substance, but format, of thought. Then we will admit that, outside specialist academic contexts, most of human thinking does not empty the binary opposition as its only and all-pervasive tool, but relies on the admittance that every concept contains and implies in itself its very opposite. In fact both substance and format need to be considered, and rather than dismissing Lévi-Strauss in the light of Derrida, the two approaches much be considered complementary to each other.

of the last handful of millennia. (This means that an approach to religious anthropology that wishes to continue to use Lévi-Straussian structuralism, cannot exclusively rely on *différance*, but that is a hurdle that we do not need to take right now.)

In my most recent research, I found an unexpected confirmation of the Derridean insight. Over the past four decades, advances in the field of long-range historical linguistics have enabled specialists to systematically reconstruct, with a fair degree of reliability and considerable support from within their discipline, a very early language form designated ‘Borean’, which supposedly was spoken in Central to South East Asia in the Upper Palaeolithic, c. 25,000 years Before Present (Starostin n.d. and extensive references there). This postulated language (of which of course we have no direct written or spoken evidence) is considered to be the parent of most of today’s major language groups (Austic, Sinic, Afroasiatic, Indoeuropean, and other (super-) Nostratic languages including Siberian languages, Dravidian, Japanese etc. but also Nilo-Saharan, Niger-Congo and Khoisan, etc.) throughout the Old World and with extensions into the New World. The validity of this approach cannot be argued here and is not the point. The point is that in the painstakingly reconstructed vocabulary of Borean, a phenomenon occurs that has strongly Derridean connotations. Our reconstructions only give the words’ consonantal skeletons, leaving the vocal structure unspecified, so there is no telling whether a form  $*CVKV_1$  (possibly pronounced  $*s(h)aki$ ,  $*s(h)aku$ ,  $*s(h)ako$ ,  $*s(h)iki$ ,  $*s(h)iku$ ,  $*s(h)iko$ , etc.) meaning ‘white’, sounded identical or different from  $*CVK_2$ , meaning ‘dirt, faeces’. The latter are substances which in many historically recorded languages, and for good reason, are semantically equated with darkness, blackness – the very opposite of white. I have traced this Borean phenomenon systematically for ‘wet’/‘dry’ words and for ‘dark’/‘light’ words. It is truly amazing to see that so many paired opposites are lexically represented, in Borean, by homonyms or by words that only differ in internal vowels from each other while displaying the same consonantal structure. I summarise my data on ‘dark’/‘light’ Borean words in the following table. It is as if in Borean (once again, the reconstructed parent language of most Old World languages) there was not so much a concept ‘dark’/‘darkness’, but rather the concept ‘relating to a scale from light to dark’, where the actually intended position on that continuum would be indicated by extra-lexical means: context, or syntactic means of which we are not yet



aware. *Far from the Durkheimian absolute difference, our reconstructions bring us the complementary opposition and the implied unity of opposites, of Derridean différance.*

‘LIGHT’ WORDS		‘DARK’ WORDS		REMARKS
CVCV	fire			
CVJV	to blink, shine, shade			
CVKV <sub>1</sub>	white	CVKV <sub>4</sub>	dirt, faeces	complex paired opposite
CVKV <sub>2</sub>	morning, evening	CVKV <sub>2</sub>	morning, evening	intermediate
CVKV <sub>3</sub>	fire, to strike fire			complex paired opposite
CVLV <sub>1</sub>	to flash, shine	CVLV <sub>2</sub>	black, dark	paired opposite
		CVLV <sub>3</sub>	coals, soot, burn	
		CVLV <sub>4</sub>	slime, dirt	
		CVMV	dark, black	
CVNV <sub>1</sub>	burn, shine	CVNV <sub>2</sub>	night, sleep	paired opposite
		CVNV <sub>3</sub>	black	
		CVNV <sub>4</sub>	cold	
		CVPV	evening	
		CVRV <sub>1</sub>	dirt	
		CVRV <sub>2</sub>	grey	
		CVRV <sub>3</sub>	evening	
		CVRV <sub>4</sub>	cold	
CVWV <sub>1</sub>	to burn			
CVWV <sub>2</sub>	sun			association is more with heat than with brightness, cf. CVWV to burn
HVCRV	star, shine			
HVCV <sub>1</sub>	to burn			
HVCV <sub>2</sub>	bright			
		HVDV	night, sleep	
HVHV	fire			
HVKV <sub>1</sub>	light, fire	HVKV <sub>3</sub>	ice, cold	paired opposite
HVKV <sub>2</sub>	day, sun			
HVLTV	burn, boil			
HVLV	light, shine			
		HVMGV	dirt, earth ?	
HVMV <sub>1</sub>	fire, burn	HVMV <sub>2</sub>	dark	paired opposites
HVNKV	fire, burn			
		HVPV	black	
HVRV	light, burn			
JVKV	light, shine			
KVCV <sub>1</sub>	warm	KVCV <sub>2</sub>	night	paired opposite
KVJV	to burn, boil			
KVLV	dry, burn			
KVMV <sub>1</sub>	sun, burn (?)	KVMV <sub>2</sub>	winter, cold	paired opposite
		KVMV <sub>3</sub>	black, dark	
KVNV <sub>1</sub>	dawn, light			
KVNV <sub>2</sub>	burn, roast, dry	KVNV <sub>3</sub>	brown, dark	as a result: brown or dark
KVPV	to burn, heat			

‘LIGHT’ WORDS		‘DARK’ WORDS		REMARKS
KVRV	burn, hot coals			
KVRV <sub>1</sub>	to burn, bake	KVRV <sub>2</sub>	black	paired opposite
		KVRV <sub>3</sub>	cold	
KVTV <sub>1</sub>	burn, fire	KVTV <sub>2</sub>	dirt	
LVKV <sub>1</sub>	shine; burn	LVKV <sub>2</sub>	dirt	
		LVLV	night	
LVMV <sub>1</sub>	warm	LVMV <sub>2</sub>	dark	
LVNV <sub>1</sub>	dawn, light	LVNV <sub>2</sub>	dark, black	
LVPV <sub>1</sub>	to shine, glitter, flash	LVPV <sub>2</sub>	dusk, dim, cloud	
		MVCV	dark, black	
MVKV ?	burn			
MVLV	shine, burn			
		MVTV	dark, black	
NVJV	to burn, sun			
		NVLV	black, dark	
NVNV <sub>1</sub>	night, dawn	NVNV <sub>1</sub>	night, dawn	intermediate
NVRV	day, sun, light			
PVCV <sub>1</sub>	shine, sun	PVCV <sub>2</sub>	frost, cold	paired opposite
PVHV	shine, light			
PVHV	fire			
PVKTV	morning			
PVKV <sub>1</sub>	burn, roast	PVKV <sub>2</sub>	dust, dirt	
PVLV <sub>1</sub>	shine, burn (several roots?)			
PVLV <sub>2</sub>	burn	PVLV <sub>3</sub>	ashes, dirt	
PVPV	fireplace, burn			
PVRKV <sub>1</sub>	bright	PVRKV <sub>2</sub>	black	paired opposite
PVRV <sub>1</sub>	shine, bright			
PVRV <sub>2</sub>	burn			
PVTV	ashes, burn			
		RVMV	dark	
TVHV	fire			
TVKV	to burn			
TVLV	burn, fire			
		TVMV	dark	
TVNV	sun, day			
TVPV	warm			
		TVRV	bad, dirty	
TVWV	day, shine			
WVRV	burn			

Table 1. Homonyms and near-homonyms of semantic opposites relating to ‘light’ and ‘darkness’ in Borean (van Binsbergen, in preparation)

As I wrote already in 1967, the distinction ‘sacred/profane’ has a bookish ring about it. After having lived through many years of participation in practically illiterate environments in North and sub-Saharan Africa as an anthropological and oral-

historical fieldworker; after having struggled with the emergence, spread, ramification and transformation, of formal systems in the course of cultural history (writing systems, board games, divination systems, astronomical nomenclature etc.) since 1990; and after further reflection on the nature of *transcendence* (in the usual sense of ‘beyond the here and now’— and not in any way confusing this meaning with the very specific Kantian concept of ‘the transcendental’ as that which makes up the format but not the contents of our knowledge), I think I can now pinpoint where the absolute nature of Durkheim’s sacred-profane distinction came from.

It did most certainly *not* spring from ‘the elementary forms of religious life’, either in remotest human history, or as implied in all forms of religion past and present. It sprang from a very specific, and limited, relatively recent, and more or less accidental position in the history of ideas. Notably, it emerged from the routinisation of transcendence, and the inevitable, highly productive, and historically absolutely decisive, effect of the emergence, in the Ancient Near East c. 5,000 years ago, of a peculiar package comprising of writing, the state, organised religion, and proto-science. Both as a male (capable of producing through his words only but not through his flesh; and as Jew (son of a Rabbi and having started on rabbinical studies himself – heir to one of the most transcendent, most abstruse intellectual and religious traditions of West Asia); and as a leading modern French intellectual; and as a reasonably affluent university professor; and as somewhat deeply concerned about the society and the state to which he belonged – idealistically endowing the latter with moral and religious qualities somewhat at variance with the actual performance of French society and state in the late 19th and early 20th century – by virtue of all these qualities, Durkheim was a specialist in virtualising transcendence, in thinking beyond the here and the now, and in ignoring the base necessities of physical and economic life. Some measure of transcendence has always been implied in even the most primitive language of early Anatomically Modern Man – for the essence of language is to be able to refer to what is beyond the here and the now, to have more or less stable words and syntactic forms that are valid not just for the one situation in which they are used for the first time, but that continue to be applicable, beyond that here and now, to myriad other situations involving the same speakers and listeners. However, it is only with the emergence (very late in few million years of human cultural history, and only in a

handful of – probably interdependent – places: Elam, Sumer, Egypt, China) that it became possible to, transcendently, define and control, through written decrees, written wills, laws and trade records, vicariously and through virtualisation, situations separated from the here and the now by tens, even hundreds of years and by tens, even hundreds of kilometres. It is particularly (perhaps even, in the last analysis, exclusively) in literate contexts that full virtualising transcendence can be sustained, and can generate such socio-political power that the state becomes possible, with organised religion and proto-science as its two, closely intertwined, manifestations. There is also an economic angle to this: typical of the specialist domain of writing-state-priesthood-science, is that it is essentially non-productive and parasitical upon more materially productive sectors of the same society; so a considerable level of surplus production is needed for the domain of routinised transcendence to establish and perpetuate itself – which<sup>25</sup> is the main reason why in Africa, with its comparatively old and famished soils, the domain of writing-state-priesthood-science, although repeated introduced, has always been extremely precarious and short-lived. Even today, true transcendence (e.g. the idea of natural death that is due to divine providence and not to human malice; and the idea of the state and political/institutional office as the non-personalised embodiment of universal values) tends to be rare and non-viable in sub-Saharan Africa.

The bookishness of the ‘*sacred*’/‘*profane*’ distinction is not a mere accident or affectation – it reveals the essentially literate, specialist, hieratic and state-related virtualising and transcendentalist nature of modernist scholarship as the hallmark of West Asian/North-East African/European cultural history since the Neolithic.

Such a dichotomy inevitably reflects the historical tradition in which it was formulated, and can only apply within that tradition. It appeals, *emically*, to anthropological scholars who themselves share that historical tradition with other intellectuals and with all members of their bureaucratised, virtualised, state-dominated and science-driven society. But it can hardly apply, unless as an externally and artificially imposed, *etic* category, to the non-literate, not bureaucratised, informal socio-cultural situations that, before the late 20th century, used to form the main subject matter of

---

<sup>25</sup> But I owe this suggestion to my colleague Han van Dijk.

anthropological enquiry. With all his magnificent sociological insight, Durkheim was not aware that with the ‘sacred’/‘profane’ dichotomy he was merely claiming universality for a particular form of abstruse, virtualising literate social experience that was very much part of his own society, upbringing, and history, but that was just as little universal as the political and scientific view and institutions of North Atlantic society.

## **f. Besluit: Terug naar het definitieprobleem**

Al zie ik geen keus dan bij nader inzien het begrippenpaar ‘sacré’/‘profane’ terzijde te leggen of in ieder geval veel minder serieus te nemen dan Durkheim deed, wij moeten voor een dergelijke stap een grote prijs betalen: Durkheims definitie van religie is dan immers voor ons niet meer bruikbaar. Zoals in de tekst van 1967 aangegeven, luidde die definitie:

‘Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c-à-d. séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent.’ (Durkheim 1960: 65)

Religie wordt dus in laatste instantie gedefinieerd door het sacrale, en als wij dat laatste deconstrueren en toegeven dat zijn tegenpool, het profane, erin vervat zit, dan wordt ons het soort eenduidige, analytische (‘etic’) definitie waarnaar ik in 1967 streefde, als basis ook voor operationalisering, uit handen geslagen. Misschien maar goed ook, want dat betekent alleen dat wij verplicht zijn, van culturele context tot culturele context, en van historische periode tot historische periode, en zelfs van actor tot actor, veel meer naar de emic definities van de actoren te luisteren – ook al zijn die noodzakelijkerwijs impliciet, tautologisch, circulair, wollig, etc. De hegemonische illusie dat de sociale wetenschapper van de religie, door slim te definiëren, zich een geprivilegieerd standpunt kan verwerven waarvandaan geldige kennis kan worden geproduceerd die superieur is aan die van de actoren zelf, moeten we als een modernistische droom opgeven. Een andere uitweg, maar een die ik bij nader inzien niet meer zou gaan, is dan maar een religiedefinitie te construeren zodanig dat de categorie ‘religieus’ niet meer universeel zal blijken te zijn, en al evenmin congruent is met wat wij in andere wetenschappen en in het dagelijks spraakgebruik religieus noemen – zodat bijv. ook ideologie, of alle vormen van absoluut geachte normen,

– zodat bijv. ook ideologie, of alle vormen van absoluut geachte normen, eventueel ‘religieus’ genoemd kunnen worden in termen van deze nieuwe definitie, en zelfs categorieën die traditioneel buiten de religieuze sfeer gerekend worden – zoals . koopgedrag in supermarkten, of massaal dansen bij popmuziek. Hoe dan ook, het definitieprobleem van religie blijft, en er is nog steeds veel werk aan de winkel.

## ***Additional bibliography 2007 Postscript***<sup>26</sup>

- Allison, H., 1973, *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven: Yale University Press.
- Bellah, R.N., 1965, ‘Durkheim and history’, in: Nisbet 1965: 153-176.
- Borgeaud, P., 1994, ‘Le couple sacré/profane. Genèse d’un concept opératoire en histoire des religions’, *Revue de l’Histoire des Religions*, 211 (1994), pp. 387-418.
- Brown, D.E., 1991, *Human universals*, New York: McGraw-Hill.
- Clifford, J., & Marcus, G., 1986, eds., *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Clifford, J., 1988, *The predicament of culture: Twentieth-century ethnography, literature and art*, Mass.: Harvard University Press.
- de Josselin de Jong, P.E., 1967, ‘De visie van de participanten op hun cultuur’, in: D.G. Jongmans & P.C.W. Gutkind, eds., *Anthropologists in the field*, Assen: van Gorcum.
- Derrida, J., 1967a, *De la grammatologie*, Paris: Minuit.
- Derrida, J., 1967b, *L’écriture et la différence*, Paris: Seuil.
- Duintjer, Otto Dirk, 1966, *De vraag naar het transcendentale : vooral in verband met Heidegger en Kant*, Universitaire Pers / 1966 -- UB Leiden.
- Durkheim, E., & M. Mauss, 1901, ‘De quelques formes primitives de classification’, *l’Année Sociologique*, 6: 1.; Engl. tr. 1970, *Primitive classification*, translated, with an introduction, by R. Needham, second edition, London: Cohen & West, reprinted as Routledge Paperback, London: Routledge and Kegan Paul; selection translated and reprinted as: Durkheim, E., and M. . Mauss, 1973 (1903), *The Social Genesis of Logical Operations*, in: Douglas, M., ed. ., *Rules & meanings*, Harmondsworth: Penguin, p. 32.

---

<sup>26</sup> References already available in the main bibliography to the 1967 piece are not repeated here.

- Frazer, J.G., 1911-1915, *The golden bough : A study in magic and religion*, 8 vols in 12, 3rd ed., rev. and enlarged, London: Macmillan.
- Freud, S., 1918, *Totem and Taboo*, New York: Random House, English tr. of German edition *Totem und Tabu*, first published 1913.
- Gell, A ., 1998, 'Time and social anthropology', *Senri Ethnological Studies*, 45: 9-24.
- Giddens, Anthony,. 1992, *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. Cambridge: Cambridge University Press,. 1992.
- Girard, R., 1972, *La violence et le sacré*, Paris: Grasset; 1977, *Violence and the Sacred* (translation by Patrick Gregory). Baltimore & London: Johns Hopkins University Press.
- Green, J. Everet. 1997, *Kant's Copernican revolution : tThe transcendental horizon*. Lanham, Md. : University Press of America,.
- Hamerton-Kelly, R.G., 1987, *Violent Origins, Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z Smith on ritual killing and cultural formation*. Stanford: University Press.
- Horton, R., 1973, 'Lévy-Brühl, Durkheim and the scientific revolution', in: Horton, R., and R. Finnigan (eds.), *Modes of thought*, London: Faber, pp. 249-305.
- Isambert, F.-A., 1976, 'L'élaboration de la notion de sacré dans l' 'école' durkheimienne.' *Archives des Sciences Sociales de Religion*, 42: 35-56.
- Janssen, P.E.L., 1991, 'Geweld als oorsprong van de samenleving. Over de cultuurtheorie van Rene Girard', *Academisch proefschrift*, Vrije Universiteit Amsterdam.
- Kant, I., 1983, *Kritik der reinen Vernunft (1781/1787)*, vols. III & IV of: *Kant, I., Werke in zehn Bänden*, Weischedel, W., ed., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kaptein, R. & Tijmes, P., 1986, *De ander als model en obstakel: Een inleiding in het werk van René Girard*, Kampen: Kok Agora.
- Karady, Victor. 1981. 'French Ethnology and the Durkheimian Breakthrough.' *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 12: 165-176.
- Lukes, S., 1973, *Emile Durkheim. His Life and Work: A Historical and Critical Study*, Harmondsworth: Penguin; revised edition, 1985 Stanford: Stanford University Press.
- Marx, K. 1983, *Das Kapital: Kritik der politische Ökonomie, erster Band, Hamburg 1867 Text. Ser. 2, vol. 5, in: Karl Marx — Friedrich Engels, Gesamtausgabe (MEGA) 1975-1983*, Berlin: Dietz; *Capital: Vol. 1. A Critical analysis of capitalist production*. Moscow: Progress Publishers. (Original publication, 1887.).
- Marx, K., & Engels, F., 1957, *Marx and Engels on Religion*. Moscow: Foreign Languages Publishers.
- Mazrui, A.A., 1973, 'The sacred and the secular in East African politics', *Cahiers d'Etudes africaines*, 1973 4, XIII no. 52: 664-681.

- McKenna, A.J., 1992, *Violence and difference: Girard, Derrida and deconstruction*, Champaign (Ill.): University of Illinois Press.
- Nisbet, R.A., 1965, *Emile Durkheim (with selected essays)*, Englewood Cliffs (NJ): Prentice Hall.
- Olaveson, T., 2001, 'Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner', *Dialectical Anthropology*, 26, 2, 2001: 89-124
- Olivier de Sardan, J.-P., 1992, 'Occultism and the ethnographic 'I': The exoticising of magic from Durkheim to 'post-modern' anthropology', *Critique of Anthropology*, 12 (1992): 5-25.
- Robins, C., 1973, Review of conference panel: Secular views of the sacred: Western approaches to African religions', *African Religious Research*, 3, 1: 27-30.
- Sherratt, A., 1991. 'Sacred and Profane Substances: the Ritual Use of Narcotics in Later Neolithic Europe in Sacred and Profane'. Eds. P. Garwood, R. Jennings, J. Skeates, D. Toms. Oxford: Oxford Committee for Archaeology. Sacred and Profane Conference Proceedings, pp. 50-64.
- Smith, P. ; J.C. Alexander , 1996, ' Durkheim's Religious Revival', *The American Journal of Sociology*, 102(2): 585-92.
- Starostin, S.A., Tower of Babel, n.d. [ 2006 ], 'Long-range etymologies', in: Tower of Babel etymological database, n.d. [ 2006] at <http://starling.rinet.ru/index.htm>
- Torrance, J., 1995, *Karl Marx's theory of ideas*, Cambridge: Cambridge University Press & Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Troisfontaines, Claude, 1980, 'L'identité du social et du religieux selon René Girard.' *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 78:71-90.
- Uzoho V.N., 1974, 'The Sacred and the Profane in the Traditional Religion of Africa', *West African Religion*, 15: 30-43.
- van Beek, W.E.A., 1988, ed., *Mimese en geweld: Beschouwingen over het werk van René Girard*, Kampen: Kok Agora.
- van Binsbergen, W.M.J., 1968, 'Durkheim's begrippenpaar 'sacre/profane' ', *Kula*, 8, 4: 14-21.
- van Binsbergen, W.M.J., 1981a, *Religious Change in Zambia: Exploratory studies*, London/Boston: Kegan Paul International.
- van Binsbergen, W.M.J., 1981b, 'Theoretical and experiential dimensions in the study of the ancestral cult among the Zambian Nkoya', paper read at the symposium on Plurality in Religion, International Union of Anthropological and Ethnological Sciences Intercon-



- gress, Amsterdam, 22-25 April, 1981; at [http://www.shikanda.net/african\\_religion/ancest.htm](http://www.shikanda.net/african_religion/ancest.htm) ; also as paper, Research Group on Spirituality, Dutch-Flemish Association for Intercultural Philosophy, Leiden, Friday, 29 October 1999, Erasmus University Rotterdam, Philosophical Faculty .
- van Binsbergen, W.M.J., 1971, 'Religie en samenleving: een studie over het bergland van N.W. Tunesië', Doctoraal-scriptie, University of Amsterdam, Antropologisch-Sociologisch Centrum; <http://www.shikanda.net/Berber/religie.htm>
- van Binsbergen, W.M.J., 1985a, 'The cult of saints in North-Western Tunisia: an analysis of contemporary pilgrimage structures', in: E. A. Gellner, ed., *Islamic dilemmas: reformers, nationalists and industrialization. The Southern shore of the Mediterranean*, Berlin, New York, Amsterdam: Mouton, pp. 199-239; also at: [http://www.shikanda.net/african\\_religion/cultof.htm](http://www.shikanda.net/african_religion/cultof.htm)
- van Binsbergen, W.M.J., 1985b, 'The historical interpretation of myth in the context of popular Islam' in: van Binsbergen, W.M.J., & Schoffeleers, J.M., 1985, *Theoretical explorations in African religion*, London/Boston: Kegan Paul, pp. 189-224; also at: [http://www.shikanda.net/african\\_religion/myth0.htm](http://www.shikanda.net/african_religion/myth0.htm)
- van Binsbergen, W.M.J., 1988c, *Een buik openen*, Haarlem: In de Knipscheer; also at: <http://www.shikanda.net/literary/Buik%20Openen.pdf>
- van Binsbergen, W.M.J., 1999a, see 1981b.
- van Binsbergen, W.M.J., 1999b, 'In search of spirituality: Provisional conceptual and theoretical explorations from the cultural anthropology of religion and the history of ideas', paper, Research Group on Spirituality, Dutch-Flemish Association for Intercultural Philosophy, Leiden, Friday, 29 October 1999, Erasmus University Rotterdam, Philosophical Faculty; at [http://www.shikanda.net/general/gen3/index\\_page/nvvifitems/spirituality\\_wim.htm](http://www.shikanda.net/general/gen3/index_page/nvvifitems/spirituality_wim.htm) .
- van Binsbergen, W.M.J., 2000, 'Sensus communis or sensus particularis? A social-science comment', in: Kimmerle, H., & Oosterling, H., 2000, eds., *Sensus communis in multi- and intercultural perspective: On the possibility of common judgments in arts and politics*, Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 113-128; reprinted as: 'Sensus communis or sensus particularis: Kant in Africa', in: van Binsbergen 2003: 317-332 ; also at: [http://www.shikanda.net/general/gen3/kant\\_afrika.htm](http://www.shikanda.net/general/gen3/kant_afrika.htm)
- van Binsbergen, W.M.J., 2004, 'African spirituality: An approach from intercultural philosophy', in: *Polylog: Journal for Intercultural Philosophy*, 2003, 4. Also spanish version: *Espiritualidad africana: Un enfoque desde la philosophia intercultural*; also at: [http://www.shikanda.net/african\\_religion/spirit.htm](http://www.shikanda.net/african_religion/spirit.htm)

- van Binsbergen, W.M.J., 2005a, 'Mythological archaeology: Situating sub-Saharan African cosmogonic myths within a long-range intercontinental comparative perspective', in: Research Institute for Humanity and Nature (RIHN) , *Proceedings of the Pre-Symposium / 7th ESCA Harvard-Kyoto Roundtable on 'Ethnogenesis of South and Central Asia', organised by RIHN, NIHU / Harvard University, the Department of Sanskrit and Indian Studies, Kyoto, Japan, 6-8 June, 2005*, Kyoto: Research Institute for Humanity and Nature, pp. 332-360 ; also, with a new postscript on Afrocentrist ideology, February 2006, at: [http://www.shikanda.net/ancient\\_models/mythical\\_archaeology/kyoto\\_paper\\_final\\_2-2006.pdf](http://www.shikanda.net/ancient_models/mythical_archaeology/kyoto_paper_final_2-2006.pdf).
- van Binsbergen, W.M.J., 2005b, 'Derrida on Religion: Glimpses of interculturality', *Quest: An African Journal of Philosophy/ Revue Africaine de Philosophie*, XIX, No. 1-2, 2005: 129-152; see: [http://www.quest-journal.net/QUEST\\_XIX/QUEST\\_XIX\\_binsbergen.pdf](http://www.quest-journal.net/QUEST_XIX/QUEST_XIX_binsbergen.pdf)
- van Binsbergen, W.M.J., forthcoming, *Religion and social organisation in north-western Tunisia, Volume I: Kinship, spatiality, and segmentation, Volume II: Cults of the land, and Islam*; summary at: <http://www.shikanda.net/Berber/religie.htm> .
- van Binsbergen, Wim M.J., in preparation, *Mythological archaeology: Reconstructing humankind's oldest discourse: Situating sub-Saharan African cosmogonic myths within a long-range intercontinental comparative perspective*
- Wasilewska Ewa., 1991, 'Archaeology of Religion: Colors as Symbolic Markers Dividing Sacred from Profane', *Journal of Prehistoric Religion*, 5: 36-41.
- Weiner, James F., 1988, 'Durkheim and the Papuan Male Cult: Whitehead's Views on Social Structure and Ritual in New Guinea', *American Ethnologist*, 15, 3: 567-573.
- Williams, J.G., 1988, 'The Innocent Victim: René Girard on Violence, Sacrifice and the Sacred', *Religious Studies Review*, 1988: 320-326,.
- Witzel, M., 2001b, 'Comparison and reconstruction: Language and mythology', *Mother Tongue*, 6: 45-62.