

J. TENNEKES

ATONI-CLASSIFICATIES: PROBLEMEN EN MOGELIJKHEDEN VAN EEN SEMIOLOGISCHE
BENADERING⁺

SEMIOLOGIE EN SYMBOLISCHE ANTROPOLOGIE

In de culturele antropologie is altijd veel aandacht geweest voor symbolische verschijnselen zoals mythen, rituelen, classificatiesystemen e.d. De laatste jaren is die aandacht echter nog toegenomen en begint zich op dit terrein een nieuw specialisme af te tekenen dat wel symbolische antropologie wordt genoemd. Theoretisch gezien verkeert dit jonge specialisme in een situatie van grote verwarring. Er ontbreekt een duidelijke theoretische conceptie van waaruit men aan het werk kan gaan, en de meeste beoefenaren van de symbolische antropologie zijn dan ook geneigd tot allerlei vormen van syncretistisch ad hoc-theoretiseren. Dat blijkt al direct bij de definities die men geeft van het meest centrale begrip, nl. 'symbool'. Dat begrip is verwant aan andere begrippen, zoals 'teken' en 'signaal' en het ligt voor de hand dat men probeert te komen tot een omschrijving waarin het symboolbegrip op een of andere manier wordt afgebakend ten opzichte van andere concepten. Als we echter de literatuur er op nalezen blijkt dat die afbakening bij iedere auteur weer anders komt te liggen, al naar gelang de antropologische en filosofische literatuur die hij toevallig heeft geraadpleegd (vgl. bijv. Firth 1973:74-75 en Leach 1976:12).

Eenzelfde lot treft het begrip 'betekenis'. Ieder is het er over eens dat symbolen betekenen.¹ Rituelen, mythen en andere vormen van symboliek worden veelal gezien als een bepaalde vorm van communicatie en de onderzoeker wil weten wat de inhoud is van die communicatie, wát er nu wel precies wordt gezegd, gedaan en gesymboliseerd. Maar als we dan na gaan wat er onder 'betekenis' wordt verstaan, dan blijkt dat een veelheid van verschillende zaken te zijn. Zo zegt Turner bijv. dat er 'ten minste' drie niveaus of velden van betekenis moeten worden onderscheiden, nl. (1) het veld van inheemse interpretaties (*exegetical meaning*), (2)

⁺Bij het schrijven van deze bijdrage heb ik dankbaar gebruik gemaakt van opmerkingen en commentaar van prof.dr. J.W. Schoorl, dr. R. Schefold en dr. P.L. Geschiere.

de betekenis die naar voren komt uit het gebruik dat mensen van symbolen maken en de emoties die daarbij worden losgemaakt (*operational meaning*), en (3) de betekenis die voortvloeit uit de structurele relaties die symbolen onderling hebben (*positional meaning*) (Turner 1970:50). Die onderscheidingen komen direct voort uit de ethnografische situatie waarmee Turner in zijn veldwerk werd geconfronteerd. In de Ndembu-samenleving worden nl. zeer veel rituelen uitgevoerd waarbij een menigte van symbolen wordt gehanteerd terwijl de Ndembu zelf vaak duidelijke ideeën blijken te hebben omtrent de betekenis van die symbolen. Het kan echter moeilijk worden volgehouden dat de verschillende betekenis-niveaus - datgene wat de mensen er zelf over zeggen, datgene wat die symbolen in het individuele gedrag en in het groepsproces uitwerken en wat de symbolen betekenen in het kader van het systeem waarvan ze deel uitmaken - zonder meer in elkaars verlengde liggen. De emoties die symbolen los maken en de uitwerking die ze hebben op het individuele handelen en het groepsgegedrag, vormen een heel ander 'type' betekenis dan de betekenis die voortvloeit uit de structurele positie van een symbool in een systeem. In een kritiek op Turner merkt Sperber dan ook op: 'This inventory of the properties of symbols that Turner develops and illustrates is undoubtedly useful; it underscores distinctions which are generally neglected. It is then all the more paradoxical to see, as the descriptive categories multiply and become refined, the concept of meaning become distended and take in indiscriminately all the conceivable properties of symbols, no matter how heterogeneous. This laxity in the use of 'meaning' - particularly clear in Turner because it contrasts with a definite refinement in the use of other concepts - characterises as well the whole set of works devoted to symbolism' (1975:13).

Wat ontbreekt in de huidige symbolische antropologie is een samenhangende theoretische visie op symbolische verschijnselen. Het is daarom begrijpelijk dat men de laatste decennia, onder invloed van het Franse structuralisme en met name van Lévi-Strauss, een neiging kan bespeuren om theoretisch houvast te zoeken bij de verworvenheden van de structurele linguïstiek. De grondlegger van deze linguïstiek, Ferdinand de Saussure, meende dat er in de toekomst een alomvattende wetenschap zou moeten komen, die zich zou richten op het functioneren van tekens in de menselijke samenleving. Van deze algemene leer van de tekens, die hij *semiologie* noemde, zou de taalwetenschap dan slechts een onderdeel zijn, omdat zulk een wetenschap elk stelsel van tekens in haar onderzoek zou moeten betrekken. Dit programma werd gelanceerd in het jaar 1916 toen

De Saussure's *Cours de Linguistique Générale* voor het eerst verscheen, maar het werd pas weer serieus opgenomen door Lévi-Strauss, die zijn werk presenteerde als een nadere uitwerking van dit programma. In concreto betekent een semiologische benadering van symboliek dat de analyse zich zoveel mogelijk voltrekt naar analogie van de methoden die in de structurele linguïstiek werden ontwikkeld. Semiologische analyses van symboliek onderscheiden zich dan ook van de gangbare analyses door hun gebruik van een bepaald jargon, zoals het onderscheid tussen *langue* en *parole*, *signifiant* en *signifié*, 'paradigma' en 'syntagma', etc. Aangezien toch ook dit nieuwe jargon vaak op een bijzonder losse wijze wordt gehanteerd door symbolisch antropologen, is het niet altijd eenvoudig zich een beeld te vormen van wat we ons nu eigenlijk precies moeten voorstellen bij een semiologische benadering van symboliek. Kan een semiologische benadering worden gezien als een nieuw, consistent, alomvattend paradigma om symboliek te bestuderen, of is het niet veel meer dan een zwaarwichtig woordgebruik waarmee allerlei oude redeneringen van een nieuwe en moderne aankleding worden voorzien? En, als het eerste het geval is, kan een benadering die zich oriënteert op de verworvenheden van de linguïstiek inderdaad een uitweg bieden uit de theoretische verwarring die er bestaat? Kan ze ons bijv. een adequate en werkbare omschrijving verschaffen van begrippen als symbool, teken en betekenis en ons verder helpen bij wat naar mijn mening de belangrijkste opdracht is van de symbolische antropologie, nl. het ontsluiten van de betekenis van symboliek?

Het zijn deze vragen die ik in deze bijdrage centraal wil stellen. Daartoe zal ik eerst enkele kernbegrippen behandelen uit de structurele linguïstiek zoals deze door De Saussure naar voren is gebracht. Daarna zal ik laten zien hoe die begrippen kunnen worden gebruikt bij de analyse van symboliek om zodoende een indruk te geven van wat we onder een semiologische benadering kunnen verstaan. Daarbij zal ik, om mijn betoog voor te grote theoretische vrijblijvendheid te behoeden, aandacht geven aan het classificatorisch systeem van de Atoni en proberen na te gaan in hoeverre een semiologische benadering ons verder kan helpen bij de analyse van een concreet symbolisch fenomeen, nl. het huis van de Atoni. Op basis daarvan hoop ik dan te komen tot een beantwoording van de hier gestelde vragen.

ENKELE KERNBEGRIPPEN VAN DE STRUCTURELE LINGUISTIEK

De Saussure kan worden gezien als grondlegger van de structurele

linguïstiek. Zijn naam valt daarom steeds opnieuw als antropologen als Lévi-Strauss het semiologisch programma dat hij formuleerde, nader proberen uit te werken. Het is daarom voor een goed begrip van wat volgen gaat noodzakelijk enkele hoofdlijnen te schetsen van het denken over taal zoals dat is ontwikkeld door De Saussure en zijn directe navolgers.

Het eerste wat in dit verband dan van belang is, is het onderscheid tussen *langue* en *parole*. Het systeem van de taal kan worden gekarakteriseerd als een geheel van regels dat als een soort collectief contract door de leden van een 'spraakmakende gemeente' moet worden eerbiedigd willen ze met elkaar kunnen communiceren (vgl. Barthes 1970:81). Daartegenover staat dan de 'spraak' als datgene wat door de afzonderlijke individuen wordt gezegd. Spraak omschrijft Barthes als "... een individuele, selecterende en actualiserende taalbehandeling: zij bestaat in de eerste plaats uit de combinaties dankzij welke het sprekend subject de code van het taalsysteem kan hanteren, teneinde uitdrukking te geven aan zijn persoonlijke gedachten en verder uit de psychofysische mechanismen die hem in staat stellen deze combinaties te veruitwendigen" (idem:82). De verhouding tussen 'taal' en 'spraak' is er een van wederzijdse insluiting: Een taal "... is het kapitaal dat door de beoefening van de spraak gedeponereerd wordt in de individuen die tot eenzelfde gemeenschap behoren. Ze moet dus, omdat het een totaalsom is van individuele indrukken, wel onvolledig zijn op het niveau van ieder afzonderlijk individu: een taal bestaat slechts volkomen in de 'spraakmakende gemeente'; men kan geen spraak hanteren zonder het taalsysteem aan te spreken" (idem:83). De spraak (de concrete betekenisdragende klanken waarmee een concreet individu op een bepaald moment iets bedoelt te zeggen) valt volgens De Saussure buiten het terrein van de linguïstiek. De linguïst dient zich volgens hem slechts bezig te houden met de taal als een systeem.

Deze visie op taal heeft consequenties voor de inhoud die aan het begrip 'teken' wordt gegeven. Als de taaltekens als elementen van een systeem worden gezien, dan zullen ze ook als zodanig moeten worden omschreven. Dat wil zeggen dat ze niet kunnen worden gedefinieerd als 'vormen' (klanken) die verwijzen naar (buitentalige) 'zaken'. Als taal een eigensoortige structuur heeft, dan is dat niet alleen een structuur van klanken, maar evenzeer een structuur van betekenissen. Die betekenissen maken dus deel uit van het taalsysteem (zoals dat aanwezig is in het bewustzijn) en kunnen dientengevolge niet voortkomen uit de buitentalige 'zaken' waarover met behulp van de taal kan worden gecommuniceerd.

De Saussure zelf zegt hierover het volgende: "Some people regard language, when reduced to its elements, as a naming process only - a list of words, each corresponding to the things that it names This conception is open to criticism at several points. It assumes that ready-made ideas exist before words; it does not tell us whether a name is vocal or psychological in nature; finally, it lets us assume that the linking of a name and a thing is a very simple operation - an assumption that is anything but true. But this rather naive approach can bring us near the truth by showing us that the linguistic unit is a double entity The linguistic sign unites, not a thing and a name, but a concept and a sound image. The latter is not the material sound, a purely physical thing, but the psychological imprint of the sound, the impression that it makes on our senses. The sound-image is sensory, and if I happen to call it 'material', it is only in that sense, and by way of opposing it to the other term of association, the concept, which is generally more abstract. The linguistic sign is then a two-sided psychological entity The two elements are intimately united, and each recalls the other. Whether we try to find the meaning of the Latin word *arbor* or the word that Latin uses to designate the concept 'tree', it is clear that only the associations sanctioned by that language appear to us to conform to reality, and we disregard whatever others might be imagined.

Our definition of the linguistic sign poses an important question of terminology. I call the combination of a concept and a sound-image a *sign*, but in current usage the term generally designates only a sound-image, a word, for example (*arbor*, etc.). One tends to forget that *arbor* is called a sign only because it carries the concept 'tree', with the result that the idea of the sensory part implies the idea of the whole. Ambiguity would disappear if the three notions involved here were designated by three names, each suggesting and opposing the others. I propose to retain the word *sign* (*signe*) to designate the whole and to replace *concept* and *sound-image* respectively by *signified* (*signifié*) and *signifier* (*signifiant*);" (In Lane 1970:43-45).²

Door het teken te omschrijven als een combinatie van *signifiant* en *signifié* werd het mogelijk over taal als een autonoom systeem te spreken dat kan worden geanalyseerd los van de werkelijkheid waarover met behulp van taal kan worden gecommuniceerd. Eigenlijk gezegd is de term 'teken' daarom ook minder gelukkig, want 'teken' suggereert dat het gaat om een 'teken van iets', terwijl De Saussure de *referent* van het teken juist

radicaal tussen haakjes zet. Ook over de betekenis-dimensie van taal wil de structurele linguïstiek slechts spreken los van de buitentalige werkelijkheid. De verwijzende functie van taal is voor haar in principe slechts een pro-memoriepost.

Het is in verband hiermee wellicht goed er nadrukkelijk op te wijzen dat de relatie tussen *signifiant* en *signifié* er niet een is van representatie. Als het *signifiant* het *signifié* zou representeren, dan zou dat nl. betekenen dat aan het *signifié* een bestaan zou kunnen worden toegedacht dat los staat van het *signifiant*. *Signifiant* en *signifié* zijn echter onlosmakelijk met elkaar verbonden. Men kan niet over het een spreken zonder het ander. Maar hoewel noodzakelijk, is de relatie ook *arbitrair*. Deze uitdrukking moet echter niet worden misverstaan: "The term should not imply that the choice of the signifier is left entirely to the speaker; I mean that it is unmotivated, i.e. arbitrary in that it actually has no natural connection with the signified." (In Lane 1970:45). Uit de vorm van een taalteken is de betekenis ervan niet direct af te leiden.³ Het is dit principe van de arbitraire aard van de elementen van het taalsysteem dat De Saussure ertoe bracht van 'teken' en niet van 'symbool' te spreken: "One characteristic of the symbol is that it is never wholly arbitrary; it is not empty, for there is the rudiment of a natural bond between the signifier and the signified. The symbol of justice, a pair of scales, could not be replaced by just any other symbol, such as a chariot." (In Lane 1970:46).⁴

Het onderscheid tussen *signifiant* en *signifié* als twee aspecten van één en hetzelfde taalteken, is essentieel om te begrijpen hoe taal kan worden geanalyseerd als een verschijnsel dat autonoom is ten opzichte van de buitentalige werkelijkheid. Het is echter eigenlijk onjuist om het teken op zich te bezien, enkel en alleen als een combinatie van *signifiant* en *signifié*. In laatste instantie moeten we het teken niet benaderen via zijn 'samenstelling' naar via zijn 'omgeving'. En daarmee zijn we op het in de saussuriaanse visie zo belangrijke begrip 'waarde' gestuit. Elk taalgegeven functioneert zowel in zijn fonologische als in zijn semantische dimensie slechts door in zeker opzicht anders te zijn dan de overige gegevens en niet omdat het op zichzelf een positief gegeven is. De taal bezit slechts relatieve waarden. Elk taalelement kan worden omschreven als een 'term' in een systeem, waarvan de 'waarde' (*vaieur*) bepaald wordt door zijn relaties met andere elementen. De semantische dimensie van de waarde van het Engelse woord *mutton* wordt mede bepaald door woorden als *sheep*, *meat*, *beef*, *lamb*, etc. (vgl.

Barthes 1970:113-114).⁵ Waarde komt dus voort uit de wederzijdse situering van de taaldelen en het is de taak van de linguïst die onderlinge relaties, opposities en verschillen op het spoor te komen en na te gaan volgens welke combinatieregels de elementen tot taalbouwswels kunnen worden verenigd.

De structurele linguïstiek onderscheidt twee verschillende soorten relaties tussen de elementen van een taalsysteem, nl. syntagmatische en paradigmatische relaties: "Syntagmatische relaties zijn relaties tussen elementen die binnen éénzelfde groter geheel (bijv. een woord of een zin, T.) met elkaar zijn gecombineerd. Paradigmatische relaties zijn relaties tussen elementen die onderling bepaalde systematische overeenkomsten vertonen, in fonologische vorm, grammaticale eigenschappen, semantisch aspect, etc. Syntagmatische relaties betreffen dus de combinatiemogelijkheden van taalelementen op elk niveau; paradigmatische relaties betreffen de klassen of categorieën waarin deze elementen ingedeeld kunnen worden op grond van hun onderlinge overeenkomsten." (Dik en Kooij 1972:58-59).

De door De Saussure geïntroduceerde structuralistische visie op taal heeft ook gevolgen voor het spreken over betekenis. De structurele linguïstiek wil over betekenis spreken als een linguïstisch verschijnsel zonder daarbij een beroep te doen op kennis van de buitentalige werkelijkheid. Taalbouwswels zoals woorden en zinnen 'betekenen' iets en maken het daarom de taalgebruiker mogelijk te spreken over 'zaken' in de buitentalige werkelijkheid (en onder 'zaken' verstaan we dan alles waarover men praten en denken kan). Maar het is mogelijk over die 'betekenis' te spreken, los van die 'zaken'. Dat onderscheid tussen die 'zaken' in de buitentalige werkelijkheid en het semantisch aspect van de taalbouwswels zelf, is het centrale uitgangspunt van de moderne semantiek (het onderdeel van de taalwetenschap dat zich met het betekenis-aspect van de taal bezighoudt). De linguïsten Dik en Kooij zeggen dan ook: "Het semantisch aspect van welk taalbouwswel dan ook is een linguïstisch gegeven, een eigensoortige vorm van 'kennis' die een andere is dan de kennis die we hebben van de buitentalige werkelijkheid. Die conclusie lijkt voor de hand te liggen, maar het is aan de andere kant voor taalgebruikers zo vanzelfsprekend dat je met taalbouwswels over 'zaken' praat, dat het betrekkelijk lang geduurd heeft voor men zich in de taalwetenschap principieel rekenschap heeft gegeven van dit verschil tussen 'betekenis' en 'zaak'." (1972:158). Dit impliceert ook dat datgene wat men in taalgebruik wil mededelen en datgene wat door dat taalgebruik

begrepen wordt (d.w.z. de boodschap zoals die wordt uitgezonden en zoals hij bij de ontvanger overkomt) maar ten dele vervat is in de (semantische) betekenis van het taalbouwsel zelf: "Het semantisch aspect van het woord 'stoel' verandert niet of we het nu over een keukenstoel of een leunstoel hebben. De zin 'Geef die stoel eens een zet.' zal in een concreet geval van taalgebruik geen problemen opleveren, omdat degene tegen wie het gezegd wordt, begrijpt over welke stoel, of over welke van de twee leunstoelen, het gaat" (idem:159). De 'boodschap' van zulk een zin omvat dus meer dan alleen de (semantische) betekenis en is alleen te begrijpen als de concrete situatie waarin die zin wordt uitgesproken en waar die zin naar verwijst, daarbij in acht wordt genomen. In de taalwetenschap wordt het verschil tussen 'betekenis' en datgene waarnaar wordt verwezen, veelal aangeduid als *meaning* tegenover *reference* (idem: 166). Ik zal in het vervolg spreken van semantische betekenis en verwijzende betekenis.

EEN SEMIOLOGISCHE VISIE OP SYMBOLIEK

Het is duidelijk dat een linguïstisch analyse-model zoals dat van De Saussure en zijn navolgers, niet zonder meer kan worden toegepast op symboliek. Symboliek verschilt immers in allerlei opzichten van taal. Daarnaast moet ook in het oog gehouden worden dat de doelstellingen die de linguïst nastreeft niet noodzakelijkerwijs samenvallen met die van de cultureel antropoloog die zich bezighoudt met symboliek. Als men dus bij de studie van symbolische verschijnselen de methode en het begrippenapparaat van de structurele linguïstiek als voorbeeld wil nemen, dat zal dat alleen maar kunnen als men de eigen aard zowel van die verschijnselen, als van de culturele antropologie goed in het oog blijft houden.

Om een beeld te krijgen van wat we onder een semiologische benadering dienen te verstaan zal ik daarom proberen na te gaan hoe de hiervoor gepresenteerde begrippen en onderscheidingen bruikbaar kunnen worden gemaakt voor de studie van symboliek. Om daarbij echter niet voortdurend in de ijle lucht van de theoretische abstracties te verkeren, zal ik uitgaan van een concreet voorbeeld. En het ligt dan in het kader van deze bundel voor de hand daarbij de keuze te laten vallen op de cultuur over de Atoni. Ik zal daarbij vooral aandacht geven aan het classificatorisch systeem, aangezien dat zich het beste als illustratie laat gebruiken. Alvorens daarom mijn betoog te vervolgen, eerst een korte weergave van wat Schulte Nordholt en de Amerikaanse antropoloog Cunningham over Atoni-

classificaties hebben geschreven.

1. Het classificatiesysteem van de Atoni

Het hoofdwerk van Schulte Nordholt is getiteld *The Political System of the Atoni of Timor* (1971). Gericht als het is op het politieke systeem, kan het moeilijk een semiologische studie worden genoemd. Wèl spreekt er een grote interesse uit voor symbolische ordening en voor classificatiesystemen. De zeer gedetailleerde uiteenzettingen over het politieke systeem worden dan ook afgesloten met een analyse van het classificatiesysteem van de Atoni, waarvan ik hier een aantal passages in extenso zal weergeven.

"In our discussion of the various aspects of life, and especially in the analysis of the political system, we discovered that the Atoni fitted his outlook on the world in which he lives and the relations which are important in this world into set frameworks, or fixed categories within which he arranged his world and assigned everything its proper place Bipartition is the dominant principle. This is never indicated by the number two but always by the mention of two polar opposites in pairs. The most important of these are:

| | | |
|---------------------|-------------------|--------------------------|
| feminine | masculine | (feto - mone) |
| wife/sister | husband/brother | (fe, fetof - mone, nauŋ) |
| female ancestor | male ancestor | (be'i - na'i) |
| inside | outside | (nanan - mone) |
| silence | speech | |
| closed | open | |
| immobile | active | |
| west/north; left | east/south; right | |
| yellow/black? earth | red/white? heaven | |
| night | day | |
| death | life | |

All of these pairs of opposites fit into one scheme and combine to form one important dichotomy. All of the concepts listed in the left-hand column are mutually related by a process of mental associations, whilst the same is true of those in the righthand column. The one is inconceivable without the other" (1971:407-408).

Het is niet mogelijk in het bestek van dit opstel deze gehele reeks van commentaar te voorzien. Daarom slechts een enkele opmerking over de beide eerste categorieën. Opnieuw laat ik Schulte Nordholt zelf aan het woord:

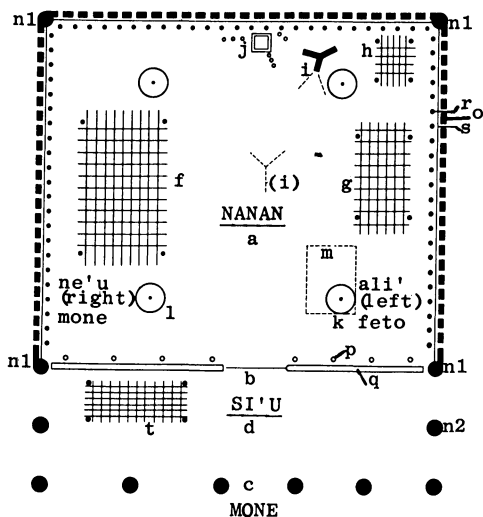
"One of the most important divisions, by which both cosmic and social relationships are expressed, is that into *feto-mone*. This particular form of polar opposition may act as a frame of reference for the distinction between different kinds of relationships.

In the kinship system the *feto-mone* relationship is found to exist between two *ume* which are allied by affinal relationships. The *ume* with which the natal *ume* has affinal relationships via its daughters is called *feto* and the one with which it has such relationships via its sons is *mone*. Or in other words, the *ume* receiving a woman (who is the source of life) is inferior in respect of the one which is the giver of life and which is hence its superior. This relationship of subordination is expressed in terms of *feto-mone*. But at the same time the term *feto-mone* indicates that the one cannot exist without the other, as life is impossible without the unity of male and female. Thus *feto-mone* groups form each other's complements.

Another relationship of superordination and subordination is that existing between husband and wife (*mone-fe*) and that between brother and sister (*nauf-fetof*). A husband's superiority is limited however, by his being the inferior of his wife's brother. The latter, in turn, is aware of the fact that he owes his social superiority to his sister's marriage. For this reason he will not regard her primarily as his inferior, but as the woman who merits his protection. This relationship has important bearings on the political system, as it determines the relationship between *amaf naek* (letterlijk 'grote vaders' - d.w.z. de hoofden van de twee helften van de politieke gemeenschap die als zodanig bruidegvers zijn van de vorst. T.) and the ruler on the one hand and that between the ruler and rulers of the other princedoms on the other. The relationship between the two halves of the realm of Insana is also a *feto-mone* one, the half living in the eastern and southern part being *mone* and superior in respect of that living in the west and north, which is *feto* The relationship between inside and outside (*nanan-mone*) runs parallel with that between *feto-mone*, with one important reservation, namely that the centre, i.e. the interior, is superior to the exterior. The order of the words denoting this relationship is *mone-nanan*, the second always indicating the superior of the two, as in *feto-mone* 'Inside' is equivalent to 'the centre in which the ruler lives'; he is the supreme being, and is *feto*. The centre links the parts together, and is symbolic of the totality which it itself effects. That is why the interior is superior to the exterior. It is inside that

the most sacred ritual is performed. It is inside, in the feminine half of the house (the left hand half), that the maternal pillar (*ni ainaf*) is found The masculine post (*hau monef*) is the sacrificial post outside (*mone*) the house. It is inside, in the 'navel' of the realm, that the chief altar (*tola naek*) is located, adjacent to the ruler's palace. Here is also the centre, the culminating point of the war ritual; it is here that the harvest gifts are presented to the ruler Here the harvest gifts are sacrificed to *Vis Neno*, who has given man the fruits of the earth" (idem:412-413).

Schulte Nordholt laat in zijn studie zien hoe de classificatie-categorieën steeds weer een rol spelen bij sociale relaties, de organisatie van het politieke systeem, maar ook bij religieuze rituelen of de bouw van het huis. Over dit laatste, het Atoni-huis, heeft Cunningham een aparte, zeer uitvoerige studie geschreven (Cunningham 1946), waarmee het Atoni-huis een van de best gedocumenteerde concretiseringen is geworden van het classificatiesysteem van de Atoni. Het is bij uitstek geschikt om als illustratie bij het hierna te ontvouwen betoog te worden gebruikt en ik zal daarom de voornaamste elementen uit Cunninghams weergave hier de revue laten passeren.



- | | |
|-------------------|--|
| a. nanan | - binnen |
| b. eno | - deur |
| c. toi | - ingang |
| d. si'u | - rand |
| e. mone | - buiten; pan mone - mannetjes hout, offerpaal |
| f. harak ko'u | - grote rustbank |
| g. harak tupa | - slaapbank |
| h. harak manba'at | - dienbank |
| i. (i) tunaf | - haard, event. in het midden en met drie of vijf stenen |
| j. nai oe teke | - vaste waterbak |
| k. ni ainaf | - moederstijl die feto, vrouwelijk, is |
| l. rechterstijl | - die mone, mannelijk, is |
| m. toi | - 'ingang' naar de vliering |
| n1 en n2 ni manu | - kippestijlen |
| o. haef | - 'voet', de kleine buiten- stijlen van de wand |
| p. haef mese | - 'eerste voet' |
| q. piku | - wand |
| r. rusi | - de kleine binnenstijlen van de wand |
| s. rupit | - de regel onder de wand |
| t. harak | - de bank voor de gasten |

Het Atoni-huis is extern in principe duidelijke georiënteerd op de windstreken. Cunningham zegt hierover het volgende: "Atoni say that the door should be oriented southward, the direction they call *ne'u* (right). North is *ali'* (left); east, *neonsaen* (sunrise); west, *neontes* (sunset) It is forbidden to orient the door directly east-west, say informants, 'because that is the way of the sun' or 'because the sun must not enter the house'. In fact, houses are oriented variously, yet the front (or door) direction is called *ne'u* (right or south)" (1964:36).

Als we nu echter het huis binnentreden, wijzigt de oriëntatie een kwartslag. Cunningham schrijft: "Within the house, orientation is normally established as a person faces the door from the inside - just as Atoni compass directions are fixed facing 'sunrise' - and again *ne'u* and *ali'* (right and left) sides of the house are determined". (idem). Beide helften verhouden zich ten opzichte van elkaar als de inferieure vrouwelijke linker helft tot de superieure, mannelijke rechter helft, een verhouding die zich ook voortzet in het buiten-gedeelte (*si'u*) van het huis, de 'voorgalerij', die zich onder het dak voor de deur bevindt. Ook daar is de linker helft vrouwelijk en de rechter helft mannelijk. In het binnengedeelte van het huis bevindt zich het watervat tegen de achterwand, tegenover de deur maar in het linker gedeelte. De haard is ook in het linker gedeelte gelegen, in het centrum van het binnengedeelte of tegen de achterkant. Ook bevindt zich in het vrouwelijke gedeelte de slaapbank waarop het (oudste) echtpaar van het huis slaapt. De kinderen en jongeren slapen in hetzelfde gedeelte, maar lager, op matten bij de haard. Soms is er ook nog een extra bank in de achterste hoek achter de haard, die als aanrecht wordt gebruikt. Op beide banken kan de geboorte plaatsvinden. In de mannelijke rechter helft bevindt zich als tegenhanger van het watervat de deur, en als tegenhanger van de slaapbank de 'grote bank'. Hierop liggen gereedschappen, huishoudelijke zaken en gestampte maïs en rijst, meestal in manden opgeborgen. Deze bank dient als zitplaats voor de ouders en de mannen van het huizegezin, hoewel op bepaalde feesten daar ook wel de bruidgevers mogen zitten omdat die *mone* zijn. De grote bank is groter en hoger dan de kleine bank. Er mogen geen vrouwen en kinderen (behalve babies) slapen.

De verhouding tussen de beide helften van het huis komt ook tot uiting in het feit dat zich voor in het linker gedeelte de vrouwelijke hoofdpaal bevindt. Bij deze paal staat de ladder naar de zolder. Verder speelt deze paal een rol in het ritueel. Er ligt een plat stenen altaar aan zijn voet en heilige voorwerpen van de voorouders zijn er aan opge-

hangen (Cunningham 1964:42). Deze paal verhoudt zich tot de voorste hoofdpaal in het rechter gedeelte als '*feto*' tegenover '*mone*' (Schulte Nordholt 1971:429). De betekenis van deze paal wordt echter ook nog door een andere paal bepaald, nl. de mannelijke offerpaal die buiten het huis op de rechter zijde van het erf staat. De voornaamste moederpaal is dus niet alleen een element van vrouwelijk-links tegenover mannelijk-rechts, maar ook van vrouwelijk-binnen tegenover mannelijk-buiten (Teljeur 1974: 10-11). Daarmee komt een geheel nieuw element in de symboliek van het huis naar voren, want vrouwelijk-links is inferieur aan mannelijk-rechts, maar vrouwelijk-binnen (*nanan*) is superieur aan mannelijk-buiten (*mone*). Deze spanning tussen mannelijk/vrouwelijk als *feto/mone* en als *nanan/mone* wordt door Cunningham als volgt omschreven: "Despite the subordinate connotations of the 'inner' section (expressed in 'female' or 'left' symbols) this area is the ritual centre. The 'head mother post' is located on the inner left. Given the connotations of 'left' and 'female', this world seems to associate the ritual (or supernatural) with a subordinate sphere." Dit is echter zijns inziens niet het geval: "Spiritual matters are considered superior to secular ones. When spiritual matters are at hand, the idea of *nanan* as 'centre' is expressed, and the symbolically 'female' becomes pivotal in the relation of Man to Divinity. The presence of the 'head mother post' on the left illustrates this fact within the house. As 'head' it is foremost; it is the route to the attic which has symbolic superordination and it is the route to the supernatural, being the place for prayer and certain sacred heirlooms" (1964:60).

In bovenstaande passage komt reeds tot uiting dat er nóg een complicatie is. Het binnenste van het huis mag dan wel als '*nanan*' superieur zijn aan het buiten ('*mone*'), boven de '*ume nanan*' (het binnenste van het huis) bevindt zich de zolder waartoe de ladder bij de vrouwelijke hoofdpaal toegang verschaft. En daarmee verschuift het perspectief opnieuw op een essentiële wijze, want de zolder (*po'af*) is mannelijk en als zodanig superieur aan het binnen- zowel als aan het buitendeel van het huis waarboven hij zich bevindt. De zolder is gereserveerd voor de opslag van de ongestampte maïs en rijst en heeft een altaarsteen die in het landbouwrutueel wordt gebruikt. Cunningham vermeldt dat "... entrance to the attic is forbidden to anyone who is not an agnate of the householder. The elder male and female in the household usually manage it, sometimes with the help of a son, but daughters rarely go there. Atoni say that the presence of another person

in the attic 'makes the soul of the rice and maize flee'" (1964:45). Het is verleidelijk om een parallel te zien tussen de cosmos (waarin de koepelvormige hemel, die onder de heerschappij staat van de Godheid - *Uis Neno* betekent 'hemelheer' - in oppositie staat tot het land, dat dan weer wordt onderscheiden in het 'droge land' en de 'zee') en het huis als een ruimte onder de zolder. Cunningham zegt dan ook: "It is not fortuitous, or merely practical I believe that the attic of a house is devoted to rice and maize, produce of the fields; that a ritual stone is kept there; and that the entrance is restricted in a ritual idiom. Dome-shaped as it is, it represents *neno* (zon, hemel of dag, T.) and all that it implies" (1964:51).

Uit de zeer gedetailleerde studie van Cunningham zouden nog veel meer belangwekkende gegevens zijn te putten. Ik wil hier echter volstaan met het noemen van nog slechts één gegeven, nl. het feit dat het dak bekroond wordt door twee horizontale nokbalken die in de richting oost/west liggen en de namen *fuf manas* (zonnescedel) en *fuf ai* (vuurschedel) dragen terwijl de onderkant van het dak wordt afgesloten door dwars-sparren die de dakrand vormen en *tnat oe* ('houdt het water vast') heten. Cunningham zegt hiervan: "... the uppermost roof beam, the 'sun cranium' is opposed to the 'fire cranium' below it; furthermore it is opposed to the 'hold water' cross spars at the outer extremity of the roof. Here in symbolic terms, 'fire' and 'water' stand together, below, in opposition to the sun" (1964:55).

2. *Semiologie en Atoni-classificaties*

Ik wil nu proberen na te gaan hoe de hiervoor gepresenteerde gegevens vanuit een semiologisch gezichtspunt geïnterpreteerd zouden kunnen worden. Drie elementen uit het signalement van een structurele linguïstiek dat ik hiervoor gaf, wil ik daarbij centraal stellen, nl. het onderscheid systeem-spraak, de typische eigenschappen van 'tekens' als elementen van een systeem en de verschillende manieren waarop men over 'betekenis' kan spreken.

a. *Systeem en spraak*

Als we symboliek willen analyseren op een wijze die analoog is aan taal, dan zullen we onderscheid moeten maken tussen het symbolisch systeem en de symbolische 'spraak'. Een symbolisch systeem zou dan kunnen worden omschreven als een samenhangend, gestructureerd geheel van tekens die als een anonieme code een sociaal produkt vormen, dat verankerd ligt in

de geest van de mensen die tot een bepaalde samenleving behoren en in een bepaalde cultuur zijn geëncultuureerd. Die code kan men zien als een soort collectieve afspraak die men heeft te eerbiedigen, wil men middels symboliek kunnen communiceren. Als symbolische 'spraak' zouden we dan kunnen aanmerken alle (resultaten van) menselijk handelen waarin dat systeem wordt geconcretiseerd: rituelen, mythen, voedselregels, e.d. In het geval van de Atoni-cultuur dient het classificatie-systeem als een symbolisch systeem te worden gezien, terwijl het Atoni-huis, als een concretisering van dat systeem, het karakter heeft van *parole*.

Een semiologische analyse van Atoni-classificaties zal zich steeds op beide niveaus bewegen. Ze richt zich zowel op het systeem als zodanig (in dit geval de onderlinge verhouding tussen de verschillende categorieën - *feto/mone*; *nanan/mone* etc. - gezien als abstracte 'termen') als op de 'spraak' (de rituelen, mythen, voedselregels, huizenbouw, etc., waarin de termen worden geëxternaliseerd en concreet gestalte krijgen).

Zowel op het niveau van het systeem als op dat van de 'spraak' zijn er echter grote verschillen tussen taal en symboliek. Op de verschillen op het systematische niveau kom ik de volgende paragraaf terug. Hier enkele opmerkingen over de verschillen op het niveau van de 'spraak'. Rituelen en mythen zijn 'spraak' in die zin, dat het concrete handelingen en verhalen zijn, waarin de elementen van het symbolisch systeem op een zodanige wijze worden geëxternaliseerd en gecombineerd, dat ze bepaalde ideeën en gedachten tot uitdrukking kunnen brengen. Maar er is geen sprake van een individuele selecterende taalbehandeling teneinde uitdrukking te geven aan persoonlijke gedachten (vgl. Barthes 1970:82). Rituelen, mythen en andere vormen van symbolische 'spraak' zijn deel van een collectieve erfenis. Het 'sprekend subject' is de groep zelf. Door het uitvoeren van een ritueel of het vertellen van een mythe spreekt een groep als het ware tot zichzelf. Vandaar dat ook kan worden gezegd dat de functie van communicatie middels symboliek een andere is dan die middels taal. Zowel de wijze waarop wordt gecommuniceerd, als datgene wat er wordt gezegd, is van een heel specifieke aard. De taal van de symbolen is impliciet, ambigu en veelduidig. Het is de taal van verhalen en handelingen die als bijzonder zin-vol worden ervaren, zonder dat men vaak exact kan zeggen wat die zin dan wel is. De communicatie middels symbolen ligt grotendeels op het impliciete en zelfs onbewuste niveau. Vandaar dat symbolen zich bij uitstek lenen voor het uitdrukken van zaken die in het alledaagse leven ongezegd moeten blijven of zelfs

onzegbaar zijn. Turner kan dan ook van het symbool zoals dat bij de Ndembu functioneert zeggen: "It connects the known world of sensory perceptible phenomena with the unknown and invisible realm of the shades. It makes intelligible what is mysterious and dangerous" (1974:16).

Het collectieve karakter van veel symboliek en de aard van de boodschappen die door middel van symbolen worden doorgegeven, impliceert ook dat de symbolische 'spraak' zoals dat tot uiting komt in mythen, rituelen e.d. grotendeels gestandaardiseerd is. Hoewel er een zekere ruimte is voor variaties, liggen op zijn minst de grote lijnen ervan in principe vast. Elk Atoni-huis verschilt in details van alle andere, maar toch is het patroon nagenoeg constant. Symbolische 'spraak' is dus slechts 'spraak' in de zin dat het een combinatie van geconcretiseerde en geëxternaliseerde tekens is, maar zonder het element van oneindige variatie van concrete combinaties zoals dat eigen is aan de 'spraak' van de taal. In symbolische 'spraak' zit daarom veel meer 'systeem' dan in de 'spraak' van de taal. Het bestaat in het algemeen uit wat Barthes 'versteende syntagma's' noemt, nl. vaste combinaties van tekens die worden overgeërfd en die door degenen die het ritueel uitvoeren, de mythe vertellen of het huis bouwen, niet zelf behoeven te worden bedacht of geconstrueerd. Wat dat betreft wijkt symbolische *parole* dus essentieel af van de 'spraak' van de taal.⁶

b. *Symbool en teken*

Niet alleen op het niveau van de concrete symbolische uitingen (de 'spraak'), ook op het niveau van het systeem verschillen taal en symboliek. De centrale vraag is hier de verhouding tussen het begrip 'symbool' en het taalkundig begrip 'teken'. Turner sluit nadrukkelijk aan bij het gangbaar spraakgebruik en citeert de *Concise Oxford Dictionary* als hij symbool omschrijft als "A thing regarded by general consent as naturally typifying or representing or recalling something by possession of analogous qualities or by association in fact or thought" (1970:19). Naar mijn mening is deze definitie (en alle definities die, hoe ze ook precies geformuleerd mogen zijn, een symbool omschrijven als iets dat iets anders representeert of oproept) een noodzakelijk uitgangspunt voor een symbolische antropologie. Want welke verschijnselen we allemaal ook als symbolen zien - en antropologen als Douglas kennen zelfs aan religieuze voorstellingen een symbolisch karakter toe - het startpunt moet mijns inziens blijven liggen in het gangbaar spraakgebruik, waarin bijv. de vlag als een nationaal 'symbool' wordt gezien, of het brood en de wijn

van het protestantse Heilig Avondmaal of de katholieke Eucharistie 'symbolen' zijn van het lichaam en bloed van Christus. Dit soort symbolen representeren datgene waarvoor ze staan op een andere wijze dan in de taal gebruikelijk is. Ze verwijzen niet alleen, maar stellen tot op zekere hoogte tegenwoordig. Soldaten kunnen hun leven geven voor de vlag; Christus is in de symbolen van brood en wijn op een heel bijzondere wijze aanwezig. Allerlei vormen van magie zijn gebaseerd op de veronderstelling dat bepaalde zaken iets anders niet alleen representeren, maar zodanig aanwezig stellen dat handelingen die men met die zaken verricht directe gevolgen hebben voor datgene wat ze symboliseren.

Maar als we vasthouden aan deze traditionele definitie van symbool dan wordt in die definitie precies benadrukt datgene wat De Saussure in zijn teken-begrip eigenlijk buiten beschouwing wilde laten, nl. het verwijzende karakter (waarop de uitdrukking 'stands for or represents' betrekking heeft). Op zichzelf sluiten beide begrippen elkaar niet zonder meer uit. Veel symbolen kunnen nl. fungeren als 'tekens'. Ze kunnen dan worden gezien als een combinatie van *signifiant* en *signifié* en als zodanig worden bestudeerd als onderdeel van een code die kan worden geanalyseerd los van de werkelijkheid waarover men middels die code communiceert. En bij het teken is de mogelijkheid van verwijzing logischerwijze verondersteld. Het ontleent zijn bestaan immers aan het feit dat middels tekens over de niet-symbolische werkelijkheid kan worden gecommuniceerd. Niettemin blijven de begrippen-woorden 'teken' en 'symbool' in een verschillende context thuishoren. De traditionele symbooldefinitie start bij het geïsoleerde symbool en impliceert niet zonder meer ook een symbolisch systeem, terwijl het teken per definitie als element van een systeem moet worden verstaan.

Het is in dit verband wellicht van belang met nadruk te wijzen op het verschil tussen de relatie *signifiant/signifié* (als de twee dimensies van het ene en ondeelbare teken) en de relatie symbool/gesymboliseerde. Zoals we zagen kan niet worden gezegd dat het *signifiant* het *signifié* representeert, terwijl dat juist de essentie is van de relatie symbool/gesymboliseerde. Weliswaar worden in veel studies beide relaties met elkaar geïdentificeerd, maar als men dat doet verliest het begrippen-paar *signifiant/signifié* de specifieke betekenis die De Saussure er aan gaf. Het is dan niet veel meer dan een nieuwe benaming voor een onderscheid dat als zodanig geheel los van een saussuriaans semiologisch begrippenkader staat en als zodanig is het in feite overbodig.

Als we ons het classificatorisch systeem van de Atoni in de

herinnering terugroepen, dan is duidelijk dat de termen van dat systeem wel als 'tekens' kunnen worden aangemerkt, maar niet als 'symbolen', omdat die termen als zodanig niet iets anders representeren. Ook in het kader van de symbolische 'spraak' geeft het substantief 'symbool' problemen. Symbolische *parole* is per definitie een syntagmatische keten van 'tekens' (d.w.z. van betekenende eenheden die te vergelijken zijn met de woorden of woord-delen van een taal). Die betekenende eenheden zijn in het geval van het Atoni-huis gemakkelijk aan te wijzen maar het is duidelijk dat die eenheden geen 'symbolen' zijn, omdat ze als zodanig niet staan voor iets anders. Ze verwijzen niet direct naar gegevens in de buitentalige werkelijkheid.

Dit alles overziende kan ik niet anders dan concluderen dat het substantief 'symbool' binnen het semiologisch analysekader met grote voorzichtigheid moet worden gehanteerd, omdat het niet zonder meer kan worden geïdentificeerd met de 'tekens' die de basiselementen van semiologische systemen vormen. De consequentie hiervan is tamelijk verstrekkend. Het betekent nl. dat symbolische systemen, zoals bijv. het Atoni-systeem van classificaties, eigenlijk niet als systemen van symbolen worden omschreven, omdat symbolen niet zonder meer als de basiselementen van symbolische systemen kunnen worden getypeerd en evenmin noodzakelijkerwijs de elementaire bouwstenen van de symbolische 'spraak' zijn.⁷

Nu hiermee de aard van de betekenende eenheden die de bouwstenen vormen van symbolische systemen, duidelijker is geworden, is het noodzakelijk nog even stil te staan bij de aard van de *signifiants* en de relatie tussen *signifiant* en *signifié* zoals we die vinden binnen symbolische systemen. Aangezien het *signifiant* in symboliek allerlei gestalten kan hebben, kan het moeilijk op dezelfde wijze worden omschreven als in taal. Op dit punt helpt Leach ons echter verder als hij zegt: "Just as we can think with words without actually speaking, we can think with visual and tactile images without using our eyes or actually touching anything. So I shall write of *sense-images* rather than sound images" (1976:18). Omschreven als de verhouding tussen een 'zintuiglijk beeld' en een 'begrip' (of beter: een 'mentale voorstelling'⁸) is het onderscheid tussen *signifiant* en *signifié* ook in de analyse van symboliek te hanteren.

De aard van de *signifiants* heeft consequenties voor de relatie tussen *signifiant* en *signifié*. In het algemeen zijn de *sense-images* van de 'tekens' van symbolische systemen nl. ontleend aan de werkelijkheid

buiten het systeem als zodanig. Symbolische systemen maken het de mens mogelijk om door middel van beelden ontleend aan de hem omringende werkelijkheid over die werkelijkheid na te denken. Dat betekent dat de relatie tussen *signifiant* en *signifié* niet, zoals bij taal, arbitrair en ongemotiveerd is. Tussen de beide aspecten van het teken bestaat het 'natuurlijk verband' dat De Saussure met betrekking tot het taalkundig teken-begrip zo nadrukkelijk uitsluit. De eigen aard van de werkelijkheid waaraan het *sense-image* is ontleend, suggereert tot op zekere hoogte de inhoud van het *signifié*. De 'mentale voorstellingen' die met de *sense-images* van *feto/mone*, *nanan/mone* e.d. zijn verbonden, hebben te maken met de concrete ervaringen die men heeft met de werkelijkheid waaraan die *sense-images* zijn ontleend, d.w.z. de eigenschappen en handelwijzen van de mannen en vrouwen die men kent, de gevoelens die de beslotenheid van de woning en van de eigen gemeenschap oproept tegenover datgene wat daarbuiten is gelegen, e.d.

Hiervòòr stelde ik reeds dat het substantief 'symbool' niet direct in het semiologisch perspectief past. Met het adjectief staat dat echter anders. Op basis van het voorgaande zouden we symbolische systemen nl. kunnen omschrijven als tekensystemen waarvan de *signifiants* ontleend zijn aan de concrete werkelijkheid en waarvan de relatie tussen *signifiant* en *signifié* dientengevolge tot op zekere hoogte gemotiveerd is.

Het 'concrete' karakter van symbolische systemen heeft direct ook consequenties voor de aard van die systemen. Op zichzelf kan men het methodologisch uitgangspunt van de linguïstiek - het bestuderen van taal als een autonoom systeem - tot op zekere hoogte overnemen en de elementen van een symbolisch systeem opvatten als 'termen' die hun 'waarde' ontleen aan de gelijktijdige aanwezigheid van andere 'termen'. Men kan er bijv. van uit gaan dat de betekenende elementen van het symbolisch systeem bovenal functioneren doordat ze anders zijn dan andere elementen en minder omdat ze een positieve betekenis oproepen. Vandaar dat in een analyse van het semantisch aspect van een symbolisch systeem opposities een centrale rol spelen. Via opposities en oppositiereeksen kan nl. de waarde van de betekenende eenheden worden opgespoord. Maar meer dan een methodologisch uitgangspunt kan dat niet zijn. Anders dan het taalsysteem is een symbolisch systeem nl. nooit volledig autonoom ten opzichte van de werkelijkheid waarover door middel van dat systeem wordt gecommuniceerd. Die werkelijkheid doet in semantisch opzicht allerlei suggesties die in het symboolsysteem op een of andere

wijze worden verdisconteerd. De betekenisrelaties binnen het systeem zijn daarom vaak tot op zekere hoogte 'afgekeken' van die werkelijkheid. Daardoor worden ook vaak allerlei contradicties in dat systeem geïntroduceerd. De toepasbaarheid van de analysemethoden die in de linguïstiek worden ontwikkeld, is daarmee aan duidelijke grenzen gebonden.

Als we vanuit dit perspectief kijken naar de analyse van classificatiesystemen, dan kan worden vastgesteld dat de methodes die zijn ontwikkeld om zulke systemen te analyseren, nog steeds betrekkelijk rudimentair zijn. Meestal komt men niet verder dan het opstellen van een lange reeks opposities die op een of andere wijze samenhangen. Ook Schulte Nordholt gaat wat dat betreft niet verder dan het bekende artikel dat Needham in 1967 publiceerde over Nyoro-classificatie. De zin van zulke lange reeksen is beperkt, omdat niet erg duidelijk wordt hoe de verschillende elementen zich nu eigenlijk precies ten opzichte van elkaar verhouden en ze lokken daarom gemakkelijk het soort kritiek uit dat Beattie op Needham's classificatie uitoefende (vgl. Beattie 1968) Niettemin geven zulke reeksen wel althans de richting aan waarin zich een semiologische analyse van classificatiesystemen zou dienen te ontwikkelen. Ze zijn te zien als een eerste aanzet tot de analyse van de paradigmatische betekenisrelaties tussen elementen die onderling bepaalde systematische kenmerken vertonen en met elkaar een 'code' vormen die in allerlei vormen van symbolisch *parole* wordt gebruikt om boodschappen door te geven. Als men echter de betekenisdimensie van de waarde van de termen van een classificatiesysteem adequaat wil onderzoeken, dan zal men een nadere geleiding moeten aanbrengen in de lange reeks van opposities. Hoewel elke oppositie op een of andere wijze is verbonden met een of meerdere andere, staat nl. niet elke oppositie uit de door Schulte Nordholt opgestelde reeks met alle andere in relatie. Binnen/buiten bijv. is niet verbonden met dood/leven. Een volgende stap zou dus moeten zijn om per oppositie-paar het semantisch 'veld' in kaart te brengen door een reeks op te stellen van opposities die met dat paar zijn verbonden. Daarbij zal men soms bepaalde niet direct met elkaar te verenigen sub-velden ontdekken. Vrouwelijk/mannelijk is immers zowel geassocieerd met inferieur/superieur (bruidnemers/bruidgevers), als met binnen/buiten en met west-noord/oost-zuid. Deze drie associatierichtingen zijn echter niet op één gemeenschappelijke noemer te brengen. Bruidgevers zijn 'mannelijk' ten opzichte van de 'vrouwelijke' bruidnemers, maar daarom nog niet geassocieerd met het mannelijke buiten

dat inferieur is ten opzichte van het vrouwelijk binnen. Evenmin is het binnen, omdat het vrouwelijk is, geassocieerd met het eveneens 'vrouwelijke' (kwade) links en het met de dood geassocieerde 'vrouwelijke' westen. Elke associatierichting beslaat als het ware een eigen semantisch veld. De oppositie mannelijk/vrouwelijk is dus, in Turners woorden gezegd, sterk 'polyseem' van karakter; het is een 'unification of disparate significata' (Turner 1970:28).

In het voorgaande heb ik het classificatorisch systeem van de Atoni 'symbolisch' genoemd. Dat symbolische karakter is gegeven met het feit dat het hier gaat om een 'concreet' semiologisch systeem, waarvan de *signifiants* zintuiglijke beelden (*sense-images*) zijn die ontleend zijn aan de werkelijkheid die zich buiten het tekensysteem als zodanig bevindt. Een werkelijkheid waar de zon in het oosten opgaat en in het westen onder, een wereld waar mannen en vrouwen zich op een bepaalde wijze gedragen en waar er tussen bruidegters en bruidnemers een essentieel rangverschil bestaat, een wereld ook van het vertrouwde 'thuis' en de gevaarlijke buitenwereld. In dat concrete karakter is het verschil gelegen met de classificaties die inherent zijn aan taal.

In elke taal vormen de begrippen met behulp waarvan men kan verwijzen naar de buitentalige werkelijkheid gezamenlijk een systeem. Zulk een classificatiesysteem legt aan die werkelijkheid een bepaalde orde op. Barthes omschrijft dan ook de taal als 'het domein van de geledingen' en hij stelt vervolgens: "Hieruit volgt dat de toekomstige taak van de semiologie veel minder ligt in het opstellen van lexicons van de objecten dan in het terugvinden van de geledingen die de mensen de werkelijkheid opleggen" (1970:116). Het kenmerkende van symbolische classificaties ten opzichte van de classificaties zoals die in elke taal voorkomen, is echter dat de geledingen die middels de termen van het systeem worden opgelegd aan de werkelijkheid, op een bepaalde wijze ook aan die werkelijkheid zelf zijn ontleend.

c. Semantische en verwijzende betekenissen

Rituelen, mythen en huizenbouw worden door de mensen zelf ervaren als op een bepaalde manier bij uitstek 'zinnig'. Meestal is men echter niet in staat om onder woorden te brengen wat die 'zin' dan wel precies is. De antropoloog probeert niettemin toch tot die 'zin' door te dringen. Hij dient zich daarvoor kennis te verwerven omtrent het symbolisch systeem waarbinnen die ervaring van zinvolheid mogelijk is en dat als communicatie-code de voortbrenging van betekenissen reguleert. Het is

daarbij van groot belang het onderscheid in de gaten te houden dat hiervoor werd gemaakt tussen semantische en verwijzende betekenis. Ook voor wat betreft symbolische 'spraak' kan men nl. spreken over semantische betekenis als de betekenis die voortvloeit uit de systematische - de syntagmatische zowel als de paradigmatische - relaties die de betekende eenheden van een syntagmatische reeks met elkaar en met andere elementen van het systeem onderhouden. Die semantische betekenis is echter slechts een deel van de totale boodschap die door middel van die reeks van tekens wordt doorgegeven. In die boodschap spelen nl. ook een rol de associatieve en affectieve betekenissen die o.a. voortvloeien uit de context van het concrete handelen en de concrete sociale relaties waarbinnen rituelen worden uitgevoerd, huizen gebouwd en mythen verteld. De associatieve en affectieve betekenissen komen dus voort uit de werkelijkheid waarnaar het *parole* verwijst, en waarin het functioneert. Samen met de semantische betekenis vormen ze de totale boodschap (Leech spreekt hier over de totale 'communicatiewaarde'⁹) van het syntagma. Die boodschap, al datgene wat er dus op een of andere wijze wordt 'gezegd', noem ik de verwijzende betekenis. Als we de boodschap van een ritueel analyseren, dienen we dus niet alleen te kijken naar de betekenissen die voortvloeien uit de symbolische structuur van dat ritueel, maar evenzeer naar de sociale en politieke structuur waar de boodschap van dat ritueel betrekking op heeft en naar de specifieke omstandigheden - rivaliteiten en conflicten tussen de mensen die het ritueel uitvoeren - waaronder het wordt uitgevoerd.

Als we op deze wijze semantische van verwijzende betekenis onderscheiden, kan ook in dit semiologische kader het werkwoord 'symboliseren' zinvol worden gebruikt. Men kan immers zeggen dat een bepaald symbolisch *parole* 'staat voor' of 'verwijst naar' een 'boodschap'. Uitgaande van het gangbaar spraakgebruik zou men dan dus van symbolische 'spraak' kunnen zeggen dat het in principe een boodschap 'symboliseert'.¹⁰

Tegen deze achtergrond krijgt ook de in het begin van dit artikel vermelde onderscheiding tussen *positional meaning*, *operational meaning* en *exegetical meaning* een nieuwe zinvolle inhoud. Wat Turner *positional meaning* noemt komt globaal overeen met de semantische betekenis. De *exegetical meaning*, het commentaar dat de mensen zelf geven op de symbolen die ze gebruiken, kan vaak worden gezien als een inheemse interpretatie van de semantische betekenis, maar geeft in elk geval ook inzicht in (het bewuste gedeelte¹¹ van) de andere betekenisdimensies van de totale boodschap van het concrete symbolische syntagma. De

operational meaning - datgene wat dat syntagma concreet bij individuen oproept en uitwerkt - is eveneens een bijdrage tot die totale communicatiewaarde.

Het concrete karakter van symbolische systemen stelt ons echter voor grote problemen zodra we meer precies proberen te achterhalen op welke wijze we over de semantische betekenis van symbolische 'spraak' kunnen spreken. In het kader van de taalanalyse onderscheidt Leech de denotatieve betekenis (datgene wat ik semantische betekenis noemde: de betekenis die voortvloeit uit de samenhangen binnen het taalsysteem) van de connotatieve betekenis (d.w.z. 'what is communicated by virtue of what language refers to').(1974:26). Zo zal in onze eigen cultuur waarbinnen een heel bepaald beeld bestaat van wat een vrouw is, het woord 'vrouw' associaties met zich meebrengen als 'emotioneel', 'gevoelig', 'snel in tranen' etc.¹² Dat onderscheid valt volgens Leech samen met "that nebulous but crucial boundary between *language* and *the real world*" (Leech 1974:15).¹³ De connotatieve betekenis kan in taal buiten de semantische betekenis worden gehouden. Maar in het geval van symboliek liggen de zaken anders. De *signifiants* van de betekenende eenheden worden hier immers ontleend aan de werkelijkheid en doen als zodanig suggesties omtrent de inhoud van het *signifié*. In de betekenis van de elementen van symbolische systemen is dus de *real world* waarover met behulp van symbolische systemen wordt gecommuniceerd nooit weg te denken. Het voor de linguïstiek zo essentiële onderscheid tussen denotatie en connotatie kan dus bij de analyse van symboliek niet zonder meer worden overgenomen.

Maar, ook al kan bij symboliek niet over semantische betekenis worden gesproken op dezelfde wijze als dat bij taal het geval is, de analogie blijft bestaan. In allerlei opzichten komen symbolische systemen overeen met wat Barthes 'connotatie-systemen' noemt, d.w.z. secundaire betekenis-systemen, waarvan de *signifiants* ontleend zijn aan de *tekens* van een reeds bestaand betekenis-systeem (Barthes 1970:143 e.v.). Hij stelt dat die systemen, ondanks hun van de taal afwijkend karakter, als echte *systemen* kunnen worden beschouwd. Dat betekent dat de betekenissen die in het kader van taal - het primaire betekenis-systeem - connotatief van karakter zijn, niettemin toch systematisch met elkaar kunnen samenhangen (ook al is het connotatiesysteem vergeleken met het taalsysteem veel minder duidelijk afgegrensd en meer 'open' van karakter). Op het niveau van een secundair betekenis-systeem kan daarom, ondanks alle verschillen met taal, toch over semantische betekenis worden gesproken.

Barthes denkt bij dit alles in eerste instantie aan connotatie-systemen waarvan de *signifiants* ontleend zijn aan de taal, maar voor symbolische systemen, d.w.z. systemen die hun *signifiants* ontlenen aan de *real world*, geldt in feite hetzelfde. Symbolische systemen kunnen als communicatie-medium nooit los van de werkelijkheid waarover wordt gecommuniceerd worden gezien. Dat neemt echter niet weg dat ook in die systemen de betekenis der elementen in eerste instantie voortvloeit uit de onderlinge (systematische) relatie van die elementen. De beschrijving die Schulte Nordholt geeft van het classificatorisch systeem van de Atoni kan in dit verband worden gezien als een eerste aanzet voor een analyse van semantische betekenissen in het kader van een connotatie-systeem. Om de aard aan te duiden van de relaties die er bestaan tussen een term en de elementen van het semantisch veld die door die term worden bestreken, gebruik ik het woord 'associatie'. Het gaat hier immers niet om 'denotatie' (vrouwelijk *betekent* niet 'onderschikking', 'binnen' of 'west-noord'), maar om 'connotatie' (het woord 'vrouwelijk' heeft in een bepaalde context een bepaalde inhoud omdat het wordt *geassocieerd* met 'onderschikking', 'binnen' of 'west-noord'). Wat een oppositie semantisch 'betekent' wordt dus duidelijk als we via een analyse van het systeem systematisch in kaart brengen welke andere opposities er in meeklinken.¹⁴ In plaats van over semantische betekenis kan daarom wellicht beter worden gesproken over een semantisch 'veld' van associaties dat door middel van een structurele analyse weliswaar in kaart gebracht kan worden, maar dat nooit helemaal duidelijk kan worden afgebakend omdat het principieel open is. De methoden die in de taalwetenschap zijn ontwikkeld om het semantisch aspect van de taal te analyseren zullen daarom voor symboliek slechts een geringe relevantie hebben. De symbolische antropologie zal op dit punt haar eigen weg dienen te vinden.

3. Het Atoni-huis als een symbolisch syntagma

Vanuit het hiervoor ontwikkelde perspectief zal ik proberen iets te zeggen over de symbolische betekenis van het Atoni-huis. Uit de beschrijving die ik hiervoor gaf van het Atoni-huis is duidelijk geworden dat het veel méér is dan alleen een huis. Behalve een huis om in te wonen, heeft het het karakter van een symbolisch *parole*. Zoals de woorden die gesproken worden (het *parole*) een concretisering zijn van de taaltekens (in hun twee-eenheid van klankvoorstelling en begrip), kan een Atoni-huis in zijn verschillende constructieve eenheden en zijn inrichting worden gezien als een concretisering van de termen van het

classificatiesysteem (in hun twee-eenheid van *sense-image* en *mental representation*). Hoewel de individuele concrete huizen (het *parole* in strikte zin) onderling in details verschillen, vertonen ze alle dezelfde grondstructuur. Dit maakt het mogelijk om te spreken over 'het' Atoni-huis en maakt dit huis tot een schoolvoorbeeld van een versteend syntagma in semiologische zin.

Als we het Atoni-huis zien als een combinatie van tekens, dan valt de vraag naar de betekenis in tweeën uiteen. We zullen nl. zowel moeten onderzoeken wat de betekenis van de elementen is, als nagaan wat de betekenis is van het syntagma als geheel. Daarmee maken we een onderscheid dat overeenkomt met het onderscheid dat in de taal wordt gemaakt tussen woorden en zinnen. Daarbij onderscheiden zinnen zich van woorden doordat er met behulp van zinnen uitspraken, beweringen of, algemener nog, 'predikaten' worden geformuleerd.¹⁵ Hetzelfde geldt ook hier. We gaan er van uit dat er door middel van het Atoni-huis iets wordt gezegd en het is de taak van de symbolisch antropoloog er achter te komen wát er wordt gezegd. Voordat daarover echter iets kan worden opgemerkt, moeten we eerst een duidelijker beeld krijgen van de betekenis van de elementen waaruit het huis-syntagma is opgebouwd.

Het Atoni-huis maakt het de semioloog in één opzicht gemakkelijk. De betekenende eenheid die men bijv. in de analyse van mythen vaak eerst identificeren kan na een moeizame analyse, biedt zich hier als het ware aan ons aan. Bijna alle concrete onderdelen van de constructie en de inrichting worden aangeduid met een aparte naam waarin vaak reeds de relatie met het classificatiesysteem wordt gelegd. Moeilijker is het om inzicht te krijgen in de betekenis van de verschillende elementen en in de eventuele boodschap die aan het huis als een symbolisch syntagma mag worden toegeschreven. De semantische betekenis van de betekenende eenheden van het huis-syntagma vloeit, zoals we reeds zagen, per definitie voort uit de systematische (syntagmatische zowel als paradigmatische) relaties waarin deze eenheden staan ten opzichte van elkaar en van andere elementen uit het totale systeem. Dat betekent dat het noodzakelijk is (1) op de hoogte te zijn van de semantische waarde die de termen, die in het syntagma spelen, hebben in het kader van het totale semiologische systeem, (2) na te gaan welk deel van die waarde in de betekenende eenheden van syntagma worden gerealiseerd, en (3) te weten volgens welke regels die eenheden in het syntagma zijn gecombineerd.

Als we de semantische waarde van de betekenende eenheden van het syntagma in kaart willen brengen, zijn we in feite bezig met wat Turner

de *positional meaning* noemt. Immers: "... the positional meaning of a symbol derives from its relationship to other symbols in a totality, a *Gestalt*, whose elements acquire their significance from the system as a whole" (Turner 1967:51). Terecht verbindt hij dit meteen met wat hij het polyseme karakter van symbolen noemt, het feit dat symbolen veelal een zeer grote verscheidenheid aan semantische betekenissen hebben. Van daar dat ik voorstelde om in plaats van over semantische betekenis, over een 'semantisch veld' te spreken. Het is in het bestek van dit artikel niet mogelijk het semantisch veld van alle termen die een rol spelen nader te analyseren. Ik wil mij daarom beperken tot enkele opmerkingen over de verhouding *feto/mone* (vrouwelijk/mannelijk).

In de toelichting van Schulte Nordholt op het begrippenpaar *feto/mone* is het semantisch veld van deze begrippen in hoofdlijnen reeds aangegeven. Uit gegevens van allerlei aard, ontleend zowel aan het verwantschapssysteem en het politieke systeem, als aan de huizenbouw en de rituelen, komt naar voren dat dit veld in drie delen uiteen valt. Allereerst is er de associatie met bruidgevers en bruidnemers en met de notie van inferieur/superieur die daarmee gegeven is. In de tweede plaats is er de associatie met de windrichtingen. In de politieke structuur van het rijk staan de oostelijke en zuidelijke helft van het rijk tegenover de westelijke en de noordelijke helft als *mone* tegenover *feto*. Daarbij is echter, zoals we zagen, de betekenis van noord/zuid verschillend van oost/west. Het woordpaar *ali'/ne'u* is een homoniem dat zowel staat voor noord/zuid als voor links/rechts. Als zodanig "... it is a common Atoni metaphor for good and evil" (Cunningham 1964:36). Het woordenpaar *neonsaen* (zonsopgang, oost) en *neontes* (zonsondergang, west) heeft enigszins andere associaties. "East (sunrise) is the direction where prayers are made to the divinity, *Vis neno* (lord of the sun, sky or day) East is considered to be the direction of origin where the ancient hill, ancient hamlet of each lineage is located, but the way of the deceased upon death is towards the west or the sea" (idem). Schulte Nordholt kan op basis van dit gegeven dan ook *feto/mone* associëren met dood/leven.

Tenslotte wordt *feto/mone* geassocieerd met *nanan/mone* (binnen/buiten). Zoals we zagen speelt dit begrippenpaar een belangrijke rol in het politieke systeem. *Nanan* is geassocieerd met het centrum waar de vorst woont en waar het hoogste ritueel wordt uitgevoerd. Maar, hoewel '*nanan*' superieur is aan '*mone*', verhoudt dit centrum zich tot de rest van het rijk als *feto* staat tot *mone*. De 'grote vaders' (*amaf naek*), die als

hoofden van de beide stamhelften het buiten van het rijk vertegenwoordigen, zijn nl. de bruideggers van het centrum en als zodanig op hun beurt superieur. In het centrum bevindt zich echter niet alleen de vorst, de *Atupas*, maar ook de *Kolnel Bala* (in een huis ten oosten(!) van het paleis). Over hun relatie zegt Schulte Nordholt het volgende: "In the relationship *atupas-kolnel* the *atupas* must always be immobile and responsible for the ritual, whilst the *kolnel*, as his 'mouth' (*mafela*) speaks on his behalf The *kolnel* is active, executing all of the *atupas*' orders. The latter merely exists, he eats and drinks, sits and sleeps, while the *kolnel* is active Without the *atupas* his position is inconceivable, but as the *atupas*' right hand he is the supreme executive authority of the realm" (Schulte Nordholt 1971:202). De verhouding tussen beiden wordt aangeduid met *feto* en *mone*, zodat Schulte Nordholt in zijn reeks opposities *feto/mone* via binnen/buiten in verband kan brengen met 'passive/active'.

Er zou zonder twijfel op basis van de schat van gegevens die Schulte Nordholt aandraagt nog veel meer zijn te zeggen over de semantische waarde van de tegenstelling *feto/mone*, maar het bovenstaande is genoeg om aan te tonen dat het begrippenpaar in het symbolisch *parole*, dat is verbonden met het verwantschapssysteem, het politieke systeem en de ruimtelijke oriëntatie, een veelheid van betekenissen heeft. De volgende vraag waarvoor we nu staan is wat er van deze waarde in het concrete syntagma van het Atoni-huis wordt gerealiseerd. We mogen nl. verwachten dat in het concrete symbolisch *parole*, evenals in het linguïstisch *parole*,¹⁶ slechts een deel van de totale waarde van de termen zal worden gerealiseerd. Geheel in overeenstemming hiermee benadrukt ook Turner dat symbolen weliswaar vaak sterk polyseem van karakter zijn, maar dat in de context van een concreet ritueel meestal slechts een deel van het semantisch veld van de rituele symbolen zal worden gemobiliseerd (Turner 1967:51). Als we ons dan opnieuw beperken tot het begrippenpaar *feto/mone* dan valt het op dat de associatie van *feto/mone* met de windrichtingen en de daaraan verbonden connotaties van kwaad/goed en dood/leven althans in het geval van het door Cunningham beschreven huis in het prinsdom Amarasi, niet sterk ontwikkeld lijkt. De associatie van *feto/mone* met west/oost en dood/leven lijkt in het geheel niet te spelen en die met noord/zuid maar in zeer beperkte mate. Immers, de voorkant van het huis wordt wel 'zuiden' (*ne'u*) genoemd, en is als 'buiten-gedeelte' (*si'u*) geassocieerd met mannelijk, maar de noordelijke achterkant van het huis is niet expliciet vrouwelijk. Dat kan dan ook moeilijk zolang de achter-

kant van het huis, extern gezien, geen specifieke kenmerken heeft, zoals de voorkant die heeft.¹⁷

Over de combinatieregels die het syntagma de vorm geven die het heeft, zou zeer veel te zeggen zijn. Ik moet hier echter volstaan met enkele hoofdlijnen. Het is duidelijk dat het huis in de eerste plaats een utilitaire functie heeft. Het dient om te slapen, voedsel te bereiden, de voorraden te bewaren, gasten te ontvangen, etc. Dat betekent dat er een haard, een watervat, slaappleatsen, bergplaatsen en een plaats voor gasten in aanwezig moeten zijn. Ook de constructie stelt bepaalde eisen: de dakconstructie moet bijv. stevig door palen worden gedragen. Door hun plaatsing in het geheel worden echter de verschillende elementen in het geval van het Atoni-huis tot dragers van betekenis (d.w.z. tot 'tekens' als een combinatie van *signifiant* en *signifié*). Die betekenis spruit steeds voort uit de relatie die een element heeft met de andere elementen, in dit geval vooral oppositionele relaties. Het huis staat in een ruimte waarin de windrichtingen een bepaalde symbolische waarde hebben en dus in het bewustzijn van de bouwers natuurlijkerwijs een noord-, oost-, zuid- en westzijde. De vraag waar de deur te plaatsen is daarmee niet meer een zuiver utilitaire. Het ligt immers voor de hand de deur naar een 'goede' zijde aan te brengen, d.w.z. aan de oost- of zuidzijde. Aangezien 'de zon het huis niet mag binnen komen' blijft nog slechts de zuidzijde over. Als eenmaal de plaats van de deur is bepaald, volgt een belangrijk deel van de rest van de constructie en de inrichting vanzelf, omdat nu duidelijk is wat links is en wat rechts, en wat buiten is en wat binnen. De verschillende onderdelen van de inrichting en de constructie worden nu afgetast op hun potentiële betekenis in het kader van die categorieën en aan de hand daarvan een plaats toegewezen. De voorgalerij, de plaats waar men gasten 'van buiten' ontvangt, staat vóór de deur, maar onder het dak. Als zodanig is het een overgang tussen het 'binnen' van het huis en het 'buiten' van het erf. Als zich op de voorgalerij slechts één bank bevindt, dan staat deze rechts, omdat die bank de plaats is waar men gasten ontvangt.

In de binnenruimte wordt de grote rustbank, waar de voornaamste voorraden en de gereedschappen worden bewaard, rechts geplaatst, want mannen zijn verantwoordelijk voor de voedselverschaffing. Als zodanig staat hij tegenover de haard en de dienbank die zich in de linkerhelft bevinden en waar de vrouwen het voedsel bereiden. De gasten die tot het binnen worden toegelaten - de bruidgevers - zullen op deze, de meest eervolle, plaats in het huis worden uitgenodigd. Ten opzichte van hun gasten

moeten de gastheren zich verlagen, ze blijven aan de linkerkant, in gebogen houding en bedienen hun gasten (Cunningham 1964:59). Vandaar dat het grote platform ook in oppositie staat tot de (lagere) slaapbank van de heer en de vrouw des huizes. Die bank bevindt zich dan ook in het inferieure linker, vrouwelijke deel van het huis.

De constructie van het huis is gebaseerd op vier hoofdpalen. Een van die palen is de vrouwelijke hoofdpaal, het rituele centrum van het huis en de plaats van de toegang tot de zolder, waar de maïs- en rijstvoorraden worden bewaard en die slechts door bepaalde personen mag worden betreden. Deze paal bevindt zich binnen en staat als zodanig als vrouwelijk tegenover de mannelijke offerpaal buiten. Bij de nadere bepaling welke van de vier palen nu de vrouwelijke hoofdpaal is, speelt opnieuw weer de tegenstelling links/rechts als *feto/mone* een grote rol. De hoofdpaal dient als *feto* in het linker gedeelte van het huis te staan. Hij verhoudt zich volgens Schulte Nordholt (1971:429) tot de vergelijkbare paal in het rechter gedeelte als *feto* staat tot *mone*. Maar wáár in het vrouwelijke gedeelte hoort de hoofdpaal thuis, in het voorste of in het achterste gedeelte? De Atoni plaatsen hem in het voorste gedeelte, bij de deur, d.w.z. in de superieure voorkant van het huis, en niet achterin, bij de haard en het watervat.¹⁸

De bovenstaande observaties - die noodzakelijkerwijs fragmentarisch zijn - maken duidelijk op welke wijze in het Atoni-huis de relaties zoals die bestaan tussen de termen van het classificatorisch systeem ".... are expressed through a whole set of convergent signs which establish the relationships at the same time as receiving their meaning from them".¹⁹ Het blijkt inderdaad mogelijk dat huis te zien als een symbolisch syntagma dat op zijn semantisch aspect kan worden geanalyseerd.

Maar als we over de semantische betekenis van de elementen van het huis kunnen spreken, hoe staat het dan met de verwijzende betekenis? Deze vraag is op het niveau van de betekenende eenheden slechts van beperkt belang. Zo min als alle elementen van een zin direct verwijzen naar een bepaald gegeven in de buitentalige werkelijkheid, behoeft dat het geval te zijn met de elementen van het huis. In de beperkte opzet van deze studie kan deze vraag slechts terloops worden gesteld. Toch is het van belang er even bij stil te staan, omdat de vraag naar de status van het begrip symbool in dit kader thuishoort. Zoals we zagen kan de verwijzende betekenis van een element van een syntagma niet anders zijn dan een 'zaak' in de buitentalige werkelijkheid waarnaar dat element

verwijst. Een betekenende eenheid die staat voor iets dat zich bevindt in de werkelijkheid waarover door middel van het symbolisch *parole* wordt gecommuniceerd, zou dus per definitie een symbool moeten worden genoemd.

Zo kunnen we bijv. stellen dat de zolder (*po'af*) in de context van het huis staat voor de hemel. De zolder kan daarom worden gezien als een *symbool* van de hemel. Dat symbool-karakter ontleent de zolder dan overigens niet aan iets dat hij op zichzelf is, maar aan zijn relatieve positie in het geheel. Er zijn echter ook elementen in het huis die niet alleen en uitsluitend betekenis hebben vanwege de positie die ze innemen ten opzichte van andere elementen in de totale structuur van het huis. Dat geldt bijv. voor de haard en het watervat. Beide elementen zijn niet vrouwelijk omdat ze 'links' in het huis staan, maar ze staan links omdat ze 'vrouwelijk' zijn. Ze hebben dus een symbolisch gehalte dat logischerwijze voorafgaat aan het huis als syntagma. Niet van alle elementen van het Atoni-huis kan dus worden gezegd dat ze geen intrinsieke betekenis hebben. Voor het grootste gedeelte van het huis geldt dat echter wel: de eventuele verwijzende betekenis van bepaalde elementen (zoals bijv. die van de zolder) is doorgaans gebaseerd op de aan de structuur van het syntagma ontleende semantische betekenis.

Nu we ons oordeel hebben gevormd omtrent de betekenis van de elementen waaruit het huis-syntagma is opgebouwd, wordt het tijd na te gaan wat nu wel de betekenis kan zijn van het syntagma als zodanig. Anders dan bij de elementen zal hier het zwaartepunt liggen bij de vraag naar de verwijzende betekenis. Als we een Atoni-huis *parole* noemen, dan zullen we ook iets moeten kunnen zeggen over de 'boodschap' die door middel van zulk een huis wordt doorgegeven. Bij het beantwoorden van deze vraag zal ik opnieuw allereerst aandacht geven aan de betekenis die voortvloeit uit de structuur van het syntagma als zodanig, om eerst daarna na te gaan welke andere betekenissen in de totale 'communicatiewaarde' meespelen.

Om te beginnen zien zowel Cunningham als Schulte Nordholt het Atoni-huis als een expressie van de basisprincipes van de sociale, de politieke en de cosmologische orde. Cunningham zegt hierover het volgende: "The house, like ritual, may be an effective means to communicate ideas between generations in a preliterate society. The Atoni of Indonesian Timor do not build houses to express abstract notions: they build homes. However, they do so in a way thought and managed by elders, according to rules regarded as a vital part of their heritage, and houses follow patterns, not individual whim To the question why a particular

order is necessary, one simple answer predominates: this is the order I believe that order in building expresses ideas symbolically and the house depicts them vividly for every individual from birth to death. Furthermore, order concerns not just discrete ideas or symbols, but a system; and the system expresses both principles of classification and a value for classification *per se*, the definition of unity and difference" (1964:34). Ook Schulte Nordholt is van mening dat: "The structure of the house embodies the cosmic and the social order". Volgens hem zijn het huis en de *lopo* (het gemeenschapshuis en het voorraadhuis) voor de Atoni "..... a book in which the order of this world is recorded. They are the reflection and embodiment of the categories of this thinking" (1971:432).

Hoe voor de hand liggend ook, zulke conclusies roepen toch nogal wat vragen op. Het huis is dus een effectief middel om ideeën te communiceren, zo zegt Cunningham. Die ideeën blijken dan met name principes van classificatie en de waarde van classificatie als zodanig te zijn. Datgene wat de Atoni in zijn huis als in een open boek afleest is volgens Schulte Nordholt de orde van zijn wereld en de categorieën van zijn denken. Maar kan het worden volgehouden dat de boodschap van een bepaald syntagma gelegen is in het systeem zelf? Voor wat betreft taal zou dit onzin zijn: de boodschap van een bepaalde zin ligt in datgene wat wordt gezegd en niet in het feit dat die zin aan dat taalsysteem op een bepaalde wijze concreet gestalte geeft. Men kan zich daarom afvragen of het spreken over 'orde', 'classificatieprincipes', 'denkcategorieën', etc. als de boodschap van het huis in zijn kwaliteit van semiologisch syntagma, wel juist is. De boodschap die middels de code van de orde van het huis wordt doorgegeven zou dan dus slechts diezelfde code zijn. De orde in het Atoni-huis zou dan immers niets anders dan zichzelf betekenen. *The medium is the message!*

Er is in dit geval echter toch alle reden zich af te vragen of *the medium* ('de code') niet inderdaad een *message* heeft. Voor wat betreft taal mag het idee dat het systeem een boodschap zou hebben dan absurd zijn, voor classificatiesysteem ligt dat anders. Een classificatiesysteem is immers een systeem van concreet denken waarvan de categorieën zijn ontleend aan natuurlijke en sociale gegevens. De wijze waarop de verschillende categorieën van het classificatiesysteem zich tot elkaar verhouden (de 'waarde' die ze in het systeem hebben), hangt daarom ten nauwste samen met de visie die men heeft op kosmos en samenleving. Die categorieën zijn niet mentale termen van een abstract systeem, maar een

belichaming van de sociale en cosmische orde. En die orde is niet, zoals een grammatica, een waarde vrije, feitelijke zaak, maar een positief gegeven dat tegenover de wanorde, de chaos staat. Het is de goede, de morele orde. Kan men van het taalsysteem zeggen dat het slechts vorm is,²⁰ de orde die in het classificatiesysteem gestalte krijgt, is juist zeer betekenisvol, omdat ze de rechte relatie aangeeft die er tussen sociale groeperingen en sociale posities (bruidnemers/bruidgevers; mannen/vrouwen; *atupas/kolnel bala*, etc.), tussen cosmische gegevens (zoals hemel/aarde; zee/land, etc.) en tussen mens en cosmos, niet alleen bestaat, maar ook behóórt te bestaan.

Als dus het classificatiesysteem meer is dan slechts een code, als het uitdrukking is van een *worldview* en als zodanig ook een normatief gegeven, dan kan van een 'realisering' van die orde in een concreet syntagma, zoals dat van het huis, worden gezegd dat het drager is van een boodschap. Het huis is dan immers een toonbeeld van orde. Door aan die orde op een bepaalde manier concreet gestalte te geven, past de mens zich in in de orde die ten grondslag ligt aan de relaties tussen de mensen onderling en de relaties tussen mens en cosmos. Hij bevestigt daarmee niet alleen de feitelijkheid maar ook de juistheid van die orde. Hij verricht daarmee dus een veelzeggende en symbolische handeling. Een handeling waaraan, evenals bij een ritueel, een zekere *efficacy* kan worden toegeschreven. Door zijn huis te bouwen volgens de regels van de orde, door zich dus overeenkomstig de orde te gedragen, mag de mens nl. verwachten dat het hem goed zal gaan in dit leven.²¹

Het is overigens wellicht mogelijk ook in een meer specifieke zin te spreken van een boodschap. Cunningham vestigt er nl. de aandacht op dat het Atoni-huis "..... is set in opposition to the sun, sky or day (all *нено* in Atoni). It is segregated from all three, windowless and dark, and even in daytime its light and heat are generated by the perpetual fire. The door orientation symbolically blocks the 'sun's way'. The pervasive interior division, right and left, is then made facing the door The naming of the two summit beams is opposite: it concerns an opposition of 'heats', one of the hearth and the other of the sun. The two 'heats' are symbolically opposed, or separated, by these beams, just as door orientation blocks the way of the sun. The reader will remember that one reason for orienting the door southward was 'because the sun must not enter the house' and that the hearth stones are oriented toward the back and the door 'so that heat may go out'. The opposition of the house to the sky is illustrated further in the naming of the two

linked cross-spars at the roof edge, the *tnat oe* (hold water). The cross-spars do not literally 'hold water'; they are not gutters. Rain water, for which most prayers to the Divinity are made, is symbolically kept from touching the ground by the house, the epitome of segregation of sky and earth" (1964:50). Cunningham zegt op basis van deze observaties: "The Atonihouse is a model of the cosmos. However, it is more than simply analogous to the universe. It is integrated within it" (idem). Daarmee is echter niet meer dan een eerste aanzet gegeven voor een meer preciese formulering van wat de Atoni nu eigenlijk willen zeggen door hun huis te bouwen zoals ze dat doen. Van iemand die geen diepgaande kennis heeft van de symbolische code van de Atoni-cultuur kan moeilijk verwacht worden dat hij zich wèl aan zulk een formulering zal wagen. Daarom wil ik mij tot een enkele kanttekening beperken.

In zijn studie van het Berber-huis probeert Bourdieu nadrukkelijk te komen tot een omschrijving van datgene wat door middel van dat huis wordt gezegd. Ook het Berber-huis staat in oppositie tot de ruimte waarin het is gebouwd, maar op een heel andere wijze dan het Atoni-huis. De interne oriëntatie staat niet dwars op de externe oriëntatie, maar is er de exacte omkering van. Vandaar dat Bourdieu kan zeggen dat de drempel van de (op het oosten geplaatste) deur de plaats is 'waar de wereld wordt omgekeerd'. Hij zegt van de verhouding tussen de ruimte van het huis (het domein van de vrouw) en die van de buitenwereld (het domein van de man) het volgende: "The two symmetrical and inverse spaces are not interchangeable but hierarchized, the internal space being nothing but the inverted image or the mirror-reflection of the male space. It is not by chance that only the direction which the door faces is explicitly prescribed, whereas the interior organization of space is never consciously perceived and is even less desired to be so organized by the inhabitants. The orientation of the house is fundamentally defined from the outside, from the point of view of men and, if one may say so, by men and for men, as the place from which men come out. The house is an empire within an empire, but one which always remains subordinate because, even though it presents all the properties and all the relations which define the archetypal world, it remains a reversed world, an inverted reflection. Man is the lamp of the outside and woman the lamp of the inside" (Bourdieu 1973:109-110).

Voor Bourdieu wordt er dus door middel van de tegenstelling tussen het huis en de buitenwereld iets gezegd over de verhouding tussen mannen en vrouwen en hun plaats in de samenleving. In het Atoni-huis

lijkt het om iets heel anders te gaan. Wordt er in de scheiding tussen de (bij de hemelheer behorende) hemel en de (door de mensen bewoonde) aarde en in de oppositie van zonnevuur en haardvuur niet iets gezegd over de plaats van de mens in de cosmos, de rol die hem daarin is toegedacht en de juiste verhouding tussen hem en de hem omringende machten? Verder dan deze vragenderwijze gestelde suggestie wil ik hier niet gaan. Het onder woorden brengen van datgene wat er middels symbolische '*parole*' wordt gezegd is een hachelijke zaak en kan slechts tot een goed einde worden gebracht door onderzoekers die zich een diepgaande kennis hebben verworven van de desbetreffende cultuur. Niettemin hoop ik hiermee aanmerkelijk te hebben gemaakt dat we op basis van een analyse van de structuur van een syntagma kunnen komen tot inzicht omtrent de semantische betekenis van dat syntagma.²²

CONCLUSIES

Welke conclusies kunnen we nu trekken uit het voorgaande? Ik meen dat volgehouden kan worden dat een analyse volgens de lijnen die ik uitzette inderdaad kan worden gekarakteriseerd als 'nieuw' en 'consistent'. In een semiologische benadering wordt 'systeem' en 'spraak' van elkaar onderscheiden. Daardoor wordt de analyse van paradigmatische relaties tussen de elementen van een symbolisch systeem onderscheiden van de analyse van concrete syntagmatische reeksen, zoals rituelen, mythen, en - in ons voorbeeld - huizen. Het wordt duidelijk welke theoretische status de rijen binaire opposities hebben die worden gehanteerd bij de analyse van symbolische classificaties. Het gaat daar immers, zoals we zagen, om het opsporen van de waarde van de termen van dat systeem en het is ook duidelijk in welke relatie dat staat tot de analyse van concrete vormen van symboliek (om de semantische betekenis van de betekende eenheden van syntagmatische reeksen op te sporen is kennis van de waarde van die eenheden essentieel). Door uit te gaan van het systeemkarakter van symboliek en af te zien van de directe verwijzing naar de buitensymbolische werkelijkheid waarover met behulp van symbolen wordt gecommuniceerd, wordt het onderscheid *signifié/signifiant* noodzakelijk. Een nadere analyse van de relatie tussen deze beide aspecten van de betekende eenheden van symbolische systemen maakt duidelijk op welke wijze taal en symboliek van elkaar verschillen. (Taal communiceert over de werkelijkheid door middel van een autonoom systeem van tekens, in de symboliek worden die tekens ontleend aan de werkelijkheid zelf.) Het blijkt bovendien dat het nuttig is ook in symboliek een

onderscheid te maken tussen de semantische betekenis en de verwijzende betekenis, de totale communicatiewaarde, waarvan de semantische betekenis slechts een onderdeel is. Zo kan bijv. een duidelijker beeld worden verkregen van de verschillende niveaus van betekenis die Turner hanteert. Bovendien komt zo opnieuw het verschil tussen taal en symboliek weer in het vizier. Het blijkt nl. dat met betrekking tot symboliek niet over denotatie en connotatie kan worden gesproken op de wijze waarop dat ten aanzien van taal wordt gedaan.

Maar, ook al kan men met behulp van een semiologische benadering, zoals die door mij in grote lijnen werd geschetst, een aantal theoretische begrippen duidelijker dan voorheen in een samenhangend patroon krijgen, alomvattend is die benadering toch niet te noemen. Er is een heel essentieel gegeven van symboliek dat grotendeels buiten de *scope* van een semiologische benadering lijkt te vallen, nl. de traditionele definitie van symbool als 'iets' dat staat voor 'iets anders'. Als we symbool omschrijven als een teken in semiologische zin, dan wordt de prioriteit van de verwijzing vervangen door die van de systematische betrekkingen en is er van een symbool in de traditionele betekenis in feite geen sprake meer. Strikt semiologisch gezien zou men een symbool kunnen omschrijven als drager van verwijzende betekenissen - en meer specifiek van een boodschap. Maar daarmee zou men geen recht doen aan de traditionele omschrijving. Zulk een omschrijving blijft te zeer steken in de cognitieve sfeer. Het zo essentiële gegeven van het tegenwoordig stellen van het gesymboliseerde, dat een vooronderstelling vormt voor de 'werkzaamheid' (*efficacy*) van symbolen, wordt daarin onvoldoende verdisconteerd. In een semiologische visie is voor het, door iemand als Douglas zo zeer benadrukte, 'magische' karakter van symbolen onvoldoende plaats ingeruimd.

De uitgangsvragen van deze bijdrage worden dus niet alleen bevestigend beantwoord, ook al valt de balans over het geheel niet ongunstig uit. Er is echter nog een ander element dat we in onze beschouwing dienen te betrekken. In mijn inleiding op de centrale paragraaf waarin ik een semiologische visie op symboliek ontwikkelde, stelde ik dat men bij de oordeelvorming over de waarde van een linguïstisch analysemodel als leidende analogie voor de analyse van symboliek, niet alleen de eigen aard van symboliek in vergelijking met taal in het oog moet houden, maar ook moet bedenken dat de doelstellingen van de antropoloog niet noodzakelijkerwijze samenvallen met die van de linguïst. De linguïst kan het zich veroorloven zich te concentreren op het systeem en de structuur,

omdat in principe de betekenis van het concrete *parole* wel duidelijk is. Hij kan zelfs, zoals Leech dat in navolging van Chomski doet, bij het analyseren van semantische structuren uitgaan van het intuïtief begrijpen van wat er met een bepaalde zin wordt gezegd. Voor de antropoloog liggen de zaken volledig anders. Voor hem is het achterhalen van de betekenis van concrete symboliek juist een van zijn belangrijkste, zo niet de allerbelangrijkste opgave. Op zijn best (wanneer hij, zoals Turner bij de Ndembu, uitvoerig commentaar van de mensen zelf krijgt op de betekenis van de symbolen die ze hanteren) is die kennis van de inhoud van wat er wordt 'gezegd' fragmentarisch aanwezig; op zijn slechtst (wanneer hij, zoals Sperber bij de Dorze in Ethiopië, geen ander commentaar loskrijgt dan 'het is gewoonte') is die volledig onbekend.

Anders dan de structurele linguïst die zich afvraagt hoe er middels taal kan worden gecommuniceerd en daarom al zijn aandacht richt op de structuur van de taalcode, is de antropoloog dus bovenal geïnteresseerd in de vraag *wat* er middels symboliek wordt gezegd. Zijn belangstelling gaat minder uit naar de code alswel naar de boodschap. Maar aangezien die boodschap veelal niet expliciet aanwezig is in het bewustzijn van degenen van wie het symbolisch *parole* afkomstig is, is een nadere analyse van de code toch vaak een onmisbare omweg. Via zulk een analyse kan men zich immers inzicht verschaffen in de waarde van de termen van het desbetreffend symboolsysteem en kennis vergaren omtrent de betekenisrelaties die het semantisch aspect van het systeem bepalen en met behulp daarvan het symbolisch *parole* ontraadselen. En juist voor de analyse van die code is kennis van de methoden en ideeën van de structurele linguïstiek van groot belang. Wat dat betreft is de positie van de symbolisch antropoloog te vergelijken met die van iemand die de teksten van een tot nog toe onbekende taal probeert te ontcijferen en daartoe probeert de structuur van die taal te achterhalen. De antropoloog dient naar mijn mening zich niet zozeer te richten op het symbolisch systeem ter wille van dat systeem zelf, alswel omdat hij door middel van kennis van die code beter in staat is symbolisch *parole* te ontcijferen.

Nu moet worden toegegeven dat het maar al te veel voorkomt dat antropologen zozeer geboeid raken door het symboolsysteem dat ze aan het *parole* niet meer toekomen. De ontwikkeling die Lévi-Strauss in de loop van de jaren doormaakte is mijns inziens daarvan tot op zekere hoogte een voorbeeld. Op zichzelf is zo'n ontwikkeling te begrijpen. Bij de analyse van een symbolisch systeem kan men immers maximaal gebruik maken van de verworvenheden van de structurele linguïstiek. Maar ook de

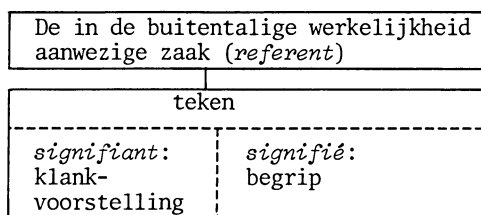
linguïstiek mag niet uit het oog verliezen dat haar onderzoeksobject, de taal, haar bestaan alleen en uitsluitend dankt aan haar vermogen te verwijzen naar de buitentalige werkelijkheid. En van niet-talige tekencomplexen dient hetzelfde te worden gezegd: een onderzoek naar hun systematisch karakter gaat noodzakelijkerwijze uit van hun belang voor communicatie over een werkelijkheid die buiten die tekens-als-tekens is gelegen. Zolang dit grondgegeven in het oog wordt gehouden, is er geen bezwaar tegen wanneer sommigen hun aandacht vooral richten op de 'hoe'-vraag. Als echter het 'wat' geheel achter de horizon verdwijnt en de vraag 'hoe' symbolen betekenen dreigt te ontaarden in de vraag hoe symbolische systemen in elkaar zitten en hoe ze 'werken', zonder dat de vraag naar de betekenis nog aan de orde komt, dan zijn de grenzen van wat ik in dit artikel onder semiologie meende te moeten verstaan overschreden. Het bestuderen van 'tekens', zonder na te gaan wat ze 'betekenen', valt naar mijn mening buiten het onderzoeksterrein van de symbolische antropologie.

Samenvattend meen ik te kunnen concluderen dat er alle reden is om bij de symbolisch-antropologische theorievorming aandacht te geven aan het semiologisch perspectief. Bovenstaande analyse heeft ons echter drie dingen geleerd. Allereerst dat ook in een semiologische visie, waarin niet alleen 'structuur' maar ook 'betekenis' centraal staat, toch aan een belangrijk element van symboliek, nl. de werkzaamheid (*efficacy*) van symbolen niet volledig recht kan worden gedaan. In de tweede plaats dat het hanteren van een analysemodel, dat is opgebouwd naar analogie van de structurele linguïstiek, ons opzadelt met een groot aantal terminologische problemen. Voor het gebruik van een semiologisch begrippenkader moet maar al te vaak een hoge prijs worden betaald. De mogelijkheid is daarom niet denkbeeldig dat het hanteren van zulk een kader zoveel theoretische complicaties met zich meebrengt, dat het de analyse van de empirie meer frustreert dan dat het nut afwerpt. We zullen daarom steeds de kosten tegen de baten moeten afwegen. Het zou niet de eerste keer zijn dat beoefenaren van de sociale wetenschappen zozeer gebiologeerd raken door hun begrippenapparaat, dat ze aan analyse van de empirie nauwelijks meer toekomen. In de derde plaats is ons duidelijk geworden dat een semiologische benadering het gevaar in zich bergt dat men, in navolging van de structurele linguïstiek, (symbolische) systemen en structuren in het centrum van de belangstelling plaatst. Daarmee zou echter een belangrijk deel van de nog jonge traditie van de symbolische antropologie

worden verloochend. Ik denk daarbij met name aan analyses van antropologen als Turner, waaruit duidelijk wordt welk een essentiële rol communicatie middels symbolen in de menselijke interactie speelt, wat het uitwerkt in de sociale structuur en hoe het richting kan geven aan het individuele handelen. Er is alle reden om de mogelijkheden van een semiologische benaderingswijze nader te onderzoeken, zolang dit bijdraagt en juist niet afleidt van vooral dit soort analyses.

NOTEN

- 1 In een geruchtmakend boek heeft Sperber (1975) recentelijk aannemelijk pogen te maken dat het idee dat symbolen 'betekenen' niet houdbaar is. Hoewel veel van zijn kritiek op wat hij als een 'semiologische' visie op symboliek beschouwt de moeite waard is, meen ik dat het alternatief dat hij geeft - symboliek is een bepaalde vorm van 'kennis' - zich zo ver van het alledaagse zowel als van het antropologisch spraakgebruik verwijderd, dat het moeilijk als een zinlijk uitgangspunt voor empirisch onderzoek kan worden aanvaard.
- 2 De ideeën van De Saussure kunnen als volgt in schema worden gebracht:



- 3 In twee gevallen geldt deze willekeurigheid niet. In de eerste plaats is er het vrij marginale verschijnsel van de klanknabootsende woorden (onomatopeeën). In de tweede plaats - en dit is veel belangrijker - geldt de willekeur niet voor tekens die uit kleinere betekenisdragende elementen zijn opgebouwd. De Saussure noemt deze samengestelde tekens 'gemotiveerd' in onderscheid van de 'niet-gemotiveerde', willekeurige basistekens waaruit ze zijn opgebouwd (Dik en Kooij 1972:57-58).
- 4 Gasché zegt in dit verband: "Die Radikale Arbitrarität ist die Voraussetzung für die Möglichkeit des Systemcharakters des Zeichens" (1970:319).
- 5 Hoezeer talen wat dat betreft verschillen in de wijze waarop ze geleidingen aanbrenge in de betekenis-dimensie, blijkt wel uit onderstaand schema, waarin de Nederlandse woorden 'hout' en 'bos' in het Engels, Italiaans en Duits ten opzichte van elkaar worden geplaatst (uit Eco 1973:68).

| | | | | |
|---|--------|---------|------|---|
| 1 | | legno | Holz | 1 |
| 2 | wood | bosco | Wald | 2 |
| 3 | forest | foresta | | 3 |

- 6 Volgens De Saussure kan *parole* geen object van de taalwetenschap zijn omdat de structurele linguïstiek zich slechts bezighoudt met de *systematische* betrekkingen tussen tekens. In die betrekkingen kunnen, zoals we zagen, twee niveaus worden onderscheiden, nl. het paradigmatisch en syntagmatisch niveau. Het syntagmatisch niveau reguleert de combinatiemogelijkheden van de tekens. Een syntagma kan dan ook worden gezien als een combinatie van tekens en als zodanig is het verwant met 'spraak'. Aangezien echter in de 'spraak' de combinatiemogelijkheden van de taal op velerlei wijzen worden benut en het aantal syntagma's oneindig is, moet de vraag rijzen of, als een linguïstiek van spraak onmogelijk is, niet ook een linguïstiek van het syntagma onmogelijk moet worden geacht. Barthes specificieert daarom in navolging van De Saussure in welk opzicht het syntagma niet als een spraakverschijnsel kan worden beschouwd: 'Allereerst omdat er versteende paradigma's bestaan, waaraan het gebruik ons verbiedt iets te veranderen (*en wat dan nog? Kom nou!*) en die buiten het bereik van de combinatorische vrijheid van de spraak liggen (deze stereotypische syntagma's worden dus een soort paradigmatische eenheden); vervolgens omdat de spraaksyntagma's geconstrueerd worden volgens bepaalde regelmatige vormen, die tot de taal behoren (*onleefbaar* wordt gevormd naar *onbewoonbaar*, *onleesbaar*, enz.)" (Barthes 1970:121). Ook Barthes ziet voor de semiologie vooral perspectief in die versteende syntagma's.
- 7 Deze visie staat tegenover die van Turner, die stelt dat het (rituele) symbool dient te worden gezien als: "... the ultimate unit of specific structure in a ritual context" (1970:19). Voor wat betreft de symboliek van de Ndembu is dat wellicht in verregaande mate vol te houden, maar er zijn ook rituelen die als zodanig 'symbolisch' zijn (omdat ze een 'boodschap' doorgeven), maar waarvan de samenstellende elementen toch niet als symbolen kunnen worden gezien. Een voorbeeld hiervan geeft Sperber als hij schrijft over het Dorze-offer (1975:111).
- 8 Leach (1976:17) gebruikt in plaats van 'concept' ook de uitdrukking 'internalized mental representation'. Die uitdrukking, hoewel omslachtig, geeft, beter dan het woord 'concept', weer wat we ons moeten voorstellen bij het symbolisch *signifié*.
- 9 Zie Leach 1974:27. Vgl. ook noot 13.
- 10 Ook van de spraak van de taal zou men kunnen zeggen dat deze een boodschap 'symboliseert'. Dat de linguïstiek bij het spreken over betekenis de *referent* buiten beschouwing pleegt te laten om zich te concentreren op de semantische betekenis, doet niets af aan het feit dat ook taal wordt gebruikt om te 'staan voor' iets anders. Er blijft echter toch verschil met symboliek. De symbolische 'spraak' maakt in het algemeen gebruik van elementen die reeds een betekenis of althans een bestaan hebben los van hun behoren tot het symbolisch systeem en daarom juist de aandacht trekken als dingen die kennelijk (ook nog) voor iets anders staan. Kost het bij taal een aparte denkoperatie om de tekens los te zien van hun verwijzende functie - omdat ze zonder die functie niet zouden bestaan - bij niet-talige tekencomplexen ligt dat anders. Daar is juist dat verwijzende karakter in de eerste instantie het meest intrigerend.
- 11 Communicatie middels symbolen beweegt zich meestal op een impliciet, half-bewust of zelfs onbewust niveau. Veel van wat wordt 'gezegd', is

niet expliciet aanwezig in de hoofden van de mensen die een mythe vertellen of een ritueel uitvoeren. Hun commentaar blijft daarom noodzakelijkerwijze beperkt tot het bewuste gedeelte van de boodschap.

- 12 Leech onderscheidt naast de denotatieve betekenis in feite een reeks van associatieve betekenissen. Behalve de connotatieve betekenis noemt hij bijv. ook affectieve betekenis en de betekenissen die zijn geassocieerd met bepaalde typen woordgebruik ('stylistische betekenis') (1974:26). Al die betekenissen bijeen, de denotatieve zowel als andere soorten betekenissen noemt Leech de 'communicatiewaarde' (idem:27).
- 13 Volgens Leech is het onderscheid tussen de taal en de wereld ('the real world') een essentieel uitgangspunt voor de linguïst die zich met vrucht wil bezighouden met betekenis. Semantische kennis is dien-tengevolge principieel verschillend van 'real world knowledge'. Onder het eerste verstaat hij "... what it is to 'know a language' semantically, e.g. to know what is involved in recognizing relations of meaning between sentences, and in recognizing which sentences are meaningful and which are not" (1974:9). Daarentegen omschrijft hij 'real world knowledge' als "... that vast encyclopedic knowledge of the universe which cannot be part of the study of semantics" (idem:80). De linguïst beperkt zich tot het bestuderen van wat Leech de 'semantische competentie' noemt, maar hij geeft toe dat daarmee slechts een deel van het totale communicatieproces wordt bestreken. Er is nl. ook nog zoiets als een algemene 'communicatie competentie': "In a sense, 'real world knowledge' is a kind of competence - part of a general 'communicative competence' - but insofar as they are kept apart in theory, linguistic knowledge and 'real world knowledge' mingle together only on the level of performance" (idem:80). Anders dan de linguïst moet de antropoloog zich wél bezighouden met die algemene communicatiecompetentie. Alleen als hij daar inzicht in heeft kan hij het menselijk handelen in de eigen cultuur zowel als in die van anderen begrijpen.
- 14 Voor een nadere analyse van de betekenisrelaties binnen zulk een connotatiesysteem zal men overigens wel een meer gedifferentieerd begrippenapparaat moeten ontwikkelen. Alleen met het vage concept 'associatie' kan men moeilijk uitkomen. Maar nooit zal men daarvoor het begrip 'representatie' ('verwijzen', 'staan voor', 'symboliseren') kunnen gebruiken. Dat begrip zal men moeten reserveren voor de relatie tussen concrete symbolen en symbolische spraak enerzijds en de zich in de *real world* bevindende *referent*. Doet men dat niet, dan treedt een heilloze begripsverwarring op.
- 15 Leech stelt dat de semantiek zich niet zozeer met zinnen bezighoudt, maar met de betekenis van zinnen. De zin 'Hugo is drawing a cart' heeft twee betekenissen ('Hugo is drawing a picture of a cart' en 'Hugo is pulling a cart'). Het zijn deze betekenissen die volgens hem het object van analyse van de semantiek vormen en niet de zin als zodanig. In plaats van zinnen spreekt hij daarom van 'beweringen', 'proposities' of in wijdere zin van 'predikaten' (*predications*).
- 16 Gasché ziet het teken en de haar constituerende elementen van *signifiant* en *signifié* als elementen van *parole*. Het *signifié* is volgens hem datgene wat van de 'waarde' van een 'term' in de spraak-handeling wordt gerealiseerd. Hij omschrijft het *signifié* dan ook als "... eine begrenzte Realisation des Wertes" (Gasché 1970:335).

- 17 Uit bepaalde gegevens van Schulte Nordholt blijkt overigens dat in bepaalde gevallen die associatie tussen de windrichtingen en *feto/mone* wel degelijk ook met betrekking tot bepaalde huizen wordt gemaakt. Hij vermeldt bijv. dat het paleis van de vorst van Kono ". . . . has a masculine door, a men's entrance which is in the front or southern wall, and a feminine door, a women's entrance in its rear or southern wall" (1971:284). Elders spreekt hij over een sacraal huis in het centrum van het prinsdom Beboki waar de bewijzen van de eenheid van het rijk en de tekenen der saamhorigheid worden bewaard. Dit huis had een deur naar het zuiden, de mannendeur, en aan de westzijde de vrouwendeur (idem:244).
- 18 Op zich blijft de plaatsing van de vrouwelijke hoofdpaal voor in het huis vragen oproepen. Het was nl. op zichzelf ook zeer goed denkbaar geweest dat hij zich in de achterste helft van het vrouwelijk gedeelte zou bevinden. Het idee dat de vrouwelijke hoofdpaal, omdat hij de meest belangrijke is, voor in het huis moet worden geplaatst, vinden we ook terug in wat Schulte Nordholt vermeldt van de zgn. Neno Beboki (zie ook noot 17). In dit sacrale huis staan nl. de beide hoofdpalen (die *liurai/sonba'i* worden genoemd) ook in een *feto/mone* relatie tot elkaar. Schulte Nordholt zegt in dat verband: "Their position is said to be north/south (i.e. feminine/masculine) respectively. But in reality the *liurai* pillar is on the southern side near the men's door; no one was able to offer an explanation for this." Hij vervolgt dan: "The explanation could be that the southern or men's door is the more important, just as *liurai* is the more important of the pair " (1971:244).
- 19 Aldus Bourdieu in een uitstekende analyse van het Berber-huis die voor een semiologische benadering van symboliek bijzonder verhelderend is (Bourdieu 1973:99-100).
- 20 Overigens kan ook het taalsysteem in bepaalde omstandigheden als de belichaming van een 'moral order' worden gezien, nl. als het als de taal van beschaafde mensen wordt gecontrasteerd met het 'gebrabbel' en de 'dierlijke klanken' van anderen, buiten het eigen cultuurgebied.
- 21 Dit alles betekent dat ik mij niet kan verenigen met de visie van Cunningham, dat het in het Atoni-huis niet alleen gaat om bepaalde classificatieprincipes, maar bovenal om de waarde van classificatie als zodanig (zie Cunningham 1964:67). Ik meen integendeel dat in het Atoni-huis wel degelijk de juistheid van een heel bepaalde ordening wordt bevestigd. Een ordening waarin bijv. de basiscategorieën weliswaar in complementaire paren zijn geordend, maar waarin, zoals Cunningham zelf zegt: "The premise of inequality is pervasive." Een ordening dus, waaraan een bepaald 'ethos' ten grondslag ligt.
- 22 Ik ben in het voorgaande slechts ingegaan op de semantische betekenis van het huis-syntagma. Die betekenis is zonder twijfel de kern van de 'boodschap' van het syntagma, maar valt daar niet mee samen. Om de totale communicatiewaarde in kaart te brengen zouden we echter meer moeten weten van de wijze waarop het huis bij allerlei gelegenheden concreet wordt gebruikt en de wijze waarop het in zijn symbolische hoedanigheid door de mensen zelf wordt ervaren. Over dat laatste kan hier niets naders worden gezegd, hoe belangrijk juist deze ervarings-component, met alle emoties die ermee verbonden zijn, ook zijn moge. Over het eerste - het gebruik van het huis - is veel meer informatie

beschikbaar. Reeds bij de beschrijving van het huis werd bijv. het een en ander gezegd over de plaats waar de verschillende categorieën bewoners slapen en de plaatsen waar de verschillende categorieën gasten kunnen worden ontvangen. Een meer gedetailleerde weergave daarvan zou mij in het bestek van deze bijdrage te ver voeren. Ik moet daarvoor verwijzen naar de studie van Cunningham. Hier wil ik volstaan met de constatering dat ook dit soort gegevens informatie verschaft over datgene waar het in het huis om gaat: de goede orde in de cosmos en de menselijke samenleving, het ideaalbeeld van een harmonieuze wereld waarin ieder zijn eigen plaats heeft en die ook kent.

BIBLIOGRAFIE

Barthes, R.

1970 (1964) *De nulgraad van het schrijven; Inleiding in de semiologie*. Amsterdam: Meulenhoff.

Beattie, J.

1968 'Aspects of Nyoro Symbolism', in: *Africa* 38:413-442.

Bourdieu, P.

1973 'The Berber House', in: M. Douglas (ed.): *Rules and Meanings*, pp. 98-110, Penguin Books.

Crystal, D.

1971 *Linguistics*, Penguin Books.

Cunningham, Cl.E.

1964 'Order in the Atoni House', in: *Bijdragen* 120-2:34-68.

Dik, S.C. en J.G. Kooij

1972 *Beginnelsen van de algemene taalwetenschap*, Utrecht: Spectrum.

Eco, U.

1973 'Social Life as a Sign System', in: D. Robey (ed.): *Structuralism: An Introduction*, Oxford: Clarendon Press.

Firth, R.

1973 *Symbols, Public and Private*, London: Allen and Unwin.

Gasché, R.

- 1970 'Das wilde Denken und die Ökonomie der Repräsentation zum Verhältnis von Ferdinand de Saussure und Claude Lévi-Strauss', in: W. Lepenies en H.H. Ritter (eds.): *Orte des Wilden Denkens. Zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss*, pp. 306-386, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lane, M. (ed.)

- 1970 *Introduction to structuralism*, New York: Basic Books.

Leach, E.

- 1976 *Culture and Communication*, Cambridge: Cambridge University Press.

Leech, G.

- 1974 *Semantics*, Penguin Books.

Lévi-Strauss, C.

- 1962 *La Pensée Sauvage*, Paris: Plon.
1967 'The Story of Asdiwal', in: E. Leach (ed.): *The Structural Study of Myth and Totemism*, pp. 1-47, London: Tavistock.

Needham, R.

- 1972 (1967) 'Right and Left in Nyoro Symbolic Classification', in: R. Needham (ed.): *Right and Left, Essays on Dual Symbolic Classification*, pp. 299-341, Chicago: Chicago University Press.
1972 'Introduction', in: idem, pp. XI-XXXIX.

Schulte Nordholt, H.G.

- 1971 *The Political System of the Atoni of Timor*, The Hague: Martinus Nijhoff.

Sperber, D.

- 1975 *Rethinking Symbolism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Teljeur, D.

- 1974 *De symbolische betekenis van het huis in Oost-Indonesië*, Amsterdam: V.U.-manuscript.

Turner, V.W.

1970 (1967) *The Forest of Symbols*, Ithaca: Cornell University Press.

1974 (1969) *The Ritual Process*, Penguin Books.

1975 'Symbolic Studies', in: *Annual Review of Anthropology*,
Vol. I, pp. 145-161.

White, L.A.

1949 *The Science of Culture*, New York: Ferrer, Strauss and
Cudahy.