

7 DE BETEKENIS VAN HET JURIDISCHE KADER	1
7.1 Inleiding.....	1
7.2 Turner: structuur en anti-structuur	3
Incest als archetype van grensvervaging.....	3
Interpretaties van grensvervaging	5
Initiatieriten en liminaliteit.....	6
Raadselverhalen en liminaliteit	6
De optiek van Dorst.....	8
7.3 Rivaliteit, crisis en geweld	9
Rituele strijd	10
Rituele moord	11
Geweld en offer	12
Het groteske als uitbeelding van de crisis	13
Mimesis bij Girard.....	14
Mimetische praktijken in raadselverhalen	15
De functie van het offer.....	16
Raadsels raden als heilig spel.....	16
7.4 De positie van de raadselopgever.....	17
De elementen willekeur en toevalligheid.....	18
De zondebok in de mimetische theorie	20
De historisch overgeleverde zondebok	21
Werkelijkheidslagen in mythen.....	23
Oedipus.....	24
De raadselopgever als zondebok.....	25
De raadselopgever tussen dood en leven	28
7.5 Het proces van betekenisgeving.....	31
Beproeving	32
Transformaties in het verhaalmateriaal	32
7.6 Gerechtelijke transcendentie	33
Verzelfstandigd geweld.....	33
De raadseldemon	35
De positie van de rechter.....	35
7.7 De twee gezichten van de zondebok	36

7 DE BETEKENIS VAN HET JURIDISCHE KADER

7.1 Inleiding

Dit hoofdstuk is opgebouwd uit zes paragrafen, gevolgd door een conclusie. Daarin komt aan de orde hoe de omslag te duiden is van het geweld dat de halsraadsels van weleer kenmerkte tot de redding van de veroordeelde in het

rechterraadsel. Dit probleem is naar mijn mening adequaat op begrip te brengen¹ binnen de cultuurhistorische theorie die René Girard heeft ontwikkeld. Daarin wordt namelijk ingegaan op wat ik als het kernpunt beschouw in de door mij bestudeerde raadselvertellingen: het ontstaan van geweld en het beheersen daarvan. In dat kader houdt Girard zich expliciet bezig met het ontstaan van de rechterlijke macht in verband met oudere vormen van geweldsbeheersing. Om die reden lijkt het voor de hand te liggen het verklarend vermogen van zijn theorie te toetsen aan de mij bekende gegevens. De studie van (rechter)raadsels is binnen het gestaag toenemend corpus van Girard-studies² nog niet aan de orde is geweest.

Alvorens echter in te gaan op het verklaringsmodel van deze theorie, wil ik eerst het thema uitwerken dat werd aangesneden op het eind van het vorige hoofdstuk: grensvervaging. Dit zal worden toegespitst op het incesttaboe en vervolgens geïnterpreteerd worden binnen de onderzoeksoptiek van de antropoloog V.W. Turner. Deze houdt zich voornamelijk bezig met situaties waarin grensvervaging een centrale rol speelt. Groepen of individuen die in een dergelijke situatie verkeren, bevinden zich in een overgang van de ene naar een andere betekenisvolle wijze van bestaan. Ze zijn noch het een noch het ander. Op zijn scherpst en in zijn uiterste vorm geformuleerd: ze zijn noch dood noch levend, levend en toch dood, en omgekeerd. In die toestand zijn ze op weg naar een nieuwe levensvorm. Daarin ligt een gelijkenis met de veroordeelden in de rechterraadselvertelling: ook zij bevinden zich tussen leven en dood, de rechter beschikt over dood en leven.

Voor de Russische taalfilosoof Bachtin zijn zulke gevallen van grensvervaging uitingen van de menselijke vrijheidsdrang en als zodanig positief te duiden. Hij verbindt ze met carnaval, waarin de taaluitingen naar zijn opvatting de basis leggen voor een nieuw type gemeenschap, die haaks staat op de officiële cultuur van overheden. Bachtin beschouwt het groteske in dergelijke communicatievormen als een effectieve sociale kracht met een bevrijdende werking, die bereikt zou worden door op een andere manier naar het menselijk lichaam te kijken, waarbij de nadruk valt op de grenzen ervan, op de plaatsen waar het naar buiten treedt en in uitwisseling staat met zijn omgeving.³ Aan de hand van de opvatting van John Dorst, die Bachtins inzichten gebruikte bij zijn interpretatie van *neck-riddles*, zal worden nagegaan in hoeverre deze opvatting

¹ 'Op begrip brengen' is een vertaling van het Duitse *Auf den Begriff bringen*, een uitdrukking die ik voor het eerst aantrof bij Maas (1974: 60).

² Zie voor uitvoerige documentatie <http://starwww.uibk.ac.at>. Nederlandstalige inleidingen en bundels zijn Van Beek (1988), Van Bladel (1980), Elias (1987), Kaptein (1997), Kaptein & Tijmes (1986), De Lange (1987), Lascaris (1984), Lascaris & Weigand (1992), Pelckmans & Vanheeswijck (1996), Populier (1993), Tijmes (1985). Bibliografieën van het werk van Girard geven Deguy & Dupuy (1982: 316-333) en Golsan (1993: 181-237).

³ Vgl. Simons (1990: 13), die zijn studie over Bachtin de titel gaf *Het groteske van taal*.

van grensvervaging zich verhoudt tot de vraag die in dit hoofdstuk centraal staat.

Om de transformaties van het verhaalmateriaal tot rechterraadsel te laten zien, richt ik mijn aandacht vervolgens op de rol van rivaliteit en geweld in het halsraadselcomplex. Rivaliteit is aan de orde in elke taalgebruikssituatie waarin raadsels optreden; bij het bespreken van de vertelsituatie⁴ kon al worden vastgesteld hoe deelnemers aan de raadselsessie soms vechten om de aandacht; het stelt hen in de gelegenheid ^{elkaar op de proef te stellen}. In de oude raadselwedstrijd gaat het daarbij vaak om een strijd met als inzet leven en dood. Betoogd zal worden dat een en ander samenhangt met rituelen in traditionele samenlevingen, die gericht zijn op het beteugelen van chaos en geweldsuitbarstingen die tot destructie van de samenleving zouden kunnen leiden. In de visie van Girard hebben gemeenschappen deze dreiging weten op te lossen door het interne geweld collectief te richten op een zondebok. Tegen die achtergrond zullen de posities van raadselopgever en raadseloplosser nader worden beschouwd. Daarna behandel ik de functie van het recht binnen situaties van rivaliteit, geweld en chaos, waardoor het rechterraadsel zijn specifieke plaats binnen raadselvertellingen krijgt. In een concluderende paragraaf tracht ik de verhouding tussen rechter en veroordeelde nader te bepalen.

7.2 Turner: structuur en anti-structuur

Incest als archetype van grensvervaging

Het raadsel van de Zogende Vrouw die haar vader (of moeder) de borst geeft, laat zien hoe de verhouding tussen de generaties wordt omgekeerd. In het verhaal resoneert het verloren gaan van het culturele verschil door incest. Het is te vergelijken met de aanslag op de fundamentele regels van een damspel waarin elke schijf haar welbepaalde plaats inneemt ten aanzien van de andere.⁵ Culturele categorieën worden fundamenteel verward door schending van het incesttaboe, waardoor de ordening van de samenleving in het geding is en zich anti-structuur vormt. Het verband met raadsels, die op een ander niveau eveneens de symmetrie verstoren zoals wij die in de werkelijkheid ervaren, is op verschillende plaatsen aanwezig. Bij de bronnen voor het raadsel van de Zogende Vrouw (6.4) kon worden verwezen naar de antieke roman Apollonius

⁴ Zie 2.3.3.

⁵ De vergelijking is van de Franse classicus Jean-Pierre Vernant, die in een artikel over *Oedipus rex* in dat verband schreef: "De gelijkenschakeling tussen Oedipus en zijn zonen wordt in brutale beelden uitgedrukt: de vader heeft de zonen verwekt daar waar hij zelf werd verwekt; Iocaste is echtgenote, en toch geen echtgenote maar moeder, wier schoot in een dubbele oogst vader en kinderen heeft voortgebracht; Oedipus, die zelf haar vrucht was, heeft haar bevrucht die hem had voortgebracht en uit diezelfde, 'gelijke' schoot heeft hij zijn kinderen ontvangen. Maar die woordenschat van de gelijkheid krijgt pas zijn volle tragische gewicht wanneer Tiresias zich met deze woorden tot Oedipus richt: 'Nu komt het onheil aan, dat jou gelijk zal maken aan jezelf door je de gelijke van je kinderen te maken.'" Geciteerd uit de vertaling van Michel Perquy (Girard 1972/94): p. 331, noot 1 van hoofdstuk III.

van Tyrus, waar koning Antiochus de incestueuze betrekking met zijn dochter heeft verraadseld; eerder werd de midrasj besproken over koning Salomo, die het raadsel van de koningin van Seba over Lot en zijn dochters oplost.⁶ Opmerkenswaard is dat het in deze raadselverhalen de koning is die er blijk van geeft inzicht te hebben in overschrijdingen van het incesttaboe. De betekenis daarvan komt in 7.4 aan de orde.

*Incest is not only the first sin, but also the first riddle*⁷

Verschillende onderzoekers hebben het verband tussen raadsels en incest benadrukt.⁸ Zo schreef Lévi-Strauss dat incest, net als de oplossing van een raadsel bijeenbrengt⁹ wat bedoeld was om gescheiden te blijven.¹⁰ Het verhaalmateriaal waaruit het rechterraadsel put, laat tevens zien hoe vertellers de incest in de loop der tijd in cultureel aanvaardbare banen geleid hebben, zoals de raadselvertelling getuigt van de dochter die haar vader in de gevangenis de borst geeft. De gebruikelijke verhouding tussen de generaties is hier weliswaar overschreden, maar het incesttaboe is (net) niet geschonden.

Is incest in menselijke betrekkingen een ontoelaatbare vorm van gedrag, voor goden en godinnen geldt dat blijkbaar niet. De grenserving in de bronverhalen voor het rechterraadsel is vergelijkbaar met die in mythen, waarin goden en godinnen incestueuze betrekkingen onderhouden met elkaar of aardse wezens: een van de vrouwen van de Griekse Zeus is zijn zuster Hera, met wie hij een 'heilig' huwelijk heeft, waaruit Hebe, Ilithyia en Ares voortkwamen; ook bij een andere zuster, Demeter, heeft hij een dochter: Persephone. Dergelijke figuren hebben altijd twee gezichten: ze zijn heilig en misdadig tegelijk, ze verenigen het weldadige en het boosaardige: het zijn dubbelfiguren. Er is in de etnografie een parallel te trekken met sacrale monarchieën in Oost-Afrika, die rituelen kennen waarin een dergelijke monsterlijke dubbelrol is weggelegd voor de koning. Bij bepaalde plechtigheden, bij zijn troonsbestijging of tijdens periodieke verjongingsrituelen, bedrijft de koning reëel of symbolisch incest. Ongeveer alle vrouwen die hem volgens de gangbare huwelijksregels verboden zijn, komen daarvoor in aanmerking: moeder, zuster, dochter, nicht enz. Dergelijke praktijken maken deel uit van rituelen waarin de koning verboden voedsel inneemt en gewelddaden pleegt; soms wordt hij letterlijk in bloed gebaad of voert men hem bloederige restjes voedsel. Zo moet hij in staat zijn om

⁶ Zie 6.1. Salomo verklaart de koningin hier in feite zijn eigen afkomst: als zoon van David is zijn voormoeder Ruth, een verre dochter van Moab (letterlijke betekenis: 'van mijn vader'), de zoon van de oudste dochter van Lot.

⁷ Geciteerd door Archibald (1991: 24) uit een Italiaanse studie over *Apollonius van Tyrus* door G. Chiarini (1983: 272).

⁸ Zie Rank (1912) en Róheim (1934/74). Rijnaarts ging in een recent boek over incest uitgebreid in op de raadsels in *Apollonius van Tyrus* (1987: 139 e.v.).

⁹ Vgl. 2.3.8, waar de opvatting werd besproken dat raadsels een vergelijking maken tussen twee totaal verschillende objecten.

¹⁰ Naar Abrahams (1980): 22.

alle vuil in de samenleving naar zich toe te trekken om ze daarna in stabiliteit en vruchtbaarheid om te zetten.¹¹ Daarmee rijst de vraag welk mechanisme een dergelijke dynamiek bewerkstelligt en keer ik terug naar het thema grensvervaging.

Interpretaties van grensvervaging

De betekenis van grensvervaging en grensoverschrijding voor menselijk handelen is door verschillende onderzoekers aan de orde gesteld; de beschouwing in deze paragrafen berust behalve op René Girard op het bekende werk *Purity and Danger* van Mary Douglas en op inzichten van Victor Turner. De laatste heeft naar aanleiding van veldwerk onder de Ndembu in Zambia de begrippen *structuur* en *communitas* ingevoerd om te laten zien dat mensen zich door twee contrasterende en elkaar zelfs ontkennende maatschappijbeelden kunnen laten leiden.¹² Een analoge, door Turner eveneens gebruikte, benaming voor deze tweedeling is *structuur* en *anti-structuur*. De eerste wordt gevormd door de normatieve werkelijkheid van sociale ongelijkheid, de dagelijkse gang van zaken, die binnen een cultuur als noodzakelijk en nuttig ervaren wordt. Daartegenover staat de grenzen overschrijdende *communitas*: ongestructureerd, ongedifferentieerd en verbonden met een maatschappijbeeld dat de legitimiteit van dergelijke verschillen ontkent en iedereen als principieel aan elkaar gelijk ziet. In de visie van Turner nu zijn het deze tegengestelde elementen die als de twee polen in een samenleving sociale betrekkingen en maatschappelijk verkeer mogelijk maken. Beide beelden zijn met een veelheid aan ritens verbonden, die hen zowel verklaren als legitimeren. In ritens waarin *communitas* wordt beleefd, worden we geconfronteerd met een moment

'in and out of time', and in and out of secular social structure, which reveals, however fleetingly, some recognition (in symbol if not always in language) of a generalized social bond that has ceased to be and has simultaneously yet to be fragmented into a multiplicity of structural ties.¹³

Binnen de Nederlandse samenleving zou men voor zo'n moment van *communitas* behalve aan het carnaval aan de Elfstedentocht kunnen denken: een gebeurtenis die een verbondenheid creëert, waardoor sociale verschillen wegvallen.¹⁴ De feitelijke aanwezigheid in onze cultuur van principes van rang en stand lijkt even te worden ontkend door de illusie van vrijheid, gelijkheid en broederschap. De klimaatsomstandigheden waar het bestaan van de tocht afhankelijk van is, de beproevingen, de beloning en de uitvoerige aandacht van

¹¹ *Ibid.* 104. Zie aldaar voor verwijzingen. Girard baseert zich o.a. op Vansina (1955) en De Heusch (1958).

¹² Turner (1977: 94 e.v.); vgl. ook Schoffeleers (1977): 7.

¹³ Turner (1977): 96.

¹⁴ Het idee om de Elfstedentocht in verband te brengen met Turners gedachtegoed ontleen ik aan een artikel uit *NRC Handelsblad* (28 februari 1986) van Peter Hofstede en Yme Kuiper. Pieter van Reenen wees me op een "schaatscarnaval" naar aanleiding van de huldiging van Gianni Romme, die bij de Olympische winterspelen in februari 1998 te Nagano nieuwe records had gevestigd.

de media doen de tocht uitgroeien tot een collectief ritueel met mythische proporties.

Initiatieriten en liminaliteit

In zijn Ndembu-onderzoek was Turner bijzonder geïnteresseerd in initiatieriten van jongeren, waarbij hij zich baseerde op het werk van Arnold van Gennep, met name diens *Rites de passage* uit 1909. Een centrale gedachte van Van Gennep is dat initiatieriten typisch opgebouwd zijn in drie fasen. Belangrijke overgangen van de ene sociale positie naar de andere verlopen idealiter via drie fasen: separa-tie, segregatie en integratie.¹⁵ Separatieriten drukken uit dat initiandi hun oude status achter zich laten. Segregatieriten maken duidelijk dat ze nu zijn uitgesloten van het normale sociale leven; ze hebben geen erkende status meer in de samenleving en verkeren in een situatie van *betwixt and between*.¹⁶ Integratieriten, tot slot, bevestigen dat de initiandi hun nieuwe status aanvaarden en als zodanig hun plaats weer innemen in de samenleving.¹⁷ Vooral de tweede fase is voor de interpretatie van hals- en rechterraadsels belangrijk, omdat juist daar allerlei vormen van grensvervaging optreden. Turner spreekt erover als de 'liminale fase',¹⁸ naar het Latijnse woord voor drempel of toegang: *limen*. Men staat op de drempel van, of krijgt toegang tot een nieuwe periode in het leven. Omdat men niet langer meer de oude positie inneemt en tevens nog niet klaar is om een nieuwe positie in te nemen, heerst er een sfeer van ambiguïteit. Personen die als liminaal gelden, nemen geen vaste posities in: ze zijn dood en tegelijk levend, zichtbaar en tegelijk onzichtbaar; geslachtelijk bepaald en tegelijk geslachtelijk onbepaald; dier en tegelijk mens. Het tijdelijk wegvallen van de onderlinge sociale verschillen van de initiandi, gekoppeld aan de beproevingen die ze moeten ondergaan, en hun gedeelde ideaal om als volwassene aan het sociale leven te mogen deelnemen, schept een hechte onderlinge band, die vaak levenslang van invloed blijft.

Raadselverhalen en liminaliteit

Sommige raadselverhalen refereren aan situaties kenmerkend voor een liminandus. In de vertelling van de Ongeborene is de man die uit een dode vrouw met een keizersnede ter wereld gekomen is, bladeren in zijn schoenen doet (zodat hij boven de aarde is) en aarde in zijn hoed (zodat hij onder de aarde is), op een paard rijdt dat eveneens ongeboren is, terwijl hij in zijn hand een zweep houdt die gemaakt is uit de huid van de merrie, bij uitstek een ambigue

¹⁵ De benamingen verschillen soms van auteur tot auteur. Ik sluit me met de hier gebezigde termen aan bij de Afrikanist/antropoloog John Beattie (1964): 211.

¹⁶ "Betwixt and between the positions assigned and arrayed by law, custom, convention, and ceremonial" (Turner 1977: 95).

¹⁷ Beattie (1964: 211).

¹⁸ In Nederlandstalige publicaties wordt zowel *limineel* als *liminaal* aangetroffen. Van Gennep (1909: 14) sprak van "rites liminaires".

figuur. In verschillende culturen worden ongeborenen (of quasi-ongeborenen) geassocieerd met magische krachten ter bescherming van de gemeenschap, of integendeel, ter beschadiging ervan. Volgens Meyer waren er in vroeger tijd verschillende voorstellingen in omloop over de tovermacht van de ongeborene, in het bijzonder van een ongeboren kind.¹⁹ Ginzburg behandelt het thema van de ongeborene in Noord-Kroatië, waar zijn naam *mogut* luidt. Net als andere, vergelijkbare figuren (met de helm geboren, met een staart geboren), is hij voorbestemd om in vaststaande periodes (quateremperdagen,²⁰ kerstnacht) tegen heksen en vampiers te vechten, betoveringen te verbreken of oogsten te beschermen.²¹ In het halsraadselcomplex treedt de Ongeborene op verschillende plaatsen op: in het bruidswervingskader wordt hij door het huwelijk met de prinses als het ware opnieuw geboren, in het juridisch kader is hij aanvankelijk ten dode opgeschreven, maar zoals hij vroeger uit een dode moeder tot leven kwam, verwerft hij ook nu opnieuw het leven. Ook in de raadselverhalen van de Levenden in de dode is sprake van liminale figuren die grenzen overschrijden. Het verhaal uit Richteren liet Simson als liminandus zien: als bruidegom²² bevindt hij zich in een overgangsfase.

De raadsels van de bijen in het karkas van de leeuw en van het vogelnest in de ossenschedel heffen de tegenstelling leven-dood op. Ze vertonen overeenkomst met de dode moeder(merrie) uit de Ongeboren-raadsels waaruit nieuw leven tevoorschijn komt. Er zijn ook andere tegenstellingen die in de bronnen van het raadselverhaal van de Levenden in de dode worden opgeheven. De Hervararsaga toont in het verhaal van de raadsels oplossende koning Heidrek een vermenging van de mens Gestumblindi met de god Odin,²³ zodat ook hier de verschillen wegvallen en er sprake is van een dubbelfiguur, die gelijkenis vertoont met de wezens uit de Griekse mythologie. In de bronnen voor het Ilo-raadsel is er vermenging van menselijke of dierlijke ledematen: daardoor krijgt de raadselopgever, net als de sfinx, monsterlijke trekken, wat nog versterkt wordt door de misdaad en de suggestie van necrofilie. In het Hoop-en-Vrees-raadsel worden benen of poten van verschillende wezens bij elkaar opgeteld om de suggestie van een monsterlijk creatuur te wekken: "Drei Köpf' und acht Füß', Nun rathet, liebe Herren, was ist dies?"²⁴

¹⁹ Zo zouden de handen ervan gebruikt worden bij het maken van lopers: met het stof, dat uit de stukgewreven handen van ongeboren kinderen is samengesteld, zou men sloten kunnen openen; kogelvrijheid was te verkrijgen door vingers van ongeborenen bij zich te dragen of delen van de embryo te eten (Meyer 1967: 124).

²⁰ Van (Lat.) *quattuor tempora* 'vier jaargetijden': vasten- en onthoudingsdagen in het begin van elk jaargetijde.

²¹ Ginzburg (1993): 148.

²² Er zijn in allerlei tradities raadsels over de bruidegom; vgl. uit de collectie Boekenoogen: "Daar was ereis 'n man en 't was geen man / Hij liep op 'en pad en 't was geen pad / Hij droeg 't water zonder vat, / Ra ra wat is dat? - Een [maagdlijke] bruidegom die op het ijs liep met een stukje ijs in de hand.

²³ Zie 6.2.

²⁴ Zie 1.2.

De optiek van Dorst

Vanuit een andere invalshoek en zonder verwijzing naar het werk van Van Genep of Turner heeft Dorst, wiens artikel in ander verband al eerder werd besproken,²⁵ een poging gedaan halsraadsels te beschrijven conform Bachtins opvatting over grensvervaging.²⁶ In Dorsts opvatting gaat het niet aan, halsraadsels te beschrijven als verhalen met een raadselmotief: er is een vloeiende interne ambiguïteit, waarbij verschillende genres samenkomen en elkaar wederzijds beïnvloeden. *Neck-riddles* kunnen raadsels zijn met een lange narratieve oplossing, maar ook volksverhalen met een raadsel als climax, zoals blijkt uit onderzoek van Roger Abrahams in het Caribisch gebied. Op het eiland Tobago kon deze observeren hoe ze een plaats hebben tijdens een *bongo 'wake'*,²⁷ een carnavaleske aangelegenheid gesitueerd in een *betwixt-and-between* ruimte. Dorst stelt:

Putting it oversimply, for Bakhtin, 'carnival' and 'carnavalesque' (and 'folklore' for that matter) apply to conditions in literature and social life where relativity, open-endedness, ambiguity, free mixture of forms, and democratic confrontation of incompatibles characterize the scene. No single authority dominates and everything is open to question. Carnival is ^{the realm where voices confront one another in free and equal dialogue.}²⁸

In halsraadsels zijn, net als in de raadselsessie, allerlei stemmen te horen, door elkaar heen; ze vormen ^{een volks zijpad, parallel aan de grote weg van de literaire geschiedenis}, een ^{minicarnaval} van westerse taalkunst. Voor Dorst is het groteske de schakel die de verschillende elementen in dergelijke raadselverhalen verbindt, niet alleen onderling, maar ook met carnaval. Binnen het groteske worden ledematen gescheiden en weer samengevoegd, en de processen in het menselijk lichaam overdreven.²⁹ Het toonbeeld van het groteske acht Dorst 'de zwangere dood'. Zo beantwoordt het materiaal uit het halsraadselcomplex, met zijn moorddadige geboorten, verwarringen van familierelaties, omkeringen van jeugd en ouderdom, van giftig en gezond voedsel, uiteenrijtingen en incest aan de categorieën van Rabelais' groteske literaire wereld. Er zijn verbanden met de hellenistische romance en de Menippische satire, waarin ook toevallige, absurde

²⁵ Zie 2.3.8.

²⁶ Voor het belang van Bachtins werk voor volkskundigen zie Abrahams (1989).

²⁷ In een reactie op het artikel van Dorst noemt Abrahams (1985: 87) de naam van zijn informant: Seaton Sandy. Hij schrijft verder: "Far from being anomalous in that part of the world, these texts can, in fact, be understood best by the 'native' generic term by which they are grouped on Tobago and elsewhere in the West Indies: *Anansi stories*, a category of performance items that includes not only the tales about spider-trickster, *Anansi*, but also riddles and games."

²⁸ Dorst (1983): ⁴¹⁷. In noot 9 wijst Dorst op het speciale gebruik van het begrip *voice* bij Bachtin. In de woordenlijst van de redacteur bij *The Dialogic Imagination* staat hier: "This is the speaking personality, the speaking consciousness. A voice always has a will or desire behind it, its own timbre and overtones." (Bachtin 1981: 434)

²⁹ "In the realm of the grotesque the parts and material processes of the human body are exaggerated, self-penetrated, divided, degraded, recombined, destroyed, and revived in a riot of joyous ambiguity and openendedness." (Dorst 1983: 418) Zie voor de betekeniswereld van het lichaam verder Van Dongen (1994: 164 e.v.).

en bizarre gebeurtenissen de hoofdtoon voeren.³⁰ In de groteske wederwaardigheden van het lichaam signaleert Dorst vervolgens een overeenkomst met de eigenschappen van de stemmen in een vrije en open dialoog: deze wordt gekenmerkt door instabiliteit en ambiguïteit.³¹ Anders dan bij Turner, die de wisselwerking van structuur en anti-structuur als noodzakelijk voor het menselijk handelen beschouwt, krijgen bij Dorst alleen de grensoverschrijdingen een uitgesproken positieve connotatie, omdat 'het volk' daarmee een wapen in handen heeft tegen de heersende macht, die hij als negatief afschildert. Ook daarin leunt hij sterk op Bachtin, die de volkscultuur van Middeleeuwen en Renaissance als een cultuur van de lach stelde tegenover de zwarte, officiële cultuur (van de Kerk, van de *literati*).³²

Het probleem bij deze interpretatie is echter dat Dorst de tegencultuur afschildert als volkomen vrij van fobie of vrees. Dat komt vooral tot uitdrukking bij zijn opvatting van het carnaval, dat hij louter als een festiviteit beschouwt waarin de volksmassa's in Europa zich bevrijd voelden van alle obstakels. In feite echter kon het uitlopen op slachtpartijen.³³ Bachtins tegenstelling tussen officiële en volkscultuur is getekend door diens eigen ervaringen in de Sowjet-Unie, schreef Gurevich: "By constructing an absolute polarity between the official and popular carnival cultures Bakhtin transposed some aspects of contemporary life in Stalinist Russia into the epoch of the Middle Ages and Renaissance. In modern Russia before *perestroika* there were two absolutely different levels of reality."³⁴ Een volgend punt is dat Dorst in zijn artikel over halsraadsels geen aandacht heeft voor het verschil tussen de kaders van vrijer-prinses en veroordeelde-rechter. Wat is de betekenis van het feit dat bepaalde raadsels op een gegeven moment door vertellers in een juridisch kader zijn geplaatst?

7.3 Rivaliteit, crisis en geweld

Om de vernieuwing in de verhaaltraditie die tot het rechterraadsel leidde te kunnen verklaren, is het zinvol het begrip grenserving met enkele andere

³⁰ *Ibid.* 417.

³¹ In zijn bekende werk *Rabelais and his World* (1968) schreef Bachtin: "Actually the grotesque liberates man from all forms of inhuman necessity that direct the prevailing concept of the world." (p. 49) Hij polemiseerde er (onder andere) met W. Kayser die sprak van een "gloomy, terrifying tone of the grotesque world."

³² Dorst heeft overigens slechts belangstelling voor het carnaval in Bachtins werk, terwijl hij diens thema *dialoog* (in de zin van Martin Buber) verwaarloost. De twee concepten komen overeen in hun verzet tegen het officiële, dogmatische *discours*, maar in elk ander opzicht staan ze radicaal ten opzichte van elkaar, schreef Todorov in een recent stuk (*TLS*, March 13, 1998): "Dialogue is order and sense, carnival chaos and orgy [...] dialogue is serious, the carnival on the side of laughter, but, contrary to what Bakhtin says, violence quite easily accomodates itself to laughter." De verhouding tussen beide is nog weinig systematisch onderzocht.

³³ Uit Gurevich (1997: 55), die zich op een beschrijving door Le Roy Ladurie van een carnaval in Romans (1580) baseert: "The carnival began as usual with dances and songs, with manifestations of the citizens, but very soon it was transformed into a cruel massacre in which the patricians of the town attacked the artisans and killed a lot of them." Dorst heeft ook geen aandacht voor de gewelddadige oorsprong, waarover later in dit hoofdstuk.

³⁴ Gurevich (1997: 58).

thema's te verbinden. Het eerste dat hier besproken wordt, is *rivaliteit*: in veel raadselverhalen is dit aan de orde, zowel in de raamvertelling als in het raadsel zelf. Met het raadsel dat Simson opgeeft aan de Filistijnen probeert hij zijn superioriteit te bewijzen en in het raadsel zelf is zijn overwinning op de leeuw die hem aanviel een gebeurtenis waardoor de rivalen worden afgetroefd. De bruidsverhalen waarin de ongeboren held zijn raadsel opgeeft, spelen zich, net als het Simson-verhaal, in een sfeer van dodelijke rivaliteit; niet altijd gaat het raadsel zelf daar direct op terug. Het raadselverhaal van de vermoorde geliefde daarentegen, waarop het latere Ilo-raadsel is gebaseerd,³⁵ getuigt daar wel weer van. Veel vertellingen vertonen het karakter van een raadselwedstrijd, zoals die tussen Wafthrudnir en Odin in de Edda, Gestumblindi en koning Heidrekin de Hervararsaga, en koning Salomo en de koningin van Seba in bijbel en Talmoed. Daarin gaat het om de uitdaging de eigen kennis aan die van een ander af te meten. In deze vertellingen is het raadsel nog niet te onderscheiden van de wijsheidsproef: zoals Tomasek voor Duitse raadsels heeft aangetoond,³⁶ zijn de omstandigheden, voorwaarden en regels op grond waarvan wij een taalhandeling als raadsel apart kunnen benoemen, in de loop der tijd veranderd.

Rituele strijd

In de mythologie is de betrekking van het raadsel met wat als heilig en goddelijk werd ervaren, altijd aanwezig; het vormt de uitdrukking van de ordening in een samenleving; bij offerfeesten is het heilige verbonden met strijd, die een rituele vorm heeft gekregen. Zo is het bijvoorbeeld in de Rgveda, waarin vermeld wordt dat de Brahmaan Vidagdha Sakalya het hoofd van de romp valt wanneer deze het antwoord op een raadselvraag schuldig moet blijven.³⁷ Huizinga bracht deze passage voor het eerst ter sprake in zijn diesrede voor de Leidse universiteit in 1933, "Over de Grenzen van spel en ernst in de cultuur".³⁸ Tijdens de grote offerfeesten, waarin de Brahmanen met elkaar wedijveren in kosmogonische raadselvragen, geldt het als hoogste wijsheid een vraag te stellen, die niemand beantwoorden kan. Koning Janaka looft duizend koeien uit als prijs voor de winnaar van zo'n theologische wedstrijd.³⁹ *Jatavidya*, datgene in de Vedische overlevering waar de strijd om gaat, vertaalt Huizinga met 'kennis van de oorsprong der dingen'; het woord komt van een stam met als eerste lid *jati*, dat letterlijk 'geboren worden' betekent. De vragen worden door hun raadselvorm publiek; ze gaan de gemeenschap aan. Degenen die elkaar bekampen, doen dat in naam van en ten overstaan van de gemeenschap. Het zijn vragen en verhalen van leven en dood, die ritueel herhaald worden om de vrede te garanderen.

³⁵ Zie 1.2 en 4.2.

³⁶ Zie 2.2.

³⁷ Zie 3.4.

³⁸ *Verzamelde Werken* (Huizinga 1950): V, 3-25.

³⁹ *Ibid.* 12.

Rituele moord

In *Homo Ludens* komt het verhaal nogmaals aan de orde. Er is hier echter een verschil met de tekst uit de rede:⁴⁰ aan de beschrijving van het voorval dat Vidagdha Sakalya het hoofd van de romp valt, als hij het antwoord op een vraag van de wijze Yajñavalkya schuldig moet blijven, voegt Huizinga toe: "... wat wel een schoolsche versie zal zijn van het motief, dat hij zijn hoofd ermee verbeurt".⁴¹ Een dergelijke toevoeging is niet zonder belang, want daarmee krijgt de mythische gebeurtenis dat de Brahmaan het hoofd van de romp zou vallen, een interpretatie die in sterkere mate aansluit bij de werkelijkheid: er is sprake van een rituele moord, door onthoofding. Gereguleerd geweld in de raadselwedstrijd is niet alleen een kenmerk van de Oudindische traditie. De mythologische sfinx verslindt een ieder die haar raadsel niet raden kan, Calchas (de ziener die het offer van Iphigeneia had gelast) moet sterven als hij door Mopsus in een raadselwedstrijd wordt overwonnen.⁴² De inzet van de raadselwedstrijden uit de Edda en de Hervararsaga is eveneens leven en dood.⁴³ Wat de moderne tijd aangaat: op Hawaii had men aan het begin van deze eeuw nog weerzin tegen raadsels raden wegens de herinnering aan het ermee verbonden gevaar.⁴⁴ Behalve rivaliteit is ook fysiek *geweld* een thema dat bij de analyse van halsraadsels betrokken dient te worden.

Eerder werd gesteld dat het opgeven van raadsels naast spanning bevrijding geeft. Voor Dorst lag de bevrijdende werking in het groteske: raadsels ordenen de wereld om ons heen op een andere manier dan gebruikelijk en kennen verdraaiingen en omkeringen.⁴⁵ Wanneer we de opvatting volgen dat in het halsraadsel verschillende stemmen door elkaar lopen, is er echter ook een andere interpretatie mogelijk van de sociale verschijnselen die hij beschrijft. Historisch gezien heeft het raadsel een plaats binnen het ritueel bij verschillende festiviteiten. De raadsels van Symphosius waren oorspronkelijk bedoeld voor de Saturnalia, een traditioneel forum voor geheimen en grappen; de carnavaleske atmosfeer wordt gereflecteerd in het vers. Niet alleen Bachtin heeft opgemerkt dat carnavalsrituelen verbonden zijn met het Saturnaliafeest. Tegenwoordig wordt op het eind van het feest nog vaak 'het carnaval' verbrand, vaak in de vorm van een pop. De groteske figuur die wordt gedood, is een directe opvolger van de oude koning van de Saturnalia, de meester van de pretmakerij, een

⁴⁰ De eerste druk van *Homo ludens* verscheen in 1938, de tweede herziene druk in 1940; deze laatste is opgenomen in de *Verzamelde Werken*.

⁴¹ Huizinga (1950): V, 138.

⁴² De voorspelling was dat dit zou gebeuren als hij een waarzegger zou ontmoeten, beter dan hijzelf. Calchas moest in de confrontatie met Mopsus het antwoord schuldig blijven op de vraag hoeveel vijgen er aan een vijgenboom zaten. – Ook hier lopen waarzegging, kennis en raadsel dooreen.

⁴³ Zie voor talrijke andere voorbeelden de lemmata *riddle* en *Rätsel* in Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* en Pauly/Wissowa, *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*.

⁴⁴ Zie 2.3.7.

⁴⁵ Ria Reis wees me op de overeenkomst tussen de interpretatie van deze omkeringen met de rituelen van rebellie zoals beschreven in Gluckman (1954); zie ook Reis (1996a): 126.

werkelijk mens. Hij personifieerde Saturnus en stierf een werkelijke dood aan het eind van het feest,⁴⁶ zoals Frazer in *The Golden Bough* al had gesteld. In moderne studies is deze gedachte weer opgenomen en verder uitgewerkt, zoals door Vernant, die in verband met de ambiguïteit van de koning schreef dat als het feest voorbij is, de tegenkoning uitgedreven wordt of ter dood gebracht. Daarbij sleurt hij al de wanorde mee die hij belichaamt en waar hij de gemeenschap van zuivert.⁴⁷

Geweld en offer

Wanneer we het halsraadselcomplex vanuit dit gezichtspunt beschouwen, is de 'groteske' verklaring van het carnaval in zoverre deficiënt dat zij wel oog heeft voor het ontladen van de spanning, maar niet voor de gewelddadige oorsprong en gevolgen daarvan.⁴⁸ Dat Frazers werk opnieuw van belang kan zijn, bij de analyse namelijk van geweld in traditionele culturen, wordt duidelijk gemaakt door Girard, die Frazers argumentatie, van kritiek voorzien,⁴⁹ herneemt bij zijn uiteenzetting over de gewelddadige oorsprong van het offer: het gaat terug op een gemeenschappelijke moord. Deze visie kan ook een aantal onopgeloste problemen in het onderzoek naar hals- en rechterraadsels verhelderen. Anders dan Dorst, beschouwt Girard omkeringen en overschrijdingen niet als spontane uitingen die blijk geven van vrijheid, maar als een vast ritueel, dat slechts een tijdelijke opschorting vormt van heersende gebruiken en wetten. Hij wijkt daarin niet af van Turner, die ook van oordeel was dat anti-structuur vaste rituelen kent.

Gedrag dat tijdelijk de normen van de cultuur overschrijdt, vormt de uitbeelding van een onderliggende *crisis* en werpt tevens licht op de geschiedenis daarvan.⁵⁰ Naast rivaliteit en de uitbarsting van geweld is de daarmee samenhangende crisis van een samenleving of gemeenschap bijgevolg een volgend aspect dat bij de analyse van halsraadsels van belang is. De grenserving en het wegvallen van de verschillen ziet Girard als een vereiste in het licht van het traditionele offer, een sociaal gebeuren dat bij uitstek van belang is om (de oorsprong van) menselijk handelen te kunnen analyseren. De

⁴⁶ "The resemblance between the Saturnalia of ancient and the Carnival of modern Italy has often been remarked; but in the light of all the facts that have come before us, we may well ask whether the resemblance does not amount to identity. We have seen that in Italy, Spain and France, that is, in the countries where the influence of Rome has been deepest and most lasting, a conspicuous feature of the Carnival is a burlesque figure personifying the festive season, which after a short career of glory and dissipation is publicly shot, burnt or otherwise destroyed, to the feigned grief or genuine delight of the populace. If the view here suggested of the Carnival is correct, this grotesque personage is no other than a direct successor of the Old King of the Saturnalia, the master of the revels, the real man who personated Saturn and, when the revels were over, suffered a real death in his assumed character." (Frazer 1922/94, abridged edition: 586).

⁴⁷ Vernant (1970): 1272.

⁴⁸ Ik ben me ervan bewust dat de geschiedenis van het carnaval nog vele open plekken laat zien en dat de hier naar voren gebrachte interpretatie slechts één aspect daarvan benadrukt.

⁴⁹ Girard (1972/77): 122, (1978a): 191 en (1987): 74.

⁵⁰ Zie Girard 1972: hoofdstuk 2.

functie ervan is in het algemeen de gewelddadige gevoelens binnen de groep tot bedaren te brengen en te beletten dat conflicten uitbarsten. Dat gold in ieder geval voor samenlevingen waarin men er nog niet in was geslaagd om een eind te maken aan voortdurende wederzijdse wraakoefeningen. Het verbranden van de carnavalspop gaat, in dat licht bezien, terug op het eertijds sacrificiële einde van de crisis: er vond een offer plaats, dat door (of in tegenwoordigheid van) de verzamelde menigte gebracht werd. Het offer moet een eind maken aan onenigheid, rivaliteit, jaloezie; het bewerkstelligt sociale eenheid⁵¹ en wist verschillen uit.

Het groteske als uitbeelding van de crisis

Cultuurhistorisch beschouwd zou men, die redenering volgend, de raadselvertellingen met hun grensvervaging en rivaliserende hoofdfiguren op kunnen vatten als uitbeelding van een stadium in zo'n offercrisis. Het gaat dan om het moment waarop verschillen aan het wegvallen zijn. Het begrip offercrisis⁵² is ingevoerd om de spanningen aan te duiden die het resultaat zijn van een toenemende rivaliteit in de samenleving, die niet meer te beheersen is, chaos genereert en een uitweg zoekt. De offercrisis is te duiden in termen van rivaliteit, grensvervaging en geweld, die als kenmerkende thema's beschouwd werden voor halsraadsels. De groteske wereld waar Dorst op doelt, met alle ludieke omkeringen en overschrijdingen, representeert zo'n crisis.⁵³ De transgressies zijn zeer pregnant aanwezig in de verhalen die leiden tot de oplossing. Personen of zaken die bij dergelijke overschrijdingen betrokken zijn, suggereren wanorde en kunnen verboden verklaard worden, zoals Douglas liet zien.⁵⁴ Niet zelden beschouwt men hen in de samenleving als onrein: ze vormen een bedreiging van de groep als culturele en politieke eenheid. Onreinheidsideeën beschermen die gebieden waar ambiguïteit zwakke structuren het meest zou kunnen bedreigen.⁵⁵ De overgangsriten van Van Gennep zijn in verband te brengen met een sociologische benadering van verontreiniging, schreef ze: "Not only marginal social status, but all margins, the edges of all boundaries which are used in ordering the social experience, are treated as dangerous and polluting."⁵⁶ Girard vat dergelijke verboden op het gebied van reinheid vervolgens op als "antimimetisch" en de rituele overtreding

⁵¹ Girard (1972/77: 14) verwijst naar de klassieke literatuur van China, die de functie van sociale eenwording expliciet aan het offer toekent. Hij baseert zich op Radcliffe-Brown, die schreef: "In a text that is earlier than Confucius we read that 'sacrifice is that through which one can show one's filial piety and give peace to the people, pacify the country and make the people settled.... It is through the sacrifices that the unity of the people is strengthened' (*Ch'u Yü* II, 2)." (1952: 158).

⁵² 'Offercrisis' is de vertaling van *crise sacrificielle*.

⁵³ Vgl. ook de opmerkingen van Potter en Gorfain in 2.3.1.

⁵⁴ Vgl. Douglas (1966): 21, 122, 138.

⁵⁵ Douglas (1975): 58.

⁵⁶ *Ibid.* 56. Vgl. ook Reis (1990: 8) en (1996b).

ervan als uitbeelding van een mimetische crisis,⁵⁷ het stadium dat voorafgaat aan de offercrisis; de rituelen zetten de conflictueuze ontbinding van de gemeenschap van weleer om in onderlinge samenwerking. In deze benadering is het begrip *mimesis* fundamenteel, zodat inmiddels van 'mimetische theorie' gesproken wordt; hieronder volgt met het oog op het hier te ontvouwen betoog een korte schets.

Mimesis bij Girard

De term *mimesis* heeft in de school van Girard een wat andere inhoud dan bij andere auteurs. In de woorden van Livingston, die onder de titel *Models of Desire* een studie schreef over de psychologie van de *mimesis* bij René Girard:

Traditionally, *mimesis* has been taken to be more or less synonymous with 'representation', but in Girard's usage the term embraces a much broader range of phenomena. *Mimesis* is said to be 'a mechanism' that generates patterns of action and interaction, personality formation, beliefs, attitudes, symbolic forms, and cultural practices and institutions.⁵⁸

Centraal is de nauwe band tussen *mimesis* en begeerte, die de bron vormt voor conflicten en het daaruit voortvloeiende geweld: mensen⁵⁹ ontwikkelen hun begeerten doordat zij anderen nabootsen in het zich toe-eigenen van objecten.⁶⁰ Zij imiteren elkaar – en dat vormt de specifieke bijdrage van Girard in dit opzicht – in hun verlangens daarnaar. Dat wil zeggen dat via de begeerte van een ander het verlangen naar iets (of iemand) tot stand komt; het is niet autonoom, ook al denkt het moderne individu dat zijn verlangen naar een object direct is en niet ontstaat omdat een ander het bezit.⁶¹ Al bij kinderen is te observeren dat stukken speelgoed waar ze geen belangstelling (meer) voor hebben, nieuwe waarde krijgen als een speelkameraadje er belangstelling voor krijgt. Zij verschillen daarin niet van de romanfiguur Swann uit de romancyclus *A la recherche du temps perdu*, wiens liefde voor Odette gevoed wordt door de belangstelling van een ander voor haar.⁶² Het begeren loopt via een, al dan niet fictieve, rivaal. De waarde van hetgeen begeerd wordt, is zo een sociaal (respectievelijk economisch of politiek) gegeven; zij neemt toe naarmate de rivaliteit heviger is en het begeerde goed schaarser is. De inzet van de strijd kan materieel zijn, maar ook aanzien en macht betreffen, of de liefde van een bepaalde persoon. Binnen de samenlevingsvormen die wij kennen is begeerte

⁵⁷ "Quand les ethnologues nous parlent d'inversions de rôles, accompagnées de parodies réciproques et de moqueries insultantes qui dégénèrent parfois en bataille rangée, c'est la crise mimétique qu'ils décrivent sans s'en douter." (Girard 1978a: 28)

⁵⁸ Livingston (1992): xii.

⁵⁹ Girards hypothese strekt zich uit tot het hominisatieproces, waar ik in het bestek van deze studie niet op inga.

⁶⁰ Er wordt gesproken van een "mimésis d'appropriation" (Girard 1978a): 15..

⁶¹ Op de verhouding tussen bemiddeling en *mimesis* zal hier niet worden ingegaan. Zie voor de plaats van Girards opvatting binnen de ontwikkeling van het *mimesis*-begrip in de cultuurgeschiedenis Gebauer & Wulf (1992).

⁶² Girard (1961): 210 e.v.

dus niet gegrond in een onafhankelijk begerend subject.⁶³ De werken waaraan Girard zijn opvattingen in eerste instantie op baseerde, ontlene hun grootheid aan de ontmaskering van de pretenties ten aanzien van authenticiteit: ze laten zien dat er systeem zit in de wijze waarop rivaliteit ontstaat. De bijdrage die hij levert aan de begripsvorming rond mimesis ligt erin, dat deze systematisch in verband wordt gebracht met verlangen, zodat men in Angelsaksische literatuur inmiddels spreekt van *mimetic desire*.⁶⁴

Mimetische praktijken in raadselverhalen

In het halsraadselcomplex zijn mimetische mechanismen op tal van plaatsen zichtbaar. De verhalen van de vermoorde geliefde tonen hoe de hoofdfiguren (koningin, man en geliefde) in een mimetische driehoek zitten.⁶⁵ In verschillende verhalen uit AT 851 (het Turandot-cluster) is de begeerte van de held aanwijsbaar bemiddeld: hij raakt verliefd doordat hij heeft gehoord hoeveel vrijers er zijn, in sommige varianten (*Duizend en één dag* bijvoorbeeld)⁶⁶ aanschouwt hij voor het eerst haar gelaat door de ogen van een ander (de schilder van haar portret). Malone schrijft in zijn weergave van *Rose and Cypress* (Gul en Sanaubar):⁶⁷

[...] and the princess was still unmarried, while the heads of many princes adorned the walls of the king's castle. When Jahânguir's son heard this tale, he fell in love with the princess, although he had never seen her, and in spite of his father's entreaties went off to sue for her hand. He failed to answer the question and thus forfeited his head."⁶⁸

De onthoofdingen waar een dergelijke rivaliteit op uitloopt, zijn in vrijwel alle versies constant: het geweld toont zich in de schedels van voormalige pretendentes, waar enerzijds een enorme aantrekkingskracht van uitgaat en die anderzijds de held moeten afschrikken. Deze praktijken zijn in de mimetische benadering op te vatten als een uitbeelding van een gewelddadig stadium in de crisis. Het oplossen van het raadsel maakt een einde aan het geweld. Ook de mythologische raadselwedstrijd in de Edda laat onopgesmukt zien hoe de

⁶³ Aldus betoogt Girard het in zijn eerste studie over de Europese literaire canon: *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961), over Cervantes, Dostojewski, Flaubert, Stendhal en Proust. Zie verder Girard (1991), over Shakespeare en enkele opstellen in Girard (1976, 1978b). Zie verder voor de rol van het sacrale in de moderne literatuur Bandera (1994); voor een toepassing op het werk van W. F. Hermans Pos (1988). Voor de verhouding tussen het werk van Girard en de literaire theorie van Derrida zie McKenna (1992).

⁶⁴ Livingston (1992): *passim* en Webb (1993), hoofdstuk 3, "René Girard and the Psychology of Mimetic Desire". Boek III, "Psychologie interdividuelle", van Girard (1978a), dat als geheel een samenspraak vormt met de psychiaters Oughourlian en Lefort, legt de bouwstenen voor de theorie over mimesis en verlangen. De eerste werkte Girards gedachten uit in *Un mime nommé désir* (Oughourlian 1982); voor discussie: Grivois & Dupuy (1995).

⁶⁵ Achter de driehoeksverhouding van de rivaliteit gaat volgens Girard niet een of ander geheim schuil: het enige wat eraan zit, is het mimetische karakter dat ze heeft (Girard 1978a: 320).

⁶⁶ Zie Péris de la Croix (1711/1927), deel II: 344.

⁶⁷ Zie 6.3.

⁶⁸ Malone (1928): 398-99.

begeerte van de god Odin ontstaat door de vermeende superioriteit aan kennis die hij Wafthrudnir toekent. De reus is zijn model, maar tevens zijn obstakel.⁶⁹ In dit spanningsveld besluit hij zich met hem te meten.

De functie van het offer

Zowel in mythen als in rituelen is de mimetische begeerte een factor van belang. De eerste laten in uiteenlopende culturen zien hoe rivalen elkaar naar het leven staan: Kaïn en Abel, Esau en Jakob, Eteocles en Polynices, Romulus en Remus. Vaak wordt de ruzie in dergelijke verhalen beslecht door een moord; vetes die generaties lang voortgaan met telkens nieuwe vergeldingen, oplopend in heftigheid, laten zien dat men zich in de toeneming van geweld steeds meer aan elkaar spiegelt. Wanneer de omstandigheden in een samenleving zodanig zijn, dat door de toegenomen rivaliteiten destructie dreigt en iedereen iedereen naar het leven staat, biedt in traditionele samenlevingen het offer de mogelijkheid de destructie af te wenden. In de mimetische theorie nu wordt een verband gelegd tussen offer en moord: het verband tussen beide is in feite zo evident, schrijft Girard, dat het bijna onzin is er de nadruk op te leggen, ware het niet dat men van het offer een symbolisch instituut heeft gemaakt: er hangt een mysterie omheen.⁷⁰ Anders dan Freud brengt hij de relatie tussen beide in verband met de mimetische crisis, die wordt opgelost doordat de menigte haar eenheid herkrijgt rond een gemeenschappelijke moord. In later tijd worden de processen voorafgaande aan zo'n moord uitgebeeld in rituelen die verschillende stadia laten zien van de crisis, voorafgaande aan het oorspronkelijke offer.

Raadsels raden als heilig spel

De rivaliteit die bij het opgeven van elk raadsel een rol speelt, en de asymmetrie van de inhoud ervan correspondeert zo met de traditie van het groteske in het raadselverhaal. Doordat het laatste als een uitbeelding wordt beschouwd van de crisis in de samenleving, die uitloopt op een offer, is een verband te leggen met religie, mythen en rituelen. Deze opvatting heeft ook gevolgen voor het

⁶⁹ Zie voor de problematiek van model en obstakel Lascaris (1984) en Kaptein & Tijmes (1986), *passim*.

⁷⁰ Enerzijds polemiserend met Freuds opvatting over 'de eerste moord' in *Totem und Tabu*, anderzijds bij hem aansluitend, schrijft Girard: "Tout ce que dit Freud à ce sujet mérite d'être examiné très attentivement puisqu'il est le seul, à partir d'observations ethnologiques moins démodées qu'on ne le dit, à comprendre la nécessité d'un meurtre collectif réel comme modèle du sacrifice. Mais sa réponse n'est pas valable. A partir de son meurtre unique, qui se produit une fois pour toutes, on ne peut pas comprendre les répétitions rituelles.

Ce meurtre, d'ailleurs, il le situe mal quand il le place au début de la séquence rituelle. Les rites qui lui donnent raison sont rares et ce sont des rites où l'ordre normal est inversé. L'ordre normal est celui que nous sommes en train de décrire. La crise mimétique vient en premier lieu et le meurtre collectif en constitue à la fois le paroxysme et la conclusion.

L'idée que les hommes se rassembleraient et immoleraient toutes sortes de victimes pour commémorer la « culpabilité » qu'ils éprouvent encore au sujet d'un meurtre préhistorique est parfaitement mythique. Ce qui ne l'est pas, par contre, c'est l'idée que les hommes immolent ces victimes parce qu'un premier meurtre, spontané, a réellement rassemblé la communauté et mis fin à une crise mimétique réelle." (1978a: 33-4)

spelkarakter dat aan het raadsel wordt toegeschreven. In het hoofdstuk uit *Homo ludens* waar op raadselgebruiken wordt ingegaan, beschouwde Huizinga het raadsel "in beginsel en in den beginne [als] heilig spel, d.w.z. het ligt over de grenzen van spel en ernst heen, het is van hoog gewicht, zonder daarmee zijn spelkarakter te verliezen."⁷¹ Hij was van oordeel dat men niet moet spreken van ernst, die tot scherts vervalt, noch van spel, dat zich tot ernst verheft; gaandeweg heeft het cultuurleven een zekere scheiding teweeggebracht tussen de beide domeinen.

Huizinga's opvatting over het spel is verrijkend: aan het begin van alle wedkamp staat voor hem het spel, "dat is een afspraak om in een perk van tijd en ruimte, naar bepaalde regels, in bepaalden vorm, iets te volbrengen, wat een oplossing van een spanning brengt, en wat buiten den gewonen loop des levens staat."⁷² De raadselwedstrijd is verre van louter een vermaak, hij maakt een wezenlijk deel uit van de offercultus, schrijft hij. Ook de praktijken van religie voerde hij erop terug: "De begrippen ritus, magie, liturgie, sacrament en mysterium zouden dan alle binnen de gelding van het begrip spel komen te staan."⁷³ Girard staat met zijn 'betekenisveld' niet ver van dat van Huizinga af,⁷⁴ maar zijn optiek is anders: hij pleit ervoor het probleem vice versa te benaderen en in plaats van het religieuze op het spel terug te voeren, de oorsprong van het spel in religie te zien. Ook bij hem is er verband met het offer. Dat houdt echter verband met de hierboven beschreven sacrificiële crisis,⁷⁵ die is voortgekomen uit onbeheersbare mimetische processen. Het spel heeft in zijn visie een religieuze oorsprong en reproduceert bepaalde aspecten van het religieuze.

De problemen die zich in dit verband voordoen, zijn deels verwant aan die welke rijzen bij de lectuur van Dorst: hoe is het te begrijpen dat raadsels enerzijds zeer vaste elementen laten zien, terwijl ze anderzijds grensvervaging tonen? Een andere kwestie is hoe het raadsel, als het op spel zou zijn terug te voeren, terecht is gekomen in de sfeer van geweld, waarvan de archaische raadselwedstrijd getuigt, en hoe het daar vervolgens weer aan is ontsnapt.

7.4 De positie van de raadselopgever

Volgens de hier ontvouwde gedachtegang zijn de verschillende aspecten van de crisis binnen de rechterraadselvertelling gekanaliseerd in een juridisch kader. Om deze stelling te onderbouwen dient nader aandacht te worden geschonken

⁷¹ Huizinga (1950): V, 140.

⁷² *Ibid.* 134.

⁷³ *Ibid.* 46.

⁷⁴ Ik hoop in een volgende studie nog eens systematischer in te gaan op de verschillen en overeenkomsten tussen de beide benaderingen.

⁷⁵ "Au lieu de rapporter le religieux au jeu, comme le fait Huizinga dans *Homo Ludens*, il faut rapporter le jeu au religieux, c'est-à-dire à la crise sacrificielle." (1972: 228).

aan de specifieke positie van de raadselopgever. Hij verraadselt uitzonderlijke, hoogst persoonlijke ervaringen, die hem isoleren van anderen. Niemand is erbij als de veroordeelde op weg naar de rechtszitting jonge vogeltjes in het karkas van een paard ziet en er een uitneemt of een dode hond vilt om er schoenen van te maken. Nu geldt zo'n aparte positie in zekere mate voor iedereen die een raadsel opgeeft, maar in het halsraadselcomplex is er op elk niveau sprake van. In de vertelsituatie is het degene die zich apart stelt met een sterk verhaal, binnen de *narrated event* staat de veroordeelde (of in AT 851 de bruidegom) geïsoleerd en in de bronverhalen is de held van het verhaal een uitzonderlijke figuur.

De ervaringen van de raadselopgever zijn niet alleen uitzonderlijk, maar berusten veelal ook op toeval of willekeur. In het raadsel van de Levenden in de dode ziet de veroordeelde aan de zijkant van de weg opeens een lijk waaruit nieuw leven tevoorschijn komt, in het Hoop-en-Vrees-raadsel vliegen er opeens twee beesten door de lucht. De vrouw in het Ilo-raadsel valt het in dat zij haar hond kan doden om een raadsel te maken, bij de Zogende Vrouw bedenkt de dochter de truc om haar vader te zogen. Ook de Ongeborene verraadselt zijn arbitraire afkomst. Om de in 4.10 gestelde kwestie van de verhouding tussen kader en raadsel te kunnen verhelderen, ligt het dan ook voor de hand te zoeken naar elementen in het juridisch kader die corresponderen met uitzonderlijkheid, toeval en willekeur. Vervolgens zal worden gezien wat de betekenis daarvan is binnen de mimetische theorie en hoe de positie van de raadselopgever in dat opzicht te duiden is.

De elementen willekeur en toevalligheid

De kans die mensen lopen om in hun leven met de rechterlijke macht in aanraking te komen, hangt van veel factoren af. Het milieu waarin ze ter wereld komen en opgroeien alsook het feit of ze al dan niet liefde en begrip ontvangen, bepalen al tot op zekere hoogte hoe groot die kans zal zijn. Wie dicht bij het machtscentrum staan, lopen doorgaans minder gevaar voor de rechter gedaagd te worden dan degenen die zich in de marge van de samenleving bevinden. Verder is ook de beoordeling en veroordeling van een persoon onderhevig aan een zekere mate van toeval of willekeurigheid. Het vonnis kan van rechter tot rechter verschillen, naargelang diens kennis van de wet, de opvatting van zijn ambt, de informatie waarover hij beschikt, en de manier waarop de verdachte zichzelf en zijn zaak presenteert. Daardoor wordt de uiteindelijke strafmaat door de leden van een gemeenschap vaak verschillend gewaardeerd: vinden sommigen de straf terecht, anderen vinden haar te zwaar of te licht, terwijl allen menen geldige argumenten te hanteren. Er is dus altijd sprake van een afweging, die deels bepaald wordt door min of meer toevallige omstandigheden. In gevallen waarin iemand tot celstraf veroordeeld wordt, kan dit tot twijfel en

verontwaardiging leiden, maar de situatie wordt ernstiger bij een terdoodveroordeling. In het eerste geval kan iemand, wanneer blijkt dat het vonnis op valse informatie of een gerechtelijke fout berustte, weer in vrijheid gesteld worden,. Maar wie op gerechtelijk bevel gedood is, kan niet meer terugkeren onder de levenden, ook al blijkt naderhand zijn of haar onschuld. Gezien het feit dat elke mens recht heeft op leven en dat dit recht door het wettelijk gezag tot het uiterste gerespecteerd dient te worden, wordt het uitspreken van een doodvonnis een precaire zaak.⁷⁶

Het rechterraadsel vertegenwoordigt een fictieve mogelijkheid om het dilemma van de willekeur op te lossen. Wanneer het doodvonnis uitgesproken is, krijgt de veroordeelde immers de gelegenheid om de rechter een raadsel voor te leggen. Vanuit een moderne opvatting bezien, is het zeer opmerkelijk dat de raadsels van de veroordeelden niet de casus zelf betreffen: daarin verschillen ze van cassatie in strafzaken. Weet de rechter het raadsel niet op te lossen, dan wordt de veroordeelde niet alleen in leven gelaten, maar herwint hij of zij zelfs zijn vrijheid. De gedachte hierachter lijkt te zijn dat de willekeurigheid van het raadsel een weerspiegeling is van het element van willekeur dat elke gerechtelijke procedure noodzakelijk in zich draagt. De vertellers van het rechterraadsel verlenen het genre daarmee een dimensie die het toevallige en anekdotische te bovengaat. De in het raadsel geïmpliceerde boodschap luidt dan immers: ook al blijft de doodstraf om allerlei redenen gehandhaafd in een gemeenschap, dan nog moet men deze blijven beschouwen als een noodzakelijk kwaad, gezien het gevaar van willekeur.

In de mimetische theorie is willekeur niet zonder betekenis, omdat dit element verbonden is met de wijze waarop gemeenschappen in het verleden een uitweg hebben gezocht uit de crisis. Als rivaliteit in een samenleving hand over hand toeneemt en tot onbeheersbaar geweld dreigt te leiden, is een middel om de rust te herstellen het aanwijzen van een zondebok, waarvoor de keuze tot op zekere hoogte op willekeur berust. Daarmee correspondeert het gebruik in traditionele samenlevingen dat men vaak zijn toevlucht neemt tot toeval, als problemen niet opgelost kunnen worden: strootje trekken, het werpen van stenen, het schouwen van ingewanden, en dergelijke. Dat gebeurt bijvoorbeeld om de richting te bepalen waarin de groep zal gaan, waarmee voorkomen wordt dat conflicten uitbreken of uit de hand lopen. In de willekeur daarvan leggen dergelijke gebruiken hun religieuze oorsprong bloot, en kunnen ze meer in het bijzonder een stadium voorstellen van de mimetische crisis.

⁷⁶ "Van alle gerechtelijke straffen spreekt de doodstraf het meest tot de verbeelding. Dat ligt zonder twijfel aan haar grensoverschrijdend karakter. Enerzijds, als leed, d.w.z. inperking van de genoegens van het aardse bestaan, is de doodstraf immers totaal; anderzijds is de situatie waarin de veroordeelde door de tenuitvoerlegging wordt gebracht ons in wezen onbekend. De vraag of de doodstraf wel of niet tot het strafarsenaal van de overheid dient te behoren blijft daarom fascineren." (Keijzer 1980: 81)

De zondebok in de mimetische theorie

De fase waarin een uitweg wordt gevonden uit de crisis loopt uit op wat later een offer zal worden genoemd, maar wat in oorsprong een gemeenschappelijk bedreven moord is. Wie behoren tot de categorie slachtoffers? Het geweld moet worden bekoeld op iemand die men zonder gevaar kan doden omdat niemand het voor hem op zal nemen.⁷⁷ Het offer is in de oorspronkelijke vorm een gewelddaad zonder wraakrisico; dat risico is het verschil tussen offerbaar en niet-offerbaar. Vandaar dat men in de mythologie van veel volken verhalen aantreft over 'buitenstaanders', marginalen die op een of andere manier niet (meer) bij de gemeenschap horen, die een handicap hebben (oud, kreupel of blind zijn): deze uitzonderlijke personen zijn het die bij uitstek tot zondebok gemaakt kunnen worden. De onderlinge rivaliteiten en daardoor opgehitste gemoederen van de massa worden verenigd door het aanwijzen van één persoon die verantwoordelijk wordt geacht voor de ontstane onrust in de samenleving. Zo iemand wordt uitgedreven uit de gemeenschap, gestenigd of opgejaagd naar een hoogte buiten dorp of stad.

In de gemeenschappelijke moord wordt de spanning ontladen en de rust hersteld: het vormt het stichtend geweld dat volgens Girard aan de oorsprong van onze cultuur ligt. Daarna vindt er, zoals mythen ons laten zien, een opmerkelijk proces plaats: de zondebok krijgt de schuld van de crisis en de gemeenschap vergeet dat hij of zij juist het product daarvan is. Tegelijk echter wordt de zondebok na afloop beschouwd als de oorzaak van de herwonnen eenheid. Deze wending is voor de gemeenschap noodzakelijk om de eigen rol in het uitoefenen van geweld niet onder ogen te hoeven zien. Enerzijds krijgt de zondebok daardoor in de mythologie de trekken van een hoog verheven god, anderzijds moeten hem - om de uitdrijving te rechtvaardigen - allerlei misdaden, overtredingen en taboeschendingen worden toegedicht, waardoor hij het karakter van een duivel krijgt. In het denken van Girard zijn alle Griekse goden als uitgedreven zondebokken te beschouwen;⁷⁸ dit verklaart hun eerder genoemde 'dubbelheid'. De intronisatieriten in Oost-Afrikaanse monarchieën berusten op hetzelfde principe, waardoor de koning twee gezichten heeft. Ook deze rituelen verwijzen naar de heilzame werking van de zondebok, die men in later tijd oproept door het voltrekken van een vergelijkbaar ritueel, met als hoogtepunt het offer. De mens⁷⁹ die geofferd wordt, neemt daarbij de plaats in

⁷⁷ Girard (1972/77): 13.

⁷⁸ Dit impliceert dat in zijn visie de mythologie niet zonder referent is: vgl. Girard (1978a): 136 e.v. Zie hieronder bij "Werkelijkheidslagen in mythen".

⁷⁹ Of, in een later stadium, een dier: het verdelen van het offer in twee categorieën, menselijk en dierlijk, heeft volgens Girard een "sacrificial character, in a strictly ritualistic sense. The division is based in effect on a value judgement, on the preconception that one category of victim - the human being - is quite unsuitable for sacrificial purposes, while another category - the animal - is eminently sacrificeable." (1972/77: 11) Vergelijk het in 5.3

van de oorspronkelijke zondebok.

Het gebruik van het woord zondebok vereist enige toelichting. Op een symposium over "Ritual Killing and Cultural Formation",⁸⁰ waar Girard in discussie ging met Walter Burkert en Jonathan Smith, signaleerde hij de verwarring waartoe het door elkaar gebruiken van de bijbelse, antropologische en psychosociale betekenis van het woord *scapegoat* geleid heeft.⁸¹ Na een bespreking van het gebruik door Frazer en Freud voert hij een pleidooi voor herinvoering van de term in de geesteswetenschappen, waarbij hij in principe de substitutie-hypothese van Frazer weer opneemt. Het gaat daarbij echter niet om een onschuldig wezen dat moet boeten voor een ander wèl schuldig wezen; *scapegoating* wordt door Girard beschouwd als een manier om het geweld dat ontstaat in een crisis af te wenden naar iemand waar de samenleving in principe neutraal tegenover staat, maar die potentieel slachtoffer is.

De historisch overgeleverde zondebok

In de geschiedenis is *scapegoating* een systematische praktijk geweest: historisch overgeleverd uit het oude Griekenland was de rite van de *farmakos*, waarvan een der betekenissen 'zondebok' is.⁸² In Athene was dit instituut min of meer geformaliseerd: op kosten van de gemeenschap werd een aantal mensen onderhouden, dat in geval van chaos (een ramp, epidemie, vijandelijke aanval of hongersnood) ter beschikking stond om gedood te worden als offer. Aan zo'n ceremonie nam de hele gemeenschap deel.⁸³ Enerzijds was de *farmakos* een beklagenswaardig en veracht persoon, anderzijds viel hem vaak een haast religieuze verering ten deel. De rite is een herhaling van het eerste, spontane lynchen, dat de orde in de gemeenschap herstelde omdat het de sociale harmonie, die in het wederzijdse geweld verloren was gegaan, hersteld heeft, tegen en rondom de zondebok. Het slachtoffer wordt als onrein beschouwd: het heeft alles rondom zich besmet, en zijn dood zal de gemeenschap zuiveren aangezien deze de rust terugbrengt. Daarom werd de *farmakos* rondgeleid in de stad, om onreinheden naar zich toe te halen en deze op zijn hoofd te verzamelen. Vervolgens werd hij uitgedreven of gedood in een ceremonie die het hele volk omvatte. Hij was het geneesmiddel van de samenleving.⁸⁴

Er zijn nog andere historische voorbeelden van het instituut zondebok, uit

vermelde gebruik om veroordeelden in een koeienhuid te naaien.

⁸⁰ Stanford University, 1983. De teksten van de presentaties, gevolgd door die van de discussies zijn verschenen in Hamerton-Kelly (1987).

⁸¹ Girard (1987): 73 e.v.

⁸² Vgl. de lemmata $\nu\zeta\Delta:\square6\cong H$ 'poisoner, sorcerer, magician' en $\nu\forall\Delta:\forall6 \bar{H}$ 'one sacrificed or executed as an atonement or purification for others, scapegoat' in: Liddell, Scott & Jones (1985).

⁸³ Girard (1972/77): 93-95.

⁸⁴ Voor ondersteuning van Girards opvatting zie Seaford (1994): 311 e.v., "The lone victim saves the polis".

later tijd, waarbij de religieuze verering afwezig bleef. Bij zijn beschouwing over middeleeuwse vervolgingsteksten citeert Girard van de veertiende-eeuwse Franse dichter Guillaume de Machaut het "Jugement du Roy de Navarre". Het begin daarvan bestaat uit een verwarde opeenvolging van rampzalige gebeurtenissen, met stenen die uit de lucht regenen, steden die door bliksem verwoest worden en een grote hoeveelheid sterfgevallen, onder andere door de pest. Daar staat een passage in over de "slechte onbetrouwbare Jood", die het water van rivier en bron zou vergiftigen.⁸⁵ Men zocht uiteraard een schuldige voor de pest: de machteloosheid van middeleeuwse gemeenschappen ten aanzien daarvan was zo groot dat men de oorzaak ervan niet onder ogen zag, maar zich overleverde aan de chaos. De sociale desintegratie ging onder dergelijke omstandigheden gepaard met een houding van 'ieder voor zich'. Niet zelden stortte het normale gezagsapparaat voor een deel in elkaar. Men had geen of onvoldoende inzicht in de fysieke oorzaken van het verschijnsel en zocht het daarom in sociale oorzaken, waarbij men als gewoonlijk zijn oog liet vallen op kwetsbare personen of groepen, zoals de Joden.

Tegenwoordig is men in staat bovengenoemd gedicht als een vervolgingstekst⁸⁶ te deconstrueren, een benadering die haar oorsprong vindt in de zestiende en zeventiende eeuw toen men teksten kritisch begon te benaderen en niet meer blindelings vertrouwde wat er stond. In de Middeleeuwen las men dergelijke teksten echter anders: men geloofde letterlijk in de schuld van de Joden. De verandering bestaat erin, dat het gedicht van De Machaut nu geïnterpreteerd wordt als een tekst die gebaseerd moet zijn op een werkelijke vervolging, verteld vanuit het gezichtspunt van de vervolgers. In de loop der tijd heeft men geleerd zich in voorkomende gevallen op het standpunt van de vervolgte te stellen, waardoor na herhaalde tekstlezing mythe van realiteit te onderscheiden is. Girards benadering komt hier overeen met die van de Italiaans-Joodse historicus Carlo Ginzburg. Deze deed opmerkelijk onderzoek naar de mythische en rituele configuraties die in het middeleeuwse Friuli verbonden werden met het idee van de heksensabbat. Ook Ginzburg vermeldt het "krampachtig zoeken naar een zondebok"⁸⁷ bij zijn bespreking van de onderliggende motieven die aan het begin van de veertiende eeuw het succes verzekerden van het complot tegen Joden en leprozen: uit een diepe economische, sociale en religieuze crisis vloeiden gevoelens van onzekerheid voort, die leidden tot toenemende vijandschap jegens marginale en daardoor zwakke groepen.

⁸⁵ Girard (1982): 9.

⁸⁶ Het begrip vervolgingstekst is een vertaling van *texte de persécution*, geïntroduceerd in Girard (1978a): 139-45. Kenmerk van zo'n tekst is dat collectief geweld tegen willekeurige slachtoffers erin verdoezeld wordt.

⁸⁷ Ginzburg (1993): 23.

Werkelijkheidslagen in mythen

Vervolgingsteksten gaan meestal terug op mythen van een veel hogere ouderdom. Terugkijkend kunnen we, zo meent Girard, ook in mythen verschillende werkelijkheidslagen onderscheiden, al vereist dat een omkering in ons denken omdat we veelal gewend zijn ze als fictie te beschouwen. Een mythe beschouwt hij als meer dan een autonoom betekenend systeem: ze heeft een verwijzing naar iets anders dan zichzelf.⁸⁸ Mythen zijn niet zo maar te beschouwen als verzinsels, maar als teksten die gemodelleerd zijn naar het geloof van de vervolgers in de schuld van hun slachtoffer, inclusief het geloof in diens goddelijkheid. In mythen is de optiek vervat van de gemeenschap die door de collectieve moord verzoend werd en er unaniem van overtuigd is dat het ging om een geheiligde daad. De stap van de verhullende lezing van mythen en vervolgingsteksten naar de onthullende lezing ervan is volgens Girard een belangrijke stap in de intellectuele geschiedenis.⁸⁹ Dit inzicht leidt hem ertoe een nieuwe definitie van het begrip mythe aan te nemen:⁹⁰ "a myth is an account of scapegoating narrated from the viewpoint of the persecutors."⁹¹ Verspreid door zijn boeken onderbouwt hij zijn argumenten daarvoor niet alleen met voorbeelden uit de Europese mythologie, maar ook door verschillende mythen uit traditionele samenlevingen te analyseren vanuit de erin verborgen optiek van de zondebok.⁹² In de Oudindische mythe die Huizinga beschreef, waarin de onthoofding van de Brahmaan wordt beschreven alsof zijn hoofd van zijn romp valt, is iets vergelijkbaars aan de orde. De mythe verdoezelt het geweld, maar verschaft met de weergave van de raadselwedstrijd wel de elementen om het te onderkennen.

Belangrijk om te kunnen bepalen of een mondelinge of schriftelijke getuigenis waarin melding wordt gemaakt van direct of indirect collectieve gewelddadigheden, als een vervolgingstekst beschouwd kan worden, is de aanwezigheid van stereotypen:

1. een sociale en culturele crisis, d.w.z. een algemeen wegvallen van de verschillen;
2. misdrijven, die het verval van de verschillen in de hand werken;

⁸⁸ Met deze opvatting van referentie verandert de verhouding tussen *signifiant* (betekenaar) en *signifié* (betekenis), zoals die sinds De Saussure m.b.t. het taalteken (*signe*) gebruikelijk is. Girard beschouwt het slachtoffer als de *signifiant transcendantal*; de *signifié* is voor hem "tout le sens actuel et potentiel que la communauté confère à cette victime et, par son intermédiaire, à toutes choses" (1978a: 112). Binnen dit bestek zal hier niet op worden ingegaan; zie voor een bespreking Elias (1992).

⁸⁹ "Si le mythe, en somme, est la vision rétrospective des persécuteurs sur leur propre persécution, nous ne pouvons pas traiter comme insignifiant un changement de perspective qui consiste à se ranger au côté de la victime, à proclamer son innocence à elle et la culpabilité de ses meurtriers." (1978a: 171).

⁹⁰ Zie voor de verhouding tussen de opvatting van Girard en die van andere etnologen het overzichtelijke hoofdstuk III "Myth" van Golsan (1993).

⁹¹ Girard (1987): 79.

⁹² Voor de Tikopia en Ojibwa-Indianen zie Girard (1978a): 114 e.v., voor de Yahuna-Indianen (1987): 79, voor de mythe van Prajapati uit India (1987): 83, voor een Zuid-Afrikaanse Venda mythe Golsan (1993): 151, voor Teotihuacan bij de Azteken (1982), hoofdstuk 5, voor die van de Oudnoorse Balder (1982): hoofdstuk 5.

3. aangewezen daders van deze misdrijven, die tekenen dragen van slachtofferselectie, paradoxale kenmerken van het wegvallen van verschillen;
4. verdrijving van wie de gemeenschap bezoedelen.⁹³

Drie of twee van deze stereotypen zijn vaak voldoende om een document als vervolgingstekst te kunnen herkennen. De beschrijving van een crisis vindt vaak plaats in termen van ziekte of natuurrampen, die de uitdrukking heten te zijn van immoreel gedrag van (leden van) de gemeenschap. Dat is gebruikelijk in traditionele samenlevingen, waarin natuurlijke en sociale gebeurtenissen niet zoals bij ons tot verschillende domeinen behoren, maar één geheel vormen. In een artikel over territoriale culten in Centraal Afrika schrijft Schoffeleers daarover:

We may ask ourselves what link people perceive between sins against public morality and climatic disturbances. The answer of the participants will invariably be that the spirits are angry, or that the earth is in a state of 'hotness' which is hostile to the 'coolness' of the rains. Apparently, we are dealing with a kind of symbolic language in which incest, murder, and forms of general moral laxity stand for irregularities in the social order, and droughts, blights and pests for irregularities in the ecological order. Translated into everyday language the message would read: serious abuses in a community lead to ecological disaster which in its turn threatens the life of the community. Or from a different angle: management of nature depends on the correct management and control of society.⁹⁴

Oedipus

De mythe van Oedipus laat alle stereotypen duidelijk zien. De pest teistert Thebe (1). Oedipus is verantwoordelijk omdat hij zijn vader gedood en zijn moeder gehuwd heeft⁹⁵ (2). Om een eind te maken aan de epidemie, zegt het orakel, moet de misdadiger worden verjaagd (4). Oedipus draagt de kenmerken van een slachtoffer: hij is kreupel (3).⁹⁶ Men kan hem als een klassieke zondebok beschouwen. Zoals hierboven⁹⁷ werd aangegeven, is één gezicht van Oedipus dat van een monster: tegelijkertijd zoon, echtgenoot, vader en broer van dezelfde menselijke wezens. Maar ook de ziener Tiresias wordt in de mythe als een monster afgeschilderd: als tweemaal transseksueel draagt hij het seksuele

⁹³ Girard (1982/86): 33.

⁹⁴ Schoffeleers (1979): 5.

⁹⁵ Voor Seaford maakt het feit dat hij daardoor niet gewroken kan worden, Oedipus bij uitstek geschikt als zondebok: "Because Oedipus erred within the circle of his own kin, he stands in two vital respects outside the mechanism of reciprocal violence." (1994: 131)

⁹⁶ Goldberg (1993: 14) meent dat de legende, aan Oedipus verbonden, oorspronkelijk niet verbonden was met die van de sfinx en het raadsel. Er zouden in haar opvatting oorspronkelijk twee bronnen zijn, een 'moreel verhaal' en een 'zonnemythe' of een held-monsterverhaal. Zij geeft verder de volksetymologische grap op de naam Oedipus: niet gebaseerd op $\epsilon\omicron*\epsilon\tau$ 'zwellen', maar op $\epsilon\omicron*\nu$ 'weten'. De naam zou dan betekenen: "Ik ken de voeten". Het is niet onmogelijk dat dit kan hebben meegespeeld. - Op de talrijke (andere) interpretaties van de mythe en de verschillen tussen de weergave bij Homerus en die bij de tragici wordt in dit bestek niet ingegaan; ik beperk me tot het argument dat in dit hoofdstuk van belang is en verwijs voor verdere discussie naar de literatuur in deze paragraaf genoemd; zie voor een uitgebreide analyse binnen de mimetische theorie, waarop ook Girard zich baseert Goodhart (1978).

⁹⁷ Zie 7.2.

verschil in zich. En de sfinx, als conglomeraat van verschillen, is eveneens een monster.

Volgens de lijn, geschetst in de vorige paragrafen, bevindt de Thebaanse samenleving zich in een crisis. De onderlinge rivaliteiten en spanningen zijn geëxternaliseerd in de boosaardige figuur van een sfinx, die de stad teistert en telkens een slachtoffer eist als het raadsel niet opgelost wordt. De typische plaats voor zo'n monster is buiten de stad. Oedipus doorziet de situatie en lost het raadsel van het wezen op, zodat de rust in de samenleving kan weerkeren. Er is een overeenkomst en een verschil te signaleren met de raadselprinses: in beide gevallen leidt de oplossing van het raadsel tot een huwelijk, maar in de Oedipusmythe treden twee figuren op, die van de sfinx en Iocaste. De eerste pleegt zelfmoord, de tweede zal de moeder van Oedipus blijken te zijn. De rust in de samenleving is niet voor lange tijd, want de ziekte die uitbreekt, een metafoor voor de nieuwe crisis, eist een 'nieuwe kop' en richt zich nu tegen Oedipus zelf, die daarmee de plaats van de sfinx inneemt. De goddelijke koning is tevens *farmakos*.⁹⁸ Door de stereotiepe, mythische beschuldigingen (incest en vadermoord) concentreren zich de spanningen op hemzelf, zodat hij het prototype wordt van de 'geslaagde zondebok', die zichzelf verminkt en wordt uitgedreven.⁹⁹

De raadselopgever als zondebok

Als men het hierboven besproken element willekeurig in een rechtszitting in aanmerking neemt, zou men een terdoodveroordeelde ook kunnen beschouwen als een zondebok. Vanaf het moment van de beschuldiging en het beamen daarvan door de gemeenschap komt de zondebok in een isolement te verkeren. Het is deze fase in het zondebokscenario, die getransformeerd wordt in het rechterraadsel. De veroordeelde staat voor de rechter, die als vertegenwoordiger optreedt van de gemeenschap. De rechter heeft kennis genomen van de aanklacht en na ampele overweging gemeend het doodvonnis te moeten uitspreken. Is die situatie op zich al wezenlijk anders, vanaf dat moment treedt er nog een verandering op. In het geval van de zondebok wordt de beschuldigde namelijk daadwerkelijk terechtgesteld, terwijl in het rechterraadsel de veroordeelde de vrijheid verwerft. Dat is hoogst merkwaardig, want als we de parallel met het zondebokscenario doortrekken, zou dit betekenen dat de zondebok de opgezweepte menigte van haar voornemen heeft weten af te brengen, of in ieder geval dat hij heeft weten te verhinderen dat voornemen tot

⁹⁸ Vernant: "Roi-divin-*pharmacos*: telles sont donc les deux faces d'Edipe, qui lui confèrent son aspect d'énigme en réunissant en lui, comme dans une formule à double sens, deux figures inverses l'une de l'autre." (1970: 1271).

⁹⁹ Vgl. voor de verschillen en overeenkomsten tussen *Oedipus rex* en Euripides' *Bacchae* in verband met Girards opvatting Burkert (1987): 172.

uitvoering te brengen.

Er is een Amerikaanse versie van een Ongeboren-raadsel, waarin van zo'n situatie sprake is. 'A gang of men' brengt iemand naar de galg die om een of andere reden in moeilijkheden was geraakt. Deze redt vervolgens zijn leven met een raadsel. Hierin staat iemand inderdaad als eenling tegenover een verzamelde massa en niet tegenover een rechter; de scène is te vergelijken met een lynchpartij.

One time there was a fellow got into trouble about something, and it looked like a gang of men was going to hang him. But the people was all great riddlers in them days, and they got to talking about riddles on the way to the hanging ground. So finally they told this fellow that if he could spin a riddle that nobody in the crowd couldn't answer, they would turn him loose. He says he wanted to think it over. So the boss of the gang says, "Well we will ride slow, and you can think all you want. But when we get to the hanging ground your time is up."

After while the whole bunch come to the place where they were fixing to hang him, and the fellow set on this horse right under the gallows. He told them he could think better on horseback. When they started to put the rope around his neck he says, "Hold on, boys, I have thought up a riddle." So then he sung it out like this: Under gravel I do travel, / On oak leaves I do stand, / I ride my pony and never fear, / I hold my bridle in my hand." They made him sing the riddle over three times, and everybody thought about it awhile. But there wasn't nobody that knowed the right answer, so finally they all give up. Then the fellow pulled off his hat and showed them where he had stuck some gravel in it, and he pulled his boot out of the stirrup and showed some oak leaves he had put in. And he says: I'm a-riding my pony, and I ain't scared of nothing, and I have got my bridle in my hand this minute.¹⁰⁰

Misschien wordt het idee van de raadselopgever als zondebok verder ondersteund door de zogenaamde *Riesuhrries*-raadsels die Wossidlo in zijn categorie *Halslösungsrätsel* opnam.¹⁰¹ Abrahams zet dergelijke *queer word riddles* apart van zijn verzameling *neck riddles*:¹⁰² het juridisch kader dat Wossidlo hier geeft, komt in zijn Engelstalige materiaal niet voor. Abrahams haalt onderzoek van Taylor aan, waaruit zou blijken dat de raadsels voortkomen uit een sociale context waarin men de namen van bepaalde verwanten niet kon noemen; er is mogelijk taboeïsering in het spel. Naar de vorm laten ze de verwarring zien die de andere halsraadsels naar inhoud kenmerkt. Ze zouden een verwijzing kunnen bevatten naar de verwarde stemmen van de menigte, 'het morrend volk' uit de tekst voor toneelstukken. Deze door elkaar heenlopende stemmen, die individueel niet te identificeren zijn, zouden dan worden geobserveerd vanuit het aanstaande slachtoffer, dat zich tegenover een verenigde menigte weet, niet kan onderscheiden wie wat zegt en mogelijk ook bespot

¹⁰⁰ Uit: Randolph (1952): 143. Het verhaal is ook opgenomen in Abrahams (1980): 29, N17.

¹⁰¹ Wossidlo (1897), nr. 964.

¹⁰² Hij begint zijn opmerkingen over deze raadsels met de opmerking: "A whimsical method of confusion is by substituting nonsense words into a midst of a description." (1980: 94)

wordt. Als we ze in verband brengen met de heteroglossie die Bachtin noemt,¹⁰³ is deze de uitdrukking van grensvervaging en het talige evenbeeld van het groteske lichaam. Raadsels hebben voor een deel de verwarring tot uitgangspunt die inherent is aan de situatie waarin ze worden opgegeven¹⁰⁴ en de impliciete vraag die telkens naar voren komt, is die naar de aard van het raadsel. In een paragraaf waarin zij de onderlinge verhoudingen van de participanten aan een raadselsessie bespreekt, schrijft Goldberg: "The divisive, conflictive side of riddling is only part of the reality. Riddling can also exert unifying, cohesive forces, as shown at wakes on St. Vincent in the Carribean."¹⁰⁵ Hoe is het mogelijk dat taalhandelingen enerzijds tot verdeeldheid en anderzijds tot verbondenheid kunnen leiden?

Als men raadsels binnen de traditie van mimetische praktijken plaatst, wordt deze paradox inzichtelijker. De onderlinge rivaliteit bij het opgeven en oplossen vormt een verklaring voor de conflictieve zijde, maar als we de raadselsessie vanuit de positie van de zondebok beschouwen, en zien dat deze de massa verenigt, verklaart dat het unificerende van raadsels. De twee zijden van de *speech event* zijn niet aan elkaar tegengesteld, maar onverbrekkelijk verbonden. Het 'publiek' weet zich verenigd door gezamenlijk na te denken over een raadsel, in spanning te raken en verbazing te tonen over originele oplossingen. Door de aparte positie van degene die het raadsel opgeeft kunnen de anderen zich verenigen. Met name de ongeorganiseerde raadselsessie waar men vecht om de aandacht om een raadsel naar voren te brengen, weerspiegelt de mimetische crisis. Volkskundigen die raadsels verzamelen, hebben vastgesteld dat het genre floreert als er meer deelnemers zijn; zij moeten in een bepaalde sfeer worden gebracht, 'het vuur moet worden ontstoken'. In 2.3.5 werd een deelnemer geciteerd¹⁰⁶ die ervan sprak opgewarmd te willen worden om raadsels te kunnen opgeven, een lichamelijke verandering, die optreedt in een sfeer van competitie, in de hitte van de strijd. Het komt overeen met het verlangen naar geweld, dat zich ook in het lichaam voordoet, zodra mensen zich op de strijd voorbereiden.¹⁰⁷ Wanneer één verteller zich heeft 'losgemaakt' uit de strijd en constant aan het woord is, moet hij de anderen met verhalen en raadsels 'in de ban houden'. Zo iemand weet zich beproefd door een publiek dat hem collectief weg kan honen wanneer zijn verhalen niet boeiend zijn of wanneer hij de deelnemers een makkelijk te raden raadsel opgeeft. *Scapegoating* kan dan ook een belangrijke eigenschap van de raadselsessie zijn. Het opgeven van een raadsel is als een krachtmeting te beschouwen tussen het publiek en de raadselopgever, die daaruit ook als 'koning' te voorschijn kan komen: in dat

¹⁰³ Bachtin (1981): 291. Zie ook 2.3.2.

¹⁰⁴ Vergelijk Abrahams (1980): 9 e.v.

¹⁰⁵ Goldberg (1993): 164.

¹⁰⁶ Door Rickford (1986): 92.

¹⁰⁷ Girard (1972): 15.

geval ontladde de spanning zich positief in toejuichingen of kreten van verbazing.

Een verklaring die de positie van de zondebok in acht neemt, is tevens verhelderend voor de interpretatie van andere raadselgebruiken. Het gaat hier bijvoorbeeld om het in sommige culturen geldende verbod om elkaar raadsels op te geven onder bepaalde omstandigheden, bijvoorbeeld met betrekking tot de oogst.¹⁰⁸ Het verbod heeft ten doel de rivaliteit te voorkomen die gepaard gaat met het opgeven van raadsels: de oogst vereist immers samenwerking. Wat het gebruik aangaat om raadsels op te geven als er iemand net gestorven was: in dat geval wordt de dode vereenzelvigd met het verzoenende slachtoffer en met de macht van het heilige. Begrafenisrituelen vormen een weerspiegeling van het moment waarop het geweld ophoudt en de vrede begint. Zo wordt de dood verbonden met sacrificiële verzoening en terugkeer van de gemeenschap tot het leven.¹⁰⁹ Het opgeven van raadsels brengt de grensvervaging in beeld die optrad voor de crisis haar hoogtepunt bereikte; ook naar de inhoud leggen raadsels een verband tussen wat wij als gescheiden domeinen ervaren; ze overbruggen tegenstellingen, waarvan die tussen leven en dood bij uitstek een voorbeeld is.

In het rechterraadsel, zo lijkt het, gaat het vertellers om de ontkrachting van het zondebokdenken en het daarmee gepaard gaande geweld: het opgegeven raadsel blijkt die ontkrachtende kracht te bezitten. De zondebok is niet schuldiger dan het gemiddelde lid van zijn gemeenschap; door hem de schuld te geven van alles wordt het geweld gedirigeerd naar één persoon, met als gevolg dat de eigenlijke oorzaak van het geweld buiten zicht blijft. Als dit mechanisme wordt doorzien, is de weg geopend om het eigen aandeel en de verantwoordelijkheid voor het geweld in de samenleving onder ogen te zien. De vraag die dit oproept is of er ook inhoudelijk een verbinding te leggen is tussen dit doorzien van het zondebokmechanisme en de bevrijdende werking van het rechterraadsel, waardoor de veroordeelde de mogelijkheid krijgt weer bij de gemeenschap te horen.¹¹⁰

De raadselopgever tussen dood en leven

Als het vonnis uitgesproken is, behoort de veroordeelde in wezen al tot het rijk der doden. Hoe kan iemand van daaruit terugkeren onder de levenden? De raadselopgever is in zekere zin te vergelijken met degenen die beweren 'aan de overkant' zijn geweest: zij hebben de grens tussen leven en dood overschreden, waardoor ze bijzondere inzichten hebben gekregen. Ook met het raadsel dat de

¹⁰⁸ Zie 2.3.1.

¹⁰⁹ De blik van de gemeenschap is in de oerscène gericht op het slachtoffer dat zojuist vermoord is: het eerste lijk wordt ontdekt. "Le tombeau, ce n'est que le premier monument humain à s'élever autour de la victime émissaire, la première couche des significations, la plus élémentaire, la plus fondamentale." (Girard 1978a: 91)

¹¹⁰ In termen van Turner is de reïntegratie de fase die volgt op de liminaliteit.

veroordeelde opgeeft, wordt die grens overschreden: de raadselopgever is daarmee een herrezene. Het thema is bekend uit tal van verhalen en rituelen, waarin personages gecreëerd worden die over de doodsgrens gaan, iets 'zien' en dan weer terugkomen.¹¹¹ Een bekend voorbeeld is dat van de bijbelse figuur Jakob, die vecht met een engel, waarna hij voor zijn leven aan één zijde mank wordt.¹¹² Een dergelijke verminking is kenmerkend voor ontmoetingen met het goddelijke: in dergelijke 'unilateraal' geworden figuren ontvouwt zich een scala van betekenissen dat wereldwijd grote overeenkomst vertoont. Serge Tcherkézoff, die een boek publiceerde over duale symboliek, waarin hij uitgebreid inging op classificaties waarin rechts versus links aan de orde is, schreef:

The harmony created by the conjunction of asymmetrical opposites replaces a past in which there was only death or nothingness or non-society: rites of birth or of marriage, enthronement and funeral ceremonies of chief or of king, and 'reconciliatory' sacrifices after an exchange of murders.¹¹³

Soortgelijke verhalen als van Jakob kan men te horen krijgen van Afrikaanse stadsbedelaars, meent Schoffeleers, die antropologisch onderzoek deed naar dergelijke ervaringen.¹¹⁴ Nazikhale (letterlijk 'blijf jij maar daar') is een man uit Zuid-Malawi, die beweerde dat hij ooit dood was geweest, maar van God weer onder die naam naar de aarde terug moest. Hij sliep in de open lucht en voedde zich met eten dat een paar dagen oud was en op de rand van bederf was. God kortte een van zijn benen in zodat hij kreupel werd en niet ver zou kunnen lopen, mocht hij in de verleiding komen er vandoor te gaan. Nazikhale woonde in het stadje Limbe, waar hij in zijn onderhoud voorzag met het verzamelen van blik en oud roest. Hij was geliefd om zijn verhalen over God en de hemel, maar zijn faam dankte hij toch voornamelijk aan het feit dat hij in de toekomst kon kijken. De eenbenigen¹¹⁵ illustreren met hun eenzijdige verminking het principe van de levengevende asymmetrie.

Opmerkelijk is nu dat contact met de bovennatuur, leidend tot asymmetrie, onder andere plaatsvindt in situaties waarin mensen geroepen worden om hun samenleving uit een rivaliteitscrisis te halen.¹¹⁶ Is daar al enigszins sprake van in Genesis waar Esau en Jakob rivalen zijn, het vervult een centrale functie in een vrijersverhaal uit Malawi,¹¹⁷ "Kansabwe", dat

¹¹¹ Niet alleen in 'volksstradities' overigens: in de literatuur vindt men vergelijkbare varianten: (in de Hebreeuwse traditie) Saul die de gestorven Samuel bezoekt, (in de Grieks-Romeinse traditie) Odysseus en Aeneas die de onderwereld ingaan, (in het middeleeuwse Italië) Dante's *Divina Commedia*.

¹¹² Genesis 32: 23-33.

¹¹³ Tcherkézoff (1987): 20.

¹¹⁴ Schoffeleers (1991): 15.

¹¹⁵ Zie voor eenbenigen in volksverhalen ook Uther (1981).

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ Zie Schoffeleers en Roscoe (1985), hoofdstuk VII, "Suitors". De tekst die hier wordt gegeven (met de erop volgende interpretatie) is ontleend aan de Nederlandse versie, verschenen in Schoffeleers (1991): 15-18.

vergelijkbaar is met de eerder besproken traditie van de raadselprinses.¹¹⁸

De enige dochter van het stamhoofd is een schoonheid rond wie zich talloze aanbidders verdringen. Ze wordt echter ernstig ziek en deskundigen weten mee te delen dat het medicijn tegen deze aandoening alleen in een ver land te vinden is, maar de reis daarheen is uiterst gevaarlijk. De vader van de zieke doet een beroep op de aanbidders, maar die laten het een voor een afweten. Uiteindelijk dient zich de verschoppeling van het dorp aan, die bekend staat als Kansabwe (Luizebos). Bij gebrek aan beter wordt zijn aanbod aangenomen en hij vertrekt. Tijdens zijn reis wordt hij aangevallen door wilde dieren, die hem achtereenvolgens ontdoen van een arm, been, oog, oor enzovoorts, zodat tenslotte een helft van zijn lichaam zwaar gehavend is. Hij slaagt er desondanks in het medicijn te bemachtigen. De terugreis is godzijdank makkelijker. Hij wordt namelijk door de magiër, die hem het medicijn leverde, voorzien van een platte mand, die werkt als een vliegende schotel. Hij landt net op tijd om de zieke van een wisse dood te redden. Als het meisje genezen is, worden alle aanbidders opgeroepen op audiëntie te komen zodat ze in alle rust haar keuze kan maken. Luizebos sluit zich als laatste bij de rij aan, maar wordt onder hoongelach verdreven. Toch is hij het die uiteindelijk wordt uitgekozen als de echtgenoot van de prinses.

Ook hier een menigte aanbidders, die allemaal elkaars rivalen zijn en steeds meer op elkaar gaan lijken, waardoor de prinses tenslotte geen enkele keuze meer heeft. Als we aannemen dat haar aanbidders de plaatselijke gemeenschap vertegenwoordigen, symboliseert haar ziekte de crisis waarin die gemeenschap zich bevindt. Ofschoon in principe huwbaar, is ze vanwege die ziekte in feite niet huwbaar. De oplossing wordt uiteindelijk aangereikt door een marginale figuur, die niet tot de groep rivaliserende aanbidders behoort. Tijdens de gevaarvolle reis die hij onderneemt, wordt hij unilateraal. Na zijn terugkeer mag hij wegens zijn inzet de prinses trouwen en wordt hij haar wederhelft. Het thema van de twee helften komt in dit verhaal dus in twee vormen voor. Eerst verschijnt het in de persoon van de prinses, die geen wederhelft kan vinden omdat alle gegadigden dubbelgangers van elkaar zijn. Daarna verschijnt het in de persoon van Kansabwe, wiens ene lichaamshelft zwaar gehavend wordt tijdens het zoeken naar een oplossing voor het probleem van de prinses. Er blijkt een verband tussen beide varianten van het thema te bestaan, want de prinses krijgt uiteindelijk haar wederhelft alleen doordat Kansabwe toelaat dat een helft van zijn lichaam verminkt wordt. Dat vormt de oplossing voor een zich voortdurend uitbreidend mimetisch conflict, waardoor een huwelijk mogelijk wordt: een symbolische manier om te zeggen dat de samenleving weer kan functioneren. Schoffeleers voegt hieraan toe: "Dat hij zich asymmetrisch laat maken kan in het kader van het klassieke zondebokscenario niet anders worden uitgelegd dan dat hij verzaakt aan al datgene wat aanleiding geeft tot een symmetrisch conflict. Hij wordt daarmee tot voorbeeld en model voor menselijke relaties. Dat hij zich aanbiedt of toelaat deze tortuur aan zijn lichaam

¹¹⁸ Zie 3.3.2.

te voltrekken impliceert verder dat hij de werking van het mimetisch proces en het zondebokmechanisme doorziet. Een van de kenmerken van asymmetrië is immers, zoals eerder opgemerkt, dat ze kunnen zien wat voor gewone mensen verborgen blijft."¹¹⁹

Het verhaal van Kansabwe komt in het grondpatroon weliswaar overeen met de verhalen van de raadselprinses (AT 851), maar er zijn ook verschillen: de positie van de toekomstige echtgenoot is anders, de prinses is ziek, er treden dieren op die de held verminken. Gemeenschappelijk hebben de verhalen de rivaliteit van de vrijers rond de prinses, die hen allen afwijst, waardoor de crisis in de samenleving in stand blijft. Deze wordt bij Kansabwe opgelost door een asymmetrische figuur, bij de raadselprinses doordat de hoofdpersoon een raadsel opgeeft. Lichamelijke asymmetrie is door Ginzburg *et al.* geduid als een symbool van ervaringen die het menselijke te boven gaan. In de praktijk betekent dat ervaringen van het dodenrijk, respectievelijk de geestenwereld. De normale lichaamshelft zou dan refereren aan de menselijke kant van die persoon, terwijl de afwijkende kant refereert aan het contact met de geestenwereld. Zulke personen hebben een mediërende functie tussen die twee werelden. Raadsels op hun beurt vertegenwoordigen van de ene kant normale mensentaal - de gebruikte woorden zijn vertrouwd - maar ze refereren aan abnormale en schijnbaar onmogelijke begripscombinaties. In termen van lichamelijke asymmetrie: de woorden in het raadsel 'lopen mank'.

Zo is de symboliek van de wederhelften ook bij de raadselprinses van toepassing. Een citaat van Maranda sluit hier mooi op aan: "[...] riddles combine incombines - as marriage does."¹²⁰ Het Griekse verhaal uit 6.7, waarin beide gelieven elkaar uitdagen met een 'onmogelijk' raadsel, vormt daarvan wel een zeer treffende illustratie. Het raadsel is in dergelijke gevallen het medicijn van de samenleving, waardoor de crisis in de samenleving wordt opgelost; degene die het opgeeft, vervult daarmee de rol van de *farmakos* van weleer. In het rechterraadsel is van een dergelijke rivaliteit geen sprake: de veroordeelden representeren een later stadium van de crisis, waarin alle spanningen weliswaar ontladen zijn op één persoon, maar binnen een juridisch kader. De veroordeelde heeft in feite de doodsgrens al overschreden, maar de asymmetrie van het raadsel geeft hem nieuw leven.

7.5 Het proces van betekenisgeving

De interesse van deelnemers in verhalen maakt dat hun eigen gedrag een nieuwe betekenis kan krijgen. Dat geldt ook voor het rechterraadsel, waarmee een

¹¹⁹ Schoffeleers (1991): 18.

¹²⁰ Maranda (1971a: 214). Fernandez gaf hierop als commentaar: "This may be why so many riddles, incidentally, deal with sexual innuendo. In any event, riddles perform a union or conjunction of separated entities on the cognitive level that on the physical level is one of the species' primary preoccupations." (1986: 176).

verteller zijn publiek een spiegel kan voorhouden. Het betreft hier in de eerste plaats de merkwaardige oplossingen van de raadsels, die de toehoorders kunnen vergelijken met merkwaardige gebeurtenissen uit hun eigen leven. De setting van veroordeelde en rechter spiegelt verder de actuele vertelsituatie, waarin raadsels opgeven van onschuldiger aard is. Omdat raadsel en kader zelf ook weer te spiegelen zijn in de bronverhalen, krijgt het rechterraadsel een diepere culturele betekenis.¹²¹

Beproeving

Wanneer dit gezichtspunt in verband wordt gebracht met de interpretatie van de mimetische theorie, is de *act of traditionalization* waarvan Bauman sprak,¹²² er ook een waarin het bewustzijn van het zondebokmechanisme bij de deelnemers aan een raadselsessie al dan niet bewust geactiveerd wordt. Er is een doorlopende lijn als we de situatie bekijken vanuit de beproevingen die de zondebok, held en raadselverteller respectievelijk meemaken. De taalgebruikssituatie waarin het rechterraadsel verteld wordt, toetst deelnemers en verwijst naar een beproeving die weer verwijst naar een andere beproeving: het is een *mise en abîme*.¹²³ Vertellers stellen ze met dit verhaaltje present en frissen daarmee het 'culturele geheugen' van hun toehoorders op; ze leggen verbanden met belangrijke aspecten en gebeurtenissen uit het verleden. De verhalen uit de bronnen van het halsraadselcomplex vormen met hun scandaleuze gebeurtenissen een reflectie van de crisis die aan de uitdrijving van een slachtoffer vooraf ging.

Transformaties in het verhaalmateriaal

Aan de rechterraadselvertellingen is te zien hoe rivaliteit, grensoverschrijding en geweld, die in verschillende bronverhalen van het halsraadselcomplex nog prominent aanwezig waren, steeds onschuldiger vormen hebben aangenomen. De Ilo-raadsels laten een transformatie zien bij het vervaardigen van gebruiksvoorwerpen uit een lijk: eerst van een vermoorde geliefde, later van een gedode hond. De rivaliteit uit de oorspronkelijke verhalen is in het rechterraadselcorpus in die vorm verdwenen. De overgang van mens naar dier is te vergelijken met de eerder genoemde overgang van mensenoffer naar dierenoffer. In de verhalencluster waaruit het raadsel van de Ongeborene zich heeft ontwikkeld, is iets vergelijkbaars te zien: "The unborn hero has been reduced to an animal."¹²⁴ Ook de sterke rivaliteit en bedreiging met de dood uit

¹²¹ Zie 5.2, "Wisselwerking van tradities".

¹²² Zie 5.2.

¹²³ In de Franse literatuurtheorie wordt deze term gebruikt ter aanduiding van een gedeeltelijk gelijkend verhaal-in-een-verhaal. *Abîme* wordt met de interpretatie van de zondebok die de afgrond in wordt gedreven, weer een levende metafoor.

¹²⁴ Goldberg (1993): 116.

de traditie van het raadsel van de Levenden in de dode (zie de vertelling van Simson)¹²⁵ komen in het rechterraadsel niet voor. De incest in de Apolloniusroman is tot een onschuldige omkering van generaties geworden in de raadselvertelling van de Zogende Vrouw.

Wat het omlijstende verhaal van de rechtspleging betreft: in 5.3, "De werkelijkheid van de halslossing", kon worden vastgesteld dat gevallen van vrijspraak door een raadsel niet zijn overgeleverd en dat het verhaal op een 'geloofde of gewenste werkelijkheid' betrekking heeft. Een verdergaande conclusie dan dat het rechterraadsel op dezelfde denkwijze berust die eens het legitieme rechtsgebruik van de halslossing voortbracht, kon niet getrokken worden. Omdat verschillende raadsels uit het kader van de bruidswerving komen en in oudere tradities met de raadselwedstrijd verbonden zijn, wordt in dit hoofdstuk een poging gedaan het rechterraadsel binnen het halsraadselcomplex begripsmatig te reconstrueren. Mijns inziens is de mimesis van toe-eigening uit het oudere AT 851-kader (de raadselprinses), waarin steeds meer rivalen in steeds intensere mate naar hetzelfde streven, en die zo heftig wordt dat ze achter elkaar worden afgeslacht, getranscendeerd in het juridische kader (AT 927). In beide vertellingen heeft de held door het deelnemen aan een buitengewone gebeurtenis bijzondere macht gekregen¹²⁶ en zijn sporen van de sacrificiële crisis aanwezig. In het juridische kader is het raadsel echter altijd levensreddend.

7.6 Gerechtelijke transcendentie

Verzelfstandigd geweld

Het rechterraadsel is in deze visie een nieuwe ontwikkeling in de verhaaltraditie die aansluit bij modernere rechtsopvattingen, waarin men in staat is geweld als verzelfstandigd te ervaren. Dat wij de gewelddaad apart kunnen stellen, er een misdaad in zien die op zichzelf staat, komt vanwege de doelmatigheid van de rechtsinstellingen, die boven alle antagonisme uitreikt. Wij zijn inmiddels gewend aan deze "transcendance judiciaire",¹²⁷ maar in samenlevingen waar

¹²⁵ Misschien verbergt ook dit verhaal in oorsprong een moord: de jonge leeuw die brullend op Simson afkomt, zou een metafoor kunnen zijn voor de rivaal (die eerder werd toegekend aan de Filistijnse vrouw?). In die interpretatie is hij het die door Simson met blote handen wordt verscheurd; als hij op de terugweg de niet begraven man aanraakt, begaat hij een zware overtreding, die hij vervolgens verraadselt. De Filistijnen zouden zich dan op hem willen wreken. De bruid moet de moord en de overtreding kunnen raden die de (nieuwe, aanstaande) echtgenoot heeft begaan om met hem een huwelijk aan te kunnen gaan. Deze mogelijkheid heb ik in deze studie niet uitgewerkt.

¹²⁶ Vgl. Meyer (1967): 123.

¹²⁷ Girard (1978a): 20. Ook antropologen hebben gerapporteerd over problematische conflictbeheersing in situaties met een zwak juridisch systeem; vgl. Schoffeleers (1992: 29), die een 19^e-eeuwse Portugese reiziger over de Chipeta samenleving in Malawi citeert: "In case of a dispute or outbreak of war between two headmen, which seems to have been a frequent event, the members of their villages fought one another. The battle never finished with the first fight: 'He who weakens retreats and gets another one to help him, and thus the two factions grow incessantly to the point where often all the chiefs are involved in the contest. On each occasion the quarrel is brought to an end by the appointment of arbitrators to judge the matter, which may be nothing more than the

deze ontbreekt, vindt men direct weer het nabootsende en herhalende karakter van het geweld terug. Door een inefficiënt juridisch proces kan de geweldscyclus nauwelijks gestopt worden. De bloedwraak is daar een voorbeeld van: de zich eindeloos herhalende imitatie van een eerdere moord brengt generaties later nog mensen tegen elkaar in het geweer.¹²⁸ Het imiteren dringt zich als een plicht op aan verwanten die zich op steeds grotere afstand bevinden en met het ontstaan van het geweld niets van doen hebben. Het geweld verwijdert zich dus steeds verder van zijn oorsprong, zodat men nauwelijks nog de oorzaak weet waarom men ermee doorgaat. De kettingreactie van de wraak doet zich voor als hoogste graad en volmaakte vorm van mime. Zij dwingt de mensen tot het eentonige herhalen van hetzelfde moorddadige handelen.¹²⁹

Men kan een gerechtelijk proces beschouwen als een gestolde vorm van rivaliteit: er is een vreedzame beslechting, waardoor er een einde komt aan bloedwraak en geweld. Door het rechtssysteem hoeft men de veroordeelde niet meer als 'offer' te zien;¹³⁰ de jurisdictie vormt het mimetisch geweld om tot gerechte straf. Bij het lezen van de literatuur wekt het verbazing dat er zo weinig behoefte is geweest om een verklaring te zoeken voor het feit dat het geweld uit de raadselwedstrijd op een gegeven moment is getransformeerd in een juridisch kader. Het is in dit verband opmerkelijk dat raadsels met een juridisch frame (waarvan in IJsland een voorloper is te vinden in de *Hervararsaga*) nog geen plaats hebben in de zestiende-eeuwse raadselverzamelingen in Duitsland: we kennen ze pas uit de negentiende eeuw. Wellicht heeft dat te maken met het feit dat openbare terechtstellingen begonnen te verdwijnen; men zag misdadigers niet meer aan de galg hangen, wat mogelijk in een ander idee van 'vergelding' heeft geresulteerd. Daarbij dient ook in aanmerking te worden genomen dat rechtsgang en bestraffing in de negentiende eeuw, toen deze raadsels voor het eerst verzameld werden, waren veranderd. Het opsporen van misdadigers was een serieuzere aangelegenheid geworden dan voorheen, toen deze geregeld door een volksmassa werden opgebracht; de doodstraf stond ter discussie. In het rechtterraadsel treedt 'het volk' slechts sporadisch op en ligt de nadruk op de confrontatie tussen gevangene en rechter.

purloining of a millet stalk."

¹²⁸ Een opvallend voorbeeld van het verband tussen begeerte, geweld en wraak uit de *Brennu-Njáls Saga* geeft Livingston (1992): 142 e.v.

¹²⁹ "La vengeance en chaîne apparaît comme le paroxysme et la perfection de la mimésis. Elle réduit les hommes à la répétition monotone du même geste meurtrier. Elle fait d'eux des *doubles*." (Girard 1978a: 20). Vertaling uit Girard (1990): 23.

¹³⁰ Vergelijk de opmerking van Meyer (in 5.3), die, op grond van het gebruik om misdadigers op een koehuid naar de plaats van de openbare terechtstelling te slepen of hen in een koehuid te naaien, stelde dat tot in de negentiende eeuw misdadigers als offerdieren werden gezien.

De raadseldemon

De duivel die in verschillende raadselvertellingen optreedt,¹³¹ staat ver af van het juridische kader in het rechterraadsel, ook al vindt in beide kaders een 'verlossing' plaats. Naar aanleiding van Duitse sagen waarin raadseldemonen optreden (die arbeiders die tussen de middag doorwerken raadselvragen voorleggen), meende Meyer dat rechterraadsels *entdämonisierte Mythen*¹³² genoemd zouden kunnen worden. Hij schrijft in dat verband:

Der Hauptunterschied zwischen diesem Sagentypus von der gefährlichen Begegnung mit dem Fragedemon und dem Halslösungsrätsel besteht darin, daß sich der Verbrecher dort von Dämonen, der Verbrecher hier aber vor Menschen zu behaupten hat. Man könnte die Halslösungsrätsel 'entdämonisierte Mythen' nennen, denn den Richtern, die kraft ihrer richterlichen Gewalt höher stehen als der Verurteilte, fällt ja formal die Rolle der Dämonen zu.¹³³

De introductie van het juridische kader heeft in vergelijking tot dergelijke verhalen een formele situatie geschapen, met een anders gerichte beleving van de werkelijkheid. Het blijft waar dat rechterraadsels sporen bevatten van magisch denken, maar in vergelijking met andere raadselvertellingen is een 'rationele' ontwikkeling onmiskenbaar. In de mimetische theorie is de duivelse figuur op te vatten als degene die het geëxternaliseerde kwaad van een menigte uitdrukt; het weerstand bieden aan de vragen van de demon behoort ook in andere tradities tot de kern van de beproeving.¹³⁴

De positie van de rechter

Om de vergelijking tussen duivel en rechter, die Meyer verder niet uitwerkt, te kunnen begrijpen, dienen we de positie van de rechter in het verhaaltje *Out-riddling the judge* (AT 927) nader te beschouwen. In zijn algemeenheid kan men de rechter als een afsplitsing van de koning beschouwen; in sommige teksten van het rechterraadsel treedt nog een koning op. Zijn duivelse gezicht wordt inzichtelijk als we het verbinden met de koning die bij zijn intronisatie verboden overtreedt, een tegenbeeld van zijn gezicht als weldoener. In de mimetische theorie wordt het koningschap als zodanig en de daarvan afgeleide jurisdictie gekoppeld aan de sacrificiële crisis. De hypothese is dat de vaak door willekeur aangewezen slachtoffers door allerlei uitstelprocedures leerden om de macht die ze door hun aanstaande offering zouden krijgen, in een eerder stadium uit te oefenen, waarmee zij zich koninklijke macht verwierven. Uit de rituelen die tot

¹³¹ Zie 3.3.2.

¹³² De term is van Peuckert (1938: 192), die de term zelf overigens vragenderwijs introduceert.

¹³³ Meyer (1967): 118.

¹³⁴ Uit de *Encyclopédie Philosophique Universelle* II (1990: 3128), bij het begrip *Lan* (Zuid-Oost Azië): "[...] la communication entre l'être humain et l'être surnaturel commence toujours par une épreuve de force, quelles qu'en soient les modalités." Het fantoom verschijnt met "grimaces épouvantables" en "voix plaintives ou bruits bizarres venus on ne sait d'où".

vergoddelijking en demonisering van de zondebok zouden leiden, ontwikkelde zich een politieke institutie met effectieve macht, waardoor de werkelijke offering van de monarch onmogelijk en ondenkbaar zou worden. Dat verklaart de goddelijkheid die aan veel koningen en keizers werd, en soms nog wordt, toegedicht. Deze is niet te beschouwen als een toegevoegde eigenschap, maar ontstaan uit een 'uitgesteld zondebokschap'.¹³⁵ Dat de koning als onderdeel van zijn aanvaarding van het koningschap in verschillende traditionele samenlevingen taboes overtreedt, geschiedt omdat hij het slachtoffer van weleer moet spelen, beticht van misdaden. De koning heeft de januskop van de zondebok, zowel boosaardig als weldadig, corresponderend met respectievelijk de overtredingen die zouden zijn begaan (desintegratie) en de heilzame werking (unificering). In die opvatting is de koning te beschouwen als voorwaardelijk ten offer bestemd, waarmee hij in staat is om rivaliteit en wraak binnen een samenleving in goede banen te leiden. Bij de institutionalisering van de monarchie en de opkomst van een nieuwe rechtsopvatting kan de gedachte aan het offeren van de koning geheel verdwijnen.

Als we dan terugkeren naar het rechterraadsel, zien we dat de (willekeurig?) veroordeelde met een raadselvraag waarop het antwoord uit een ongeordende wereld komt, naar dezelfde ongeordende wereld verwijst als die waaruit de voorgangers van zijn tegenspeler (de rechter) eertijds werden uitgedreven: de sacrificiële crisis. De uitzonderlijke gebeurtenissen die hij verraadselt, staan cultuurhistorisch in verband met de transgressies die men gewoon was de zondebok toe te dichten en die nu door de veroordeelde worden gebruikt om zijn leven te redden. Zou dit de reden kunnen zijn dat sommige onderzoekers raadseloplossingen waarin de veroordeelde niet handelend optreedt, niet meer in het corpus hebben laten staan, omdat hij dan als het ware niet meer voor zijn daden verantwoordelijk is? Als we de uitzonderlijke gebeurtenissen opvatten in de traditie van de goddelijke misdaden, zoals die in de mythologie gestalte hebben gekregen, dan belichaamt de confrontatie tussen rechter en veroordeelde de twee zijden daarvan.

7.7 De twee gezichten van de zondebok

Het rechterraadsel heeft temidden van vergelijkbare raadselvertellingen ten slotte een opmerkelijke eigenschap: het is niet de rechter die de veroordeelde een raadsel opgeeft, maar altijd omgekeerd. De rechter staat de veroordeelde toe dat deze hém een raadsel voorlegt. Daarmee laat de rechter zich door de veroordeelde beproeven. Van de in andere raadselvertellingen gebruikelijke

¹³⁵ "But what about the king? Is he not at the very heart of the community? Undoubtedly - but it is precisely his position at the center that serves to isolate him from his fellow men, to render him casteless. He escapes from society, so to speak, via the roof, just as the pharmakos escapes through the cellar. The king has a sort of foil however, in the person of his fool. The fool shares his master's status as an outsider [...]" (Girard 1972/77: 12). Voor een uitwerking van de stelling aangaande de 'scapegoat king' zie Simonse (1988, 1992) en Williams (1994): 100 e.v.

rolwisseling is hier geen sprake.

Wanneer veroordeelden hun rechter als het ware examineren, wordt deze niet alleen beproefd in zijn kennis omtrent een geheim van de raadselopgever, maar ook in zijn wijsheid aangaande de aard van zijn eigen ambtsuitoefening. Rechtspsychologisch is het zo op te vatten, dat de rechters eigenlijk het leven zouden moeten laten als ze het antwoord op het raadsel niet kunnen geven.¹³⁶ Dan zijn zij inferieur, zoals de veroordeelde in het proces. Beide partijen zijn, zoals Leroy het uitdrukte in zijn studie over raadsel en misverstand, "in der Todeswürdigkeit ebenbürtig".¹³⁷ En omgekeerd ook in het recht om te leven: eigenlijk krijgen in het rechterraadsel ook de rechters genade. Zij moeten niet alleen het geheim kunnen doorgronden in het raadsel, maar ook het geheim dat achter de beschuldiging zit. Dat geheim heeft in de mimetische theorie van doen met de eerder genoemde *communitas* die verwijst naar de grenservingen waarbinnen iedereen gelijk is en die de keerzijde uitdrukt van de chaos waarin willekeurig een zondebok wordt aangewezen, terwijl iedereen schuldig is.¹³⁸

Weliswaar staat de beschuldigde terecht, maar ook de vanzelfsprekende autoriteit van de rechter staat letterlijk ter discussie: het rechterschap is *in principe* even arbitrair als de beschuldiging. Formeel laat het rechterraadsel hiërarchie zien, maar doordat het raadsel naar uitzonderlijke en soms willekeurige ervaringen verwijst, staan beide partijen als gelijken tegenover elkaar. De rechter die zich door de raadselachtige denotatie naar de unieke ervaringen bewust wordt van de arbitrariteit van de beschuldiging als zodanig, zal een gevangene altijd genade moeten schenken en vrijspreken: beiden zijn ook *ebenbürtig* in hun recht op leven.¹³⁹

In het rechterraadsel zijn rechter en veroordeelde 'dubbels'¹⁴⁰ - maar niet in de 'demonische' zin, dat wil zeggen niet in hun noodzaak zich te bevestigen ten opzichte van elkaar als concurrerend model dat wordt nagebootst. De misdadigers hebben door hun groteske ervaring net als de rechter bijzondere

¹³⁶ Daarbij dient men in aanmerking te nemen dat met deze opvatting een ander begrip van 'raadsel' aan de orde is (zie 2.2).

¹³⁷ Leroy (1968): 43.

¹³⁸ In de theorievorming rond het begrip *mimesis* wordt over de gelijkschakeling voornamelijk in negatieve termen gesproken, terwijl de positieve vorm van *dedifferentiatie* die in termen van *communitas* wordt uitgedrukt (vgl. kloostergemeenschappen in uiteenlopende samenlevingen), weinig aandacht krijgt. Negatieve gelijkschakeling is een gevolg van rivaliteit, positieve gelijkschakeling volgt op een bewust afzien van rivaliteit. Ik hoop deze kwestie in ander verband nog eens te kunnen uitwerken.

¹³⁹ Leroy (1968: 43-4): "Bedenkt man den Charakter dieses Verfahrens, so erscheint ein solcher Vorgang weniger absurd als er auf den ersten Blick den Anschein haben mag. Können die Richter die Antwort nicht geben, so müssten sie eigentlich das Leben lassen; sie sind ja die Unterlegenen, wie der Verurteilte beispielweise im Prozess unterlag. Beide Seiten sind nun in der Todeswürdigkeit ebenbürtig. Nun kommt die Umschwung: also sind sie es auch hinsichtlich des Rechtes zu leben. Eigentlich sind beim Halslöserätsel die Richter die Begnadigten - und dann kann ja der Verurteilte der sie in diese Situation brachte, nicht mehr hingerichtet werden."

¹⁴⁰ Vergelijk voor een nadere uitwerking van de problematiek van de dubbels Girard (1976), (Nederlandse vertaling *Dubbels en demonen*) en (1978b), *To Double Business Bound*.

macht gekregen. Wanneer de confrontatie tussen rechter en beschuldigde beschouwd wordt als de transformatie van ritueel geweld, vertegenwoordigen *beide* partijen de twee gezichten van de zondebok. De rechter wordt in zijn functie, afgeleid van het koningschap, teruggeworpen op zijn oorspronkelijke goddelijke positie, de veroordeelde op die van demon: posities die beide uitzonderlijk zijn. Maar ook het omgekeerde is het geval: de rechter valt krachtens de geschiedenis van zijn ambt óók de rol van demon toe, en de misdadiger heeft door de superioriteit van zijn raadsel deel aan de goddelijkheid van de koning.

Er is sprake van een wisselwerking tussen 'hoog' en 'laag', die duidelijk maakt dat geen van beide zonder de ander bestaansrecht heeft.¹⁴¹ De rechter heeft, fylogenetisch beschouwd, de ziekte van de samenleving op zich genomen: hij is een nazaat van "le dieu de la peste"¹⁴² en wordt er in het rechterraadsel aan herinnerd dat uitzonderlijkheid een kernprobleem van zijn ambt is. De veroordeelde presenteert hem dit in een verhaal met als inhoud de omkering van dood naar leven: het herrijzen uit de doden is een wens van de veroordeelde, maar verwijst tevens naar de oorsprong van het rechterschap.

¹⁴¹ Zie Turner (1977): 97.

¹⁴² Girard (1982): 88.