

Gemaskerd

‘Bij André Mulder ondergaat het carnaval zelf, zo lijkt het, een wonderlijke transformatie. Eerst is het voor hem een ‘orgiastisch bacchanaal’. Geleidelijk gaat het via zijn gedistantieerde oog over in een uitreiken naar iets hogers, zo iets als het Koninkrijk van God. Zo lijkt het artikel een verkleedpartij waarin met de auteur het carnaval tot zichzelf komt.’ Anton Simons reageert. Twee levensverhalen meten zich en ontmoeten elkaar.

Op het verzoek van de redactie om te reageren op het artikel van André Mulder over carnaval, heb ik direct ja gezegd. In het verleden heb ik me als katholieke theologiestudent en promovendus beziggehouden met het werk van de Sovjet-filosoof Michail Bachtin (1895-1975) (Simons 1996). Deze had ten tijde van de stalinistische terreur een proefschrift geschreven over de romans van de zestiende-eeuwse schrijver Rabelais (Bakhtin 1968). Diens moeilijk doordringbare taal moest volgens Bachtin worden geïnterpreteerd tegen de achtergrond van carnaval en volkscultuur. In de nasleep van mijn onderzoek heb ik wel nagedacht over kwesties als het verband tussen het Bachtiniaanse carnaval met religie en ritueel (Simons 2001). Het gaf te denken dat Bachtin een overtuigd christen was, en wellicht was zijn *Rabelais* zelf een travestie, een christelijke overpeinzing in marxistisch-leninistisch jargon.

< Foto René Rosmolen

Persoonlijke distantie

Mijn reputatie van destijds voelt nu als een masker dat niet met mij is meegegroeid, maar biedt tegelijkertijd nu een kans om in een theologisch tijdschrift te verschijnen. Misschien belicht deze ervaring ook iets van het religieuze van carnaval, religie als onmiddellijk antwoord. Ik denk aan wat Derrida schrijft: ‘Il faut bien répondre. Et sans attendre’ (1996, 52). Volgens Derrida heeft religie bovendien met terugkeer te maken, met de onverwachte terugkeer van iets dat je dood waande, of waaraan je ontsnapt dacht te zijn. Mij schiet een herinnering te binnen uit de jaren negentig. Met Limburgse vrienden was ik vanuit Utrecht in het Maastrichtse carnaval beland, verkleed als monnik. Midden in de nacht wilde ik weg, en wachtte ik in de vrieskou op de eerste trein naar Utrecht.

En nu staat dan het carnaval weer voor mijn neus in de persoon van een gereformeerde theoloog. Behalve een onderzoek in dialoog- ➤

vorm is het ook een meting – en wie weet moet je zelfs van een *meeting* spreken – van mijn levensverhaal aan dat van Mulder. Levensverhalen waarin de afstand tot het carnaval nadrukkelijk gekozen is, in naam van de wetenschap of – in mijn geval – van een ervaring van onmogelijkheid.

Essentie en functie

Bij de vele paradoxen rond carnaval en onze ervaringen hoort het gegeven dat ik destijds als onderzoeker in het carnaval een bepaald soort essentie wilde waarderen en een functionalistische visie bekritiseerde. Net andersom dus dan Mulder. Wellicht speelt ons hier vooral een definiëringkwestie parten, die gemakkelijk kan worden opgehelderd. De essentialistische definitie van Mulder gaat gepaard met de gerichtheid op een hogere werkelijkheid als

***Het ware en het valse carnaval,
maskering en ontmaskering,
hebben elkaar nodig***

criterium, de functionalistische rol die religie speelt in het leven van mensen. Let wel, het gaat hier om de definiëring van *religie*. Ben je eenmaal verlost van het essentialisme, dan kun je religie vertalen in een aantal waarden die je aan carnaval verbindt via ‘observaties’. Carnaval behoeft kennelijk geen definiëring, het kan bij voorbaat al worden uiteengelegd in elementen met een specifiek of juist algemener karakter. Het functionalisme dat ik bekritiseerde, behelsde juist het carnaval. Het betrof een visie

waarin carnaval werd gezien als schijnbare ontsnapping aan de mechanismen van de sociale ordehandhaving. In werkelijkheid versterkte het die ordehandhaving alleen maar door deelnemers hun rebelse driften te laten uitleven in een ongevaarlijk en eindig ritueel. Carnaval functioneerde als ‘ventiel’ van de sociale disciplinerings.

Daartegenover waardeerde ik bij Bachtin wat je zijn essentialisme zou kunnen noemen, zijn visie op het carnaval als een bevestiging van de werkelijkheid in zijn wordende gedaante. Dat kwam vooral tot uiting in de taal van woorden en beelden die Bachtin ‘grotesk realisme’ noemde. In de officiële, alledaagse taal worden dingen en mensen voorgesteld als vaststaand. In het groteske realisme worden ze afgebeeld als ‘wordend’, vol tegenstellingen die in permanent conflict verkeren. Bachtin noemt het voorbeeld van een zwangere vrouw die een voorstelling is van ‘dubbellichamelijkheid’. Hij bedoelt daarmee niet zozeer een voorstelling van twee conflicterende lichamen, maar een voorstelling waarin niet is vast te stellen of het om een of twee lichamen gaat. Het is dus eerder een strijd tussen verleden (een lichaam) en toekomst (twee lichamen).

De paradox van essentialisme en functionalisme kan dus, zo leren we van Mulder, worden verhelderd door de essentie van religie op afstand te houden van het thema carnaval. Dat maakt de weg vrij voor een opsplitsing van de verschijnselen, met het doel ze vervolgens op een andere manier met elkaar in verband te brengen. Het voorbehoud speelt daarbij –

getuige Mulders formuleringen – een sleutelrol: het feest ‘plaatst je als het ware even buiten de tijd’ en: ‘Je zou kunnen zeggen dat het heilige *via* het feest in beeld komt’.

Vanuit de gewonnen distantie kan Mulder zijn definiëring laten volgen door observaties, waarbij de waarden ontsnapping en de eenheidsbeleving hem tot leidraad dienen. Mulder: ‘De laatste jaren wordt, zo zegt men, het ware carnaval verstoord door buitenstaanders die tijdens carnaval ‘hun’ feestje komen vieren, met de nodige bijverschijnselen van dronkenschap, vernielingen en dergelijke. Deze opvatting van feest bedoel ik hier niet.’ Mulder doelt met zijn afwijzing wellicht op de verstoring door buitenstaanders. Minder helder is of hij met de deelnemers zelf ook zou spreken van het ‘ware carnaval’. Die kwestie wordt niet aangesneden, omdat de definiëring van het essentialisme de religie betreft, niet het carnaval.

Binnen Mulders functionalisme blijft zodoende wel een essentialistische visie werkzaam, namelijk die op het carnaval. Het verbroederende carnaval wordt als de ware versie onderscheiden van zijn onzuivere, gewelddadige imitaties. Een objectievere antropologie zou voor dit doel wellicht ontoereikend zijn. Want waarom zou je met zo’n antropologie niet ook de ‘feestjes’ van de ‘buitenstaanders’ kunnen interpreteren als ‘ervaring buiten de tijd’, ‘gelijkheid’ en ‘rebelse omkeringsrituelen’?

De bewakers van het carnaval

Hoe slaagt het ware carnaval er dan in het ongewenste geweld buiten de deur te houden?

Het lijkt voor Mulder evident dat de carnavaleske tegenwereld veiligheid biedt. Waar het carnaval een geaccepteerd ritueel is, zal de samenleving zichzelf verantwoordelijk voelen voor de bescherming van het carnaval en zijn deelnemers. Problemen kunnen optreden wanneer die samenleving zichzelf niet meer als gemeenschap opvat, wanneer de ‘buitenstaanders’ niet meer de afstand in acht nemen die nodig is voor de doorgang van het ritueel.

Deze problemen hoeft Mulder niet aan te roeren, omdat hij in een ‘ont-traditionaliserende’ samenleving op zoek is naar nieuwe woorden voor gedeelde religieuze ervaringen. Hij kan zich redden met theoretische distantie en betrokkenheid. Maar wat als de ont-traditionalisering zich ook doorzet binnen die seculiere gemeenschap zelf? Die gemeenschap komt dan allereerst voor het functionele, praktische probleem te staan van bescherming.

Ik herinner me van het carnaval uit de jaren dat ik in Bergen op Zoom (‘Krabbevat’) woonde, dat bij de ingang van cafés bewakers stonden die de binnenkomers op wapenbezit controleerden. Mijn vrienden vertelden me dat er vooral gelet werd op groepen uit Rotterdam die misbruik kwamen maken van de gastvrijheid. Met andere woorden: de interne solidariteit van de deelnemers zelf ging samen met de bescherming tegen misbruik en ging vloeiend over in de *beeldvorming* van Rotterdammers als verstoorders.

Nog een stap verder. Heb je eenmaal het politionele probleem opgelost, dan volgt er het probleem van de verspreiding en besmetting ►

van de carnavalstaal zelf. In mijn geboortestad Heerlen ('Sjpassemig') werden de carnavalsliedjes van André van Duin geboycot omdat ze platvloers waren, maar ook omdat ze zich niet van het plaatselijke dialect bedienden. Het 'ware' carnaval mag dan diversiteit en vrolijke ontmaskering van verheven waarden koesteren, het gaat altijd om een ware diversiteit en ware ontmaskering die tegen een onechte en vreemde diversiteit worden ingezet.

Binnen de sfeer van het ritueel blijft de oorlog zijn speels karakter behouden. Maar opgenomen in de taal kan het carnavaleske diffuse, onherkenbare, *gemaskerde* gestalten aannemen. Bachtin kon zijn proefschrift over carnaval

***Carnaval is 'theater'
dat in het leven zelf
wordt geleefd'***

schrijven, omdat de Partij zichzelf als hoeder en erfgenaam van de volkscultuur zag. Maar in de showprocessen zien we spot en vernedering doordringen in de rechtszaal en de media. Wie kort tevoren nog bij de leiders hoorde, werd ineens ontmaskerd als volksvijand en geëxecuteerd. De retoriek van '*narodnost*' (het volkse) werd gebruikt om de bevolking af te leiden van hongersnood en terreur en even gemakkelijk om deze te rechtvaardigen. Het zijn de twee kanten van de medaille. Het ware en het valse carnaval, maskering en ontmaskering, roepen elkaar op en hebben elkaar nodig, zeker binnen een functionele context.

Affirmatie van onmogelijkheid

Ondanks dit soort bedenkingen ligt mijn sympathie bij Mulders benadering. Je zou zijn transformatie kunnen zien als een poging iets te redden door iets anders te verwerpen. Het carnaval als voorstelling van een betere wereld wordt gered door de voorstelling van het 'orgiastisch bacchanaal' te verwerpen. Dat brengt ons tot een paradox, een paradox echter die zo scherp is, dat je beter van onmogelijkheid kunt spreken. Om het ware carnaval van zijn ongewenste varianten te onderscheiden, moet je een beroep doen op waarden die ermee in strijd lijken: normalisering, disciplineren, definiëring. Misschien zou je daarom een stap verder moeten gaan en deze strijd meenemen in je affirmatie.

Een aanknopingspunt biedt Bachtin, wanneer hij het carnaval omschrijft als 'theater dat in het leven zelf wordt geleefd'. Het is met andere woorden geen werkelijkheid, maar een artistieke vorm. In zijn jeugdjaren maakte Bachtin deel uit van een overwegend christelijke intellectuele scene die gretig Nietzsche las. *De geboorte van de tragedie* hoorde destijds tot het abc van elke Russische filosoof. In dat boek doet Nietzsche een poging de tragedie te schetsen als een polytheïstisch samenspel. We hebben Apollo nodig om ons open te stellen voor de orgiastische kracht van Dionysos. Zonder de artistieke vorm zouden we niet in staat zijn de chaos onder ogen te zien en zouden we eraan te gronde gaan. Die vorm was even komisch als tragisch. In de tragedie *Bakchai* van Euripides zien we een vorst in vrouwenkleden naar een

ritueel gaan, waar hij als voyeur wordt ontmaskerd en verscheurd – naar later blijkt ook door zijn moeder.

Tegenwoordig worden er (bijvoorbeeld Critchley 2001) opnieuw pleidooien gevoerd voor de herinvoering van polytheïsme, om ons te beschermen tegen de dominantie van een bepaalde visie en om de democratie te ondersteunen met een visie op het buitenmenselijke. Het secularisme is op zichzelf te zwak om ons te motiveren tot morele betrokkenheid bij de ander.

Persoonlijk aarzel ik nog om de overgang naar het polytheïsme te voltrekken. Zijn in het christendom zelf alle krachten uitgeput waarmee we de verpletterende gevolgen van een eenheidsideologie kunnen tegengaan? Zou onze consultatie van het heilige, zoals het nu eenmaal functioneert, niet tegelijk een afscheid en een verkenning van de limiet van het christendom betekenen?

Persona

Laat ik tot slot opnieuw naar de theatermetafoor grijpen om het voorgaande te verduidelijken. Het woord ‘persoon’ en ons persoonsbegrip zijn ontstaan uit *persona*, de Latijnse term voor masker. Het masker werd gebruikt om duidelijk te maken welk personage werd gespeeld, maar ook als geluidsversterker (*personare*: ‘doorklinken’, zowel in de zin van ‘ergens doorheen klinken’ als ‘helemaal klinken’). Het woord is later, zoals bekend, tevens gebruikt om de Griekse term *hupostasis* te vertalen, waarmee de zijnsvormen Vader, Zoon en

Geest werden onderscheiden van God als de Ene.

Het carnavalsmasker (*persona*) zou je kunnen zien als een voorstelling waarmee we twee kanten op kunnen. Aan de ene kant beschermt het masker het mysterie dat erachter schuilt. Nietzsche zegt dat een ‘tiefe Geist’ een masker nodig heeft om zijn schaamte en kwetsbaarheid te beschermen. Aan de andere kant toont het masker ons een mogelijkheid van het leven zelf. Bachtin waarschuwt ons dat we zo’n masker, bijvoorbeeld in de gestalte van een literaire held, vooral niet moeten verwarren met werkelijk bestaande personen. De lezer moet in zijn onvervangbare verantwoordelijkheid kunst en leven onderscheiden én op elkaar betrekken.

Het gaat dus om een dubbele onmogelijkheid. Wanneer we naar een tragedie of komedie kijken, lijkt het slechts *alsof* we er levenswijsheden aan kunnen ontleen. Gaan we er werkelijk naar leven, dan belanden we in onhoudbare situaties zoals de tragische Oedipus of de ridicule Pentheus van *Bacchanten*. Blijven we op afstand, dan zullen we nooit de verzoenende eenheid beleven die het theater ons beloofde.

In dergelijke onmogelijkheden voelt een religie zich in zijn element. Opgevat als onmiddellijk antwoord berooft religie ons van de veilige distantie die we nodig hebben om te overleven. Tegelijk is er niets abstracters denkbaar dan religie. Religie bindt ons in deze wereld aan iets anders dan deze wereld. Elke eenheidservaring, ook de broederschap van het carnaval, wordt ►

vanuit de religie tegelijkertijd bevestigd én ondermijnd.

Daarom onderschrijf ik Mulders distantie evenzeer als zijn betrokkenheid. <

Literatuur

Bakhtin, M.M. (1968). *Rabelais and His World*.

Bloomington: Indiana University Press.

Critchley, S. (2011). Tragedy's Philosophy – Philosophy's

Tragedy (Radboud-lezing). Nijmegen, 4 oktober.

Derrida, J. (1996). Foi et savoir. In: J. Derrida en G.

Vattimo (red.). *La religion*, 9-86. Parijs: Éd. du Seuil.

Simons, A. (1996). *Carnaval en terreur. De ethische beteke-*

nis van Bachtins Rable (diss.). Utrecht: eigen beheer.

Simons, A. (2001). The Religious Assumptions of Bakhtin's

Literary Sociology. In: B. Keunen, B. Eeckhout (red.).

Literature and Society: The Function of Literary Sociology in Comparative Literature, 197-204. Brussel: Peter Lang.

Anton (dr. A.M.M.M.) Simons is leraar klassieke talen aan het RSG Lingecollege in Tiel en filosoof.

amsimons@xs4all.nl