

VU Research Portal

Ritueel in beeld. De Boerenbruiloften en hun publiek in de tijd van Bruegel en zijn navolgers

Henneke, W.M.A.

2009

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Henneke, W. M. A. (2009). *Ritueel in beeld. De Boerenbruiloften en hun publiek in de tijd van Bruegel en zijn navolgers*.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

II Ritueel

2 Het huwelijk, een ritueel

De bruiloft vormt de laatste fase van het huwelijksritueel. Kennis van de bruiloftsviering en inzicht in de betekenis ervan voor de tijdgenoten, in het bijzonder het publiek van de *Boerenbruiloften*, is nodig om de schilderijen en prenten te kunnen interpreteren. Daarvoor is gebruik gemaakt van een aantal gangbare inzichten met betrekking tot ritueel uit de sociale antropologie.²⁰⁹ Het betreft verschillende aspecten van ritueel, die hier kort uiteengezet worden. Begonnen wordt met het directe doel van ritueel, in dit geval, het sluiten van een huwelijk en de manier waarop dit doel wordt bereikt en waarvan de regels in het algemeen bij de deelnemers bekend zijn. Daarna wordt ingegaan op het indirecte doel, waarvan de participanten zich als zodanig niet persé bewust hoeven te zijn, het vormen, bevestigen of veranderen van een omvattende 'orde der dingen', ook sociaal-religieuze orde genoemd²¹⁰, waarvan de maatschappelijke orde deel uitmaakt. Tenslotte wordt de vraag gesteld in hoeverre de historische gegevens over het 16de-eeuwse huwelijksritueel een antropologische analyse toelaten.

Een overgangsritueel

Het huwelijksritueel is een overgangsritueel of 'rite-de-passage'. Het individu doorloopt gedurende zijn leven een aantal stadia, zoals geboorte, huwelijk en overlijden, waarbij zijn sociale identiteit verandert.²¹¹ Deze verandering of transformatie wordt tot stand gebracht door een overgangsritueel. Van Gennep, onderscheidde de overgangsrituelen als aparte groep in *Les rites-de-passage*.²¹² Daarin liet hij zien dat het rituele proces van transformatie volgens vaste patronen

²⁰⁹ Antropologen zijn het over het algemeen eens over het belang van ritueel als sociaal verschijnsel, maar er zijn nogal wat verschillende invalshoeken. Ik citeer: "Whether it is defined in terms of features of 'enthusiasm' (fostering groupism) or 'formalism' (fostering the repetition of the traditional), ritual is consistently depicted as a mechanistically discrete and paradigmatic means of sociocultural integration, appropriation, or transformation. Given the variety of theoretical objectives and methods, such consistency is surprising and interesting." BELL 1992, 16. En "Indeed, while rituals are discerned and described by most anthropologists as matters of the greatest interest, they remain a topic of lively discussion which from the beginning has divided the scientific community and which has often touched on the very essence of the subject. Successive scholars assign new characteristics to rituals, sometimes contradicting those previously suggested, with the result that they begin to appear an inexhaustible, mysterious constellation in the firmament of the social sciences - a curious domain discerned by all of us but glimpsed differently by each of us." COPPET D. de (red.), *Understanding rituals*, Londen/New York, 1992, 1-2.

²¹⁰ Zie § *Ritueel, samenleving en 'orde der dingen'*.

²¹¹ "The very idea behind the rite of passage as classically reported by Van Gennep (1960 [1909]) and, later, Richards (1956) is that it changes the total person, including the nature and destiny of his or her body." PARKIN D., "Ritual as spatial direction and bodily division", in: *DE COPPET* 1992, 23.

²¹² GENNEP A. van, *Les rites de passage. Études systématiques des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, Parijs, 1909. Onder overgangsrituelen verstond Van Gennep: " ... toutes les séquences cérémonielles qui accompagnent le passage d'une situation à une autre et d'un monde à un autre." VAN GENNEP 1909, 13.

verloopt. Voor de beschrijving en analyse ervan hanteerde hij een driedelig model van separatie-, overgangs- en integratiefase.²¹³

Van Genneps theorie benadrukt de transformaties die de hoofdpersonen van het ritueel doormaken. Bij het huwelijk zijn dit vooral bruid en bruidegom. Zij doorlopen een ritueel proces, geholpen door verschillende groepen uit de samenleving.²¹⁴ Van Gennep noemde voor het huwelijk als belangrijkste groepen: de 'sociétés sexuelles' (soms gerepresenteerd door bruidsmeisjes en bruidsjonkers), de mannelijke verwanten en de vrouwelijke verwanten, 'sociétés spéciales' (bijvoorbeeld totem of clan, broederschap, *age-group*, groep van gelovigen, beroepsorganisatie, kaste) en tenslotte de lokale groep (dorp, stadsdeel, boerderij).²¹⁵

Tegenwoordig gaat men er vanuit dat voor deze transformaties de deelname van diverse sociale categorieën, c.q. hun vertegenwoordigers, die tezamen een afspiegeling van de samenleving kunnen vormen, noodzakelijk is.²¹⁶ De hoofdpersonen van het ritueel moeten losgemaakt (separatie) worden uit een een of meerdere groepen waaraan zij een bepaalde sociale identiteit ontleenden om aan het eind van het ritueel in andere of dezelfde groepen (opnieuw) te worden opgenomen (integratie), maar als andere personen met een nieuwe identiteit. Iedere groep heeft daarin een eigen verantwoordelijkheid. Zo kan alleen een groep huwbare jongeren bruid en bruidegom helpen uit hun groep te vertrekken door het uitvoeren van separatieriten.²¹⁷ Zonder het uitvoeren van zulke rituelen door de verschillende groepen kan de sociale identiteit van het bruidspaar niet de beoogde verandering in die van echtgenoten ondergaan.²¹⁸ Om een rituele verandering te kunnen bewerkstelligen moet vaak ook letterlijk een grens worden overschreden. Beweging door de ruimte is daarom wezenlijk voor het ritueel. Het overschrijden zelf (transitie) vindt plaats in een neutraal gebied, een marge of grensgebied. Deuren, voorportalen, stadspoorten fungeren bijvoorbeeld als zo'n overgangsgebied.²¹⁹ In de overgangsfase is de oude identiteit afgelegd, maar de nieuwe nog niet verkregen. In zijn studie *The ritual process* heeft Turner deze overgangsfase gecontrasteerd met 'state', de stabiele toestand van het dagelijks leven. Het is een ambigue toestand, die ontsnapt aan de classificaties die de gewone, stabiele toestand kenmerken

²¹³ Hij ordende de overgangsrituelen in een schema van rites préliminaires (séparation), rites liminaires (marge) en rites postliminaires (aggrégation). VAN GENNEP 1909, 13-15. Hoewel deze simpele driedeling zeer gecompliceerde vormen kan aannemen, wordt toch vaak over een driefasenstructuur gesproken en deze bleek ook op andere rituelen toepasbaar te zijn. LEACH E.R., *Social anthropology*, 1982, Londen, 202. Van Gennep werd geïnspireerd door Hertz' driedeling in de studie van de dodenrituelen R. Hertz, *Death and the right hand*, Aberdeen, 1960 [1907].

²¹⁴ Nieuw aan zijn benadering was dat hij deze rituelen als sociale handelingen beschouwde. Met betrekking tot het huwelijk zei hij hierover dat dit ritueel veel meer omvatte dan de beschermings-, reinigings- en vruchtbaarheidsrituelen, die al ruimschoots waren bestudeerd. VAN GENNEP 1909, 166-169.

²¹⁵ VAN GENNEP 1909, 169.

²¹⁶ OOSTEN J.G., "Ritual play at an Inuit Winter Feast", *North Atlantic Studies*, 4:1,2 (2001), 17-24.

²¹⁷ Het zijn overigens niet alleen fasen in het ritueel, maar ook aanduidingen van drie typen rituele handelingen die binnen de drie hoofdfasen in wisselende vorm kunnen worden herhaald. Voor een voorbeeld: VAN GENNEP 1909, 184.

²¹⁸ Van Gennep gebruikt de term sociale status. Een nieuwe sociale identiteit brengt nieuwe taken en plichten met zich mee, waarvoor vaste, vaak ongeschreven, regels gelden waarnaar men zich behoort te gedragen. Deze sociale identiteit kan ook worden uitgedrukt in de relaties die de persoon met andere leden van de samenleving onderhoudt.

²¹⁹ Ook de woeste gronden, die een neutraal terrein vormden tussen bewoonde plaatsen, konden deze functie vervullen. Van Genneps aanduiding van de drie hoofdfasen als 'preliminair', 'liminair' en 'postliminair' verwijst naar dit ruimtelijk aspect van ritueel. De termen zijn afgeleid van het Latijnse 'limen' dat grens (-gebied) betekent, maar ook drempel kan betekenen. VAN GENNEP 1909, Ch. II.

en wordt vaak vergeleken met de dood, de moederschoot, onzichtbaarheid, duisternis, biseksualiteit, wildernis, zon- of maansverduistering, aldus Turner.²²⁰

Huwelijk en alliantie

Het spreekt bijna vanzelf dat de rites-de-passage een belangrijke functie vervullen, niet alleen voor het individu, dat middels deze rituelen van wieg tot graf verschillende sociale identiteiten toebedeeld krijgt en zo zijn eigen weg door de samenleving aflegt, maar ook voor de samenleving als geheel, waarvan de sociale structuur wordt gecontinueerd. Immers deze verschillende identiteiten zijn gedefinieerd in termen van de sociale structuur van de betreffende samenleving. In de sociale structuur speelt het verwantschapssysteem een belangrijke rol. Het krijgt voor een belangrijk deel vorm in huwelijksregels, dat wil zeggen regels voor de keuze van een huwelijkspartner.²²¹ In 16de-eeuws Europa hebben we te maken met een zogeheten complex systeem waarin alleen enkele categorieën huwelijken zijn uitgesloten en de keuze verder vrij is. Behalve verwantengroepen kunnen er nog andere sociale categorieën, zoals standen, zijn waartussen bij voorkeur niet wordt gehuwd.²²²

Een belangrijk doel van het huwelijk is het tot stand brengen van een alliantie tussen (verwanten)groepen of het bevestigen ervan.²²³ Ook dan is sprake van een transformatie die door een huwelijksritueel tot stand wordt gebracht. Rituelen bewerkstelligen niet alleen veranderingen voor de hoofdpersonen, maar ook voor de andere deelnemers aan het ritueel en hun relaties met anderen.²²⁴ Zo wordt bijvoorbeeld de moeder van de bruidegom schoonmoeder van de bruid, waardoor zij in een andere relatie komt te staan tot de bruid. Tegelijkertijd verandert haar relatie met de moeder van de bruid in een relatie van aanverwantschap.

Huwelijksuitwisselingen

De transformaties die het doel zijn van een ritueel, worden vaak tot stand gebracht door uitwisselingen van giften. De grondslag voor een antropologisch uitwisselingsperspectief op ritueel werd gelegd door Marcel Mauss. In zijn *Essai sur le don* (1923-'24) zette hij uiteen welke fundamentele rol de gift speelt in samenlevingen. Zijn essay is de neerslag van een reeks colleges waarin Mauss zocht naar een verklaring voor het feit dat mensen niet alleen de verplichting voelen om te geven en te ontvangen, maar om ook iets terug te geven.²²⁵ Volgens Mauss is een uitwisselingssysteem een geheel van rechten en plichten waarin de plicht om te geven, het recht op ontvangen en de noodzaak om terug te geven tezamen een logisch geheel vormen.²²⁶ Dit sociale

²²⁰ TURNER V.W., *The ritual process. Structure and anti-structure*, Harmondsworth, 1974 [1969], hoofdstuk 3.

²²¹ FOX R., *Verwantschap en huwelijk*, Utrecht/ Antwerpen, 1970, 21-22.

²²² Over huwelijksregels: BARNARD A. & GOOD A., *Research practices in the study of kinship*, Leiden, 1987, 91-112.

²²³ Over verschillende definities van het begrip huwelijk in de antropologie: PFEFFER G., "Formen der Ehe. Ethnologische Typologie der Heiratsbeziehungen", in: *TENT. KEULEN*, 1985, Bd.1, 60-71; BARNARD & GOOD 1987, 89-91. Barnard en Good zien het huwelijk als een sociaal verschijnsel in specifieke conceptuele en socio-structurele kaders.

²²⁴ In tegenstelling tot Van Genneps theorie die gericht is op de transformatie van de hoofdpersonen van het ritueel, waarbij de andere deelnemers aan het ritueel de transformatie mogelijk maken. Zie bijvoorbeeld: JAMOUS 1992, 53-54.

²²⁵ MAUSS 1950 [1923-'24], 147-149.

²²⁶ Volgens Mauss moest een gift worden teruggegeven, omdat deze iets van de natuur en substantie van de gever bevat. Hij nam aan dat hetgeen van de gever in de gift aanwezig is,

mechanisme van geven, ontvangen en teruggeven ligt ten grondslag aan rituele uitwisselingen, die tegelijkertijd economische, politieke, verwantschappelijke, juridische, religieuze en zelfs een esthetische betekenis kunnen hebben. Mauss sprak daarom van de gift als een 'prestation totale'.²²⁷ Zulke totale uitwisselingssystemen komen volgens Mauss voor in zogenaamd primitieve of archaïsche samenlevingen. Hij stelde het uitwisselen tussen groepen, de 'prestation totale', tegenover het individueel contract, de koop, dat in onze moderne samenleving zou overheersen.²²⁸ Volgens hem zijn deze aspecten in de moderne samenlevingen van elkaar gescheiden geraakt. Vooral onze moderne juridische en economische ideeën zouden een helder zicht op samenlevingen met uitwisselingssystemen in de weg staan.²²⁹

De 'verkochte' bruid

In het laatste deel van zijn *Essai sur le don* traceerde Mauss de sporen van een vroeger uitwisselingssysteem, dat aan onze moderne samenleving is voorafgegaan. In het Romeinse en het Germaanse rechtssysteem waren volgens hem nog wel sporen aanwezig van dergelijke oude systemen. Als voorbeeld gaf hij de rol van het onderpand in de Germaanse contracten. Hoewel

moreel, fysiek en spiritueel een magische en religieuze macht uitoefent op de ontvanger. MAUSS 1950 [1923-'24], 161. Hij ontwikkelde een theorie over de bezieling van de gift op basis van informatie over de gift bij de Maori. De bezieling van de gift is een vertaling van Mauss van het begrip 'hau'. Daarvoor maakte hij gebruik van de uitleg die een informant van dit begrip had gegeven. Deze legde uit dat wanneer een bepaald type gift ('taonga', wild uit het bos) via een eerste ontvanger bij een tweede was gekomen en deze tweede ontvanger aan de eerste ontvanger een tegengeschenk gaf, deze eerste ontvanger gedwongen was om dit tegengeschenk te geven aan de oorspronkelijke gever. Dit tegengeschenk kon de 'hau' van de 'taonga' worden genoemd. De 'hau' was echter geen concreet object, maar de geest van de oorspronkelijke eigenaar (in dit geval het bos waaruit het voort was gekomen. MAUSS 1950 [1923-'24], 154-161.

Zijn verklaring staat tegenover psychologische verklaringen, die werden gegeven voor het feit dat er sprake is van gereguleerde uitwisselingen, zoals van Malinowski in zijn studie over de Kularing, een uitwisselingssysteem van de bewoners van de Trobriandeilanden in het huidige Papua New Guinea. Deze noemde "a deep tendency [van de mens] to create social ties through the exchange of gifts" als verklaring voor het uitwisselen. B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific. An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*, 1922. Georg Simmel (1858-1918) noemde dankbaarheid het 'morele geheugen' van de mensheid. De samenleving zou, behalve door wetten en regels, door een 'web van dankbaarheidsgevoelens' bijeengehouden worden, die het onderlinge ruilverkeer tussen mensen reguleren, voorzover dat niet juridiseerbaar en afdwingbaar is. Zie KOMTER A. (red.), *Het geschenk. Over de verschillende betekenissen van geven*, Amsterdam, 1997, 13.

²²⁷ "Les faits que nos avons étudiés sont tous, qu'on nous permette l'expression, des faits sociaux totaux ou, si l'on veut - mais nous aimons moins le mot - généraux: c'est à dire qu'ils mettent en branle dans certains cas la totalité de la société et de ses institutions (potlatch, clans affrontés, tribus se visitant, etc.) et dans d'autres cas, seulement un très grand nombre d'institutions, en particulier lorsque ces échanges et ces contrats concernent plutôt des individus. Tous ces phénomènes sont à la fois juridiques, économiques, religieux, et même esthétiques, morphologiques, etc." MAUSS 1950 [1923-'24], 274-275. De term 'fait social total' refereert aan het begrip 'fait social' van zijn oom en leermeester Emile Durkheim. DURKHEIM 1964 [1895].

²²⁸ MAUSS 1950 [1923-'24], 227.

²²⁹ Onze moderne rechtsvormen en vormen van economie zijn, aldus Mauss, voorafgegaan door instellingen van het type behorend bij het uitwisselingssysteem, de "prestation totale". MAUSS 1950 [1923-'24], 227-228. Hij citeerde François Simiand (1873-1935) die de term "sociologie inconsciente" gebruikte om aan te geven dat de economische en juridische geschiedschrijving zich baseert op uitgangspunten die bepaald zijn door moderne ideeën over economie en recht, waardoor een verkeerd beeld ontstaat van de economie en het recht in andere samenlevingen. MAUSS 1950 [1923-'24], 199.

Mauss de notie van het pand niet behandelde in de context van het huwelijk merkte hij in een voetnoot op, dat de bruidsprijs ook wel *pfand*, *trugge* of *ehethaler* heette.²³⁰

Daarmee komen we bij de huwelijks giften van de wederzijdse families, in de culturele antropologie beter bekend als bruidsprijs en bruidsschat. Bij uitwisselen denken we al snel aan tastbare geschenken, maar niet alleen materiële ook immateriële zaken als gebaren, een reeks handelingen, zoals dansen, verbale boodschappen en zelfs gedachten kunnen worden uitgewisseld.²³¹ De notie dat bij een huwelijk personen worden uitgewisseld, staat centraal in de baanbrekende studie van Lévi Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*.²³²

Eén van de Germaanse huwelijksvormen, de "Muntehe" of "Kaufehe", werd, en wordt nog wel, een koophuwelijk genoemd, omdat voor de bruid door de (familie van de) bruidegom een bruidsprijs werd gegeven. De term 'koophuwelijk' heeft voor velen een negatieve connotatie: de vrouw zou daarbij, als ware zij een object, tegen andere objecten worden uitgewisseld.²³³ In zijn inleiding op de sociale antropologie wijst Leach erop dat christelijke missionarissen het betalen van een bruidsprijs, dat in vele Afrikaanse samenlevingen gebruikelijk is, wettelijk wilden laten verbieden met als argument dat de bruid tot slavin, tot koopwaar, werd gereduceerd. Huwelijksuitwisselingen hebben echter, zo stelt hij, net zomin als andere rituele uitwisselingen, uitsluitend een economisch karakter.²³⁴

Zijn bezwaar tegen een eenzijdig economische interpretatie van het betalen van een bruidsprijs berust op het verschil tussen koop van waren en uitwisseling van giften, dat centraal staat in de uitwisselingstheorie van Mauss.²³⁵ Deze stelde, zoals gezegd, het uitwisselen tussen groepen, de "prestation totale", tegenover het individueel contract, de koop, dat volgens hem in onze moderne samenleving zou overheersen. Wezenlijk voor de uitwisselingstheorie van Mauss is dat door uitwisselingen relaties tot stand worden gebracht.

De uitgewisselde giften verplichten volgens Mauss tot het onderhouden van de relatie tussen gevers en ontvangers, omdat de gever met zijn gift altijd iets van zichzelf geeft, waardoor er een

²³⁰ MAUSS 1950 [1923-'24], 253, n.1.

²³¹ MAUSS 1950 [1923-'24], 163-163. Het uitgewisselde kan zowel materiëel als immateriëel zijn. Lévi Strauss onderscheidt bijvoorbeeld goederen, rechten en vrouwen als categorieën. LÉVI-STRAUSS C., *The elementary structures of kinship*, Boston, 1969 [1949], 65. Vergelijk de opsomming van hetgeen kan worden uitgewisseld in bijvoorbeeld in: BARRAUD e.a. 1984, 423; WEINER A.B., *Inalienable possessions. The paradox of keeping-while-giving*, Berkeley/etc., 1992, 37; KOMTER 1997, Inl.

²³² LÉVI-STRAUSS 1969 [1949].

²³³ In deze betekenis werd en wordt het 'koophuwelijk' door feministische historici vaak als bewijs gezien van de historische onderdrukking van de vrouw. Het is een opvatting die wordt gebaseerd op de ondergeschikte juridische positie van de dochter en de gehuwde vrouw. BUCHHOLZ P., "Die Ehe in Germanischen, besonders altnordischen Literaturdenkmälern", *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo*, XXIV, II, Spoleto, 1977, 890.

²³⁴ LEACH, 1982, 183-184. Hij beargumenteert dat bij het verwerven van een bruid geen sprake is van koop, zoals het geval is bij de slavin, omdat bij een huwelijk een blijvende uitwisselingsrelatie tussen gevers en ontvangers, te weten de wederzijdse verwanten van het paar.

²³⁵ MAUSS 1950 [1923-'24], 227. Mauss neemt hier een standpunt in het vraagstuk dat voor de sociologie van zijn tijd een belangrijke rol speelde: het definiëren van het verschil tussen traditionele en moderne samenlevingen in termen van het onderscheid tussen koop en uitwisseling. Voor het belang van dit vraagstuk destijds: KUPER A. (red.), *Conceptualizing society*, Londen/New York, 1992, 5. Bij de beantwoording van dit vraagstuk speelden ook discussies over de ontwikkeling van economische systemen een rol. Zie voor een samenvatting hiervan: BAZELMANS J.G.A., *Eén voor allen, allen voor één. Tacitus' Germania, de Oudengelse Beowulf en het ritueel-kosmologische karakter van de relatie tussen heer en krijger-volging in Germaanse samenlevingen*, Proefschrift Universiteit van Amsterdam, Amsterdam, 1996, 58-63.

kwaliteit van de gever in het gegevene aanwezig blijft bij de ontvanger.²³⁶ Daarmee legt de gift de grondslag voor reciprociteit. Bij koop zou er daarentegen van zo'n relatie tussen verkoper en het verkochte geen sprake zijn. In het voorbeeld van Leach is de slavin gekocht en behoort zij de nieuwe eigenaar geheel toe, maar blijft de bruid daarentegen nog deel van haar familie en gedurende haar huwelijk blijven er uitwisselingen plaatsvinden. Tegen deze achtergrond is het begrijpelijk dat het huwelijk geen koop is en de bruid geen koopwaar. Door het huwelijk wordt een alliantie tussen twee groepen – of deze groepen reeds eerder verwant waren of niet – tot stand gebracht, hun relaties veranderen in die van aanverwanten.

Ritueel, samenleving en 'orde der dingen'

De relaties die door uitwisselingen tot stand worden gebracht, maken deel uit van de sociale en kosmologische orde, waarvan de ideeën en waarden in ritueel tot uitdrukking gebracht worden. Ritueel is – en daarin ligt de noodzaak van ritueel – echter niet alleen de expressie, maar ook de verwerking van deze 'orde der dingen'.²³⁷ Het gaat om een visie op de wereld waarin fundamentele aspecten van het menselijk bestaan worden geordend, zoals geboorte en dood, individualiteit en gemeenschappelijkheid, het verschil tussen de seksen. We kunnen hier spreken van een indirect doel van ritueel, waarvan de participanten zich als zodanig niet per sé bewust zijn. Niet voor niets is de reden, die vaak wordt gegeven voor het uitvoeren van een ritueel, dat het 'zo hoort' en wordt voor de oorsprong van de 'juiste' uitvoering van het ritueel veelal verwezen naar een transcendente macht, waaraan het ritueel zijn betekenis ontleent.²³⁸

De verbinding van het profane met het sacrale is dan ook een cruciaal aspect van ritueel. De relaties die in een rituele uitwisseling tot stand worden gebracht, zoals bij een huwelijk, zijn ingebed in een geheel van sociaal-kosmologische relaties. Het doel van het ritueel wordt dan ook niet alleen verwerkt door de levende deelnemers, maar ook door de verbinding met voorouders, geesten en goden, waardoor de relaties tussen de levenden worden geautoriseerd of gesacraliseerd.²³⁹ Immers de levenden zijn niet de uiteindelijke eigenaars van het uitgewisselde. De vruchtbaarheid van de bruid is bijvoorbeeld niet van de ouders, maar behoort voorouders of goden toe.

Het rituele proces zien zowel Van Gennep als Mauss als een beweging van het profane naar het sacrale en weer terug van het sacrale naar het profane. Beiden gaan ervan uit dat elk ritueel een hoogtepunt kent en wel in de middelste fase, waarin het profane een sacrale dimensie krijgt. De eerste en laatste fase leiden dan de hoofdhandeling in en uit. De relaties die in het geding zijn bij

²³⁶ Het uitgewisselde is volgens de theorie van Mauss nooit uitsluitend object of uitsluitend subject. MAUSS 1950 [1923-'24], 228-229. Ook Lévi-Strauss merkt op dat de vrouw net als andere goederen een gift is, die zowel materiëel als spiritueel is. LEVI-STRAUSS 1969 [1967 herz. ed.], 65.

²³⁷ Rituelen vormen, bevestigen of veranderen deze omvattende 'orde der dingen', ook wel met sociaal-religieuze orde aangeduid. Zie bijvoorbeeld: BARRAUD 1984, 412-520; BARRAUD & PLATENKAMP 1989-'90, 107-118. Een recensent van deze bundel vat het als volgt samen: "Rituals express the very identity of a society and reveal the socio-cosmic relationships through which the people conceive of themselves as a society." PRAGER M., "Structure, process, and performance in Eastern Indonesian rituals", *Anthropos*, 87 (1992), 553. Ik gebruik hier de term 'orde der dingen' of 'wereldbeeld'. Anderen spreken van 'geloofssystemen', 'denkwijzen' en dergelijke meer. Zie bijvoorbeeld: BURKE 1989, 101-104.

²³⁸ Antropologen krijgen van de participanten vaak te horen dat een ritueel wordt uitgevoerd op een bepaalde manier, omdat de voorouders/goden dit zo hebben voorgeschreven.

²³⁹ JAMOUS 1992, 52-37, i.h.b. 53-54.

het betreffende ritueel worden gesacraliseerd, in verbinding gebracht met het goddelijke, met de transcendente orde waaruit zij voortkomen. Dit brengt meestal een expliciete erkenning van de transcendente orde als de oorsprong van de uitgewisselde giften met zich mee. De kern van het ritueel impliceert een moment waarop de rituele transformatie definitief wordt in een verbinding van het profane met het sacrale.

Toepassing

Een eerste probleem vormde de vraag of en in hoeverre een antropologisch uitwisselingsperspectief op de historische gegevens van toepassing was. De historische studies over het huwelijk in de vroegmoderne tijd laten duidelijk zien dat het huwelijk nog heel sterk werd beschouwd als een zaak van ouders en familie. Het feit dat de rituelen waarbij bruid en goederen werden uitgewisseld daadwerkelijk werden uitgevoerd is vanzelfsprekend een belangrijke indicatie van het uitwisselingskarakter van het huwelijk. Er bestonden ernstige conflicten over het huwelijk in de 16de eeuw, die draaiden om een botsing tussen een zogeheten wereldlijk model van het huwelijk, dat bestond uit een reeks uitwisselingen tussen de families van bruid en bruidegom, en een kerkelijk model waarin de vrije wil van het individu in relatie tot God centraal stond.²⁴⁰ Tegenwoordig wordt overigens steeds vaker aangenomen, dat in de moderne en vroegmoderne samenlevingen met een markteconomie een plaats blijft bestaan voor het rituele geven van geschenken. Daarbij speelden ook verwantschapsrelaties een belangrijke rol.²⁴¹

Zoals aangegeven in de inleiding was het niet mogelijk om inzicht te krijgen in het 16de-eeuwse huwelijksritueel zonder daarbij de veranderingen te betrekken die het ritueel had ondergaan onder invloed van de kerk. Een belangrijk deel van het volgende hoofdstuk is aan een antropologische analyse van deze veranderingen gewijd. Deze moest echter beperkt blijven tot de grote lijnen van de huwelijksuitwisselingen door een gebrek aan gedetailleerde en systematische gegevens, zoals deze door antropologen in het veld wèl kunnen worden verzameld.

Dit gebrek aan informatie vormde ook een probleem voor de analyse van het 16de-eeuwse huwelijksritueel. Zo zwijgen de bronnen over allerlei momenten in het ritueel of geven er slechts mondjesmaat informatie over.²⁴² Van een zeer belangrijk aspect van huwelijksuitwisselingen, de precieze verwantschapsrelaties, kon geen analyse worden gemaakt.²⁴³ Ook informatie over de rol van de verschillende sociale groepen, zoals de beroepsgroep of *age-group*, bij het ritueel was gebrekkig of zelfs afwezig.²⁴⁴ In het algemeen blijven veel van de detailrijke gebeurtenissen,

²⁴⁰ GAUDEMET J., *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Parijs, 1987, 96.

²⁴¹ Uit de hierboven aangehaalde studie van Nathalie Z. Davis blijkt dat de Franse samenleving in de 16de eeuw is doortrokken van afhankelijkheidsrelaties, die tot stand kwamen en bleven middels het uitwisselen van giften. DAVIS, 2000. Over de uitwisseling van giften bij de rites-de-passage behorend bij de levenscyclus, in het bijzonder het huwelijk: Idem, 44-48.

²⁴² Bijvoorbeeld over het zogeheten bruidsbad, waarover wel het één en ander is geschreven, maar vooral over de laatmiddeleeuwse voorschriften in Duitse steden met betrekking tot dit gebruik. Zie bijvoorbeeld: DIECKHOFF R., "Liebeszauber Von der Erotisierung des Alltags im Spätmittelalters und der beginnenden Neuzeit", in: *TENT. KEULEN* 1985, 1, 352.

²⁴³ Een uitstekende beschrijving van de complexiteit van het historisch onderzoek naar verwantschap is te vinden in: PLAKANS A., *Kinship in the past. An anthropology of European family life 1500-1900*, Oxford, 1986, hoofdstuk 1. Met dank aan Dr. Michael Prager die mij op dit boek attendeerde.

²⁴⁴ De precieze identiteit van deze groepen in relatie tot de betrokken families kan niet vastgesteld worden. Rooijackers ziet bijvoorbeeld in de betalingen die door de 'jonkheid' konden worden geëist van de bruidegom voor een bruid uit een andere parochie een soort bruidsprijs en wijst erop dat er

waaruit elk ritueel is opgebouwd, verborgen. Toch bleek er nog genoeg belangwekkende informatie te zijn om een analyse vanuit een uitwisselingsperspectief van het Europese huwelijksritueel in de 16de eeuw toe te laten. Daartoe werd het globale model dat is gebaseerd op de Germaanse huwelijksvorm, waaraan de kerk de voorkeur gaf, de zogeheten "Muntehe", tot uitgangspunt genomen. Volgens dit model worden bruid en goederen uitgewisseld tussen de wederzijdse families van bruid en bruidegom, waarbij in de loop der tijd, de bruidegom steeds prominenter de rol van uitwisselende partij vervult.

meer groeperingen betrokken waren bij een huwelijk dan alleen de families. ROOIJAKKERS 1994, 332.