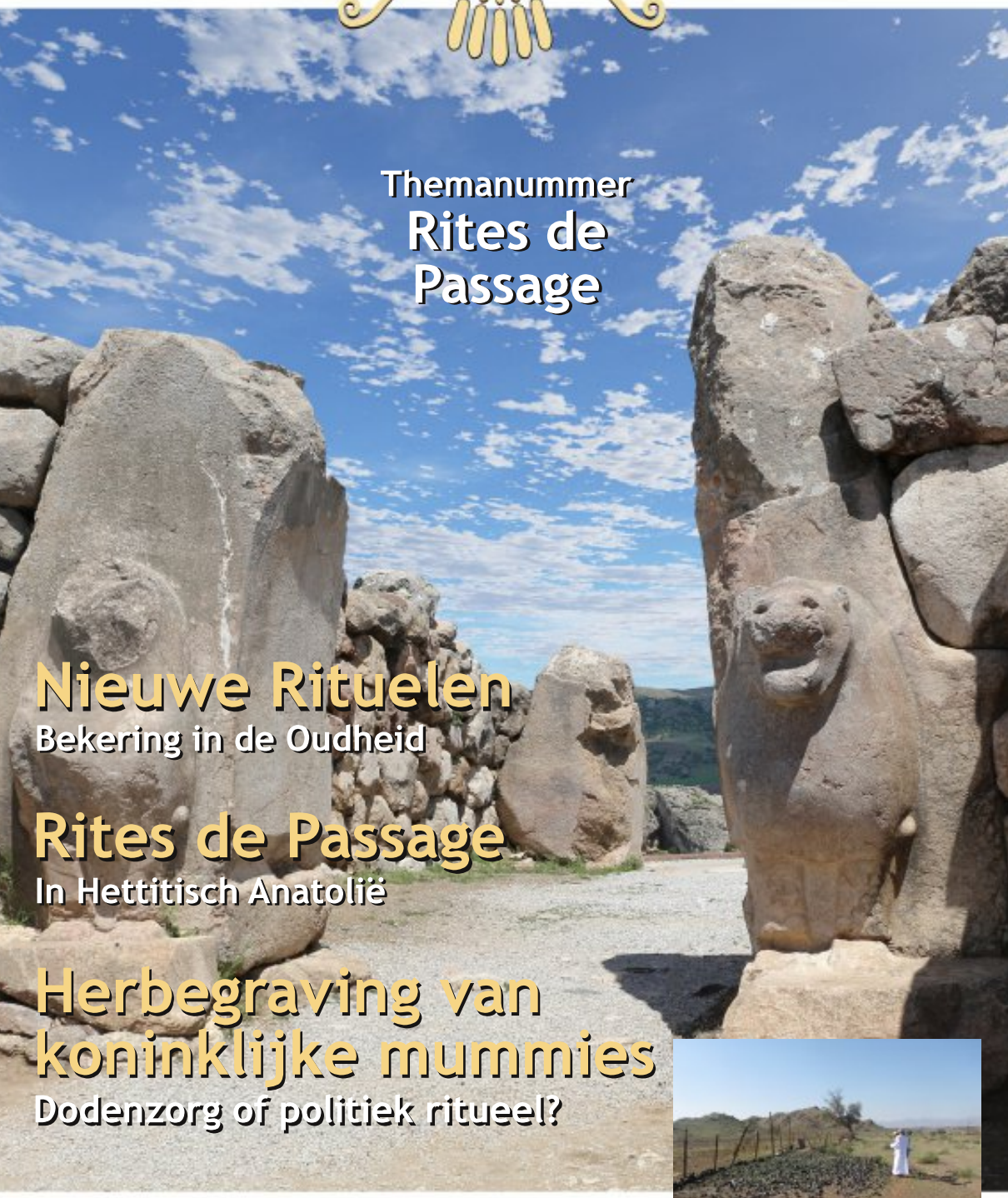
Tijdschrift voor de archeologie en geschiedenis van het Nabije Oosten

Phoenix

62.1 2016



Themanummer
Rites de Passage

Nieuwe Rituelen
Bekering in de Oudheid

Rites de Passage
In Hettitisch Anatolië

Herbegraving van koninklijke mummies
Dodenzorg of politiek ritueel?

De Leidse survey in Oman

Met trots presenteren wij u een compleet vernieuwde *Phoenix*. Samen met onze nieuwe vormgever Martin Hense heeft de redactie de afgelopen maanden gewerkt aan de ontwikkeling van een verfriste uitstraling van ons tijdschrift. Ook de inhoud is vernieuwd: naast de interessante artikelen die u van ons gewend bent is er nu ook een aantal nieuwe rubrieken. Middels deze rubrieken houden wij u graag op de hoogte van o.a. onderzoeksnieuws, museumnieuws en recent verschenen publicaties op het gebied van de geschiedenis en de culturen van het oude Nabije Oosten.

In dit nummer staat het thema van de studiedag van 2015 centraal: *rites de passage* in het oude Nabije Oosten. Hettitologe ALICE MOUTON is als onderzoeker verbonden aan het Centre National de Recherche Scientifique in Parijs. Haar onderzoek richt zich op de Hettitische religie en op de toepassing van religieuze antropologie op Hettitisch Anatolië. Zij geeft een introductie op de theorievorming over *rites de passage*, gevolgd door een aantal *case-studies* van dergelijke rituelen in Hettitisch Anatolië.

HARCO WILLEMS is hoogleraar Egyptologie aan de Katholieke Universiteit Leuven. In zijn artikel gaat hij in op de vraag wat de rol van de hogepriesters van Karnak was bij de herbegraving van de koningsmummies in de *cachettes* tijdens de 21e en 22e dynastie. Deden zij er werkelijk alles aan om de beroofde koningsmummies uit de voorafgaande periode te beschermen of hadden zij andere motieven?

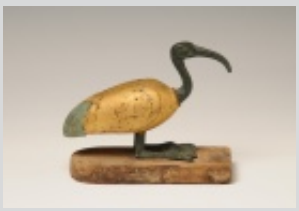
AB DE JONG is hoogleraar Religiewetenschappen aan het Leiden University Centre for the Study of Religion. In zijn artikel staat het thema ‘bekering in de antieke wereld’ centraal. Hij gaat hierbij in op de inwijdingsrituelen die gepaard gaan met de toetreding tot het zoroastrisme – de godsdienst van het oude Iran – en tot minderheidsgemeenschappen in het Midden-Oosten, waaronder de yezidi’s, de mandeeërs en de druzen.

MARTIN HENSE doet in de rubriek Onderzoeksnieuws verslag van het Wadi al-Jizzi project in Oman, waar Bleda Düring (Universiteit Leiden) sinds 2014 sporen van irrigatie, landbouw, mijnbouw, metallurgie en grafcultuur vanaf het Paleolithicum tot aan het heden in kaart brengt.

We hopen dat u veel plezier beleeft aan de vernieuwde *Phoenix*!

Namens de redactie,
Carina van den Hoven, hoofdredacteur








1 Baalbek 2 Wadi al Jizzi 3 Thebe

1 Van de redactie

3 Inhoudsopgave

4 *Rites de Passage* in Hettitisch Anatolië
Alice Mouton

26 Nieuwe rituelen voor nieuwe verschijnselen: bekering in de antieke wereld
Ab de Jong

40 De herbegraving van koninklijke mummies in de 21e dynastie: zorg voor de doden of een politiek ritueel?
Harco Willems

56 Onderzoeksnieuws: de Leidse survey in Oman (Wadi al Jizzi)
Martin Hense






66 Personalia Orientalia

67 Publicaties Ex Oriente Lux

68 Lid worden

69 Contactadressen Ex Oriente Lux

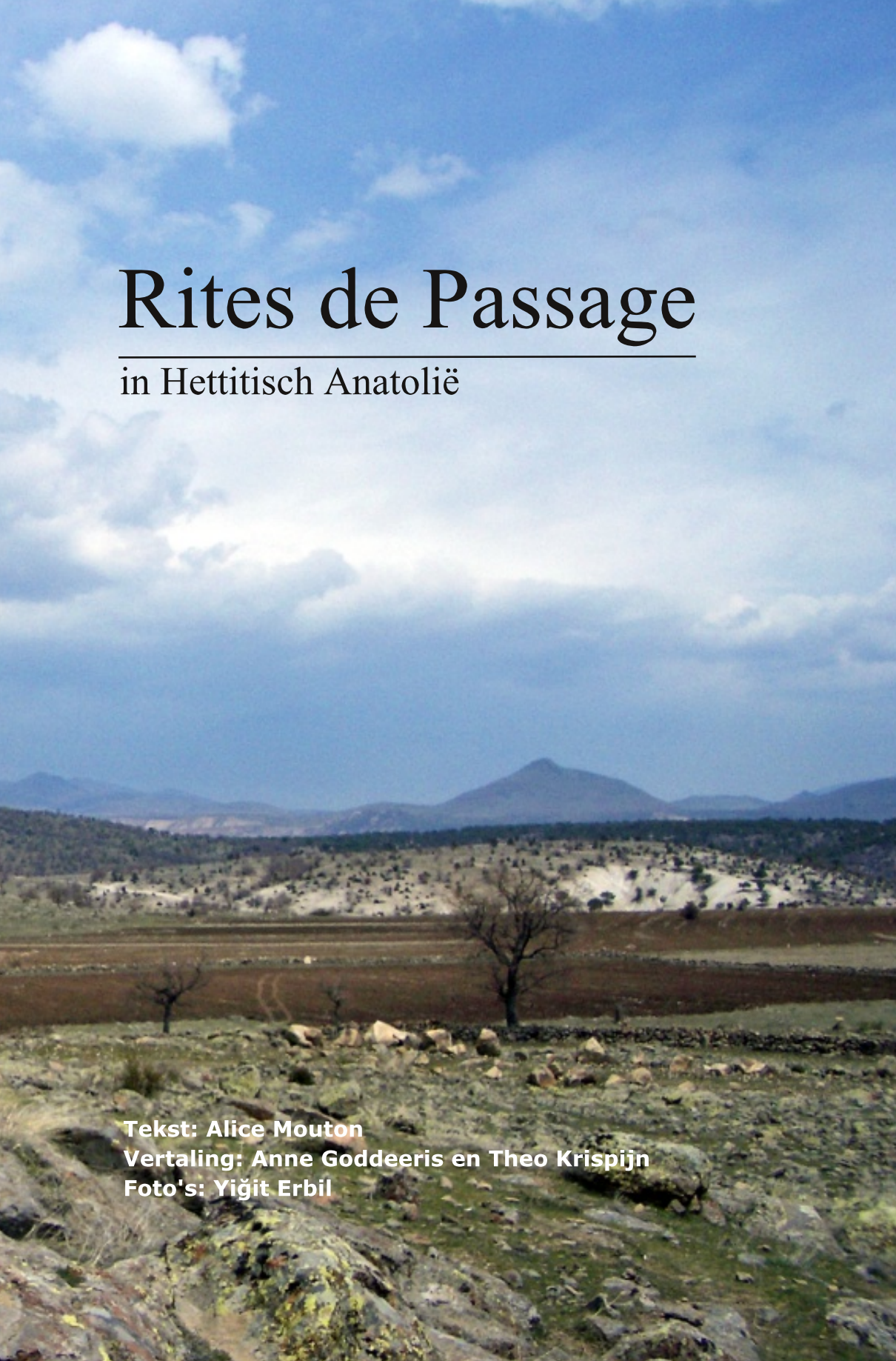
70 Colofon



Landschap in de omgeving van de Hettitische site van Fasıllar (provincie Konya).

Rites de Passage

in Hettitisch Anatolië



Tekst: Alice Mouton
Vertaling: Anne Goddeeris en Theo Krispijn
Foto's: Yiğit Erbil

Traditionele samenlevingen kennen een aantal rituelen die door antropologen met de term *rites de passage* ("overgangsrituelen") aangeduid worden. Deze rituelen vormen een kader voor veranderingen in de status van een individu of van een groep personen.
Volgens Victor Turner (Turner 1969) verwijst de term "status" onder meer naar sociale status en naar leeftijdscategorie. Elke verandering in deze status die begeleid wordt door een *rite de passage* vormt een radicale en in theorie onomkeerbare transformatie. Deze onomkeerbaarheid veronderstelt dus een lineair, biologisch begrip van tijd, alhoewel er soms ook een cyclisch element aanwezig is. De *rite de passage* wordt dikwijls gesymboliseerd – of gematerialiseerd – door de daadwerkelijke verplaatsing van het individu van de ene plaats naar de andere.

Volgens Arnold van Gennep, die het concept in 1909 voor het eerst benoemd en omschreven heeft, worden *rites de passage* bovenal gekenmerkt door hun vorm, en bestaan ze uit drie fasen:
1) Een afscheidingfase, ook wel de preliminaire fase genoemd. Tijdens deze fase worden de hoofdpersoon of hoofdpersonen die de overgang doormaken op symbolische of materiële wijze van de gemeenschap afgescheiden.
2) Een overgangsfase, ook wel de liminaire fase genoemd. Tijdens deze fase bevinden de hoofdpersoon of hoofdpersonen zich in een latente toestand, in de antropologie ook wel "liminaliteit" genoemd. Personen in de liminaliteit behoren niet langer tot hun oorspronkelijke sociale groep, maar ook nog niet tot de groep waar ze voor bestemd zijn.
3) Een integratiefase, ook wel de postliminaire fase genoemd. In deze fase zijn de hoofdpersoon of hoofdpersonen weer onderdeel van de samenleving geworden, maar nu behoren zij tot een nieuwe sociale groep.

Volgens Van Gennep komen *rites de passage* in drie belangrijke contexten voor:
1) Op sleutelmomenten in het leven van een individu. Dergelijke sleutelmomenten worden in de Engelstalige antropologie "life-crises" genoemd. De belangrijkste sleutelmomenten in het leven van een individu zijn: geboorte, puberteit of adolescentie, huwelijk, moeder- of vaderschap, en dood.
2) Op momenten van sociale overgang waarbij een verandering in de sociale status van het individu plaatsvindt. Voorbeelden hiervan zijn de kroning van

een koning, de vrijlating van een individu, etc.
3) Op momenten van religieuze overgang, zoals de toetreding tot het priesterschap of tot geheime genootschappen, en initiaties van waarzeggers of andere individuen.

Rites de passage bevinden zich op het raakvlak tussen het religieuze domein en de sociale structuur van een gemeenschap. Alhoewel deze rituelen in de samenlevingen van de oudheid altijd een religieuze betekenis droegen – de goden zijn er altijd direct bij betrokken – hadden *rites de passage* ook een onmiskenbare sociale dimensie: ze gaven de persoon die de overgang doormaakte een nieuwe sociale status en ze zorgden voor een sterkere cohesie binnen de groep door generaties samen te brengen. Hierbij moet ook rekening gehouden worden met het emotionele aspect. De angst en bezorgdheid van het individu dat zich in "het liminale" bevindt, worden gedeeltelijk verlicht door de geleidelijke lineaire of cyclische voortgang van de tijd.

Ondanks het feit dat bepaalde elementen van Van Genneps methodologie sterk bekritiseerd zijn, zoals de encyclopedische verzameling van een grote verscheidenheid aan getuigenverklaringen, zijn diverse elementen van zijn theoretisch model nog steeds goed bruikbaar: ten eerste zijn eenvoudige ontwerp, dat gemakkelijk toegepast kan worden op concrete feiten. Als men het met enige soepelheid gebruikt, zoals Van Gennep adviseerde, maakt zijn model in drie fasen van de *rites de passage* het mogelijk om de opeenvolgende rituele episodes te ordenen volgens de verschillende ontwikkelingsfasen die een persoon doormaakt. Een tweede sleutelbegrip dat nog steeds erkend wordt is het sterke sociale karakter dat aan de verschillende ontwikkelingsfases toegekend kan worden. Daarnaast is het concept van "het liminale", dat door Van Gennep werd geïntroduceerd en dat later vooral werd uitgewerkt door Victor Turner en Mary Douglas, een fundamenteel concept in de geschiedenis van de antropologie, waaraan talrijke etnologische en sociologische studies zijn gewijd. Tenslotte heeft de theorie van Van Gennep het voordeel dat ze de raakvlakken tussen fysiologie (de lichamelijke ontwikkeling van een persoon), religieuze realiteit (de symbolische betekenis van deze ontwikkeling) en sociale structuur (de overgang van een persoon van één groep naar een andere) duidelijk naar voren brengt. Ze laat zien dat het sociale leven om een reeks van individuele momenten en overgangsperiodes draait, in tegenstelling tot de relatieve stabiliteit van de sociale structuur waar ieder individu deel van

uitmaakt. *Rites de passage* vormen dynamische processen die deze bewegingen aanschouwelijk maken en ze bevestigen voor de ogen van de hele gemeenschap.

Vanuit het oorspronkelijke concept van *rites de passage* hebben zich twee theoretische modellen ontwikkeld die vandaag nog steeds gebruikt worden: enerzijds de *rites of transition* en anderzijds de *rites of institution*. Sommige antropologen lijkt de voorkeur te geven aan de term *rites of transition* boven *rites de passage* vanwege de nadruk die het geeft aan het concept van "het liminale". De term *rites of institution* werd geïntroduceerd door Pierre Bourdieu (Bourdieu 1986) en benadrukt de sociale aspecten van de *rites de passag*e: de geslaagde voltrekking van deze rituelen hangt vooral af van de vraag of de persoon of personen in kwestie aanvaard worden door de gemeenschap die hen uiteindelijk ontvangt. Zo betekent een *rite de passage* voor een individu ook dat hij of zij tegenover de autoriteiten van de gemeenschap zal komen te staan. Bovendien impliceren deze rituelen een



Afb. 1 Landschap in de omgeving van de Hettitische site van Fasıllar.

blijvend onderscheid tussen personen die de drempel van de overgang al overschreden hebben of zij die ermee bezig zijn, en diegenen die de drempel nooit zullen overschrijden. Voor Bourdieu rechtvaardigen de *rites of institution* het bestaan van willekeurige scheidslijnen in de sociale orde, zoals het onderscheid tussen de seksen. Bourdieu merkt op: "Door het overschrijden van een lijn die een fundamentele scheiding in de sociale orde vastlegt plechtig te markeren, trekken ze de aandacht van de toeschouwer naar de overgang (vandaar de uitdrukking *rite de passage*), terwijl het de scheidslijn is die belangrijk is."[1] Initiatierituelen zijn een perfect voorbeeld van deze scheidslijn: vaak markeren ze een van de belangrijkste veranderingen in het leven van een

[1] Bourdieu 1986, 207. Vertaald uit het Frans.

mens: de overgang van kind naar volwassene, die bepalend is voor het opbouwen van de fysieke, sociale en psychische identiteit. Hierom beschouwen etnologen initiatierituelen vaak als de archetypen van *rites de passage*.

De etno-linguïstische samenstelling van het Hettitische koninkrijk, waarvan de teksten stammen uit de periode van de 17e eeuw tot aan het einde van de 12e eeuw v.Chr., is verre van homogeen. De verschillende culturele gebieden (zie Afb. 2) die in de teksten beschreven worden, zijn:
1) Het Hattische gebied, dat het hart van het koninkrijk vormt. Hattisch is een niet-Indo-Europese taal, die we steeds beter begrijpen, alhoewel we nog op talrijke lexicografische problemen stuiten.
2) Het Lage Land, dat bewoond werd door een Luwisch sprekende bevolking. Luwisch is de zustertaal van het Hettitisch; beide zijn Indo-Europese talen.
3) Het gebied van Kaneš/Neša moet hier ook vermeld worden, omdat Neša haar naam gegeven heeft aan de Hettitische taal, die in Hettitische teksten *nešili* genoemd wordt. Neša omvatte Kaneš, een stadsdeel dat tussen het einde van de 20e eeuw en het einde van de 18e eeuw v.Chr. bewoond werd door Assyrische kooplieden.
4) Westelijk Anatolië, waar Luwisch gesproken werd. Dit gebied omvat Arzawa, een politieke entiteit die de autoriteit van het Hettitische rijk in het westen uitdaagde.
5) Kizzuwatna, een streek die bewoond werd door zowel een Luwisch- als een Hurritisch-sprekende bevolking, en een regio via welke veel Syro-Mesopotamische tradities het Hattische gebied bereikten.
In sommige religieuze teksten wordt een bepaald ritueel gekoppeld aan een specifiek cultureel gebied. Wanneer dit het geval is, zal dit hieronder worden vermeld.

De *rites de passag*e die beschreven worden in de Hettitische spijkerschrifttekst betreffen bijna uitsluitend de sociale elite. Bronnen verschaffen ons weinig informatie over de rest van de bevolking. Toch is het waarschijnlijk dat koninklijke *rites de passage* niet meer zijn dan een uitvergrote versie van die van de rest van de gemeenschap, en dat beide hun oorsprong kennen in dezelfde symboliek en tradities. In wat volgt zullen de vier belangrijkste *rites de passage* uit de Hettitische teksten onderzocht worden, namelijk 1) geboorterituelen, 2) een ritueel dat wellicht in de context van de installatie van een kroonprins plaatsvond, 3) de ceremonie van de koninklijke troonsbestijging, en 4) het koninklijk begrafenisritueel.



Afb. 2 Hettitisch Anatolië.

1. Geboorterituelen

De teksten aangaande de Hettitische geboorterituelen zijn uitgegeven door Gary Beckman (Beckman 1983). Deze teksten kunnen in drie groepen verdeeld worden, namelijk 1) de teksten die geboorterituelen uit Kizzuwatna, het zuidelijk gedeelte van Hettitisch Anatolië, beschrijven, 2) de teksten die geboorterituelen beschrijven uit de Hattische traditie, en 3) de teksten die geboorterituelen beschrijven waarvan de precieze oorsprong niet bepaald kan worden.

Elk geboorteritueel combineert eigenlijk twee *rites de passage*: één voor de vrouw die nu moeder wordt (zeker belangrijk in het geval van een eerste geboorte), en één voor het kind dat een nieuwe persoon zal worden, een nieuw lid van de maatschappij.

In wat volgt zal ik enkel de geboorterituelen uit Kizzuwatna bespreken. Deze teksten, die dateren van het begin van de 15e eeuw tot de 13e eeuw v.Chr., beschrijven verschillende aspecten van de geboorte in Kizzuwatna, en de term "geboorterituelen" dekt niet altijd hun lading. Sommige van deze rituelen

dienen bijvoorbeeld niet om de bevalling te vergemakkelijken, maar om de zwangere vrouw van een smet te zuiveren. Andere teksten beschrijven alleen de regels die een zwangere vrouw verondersteld wordt te volgen, en vormen niet echt een volledig ritueel. Een van de geboorterituelen uit Kizzuwatna is het ritueel van Pāpanikri. De precieze functie van het ritueel wordt beschreven aan het begin van de tekst:

> Aldus (spreekt) Pāpanikri, *patili-* van het land van Kummanni (d.w.z. de hoofdstad van Kizzuwatna): indien een vrouw naar de geboortekruk (gezonden) wordt en het grote bekken van de geboortekruk barst, of (indien) een pin breekt, indien de vrouw nog niet gebaard heeft, (en) ze er nog steeds is, worden de ramen weer geopend. Hij (i.e. de geboortekruk) (is) niet langer gewijd (*šuppi-*).

Een *patili-* is een ritueel zuiveringsexpert uit Kizzuwatna. Zoals de tekst aangeeft, is datgene wat we doorgaans als "geboortekruk" vertalen in feite een groot bekken dat aan beide zijden wordt geflankeerd door twee houten pinnen. We nemen aan dat de zwangere vrouw op het moment van de geboorte over het bekken hurkt en met elke hand een pin vasthoudt. Belangrijk is hier dat de "geboortekruk" *šuppi-*, "gewijd" is, behalve als er een ongeluk gebeurt. Het ongeluk dat hier beschreven wordt, namelijk dat een gedeelte van de geboortekruk het begeeft, wordt duidelijk als een slecht voorteken geïnterpreteerd: een bekken dat barst of een pin die breekt weerspiegelt zonder twijfel het ongenoegen van de goden en zorgt ervoor dat de geboortekruk zonder meer zijn gewijde aspect verliest. In dit geval moet de *patili*-expert de vrouw zuiveren en zorgen voor een nieuwe geboortekruk, die dan gewijd moet worden. Dit alles moet natuurlijk vóór de geboorte gebeuren. Hier staat een geboorte zonder incidenten op het spel: de zwangere vrouw moet ervoor zorgen dat de goden haar welwillend bejegenen, als ze wil voorkomen dat ze haar kind verliest. Dit ritueel heeft dus een preventief karakter doordat het zich concentreert op het rechtzetten van de getroebleerde relatie tussen de vrouw en de goden, hoofdzakelijk door de zuivering van de vrouw. Eerst raadpleegt iemand voor haar het orakel, om zo de identiteit van de vertoornde godheid te kunnen bepalen. Dan brengt de vrouw offers aan die godheid, om hem gunstig te stemmen. Het ritueel bevat ook preventieve elementen ten gunste van het ongeboren kind. De tekst somt bijvoorbeeld verschillende rode kledingstukken in een kleine maat op, die duidelijk bestemd zijn voor het kind zelf. Deze rode kledingstukken worden eerst bij een lam aangetrokken, dat op deze manier

dienst doet als een levend substituut voor het ongeboren kind. Tegelijkertijd wordt de nieuwe geboortekruk gewijd door hem in te smeren met bloed van een vogel, een inwijdingspraktijk die alleen bekend is uit teksten uit Kizzuwatna. Vlak voor de geboortekruk worden vervolgens dierenoffers uitgevoerd. Dan wordt de geboortekruk naar een rituele ruimte gebracht, waar hij wordt gewijd aan de (vertoornde?) god. Een andere Hettitische tekst geeft aan dat de rituele ruimte onderdeel kan vormen van een tempel; het kan een rituele ruimte zijn die specifiek dient voor zuivering, net zoals de *patili*-expert, die dikwijls met deze ruimte in verband gebracht wordt.
Een andere tekst uit Kizzuwatna somt de regels op die een zwangere vrouw moet volgen. Zo mag ze bijvoorbeeld na een tijdje (misschien tegen het einde van haar zwangerschap) geen contact meer te hebben met de rest van de gemeenschap. Ze moet thuis blijven, waar alleen haar echtgenoot bij haar mag zijn. Het is haar niet toegestaan sommige etenswaren te nuttigen, zoals blijkt uit dit fragment:

> Het is haar niet toegelaten om *aštawar* te eten (of) te drinken. Ze zal ook geen *tappi*- eten. Ze zal geen gestampte waterkers eten, [maar] ze mag wel tuinkers eten. Haar echtgenoot mag de *aštawar* van de vrouw eten, [maar] de vrouw zal niet de [*ašt*]*awar* van de man eten.

Verboden op voedsel behoren dikwijls tot de voorzorgen die in acht genomen moeten worden tijdens de liminale fase van *rites de passage*. Het vervolg van dezelfde tekst duidt ook aan dat de zwangere vrouw, alhoewel ze bij haar man mag blijven, tijdens maaltijden afstand moet houden:

> [Ind]ien haar echtgenoot bij haar is, heb ik hem ook op een gewijde manier gewassen. Indien hij bij haar is terwijl hij eet, wordt één tafel [gereser]veerd voor de echtgenoot en (een andere) voo[r] de vrouw. Een groot bekken wordt gereserveerd voor (elk van) hen. Hij is bij haar, maar de vrouw eet niet samen met hem.

De tekst bepaalt ook dat seksuele gemeenschap voor het koppel verboden is, waarschijnlijk voorafgaand aan de zevende maand van de zwangerschap.

De belangrijkste kenmerken van de geboorterituelen uit Kizzuwatna kunnen als volgt samengevat worden:
1) De belangrijkste rituele expert is een man: de *patili*- is aanwezig omdat hij een zuiveringsexpert is. Dit toont aan dat de belangrijkste functie van deze rituelen het zuiveren van de vrouw en het kind is. Dit wordt nog belangrijker als er een onregelmatigheid plaatsvindt, zoals het ongeluk dat beschreven wordt in het ritueel van Pāpanikri.
2) De dromen van de vrouw worden beschouwd als heel belangrijk voor het proces van zuivering. Verschillende teksten illustreren dat men ervan uitgaat dat de dromen van de vrouw reflecteren hoe zuiver ze is. Zo lezen we in een tekst:

> De dag erna wast de vrouw zich. Indien de vrouw zuiver (is) door een droom, zal de *patili*-expert haar naar de geboortekruk leiden. Ze bukt zich en plaatst haar hand op de geboortekruk. (…) Indien ze niet zuiver (is) door een droom, bukt ze zich bij de deur van de kamer, en dan strekt ze van buite[naf] haar hand uit in de richting van de geboortekruk.

Dit fragment geeft aan dat een vrouw kan doorgaan naar de volgende fase van het ritueel, waarbij ze de geboortekruk moet aanraken, als ze in een droom de bevestiging krijgt dat de goden haar als zuiver, dat wil zeggen onschuldig, beschouwen. Zo niet, dan moet ze buiten de kamer blijven en kan ze de geboortekruk nog niet benaderen.

2. De installatie van een kroonprins

Het zogenaamde *haššumaš*-festival wordt beschreven in vijf duplicaten die hoofdzakelijk uit de 13e eeuw v.Chr. stammen. Hans Gustav Güterbock (Güterbock 1969) heeft de eerste uitgave van deze teksten verzorgd, maar sindsdien zijn er diverse aanvullende fragmenten en duplicaten geïdentificeerd. Güterbock stelde voor om het *haššumaš*-festival als een initiatierite voor een jonge koningsprins te interpreteren. Meer specifiek dacht hij dat dit de *rite de passage* van een prins was wanneer deze de volwassenheid en seksuele rijpheid bereikte; het was het puberteitsritueel van de prins. Verschillende auteurs

hebben deze interpretatie overgenomen. De interpretatie van Güterbock en zijn navolgers was gebaseerd op de volgende elementen:
1) Ten eerste de naam van de ceremonie zelf, *haššumaš*. Güterbock ging ervan uit dat deze term afgeleid is van het Hettitische werkwoord dat "voortplanten, verwekken" betekent, en dat de naam van de ceremonie dus "voortplanting" betekent. Het recentere voorstel dat in de tweede uitgave van het *Hethitisches Wörterbuch* gedaan wordt, namelijk om het woord af te leiden van een werkwoord dat betekent "koning zijn, regeren als koning", lijkt mij echter passender.
2) Het tweede argument van Güterbock om het *haššumaš*-festival als een puberteitsritueel op te vatten was de combinatie van het werkwoord dat betekent "doen neerliggen" en de aanwezigheid van de KAR.KID-vrouwen, die in de assyriologische studies uit Güterbocks tijd traditioneel gezien werden als prostituees. Wanneer we echter de context bekijken waarin het werkwoord voorkomt, zien we dat seksuele gemeenschap niet expliciet in de tekst vermeld wordt: er worden voedseloffers bij het hoofd- en het voeteneind van het bed van de prins geplaatst, en rondom hem wordt een cirkel van bier uitgegoten. Dit doet mij denken aan de incubatierituelen die voorkomen in de Hettitische teksten. Wat ik onder de term incubatieritueel versta, is het ritueel voorbereiden van de slaap van een "patiënt" zodat hij een betekenisdragende droom of een genezende slaap kan ontvangen. In de context van het *haššumaš*-festival specifieert de tekst niet welke functie het incubatieritueel heeft, als men mijn voorstel volgt. Wat betreft de KAR.KID-vrouwen: hun precieze sociale functie is van cruciaal belang in deze discussie, aangezien zij de belangrijkste reden vormen waarom Güterbock het *haššumaš*-festival als een puberteitsritueel beschouwde. Güterbock schrijft: "Het behoeft weinig verbeeldingskracht om te raden wat deze ceremonie betekent. Deze passage lijkt de sleutel te geven tot het karakter van de tekst, en daarmee tot de betekenis van de titel ervan: het is het 'festival van de voortplanting', waarbij deze vrouwen, geschreven met het logogram $^{SAL.MEŠ}$KAR.KID, Akkadisch *ḫarimātu*, 'prostituees', de prins inwijden in de volwassenheid." (Güterbock 1969, 101) Echter, Julia Assante (Assante 1998 en 2007) heeft de attestaties van zowel het sumerogram als het Akkadische woord grondig bestudeerd, en ze heeft aangetoond dat deze twee woorden een juridische status beschrijven in plaats van een beroep. In alle contexten die ze kon vinden, werden KAR.KID-vrouwen beschreven als vrouwen die noch van hun vader, noch van een echtgenoot afhankelijk zijn. Bovendien bestaat er in Mesopotamische teksten

volgens Assante geen specifiek woord voor “prostituee”. In de context van het *haššumaš*-festival wordt de rol van de KAR.KID-vrouwen niet gespecificeerd. Ze worden beschreven als zittend tegenover de prins, en etend en drinkend met hem. Daarna gaan ze blijkbaar weg en komen ze de volgende ochtend terug wanneer de prins ontwaakt. Op basis van deze informatie geloof ik niet dat de prins geslachtsgemeenschap met hen had.

3) Het *haššumaš*-festival werd ook geassocieerd met een puberteitsritueel vanwege de vermelding van het *arzana*-huis, dat Güterbock vertaalt als “herberg” en dat Harry Hoffner (Hoffner 1974, 119-120) met een taverne en in het verlengde daarvan met een bordeel identificeert. Echter, in teksten die Hettitische festiviteiten beschrijven wordt het *arzana*-huis geregeld vermeld als een plaats waar maaltijden genuttigd worden. Eén tekst geeft zelfs aan dat in een *arzana*-huis een cultische *huwaši*-steen staat, wat nauwelijks te verenigen valt met de identificatie van dit gebouw als een bordeel. In werkelijkheid bestaat er geen enkele Hettitische tekst die het *arzana*-huis als een bordeel beschrijft. Veel eerder is het een gebouw in het tempelcomplex waar men kan eten en drinken.



Afb. 3 Landschap in de omgeving van de Hettitische site van Fasıllar (provincie Konya).

Het *haššumaš*-festival is dus geen puberteitsritueel voor de koninklijke prins. Alle traditionele componenten van initiatierituelen ontbreken: er is geen symbolische geboorte of dood, geen periode van afzondering, het lichaam wordt niet gemarkeerd en de prins wordt niet op de proef gesteld. Het *haššumaš*-festival is eerder een ritueel is om de prins voor te bereiden op het koningschap. Vandaar de naam "het festival van het koningschap", de aanwezigheid van goddelijke protagonisten die nauw betrokken zijn bij het koningschap, zoals de Hattische godin Katahha, de beschermgod van de koning en ook de aanwezigheid van een militaire eenheid. Bovendien bevat het *haššumaš*-festival een opvallende reeks van rituele handelingen:

> Ze leiden een bokje naar buiten, ze slachten het bokje en eten het op. Ze nemen de huid van het bokje. Ze kleden een blinde man uit en slaan hem een aantal keer. Ze leiden hem naar de *hešta*-tempel.

Op basis van de referenties naar een blinde persoon in rituelen uit Hettitisch Anatolië, concludeer ik dat deze blinde hier fungeert als een menselijk substituut voor de prins. Het ritueel van het slaan van een blinde man tijdens een cultisch festival kan beschouwd worden als een vervormde echo van het rituele slaan van de koning in vergelijkbare contexten, iets wat in verschillende festivalteksten beschreven wordt, en waarop ik later nog terug zal komen.

3. De ceremonie van de koninklijke troonsbestijging

In een Hettitisch orakelrapport wordt melding gemaakt van een ceremonie die het "festival van het neergezeten worden (op de troon)" genoemd wordt. Tijdens dit festival is er een specifiek ritueel waar het orakelrapport naar verwijst, en dat direct in verband zou kunnen staan met de troonsbestijging van de koning. De tekst luidt:

> (Of) op de dagen waarop ze (gewoonlijk) Mijn Zon (de Hettitische koning) slaan met de *huppiyalla-* – een zaak waarover we ons zorgen blijven maken – zal één of andere *koorts* hem op dat moment overvallen?

In dezelfde tekst wordt naar hetzelfde ritueel verwezen in de uitdrukking "op de dag van de *huppiyalla-*". De term *huppiyalla-* komt slechts in drie andere teksten voor en verwijst naar een houten voorwerp waarmee de koning

geslagen wordt. Een van de andere vermeldingen van deze term is een fragmentarische tekst van een festival dat bijgewoond wordt door de koning. Alhoewel deze tekst slechts zeer fragmentarisch bewaard gebleven is, is het verleidelijk om hierin de beschrijving te zien van een ceremonie die plaatsvond in het kader van een troonsbestijging.

Het *huppiyalla*-ritueel was mogelijk een koninklijk afstraffingsritueel dat onderdeel vormt van het troonsbestijgingsritueel van de koning. Dit doet ons denken aan de rituele afstraffing van de vervanger van de kroonprins tijdens het *haššumaš*-festival zoals hierboven beschreven. Uit de Hettitische festivalteksten zijn ook andere voorbeelden van koninklijke afstraffingsrituelen bekend (Mouton 2015).

De koning wordt in cultische context om drie verschillende redenen geslagen:
1) zuivering: geritualiseerd geweld draagt in het algemeen bij tot zuivering in Hettitisch Anatolië, omdat het waarschijnlijk beschouwd wordt als een manier om onzuiverheid uit het lichaam van een persoon uit te bannen.
2) tuchtiging: de priester die de koning slaat bevestigt op deze manier zijn autoriteit over hem, of beter gezegd, de autoriteit van de godheid die hij vertegenwoordigt. Door deze publieke vernedering te aanvaarden, doet de koning boete en dankzij deze aanvaarding is hij klaar om symbolisch opnieuw aangesteld te worden als heerser. Het Babylonische *akītu*-festival voor het nieuwe jaar, waarbij de koning ook geslagen werd, vormt hiervoor een goede parallel.
3) zelfopoffering: het rituele slaan van de koning vindt verschillende keren plaats in het bijzijn van een godheid en krijgt zo het karakter van een soort offer. In deze gevallen buigt de koning ook voor het goddelijk beeld als onderdeel van het ritueel, en zo'n buiging is goed gedocumenteerd als een gebaar van toewijding, een gebaar dat hier met het rituele slaan geassocieerd wordt.

Naast het *huppiyalla*-ritueel bestaan er nog twee religieuze werken die gewoonlijk met de koninklijke troonsbestijging geassocieerd worden, namelijk een tekst getiteld "wanneer de koning en de koningin zitten in het 'koningschap' en 'koninginschap'" en een andere getiteld "wanneer de koning zit in het 'koningschap'". Echter, de meeste rituele handelingen die tijdens

deze twee festivals uitgevoerd worden zijn gewoonweg de normale handelingen die we terugvinden in elke rituele context in de respectievelijke culturele invloedssferen van beide teksten, namelijk de Hatti-Hettitische sfeer en die van het gebied van Kizzuwatna. Voor zover ik kan zien, wordt in geen van de bewaarde fragmenten van beide teksten een ritueel vermeld dat specifiek gerelateerd is aan het koningschap, behalve de naam van de offers aan een goddelijk koppel ("offer van koningschap" en "koninginschap"). Het is evengoed mogelijk dat deze plechtigheden op regelmatige basis werden gevierd, om de legitimiteit van de koning als de rechtmatige heerser te bekrachtigen. De teksten bevatten geen elementen die ons ertoe kunnen brengen om ze als troonsbestijgingsrituelen te identificeren.

We hebben dus maar heel weinig informatie over de ceremonie die plaatsvindt bij de troonsbestijging van de koning. Het meeste van wat bekend is hebben we kunnen afleiden uit korte verwijzingen in niet-religieuze teksten. Dit karige Hettitische materiaal lijkt te suggereren dat de troonsbestijging van de Hettitische koning feestelijkheden omvatte die meerdere dagen konden doorgaan. Er werd een plechtigheid uitgevoerd waarbij onder meer een zalving plaatsvond.

De aanwijzing en troonsbestijging van de nieuwe Hettitische koning was in hoofdzaak een politieke aangelegenheid. De beslissing moest genomen worden door de regerende koning of door een andere koningmaker. Om die reden neem ik aan dat de feestelijkheden en rituelen die gevierd werden bij de troonsbestijging niet uitgevoerd werden om een persoon te veranderen in een koning, maar dat ze deze transformatie slechts symboliseerden. Het Hettitische koningschap werd naar alle waarschijnlijkheid niet door rituelen bewerkstelligd, maar slechts bevestigd. Anders gezegd: het troonsbestijgingsritueel is slechts het hoogtepunt van de *rite de passage* van de nieuwe heerser, de succesvolle afsluiting ervan. Deze *rite de passage* die zijn symbolische transformatie begeleidde, begon op het moment van overlijden van zijn voorganger (of zelfs eerder, wanneer beide heersers samen regeerden) en werd pas op het moment van de troonsbestijging gedramatiseerd. Deze dramatisering was noodzakelijk om de reële machtsoverdracht aan de nieuwe koning te verankeren in het bijzijn van god en volk. Om een machtsvacuüm te vermijden werd de nieuwe koning al als zodanig beschouwd vanaf het overlijden van zijn voorganger, en diende de troonsbestijgingsceremonie enkel als bevestiging van zijn nieuwe status.

4. Het koninklijk begrafenisritueel

We hebben een versie van het begrafenisritueel voor de koning of koningin en een ander ritueel voor de begrafenis van de kroonprins[2]. Het begrafenisritueel van de koning duurde ten minste 14 dagen. De beschrijving ervan begint als volgt: "Indien er een grote onregelmatigheid plaatsvindt in Hattuša, (d.w.z.) de koning of de koningin wordt een godheid". De dood van de koning wordt *šalliš waštaiš*, "de grote *waštai*-" genoemd, waarbij *waštai*- niet de gebruikelijke betekenis "vergrijp" heeft, maar "onreinheid, onregelmatigheid". De uitdrukking "een godheid worden" wordt vaak gebruikt bij de dood van de Hettitische koning of van een lid van zijn gezin, maar de exacte betekenis staat tot op de dag van vandaag ter discussie. Moeten we de formule letterlijk opvatten of is het beeldspraak? Met andere woorden: werden de overleden koningen daadwerkelijk goden? Als we alle namen bekijken die worden voorafgegaan door het Hettitische determinatief-teken DINGIR 'god', zien we dat alle bewoners van 'de andere wereld', d.w.z. alle niet-menselijke wezens tot die verzameling behoren, ongeacht hun status. De aanwezigheid van het determinatief-teken DINGIR maakt dus geen onderscheid.

Na de dood van de koning of de koningin rouwen alle inwoners van het land. Dan wordt als eerste voorgeschreven dat er een ploegrund geofferd moet worden. De tekst luidt: "Zij offeren een ploegrund om zijn ziel te verheerlijken". De tekst geeft specifiek aan dat onmiddellijk daarna het hoofd van het rund doorboord moet worden. Dat suggereert naar mijn mening dat de overdracht van de ziel van de koning naar de kop van het rund plaatsvindt. De bedoeling van deze overdracht is zeer waarschijnlijk het symbolische scheiden van de menselijke ziel van het dode lichaam van de koning, zodat de ziel vrijgelaten kan worden. Deze interpretatie lijkt te worden bevestigd door de crematie van het lichaam van de koning later tijdens het ritueel, waarschijnlijk gedurende de nacht van de tweede dag. De crematie lijkt te zijn bedoeld om te vermijden dat de ziel van de koning ooit terugkeert naar het dode lichaam. Het geofferde rund is de rituele drager van de ziel van de koning in de hoedanigheid van zielengeleider. Men zou kunnen zeggen dat zo'n inferieur vleselijk omhulsel van nature slechts tijdelijk is voor de ziel van de koning, aangezien die gemakkelijk de runderkop kan verlaten om zijn reis voort te zetten. Het lijkt er inderdaad op dat de ziel van de koning tijdens zijn verblijf in de onderwereld beoordeeld wordt zodat hij naar de hemel kan gaan. Zeer waarschijnlijk maken alleen de leden van de koninklijke familie deze reis, omdat alleen zij

[2] Beide teksten zijn uitgegeven door Alexei Kassian *et al.* 2002.

zich bij de hemelgoden mogen voegen. Dit verklaart naar mijn mening het feit dat, zoals de teksten over de Grote Onregelmatigheid laten zien, alleen de koninklijke familie met zekerheid werd gecremeerd, terwijl gewone mensen waarschijnlijk werden begraven. Crematie is, naar mijn mening, direct verbonden met wat de Hettieten 'de goddelijke lotsbestemming' van de koning en zijn familie noemen, namelijk dat zij zich aansluiten bij de hemelgoden, nadat een goddelijk oordeel over hen is uitgesproken.
Deze reconstructie is echter alleen op enkele Hettitische religieuze teksten gebaseerd. Een andere begrafenistekst, die niet bij de groep teksten over de Grote Onregelmatigheid (*šalliš waštaiš*) hoort, lijkt een andere gang van zaken te beschrijven. Dat in deze tekst een *patili*-, een expert op het gebied van de rituelen uit Kizzuwatna, genoemd wordt, geeft aan dat de tekst uit die streek komt. We hebben dus zeer waarschijnlijk te maken met een lokaal begrafenisritueel. De tekst luidt als volgt:

> Dan roept de *patili*-expert die op het dak staat naar beneden naar het huis. Hij roept de naam van de dode aan (en zegt): "Waar is hij heen gegaan?" en de goden die bij hen zijn zeggen: "Hij is naar de *šinapši*-tempel gegaan." Maar hij (d.w.z. de *patili*-expert) roept opnieuw vanaf het dak naar beneden naar het huis (en zegt): "Waar is hij heen gegaan?" en de goden die er dan bij zijn zeggen: "Hij is daarnaartoe gegaan." Als zij offers voor de goden in een kring hebben klaargezet (fragmentair stuk tekst waarin kledingstukken vermeld worden), zeggen zij: "Hij kwam hier of [...]." Hij zegt dit zes keer vanaf het dak en zij zeggen dit zes keer (tot hem als antwoord). Als hij voor de zevende keer zegt: "Waar is hij heen gegaan?" zeggen zij: "Zijn moeder [...] Zij nam hem bij de hand en voerde hem weg."

Hoewel de tekst fragmentair is verwijzen de laatste twee regels van deze geritualiseerde dialoog duidelijk naar de moeder van de overledene, die zich bij haar dode zoon heeft gevoegd om hem naar de onderwereld te geleiden. Deze rol van de moeder maakt duidelijk dat de overledene een gids nodig heeft. Natuurlijk gaat het niet om een fysieke wedergeboorte, maar om een symbolische. Opmerkelijk genoeg staat er in een vergelijkbare tekst van het *šalliš waštaiš*-corpus de zin "zij neemt hem aan de hand" in combinatie met "zijn moeder". De uitdrukking "de dag van zijn moeder", vaak gebruikt voor iemands sterfdag, moet ook in dit licht geïnterpreteerd worden. In al deze gevallen hebben we zeer waarschijnlijk te maken met de biologische moeder

van de overledene, omdat het idee van een godin als moeder in de Hettitische teksten niet voorkomt.
Als we dan weer terugkeren naar het *šalliš waštaiš*-ritueel, zien we dat er in het verdere verloop van het ritueel allerlei verzoeningshandelingen verricht worden. Een van de belangrijkste functies van deze ceremonie is waarschijnlijk een verzoeningsritueel voor de overleden koning. Naar mijn mening betreft die verzoening vooral de nieuwe koning, omdat hij, naar wij veronderstellen, het legitieme koningschap van zijn voorganger ontvangt. Een bezwering gericht tot de afbeelding van de koning tijdens de ceremonie luidt:

> "Wees niet meer vertoornd! Wees welwillend tegenover je kinderen! Moge je koningschap eeuwig zijn door de generaties heen!"

Ik geloof dat deze bezwering vooral wordt uitgesproken met het oog op de nieuwe koning. Hoewel de nieuwe koning niet uitdrukkelijk in deze bezwering wordt vermeld, neemt hij waarschijnlijk deel aan de begrafenis van de oude koning en begint hij vanaf dit moment zijn voorganger te gedenken. Een kapotte passage van het *šalliš waštaiš*-tekstcorpus, die overeenkomt met de vierde dag van de begrafenis, lijkt de fysieke aanwezigheid van de nieuwe koning tijdens de plechtigheid te bevestigen. Deze dag is mogelijk gereserveerd voor de verzoening van de overleden koning met zijn levende opvolger. Helaas zijn de teksten die dit beschrijven zeer slecht bewaard. De beenderen van de overledene worden vermeld en, interessant genoeg, ook de aanwezigheid van legerofficieren. Het is een demonstratie van de kracht van het leger precies op de dag dat de nieuwe koning in functie is. Dit aspect geeft de plechtigheid een vergelijkbare ideologische dimensie als bij het eerder besproken *haššumaš*-festival, waarin de kroonprins aangesteld wordt.



Afb. 4 Landschap in de omgeving van de Hettitische site van Fasıllar (provincie Konya).

Conclusie

We kunnen uit deze teksten afleiden dat ondanks het feit dat de *rites de passage* beschouwd worden als "individueel", in de zin van dat zij een rol spelen in de constructie van identiteit, niettemin nooit alleen betrekking hebben op de persoon die het ritueel ondergaat. Zo ondergaan in het geval van geboorterituelen zowel het ongeboren kind als de moeder een transformatie die uitgedrukt wordt in twee parallelle *rites de passage*. Ook overlijden is een gebeurtenis die niet alleen betrekking heeft op de persoon die sterft, maar eveneens op de nabestaanden en bovenal op de erfgenaam. Dit is ook het geval voor begrafenisrituelen, zoals we hierboven gezien hebben. Een individuele *rite de passage* krijgt dus pas betekenis wanneer deze in de context van de sociale structuur geplaatst wordt: de wijziging van de status van een individu vraagt om erkenning door anderen: de wijziging bestaat niet op zichzelf maar is het resultaat van sociale erkenning.

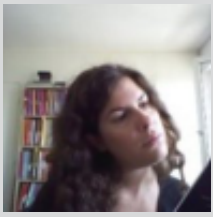
Naast de diverse horizontale repercussies (binnen een familie en binnen een gemeenschap), kan een *rite de passage* ook verticale repercussies hebben. Dit is vooral zo wanneer het ritueel de heerser betreft, die niet alleen de hele bevolking vertegenwoordigt waarvan hij het hoofd is, maar ook de goden. Deze verticaliteit rechtvaardigt de mogelijke invoeging van een koninklijke of prinselijke *rite de passage* in een kalendrisch festival: wanneer de koning een ommekeer beleeft, veroorzaakt dit, of is dit vergelijkbaar met een kosmisch gebeuren. Vandaar bijvoorbeeld de term *waštai-* "fout, onregelmatigheid", om het overlijden van de koning of de koningin aan te duiden. Hierbij moet ook worden opgemerkt dat het *haššumaš*-festival diverse agrarische aspecten bevat, die er waarschijnlijk op wijzen dat deze prinselijke installatie geïntegreerd is in een seizoensgebonden feest.

Talrijke *rites de passage* bevatten ook een asymmetrisch systeem. Experts zoals vroedvrouwen, priesters, etc. sturen het rituele proces op basis van hun kennis, die hen een zeker mate van macht geeft over de deelnemers. Dit wordt in het bijzonder duidelijk bij het troonsbestijgingsritueel, waarbij de koning geslagen wordt: de priester legt een relatie van dominantie op aan de koning.

De symbolische transformatie van het individu wordt dikwijls, zo niet altijd, weergegeven door een fysieke transformatie. Of het nu een kwestie is van zich anders of radicaler te kleden, of zijn uiterlijk veranderen door zich te scheren of een nieuw kapsel te nemen, of zelfs door verminking, elk essentieel stadium in de constructie van de identiteit wordt zichtbaar gemarkeerd. Deze markering

geeft de “transformatie” weer die verwacht wordt bij een *rite de passage*. Men kan zich ook voorstellen dat, hoe fundamenteler men de passage in een bepaalde menselijke gemeenschap aanvoelt, hoe radicaler de fysieke veranderingen zijn. Onlangs heb ik bijvoorbeeld gesuggereerd dat de priesteressen die aangeduid worden met de term “vrouwen met een doorboorde neus”, een juweel door hun neus geboord krijgen bij hun installatieritueel.
Rites de passage kunnen ook gemarkeerd worden door wijzigingen in plaats en tijd. Deze twee dimensies zijn onlosmakelijk verbonden, in die zin dat ze twee facetten van dezelfde realiteit vertegenwoordigen. Met andere woorden: een andere plaats symboliseert dikwijls een voortgang in de tijd. De geboorte-rituelen uit Kizzuwatna die ik hierboven beschreven heb illustreren dit fenomeen heel duidelijk. We hebben gezien dat de zwangere vrouw niet in de buurt van de geboortekruk mag komen – die in haar kamer staat – wanneer ze niet zuiver genoeg is. Telkens wanneer de rituele expert de zwangere vrouw vraagt van de ene plaats naar een andere te gaan, laat hij haar oversteken naar een nieuwe fase van het ritueel. Deze interpretatie wordt het duidelijkst geïllustreerd door aan de ene kant het symbool van de deur, die de kamer tegelijkertijd verbindt en afsluit van de rest van het huis van de zwangere vrouw; en aan de andere kant de verplaatsingen, die bij uitstek de voortgang van de tijd symboliseren, en daarmee ook de voortgang van het ritueel. Deze twee elementen benadrukken de overgang van de ene rituele tijd naar de andere, en daarmee de overgang van de ene rituele status naar de andere.
Dramatisering lijkt een terugkerend aspect van *rites de passage*. Of het een kwestie van ruimtelijke opstelling is of van complexere “scenario’s”, elke *rite de passage* – en algemener, elk ritueel – wordt in scène gezet. Als voorbeeld kan ik de koninklijke begrafenisrituelen noemen, of het *haššumaš*-festival, die beide muziek en militair machtsvertoon bevatten. En als er theater is, is er een publiek. Het feit dat *rites de passage* gedramatiseerd worden, impliceert dat ze ook als vorm van entertainment dienst doen, op zijn minst tijdens één van de fases van het ritueel. Een rituele mise-en-scène kan verschillende vormen aannemen, afhankelijk van het belang van het gebeuren en van de context. Dramatisering is een integraal deel van rituele taal en verleent het een belangrijk aspect. Een duidelijk voorbeeld van theatraliteit in de context van een *rite de passage* is het reciteren van klaagzangen na een overlijden. Of men gebruikmaakt van “professionele” klaagzangers of niet, de publieke, gedramatiseerde uitdrukking van verdriet is een terugkerend element in

begrafenisrituelen en legt de klemtoon op de emotionele impact – waarachtig of niet – van het overlijden. Dit is ook het geval bij Hettitische koninklijke begrafenissen, waarbij de vrouwelijke klaagzangers een belangrijke rol spelen.
Ten slotte vloeit het concept van liminaliteit rechtstreeks voort uit de analytische terminologie van de sociale antropologie. Dit is de reden waarom het als dusdanig niet herkenbaar is in antieke bronnen, maar in de Hettitische teksten komt het begrip onzuiverheid er op een verontrustende manier heel dicht in de buurt. In Hettitisch Anatolië wordt onzuiverheid ervaren als vervreemding: de goden verlaten het individu dat bezoedeld is. Inherent aan het concept onzuiverheid zijn daarom noties als verwijdering en marginaliteit. De liminale staat wordt "behandeld" door zuivering, zoals in vele voorbeelden beschreven wordt. De geboorterituelen van Kizzuwatna schrijven de zuivering van de jonge moeder voor alvorens ze opnieuw kan integreren in de maatschappij. Ook installatierituelen bevatten één of meer zuiveringsrituelen. Sommige zuiverende gebaren in *rites de passage* zijn ambivalent. Zo impliceert het zalven van het hoofd bij de troonsbestijgingsceremonie bijvoorbeeld de drie verschillende noties van zuivering, wijding en verandering van status. Het ritueel waarbij de koning geslagen wordt, dat ook in de troonsbestijgings-ceremonie geïntegreerd is, impliceert waarschijnlijk tegelijkertijd zuivering, boetedoening en zelfopoffering.



Alice Mouton promoveerde in 2003 in de hettitologie en assyriologie aan de École Pratique des Hautes Études in Parijs en de Universiteit Leiden. Tegenwoordig is zij als onderzoeker verbonden aan het CNRS (Centre National de Recherche Scientifique) in Parijs. Daarnaast doceert zij Hettitisch aan de Katholieke Universiteit in Parijs. Haar onderzoek richt zich op de Hettitische religie en op de toepassing van religieuze antropologie op Hettitisch Anatolië. Naast vele andere publicaties schreef zij drie monografieën: *Rêves hittites. Contribution à une histoire et une anthropologie du rêve en Anatolie ancienne.* Culture and History of the Ancient Near East 28. Leiden 2007; *Les rituels de naissance kizzuwatniens. Un exemple de rites de passage en Anatolie hittite.* Études d'archéologie et d'histoire ancienne. Parijs 2008 en *Rituels, mythes et prières hittites.* Littératures de l'Ancien Proche-Orient 21. Parijs 2016.

Literatuur

Assante, J., "The kar.kid/harimtu, Prostitute or Single Woman? A Reconsideration of the Evidence", in: *Ugarit Forschungen* 30 (1998), 5-96.

Assante, J., "What makes a 'prostitute' a prostitute? Modern definitions and ancient meanings", in: *Historiae* 4 (2007), 117-132.

Beckman, G.M., *Hittite Birth Rituals.* Studien zu den Boğazköy-Texten 29. Wiesbaden 1983.

Bourdieu, P., "Les rites comme actes d'institution", in: P. Centlivres en J. Hainard (eds), *Les Rites de passage aujourd'hui: actes du colloque de Neufchâtel, 1981*. Collection Cheminements des pratiques des sciences de l'homme 9. Parijs/Lausanne 1986, 206-215.

Douglas, M., *Purity and Danger. An Analysis of concepts of pollution and taboo.* Londen 1966.

Güterbock, H.G., "An Initiation Rite for a Hittite Prince", in: *American Oriental Society Middle West Branch Semi-Centennial Volume.* Bloomington 1969, 99-103.

Hoffner, H.A., "The *ARZANA* House", in: K. Bittel et al. (ed.), *Anatolian Studies Presented to Hans Gustav Güterbock on the Occasion of his 65th Birthday.* Publication de l'Institut Historique et Archéologique Néerlandais de Stamboul 35. Instanbul 1974, 113-121.

Kassian A., Korolev A. and Sidel'tsev, A., *Hittite Funerary Ritual šalliš waštaiš.* Alter Orient und Altes Testament 288. Münster 2002.

Mouton, A., "Violence ritualisée en Anatolie hittite", in: *Zeitschrift für Assyriologie* 105 (2015), 69-85.

Turner, V., *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure.* Symbol, Myth, and Ritual Series. Ithaca 1969.

Van Gennep, A., *Les rites de passage*. Parijs 1909.



Nieuwe rituelen voor nieuwe verschijnselen

bekering in de antieke wereld

Tekst: Ab de Jong
Foto's: Theo Krispijn

In het jaar 405 of 404 v.Chr. stierf de Perzische koning Darius II, over wie we niet veel weten. Dat biedt uiteraard veel mogelijkheden tot een vrije projectie van fantasieën en speculaties en dat is precies wat we in het bronnenmateriaal vinden. De bronnen richten zich vooral op Darius' echtgenote, Parysatis, en vervolgens op hun twee zoons: Arshak (de latere Artaxerxes II) en Cyrus (de Jongere). Arshak was de oudste van de twee, maar Cyrus de favoriet van zijn moeder – en zijn moeder, melden de Griekse bronnen, was de werkelijke machthebber aan het Perzische hof. Die berichtgeving vertoont alle tekenen van fantasie en stereotypering, voornamelijk door Griekse auteurs, die in deze kwesties een voor hen haast onweerstaanbare mix van religie, seks en geweld in een opwindende Oosterse context konden verwerken. Een ding weten we slechts met zekerheid: dynastieën die, in tegenstelling tot de meeste moderne dynastieën, geen vaststaande lijn van erfopvolging hebben en daarbij polygaam zijn, lopen het risico uiteindelijk te zullen beschikken over een eindeloos grote poel aan mogelijke troonpretendenten. Het bekendste moderne voorbeeld van deze permanent bedreigende situatie is het koningshuis van Saoedi-Arabië, dat ernstig te lijden heeft – en altijd heeft gehad – van een dergelijke problematiek. Voor de dynastie van de Parthen, de meest succesvolle van alle Iraanse dynastieën vóór de Arabische veroveringen van Iran, is dat ook evident het geval: de opvolging zien we daar verlopen van vader op zoon, van broer op broer, van neef op oom, van oom op neef, enzovoort. Elke opvolging is gevoelig – een werkelijke situatie van crisis – en de meeste nieuwe koningen moeten hun uiterste best doen de verschillende facties en regio's van hun nieuwe rijk aan zich te binden. Dat kost geld, tijd en moeite.

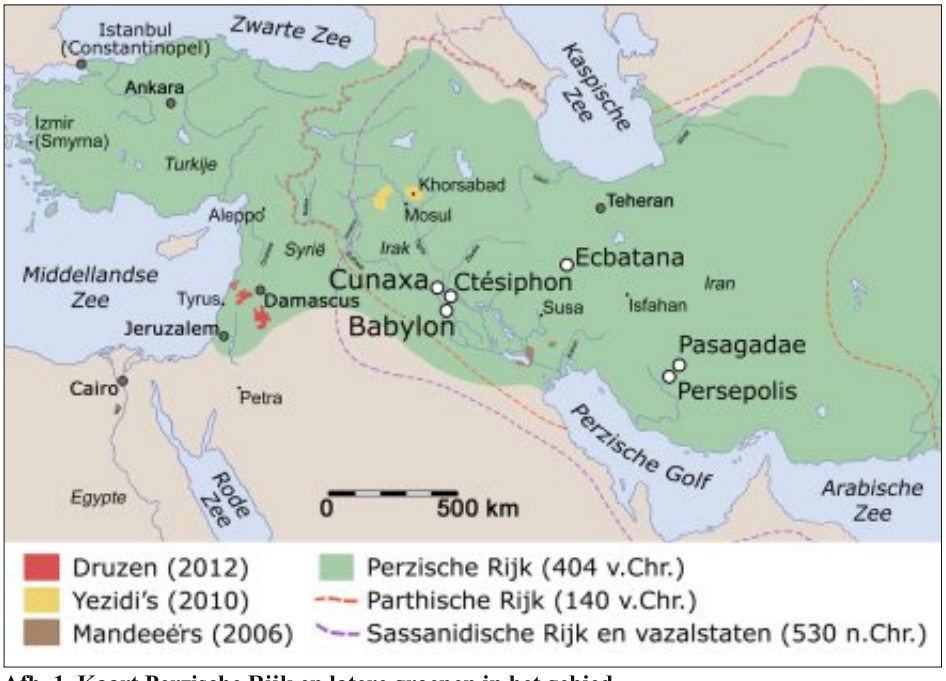
Het ligt daarom voor de hand dat er manieren bedacht zouden worden om die overgang van de oude naar de nieuwe koning op een symbolische manier een uiterlijke vorm te geven, bijvoorbeeld door middel van een kroning. Dat laatste deden de Achaemeniden niet (evenmin overigens als de Romeinen). Er zijn slechts twee, verspreide en moeilijk te beoordelen, berichten die ons iets vertellen over de dood van de Perzische koning en zijn opvolging. Het eerste van deze berichten, van de hand van de historicus Diodorus Siculus (1e eeuw v.Chr.), heeft niet eens betrekking op het hof van de Achaemeniden zelf, maar meldt dat Alexander de Grote bij de dood van Hephaestion, zijn geliefdste vriend, de opdracht gaf de eeuwige vuren in de tempels van het Perzische rijk te doven – iets wat normaal gesproken uitsluitend gebeurde bij de dood van de koning der koningen zelf. Dit is moeilijke materie, maar de meest waar-

schijnlijke verklaring van deze passage legt een verband met de zogenaamde koninklijke vuren. Bij het stichten van een nieuwe familie ontsteekt de *pater familias* een huishoud-vuur, dat brandend wordt gehouden zolang hij leeft, maar dat men laat uitgaan bij zijn dood, zodat zijn opvolger een nieuw persoonlijk vuur kan instellen. Het lijkt erop, maar voorzichtigheid is hier geboden, dat de koninklijke vuren een extensie zijn van dit zoroastrische gebruik: we zien ze in ieder geval nadrukkelijk in de Parthische en vooral de Sasanidische periode, maar voor de Achaemenidentijd is de enige verwijzing naar dit gebruik de eerste-eeuwse (!) Diodorus Siculus, die het dan nog voornamelijk inzet voor twee literaire doelen: om de heftigheid van Alexanders emoties te schetsen en als voorzegging van Alexanders eigen dood – want zo, zegt Diodorus, interpreteerden de Perzen zijn handelingen.

De tweede passage komt uit Plutarchus' *Leven van Artaxerxes*, een tekst uit de late eerste eeuw n.Chr. die gebruik maakt van eerdere bronnen, maar helaas op een ondoorzichtige manier. Plutarchus haakt aan bij de hierboven geschetste beginsituatie: Darius II is dood, Arshak en Cyrus zijn twee pretendenten en de keuze valt op de oudste broer. De jongere broer werkt echter tegen, ondersteund door zijn moeder. Op dat moment, helemaal aan het begin van de tekst, meldt Plutarchus het volgende:

> Kort na de dood van Darius ging de koning naar Pasargadae om ingewijd te worden in zijn koninklijke status door de Perzische priesters. Hier bevindt zich een heiligdom voor een krijgsgodin die met Athena vergeleken kan worden. De kandidaat voor de inwijding moet hier naar binnen gaan, zijn kleren uittrekken en de kleding aantrekken die door Cyrus de Oudere werd gedragen voordat hij koning werd. Dan moet hij een koek van vijgen eten, kauwen op een stukje terebint-hout en een beker zure melk drinken. Buitenstaanders weten niet of er naast deze nog andere riten voltrokken worden. (Plutarchus, *Leven van Artaxerxes* 3).

Plutarchus gebruikt deze 'inwijding' voor zijn spannende verhaal, waarin Cyrus de Jongere, de broer van de nieuwe koning Artaxerxes II, zich in de tempel had verstopt en van plan was te wachten tot de koning naakt zou zijn en hem dan te overvallen, te doden en zo de troon op te eisen. Cyrus werd verraden, notabene door de priester die verantwoordelijk was geweest voor zijn opvoeding. Het was slechts door de smeekbeden van de moeder van beide



Afb. 1 Kaart Perzische Rijk en latere groepen in het gebied.

prinsen, Parysatis, dat Cyrus de Jongere het er levend van af bracht. Hij werd verbannen, maar daarmee kwam, zoals bekend, geen eind aan alle ellende. Integendeel: Cyrus gebruikte zijn ballingschap om een leger huurlingen te verzamelen en tegen de koning ten strijde te trekken – overigens tevergeefs, want bij de slag bij Cunaxa in 401 v.Chr. werd Cyrus verslagen en gedood onder toeziend oog van één van zijn huurlingen, de Griekse auteur Xenophon.

Interpretaties van dit inwijdingsritueel lopen sterk uiteen. Er zijn geleerden die menen dat het hele verhaal slechts fantasie is, maar de meesten gaan ervan uit dat er een kern van waarheid in moet zitten, zij het met wijd uiteenlopende lokaliseringen van die kern. Voor de meesten is het 'overduidelijk' een *zeer oud ritueel*, al is volstrekt onduidelijk op grond waarvan zij tot een dergelijke conclusie kunnen komen. Er zijn namelijk problemen: de Perzen hadden eigenlijk geen tempels – en ook geen krijgsgodin die je met Athene zou kunnen vergelijken. Mij lijkt het nog steeds het redelijkst om aan te nemen dat de berichtgeving onoplosbare misverstanden bevat, maar dat de elementen die voor ons inzichtelijk lijken juist wijzen op de vrij *late* constructie van een dergelijk ritueel: het grijpt terug op de glorietijd van Cyrus de Grote, het verwijst in het gebruik van terebint-hout naar een vermeende 'oorspronkelijk

Perzische' gemeenschap, die bekendstond als 'terebint-knagers' en het heeft elementen van verschillende zoroastrische initiatieriten zoals we die vandaag de dag nog steeds kennen. Nogmaals, we weten niet hoe betrouwbaar het bericht van Plutarchus überhaupt is en we hebben weinig hoop dat we het ooit helemaal zullen kunnen begrijpen. Voor dit artikel is het een goede inleiding in het soort vragen dat hier besproken zal worden: vragen over traditie en transformatie in het licht van nieuwe werkelijkheden. Dat vergt misschien enige uitleg.

De studie van overgangsrituelen, *rites de passage*, is langdurig gedomineerd geweest door specialisten in traditionele of kleinschalige samenlevingen: eigenlijk door oudheidkundigen en door antropologen. De grootste theoreticus na Arnold van Gennep, die het hele concept beroemd heeft gemaakt, is de Schotse antropoloog Victor Turner, die dit in zijn beroemdste artikel hierover ook letterlijk zegt:

> *Rites de passage* are found in all societies, but tend to reach their maximal expression in small-scale, relatively stable and cyclical societies, where change is bound up with biological and meteorological rhythms and recurrences rather than with technological innovations.

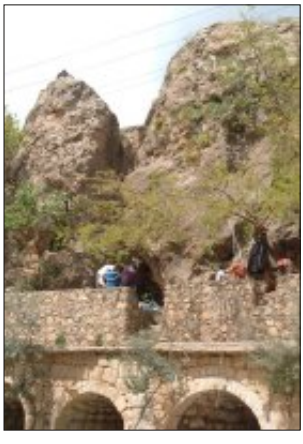
Het Perzische rijk was uiteraard geen kleinschalige en al helemaal geen relatief stabiele samenleving. De theorie veronderstelt dan ook dat *rites de passage* in andere dan die kleinschalige stabiele samenlevingen op een bepaalde manier geënt zijn op traditionelere patronen. Ik vraag me af of dat een redelijke positie is, zoals ik me afvraag of de gangbare these, waarin 'initiatieriten' een *subcategorie* zijn van *rites de passage*, niet eigenlijk omgekeerd zou moeten worden: dat *rites de passage* een verschijningsvorm zijn van 'transformatie-riten', waarin namelijk de kandidaat van *status* verandert, ofwel van 'buiten naar binnen' wordt gebracht.
Het voordeel van het bestuderen van kleinschalige, stabiele samenlevingen is natuurlijk dat een dergelijke omgeving de beste manieren biedt om inzicht te verwerven over de biologische en de sociale programma's die we achter overgangsrituelen kunnen, moeten of willen vermoeden. Verreweg de meeste aandacht is daarom traditioneel uitgegaan naar levenscyclusrituelen: geboorte, puberteit, huwelijk, dood – stadia die iedereen die het geluk heeft een volledig en sociaal volwaardig leven te kunnen leiden – zal doorlopen. In een dergelijke

traditionele setting ontvouwt het leven van de meeste mensen zich dan ook, in theorie maar ook in de praktijk, binnen de sociale groep waarin de kandidaat geboren is en waarin hij of zij verschillende levensstadia doormaakt.



Afb. 2 Torens van het belangrijkste heiligdom van de yezidi's (Lalish, Noord-Irak, Koerdistan).

Dit model past heel redelijk ook op de meeste religies van de antieke wereld, die immers grotendeels overlappen met andere aspecten van die sociale eenheden. De meeste antieke godsdiensten volgen het model van de zogenaamde gemeenschapsgodsdiensten: ze vallen samen met het volk of de gemeenschap waarin ze voorkomen en ze hebben geen technieken – hierover later meer – noch de wens om mensen van buiten het systeem naar binnen het systeem te brengen. Dit geldt echter niet voor *alle* godsdiensten in de oudheid. Integendeel, historisch gezien ontwikkelt zich in de wereld van de oudheid een klasse van religies die anders zijn, precies omdat ze de connectie tussen plaats en religie, tussen geboorte en religie, of tussen cultuur, taal en religie *ontkennen*. Dat doen ze door het publiek voor te houden dat het mogelijk is *toe te treden* tot een ander soort gemeenschap, die niet door grenzen van taal of afstamming geconditioneerd is, maar die berust op een expliciete *keuze* voor een ander ritueel, andere goden en andere sociale normen.



Afb. 3 Muren van het belangrijkste heiligdom van de yezidi's (Lalish, Noord-Irak, Koerdistan).

Het oudste voorbeeld waarin deze verandering duidelijk wordt is de godsdienst van het oude Iran, het zoroastrisme. Nu is het gebruikelijk om over het zoroastrisme te melden dat we er feitelijk niets vanaf weten, ten eerste omdat we geen dateerbare teksten hebben – de zoroastriërs waren gedurende de eerste helft van hun bestaan *tegen* het opschrijven van hun religieuze teksten en



Afb. 4 Binnenzijde van een koepel van het grote yezidiheiligdom in Lalish (Noord-Irak, Koerdistan).

hielden bewust vast aan een mondelinge traditie – en ten tweede omdat hun religie geen door archeologen traceerbare materiële vorm hoefde aan te nemen. Net als zijn zusterreligie, de Vedische godsdienst van India, maakte het zoroastrisme voor zijn rituelen gebruikt van een ter plekke voorbereid ritueel gebied, dat gecreëerd werd door het trekken van voren in de grond en het vervaardigen van een heuvel van gras; priesters maakten daarbij gebruik van bepaalde rituele objecten, een vuur en wat hulpstukken die niet te onderscheiden zijn van keukengerei. Er is zodoende geen archeologie van het vroege zoroastrisme en die zal er ook niet komen. We zijn afhankelijk van een redelijk beperkte verzameling religieuze teksten die zijn overgeleverd in een unieke taal, de oudste ons bekende Iraanse taal. De overlevering van deze teksten is overigens wel een keihard bewijs voor precies het punt dat hier gemaakt moet worden. Laat me dat uitleggen.

Over het vroegste zoroastrisme weten we niet veel meer dan dat het rond het einde van het tweede millennium voor Christus ergens in Centraal-Azië is ontstaan. Volgens de traditie gebeurde dit door het optreden van een zekere Zarathustra, die een openbaring ontving van de god Ahura Mazda, de 'Wijze Heer', die in deze religie centraal staat. De religie was nieuw op een aantal helft belangrijke punten. Ten eerste was ze gebaseerd op de gedachte dat de wereld om ons heen *niet* volmaakt is, *niet* (helemaal) is zoals Ahura Mazda hem bedoeld had. Dat komt omdat er een tweede ongeschapen wezen, Angra Mainyu, de 'slechte Geest', in aanwezig is. De wereld is een strijdperk tussen deze twee geesten en de mens is het centrale onderdeel van die strijd, omdat hij de enige is die kan kiezen tussen goed en kwaad, kan kiezen het goede te ondersteunen en het kwade te bestrijden. Die keuze is cruciaal en de mens wordt er ook op afgerekend. Daarin openbaart zich de tweede vernieuwing binnen deze religie: het is een 'keuzereligie', een oproep, in theorie, voor de hele mensheid, ongeacht taal, geboorte, afstamming of welk ander verband dan ook. Ook het derde aspect van deze religie komt hieruit naar voren, namelijk dat ze is gebaseerd op een lineair tijdsbesef: de wereld is geschapen, werkt toe naar een nieuwe, betere werkelijkheid waarin het kwaad verslagen zal zijn en dit alles gebeurt slechts één keer.

Dat is nogal wat aan vernieuwingen: een andere visie op tijd en geschiedenis, een andere visie op de wereld en een andere visie op de gemeenschap, die nu door de religie wordt geconstrueerd en niet andersom. Het wekt dan ook weinig verbazing dat veel moderne wetenschappers van mening zijn dat deze omwentelingen niet alleen aan het vroege zoroastrisme toegeschreven kunnen worden, maar deze overtuiging wordt zelden met deugdelijke argumenten bepleit.[1]

Wat we weten, en daar komt dat harde bewijs weer terug, is dat op een bepaald moment mensen tot deze religie gingen behoren die er niet in geboren waren en die de taal waarin het ritueel werd uitgevoerd niet begrepen, maar er *wel* van overtuigd waren dat het cruciaal was om het ritueel in die taal uit te voeren. In dit opzicht lijkt de religie sterk op de Vedische, waarvan eveneens moet worden aangenomen dat aan de taal een speciale status werd toegekend. Als dat namelijk niet het geval was geweest, dan hadden we die teksten ook

[1] J. Kellens, *La quatrième naissance de Zarathushtra*, Parijs 2006, is misschien een uitzondering.

niet meer gehad: de enige manier waarop ze overgeleverd hebben *kunnen* worden is door een permanent gebruik, in zowel individuele als collectieve rituelen. Het vergt niet veel voorstellingsvermogen om ons in te beelden dat de overgang van een situatie waarin de hoorders en sprekers van de tekst hun eigen taal spraken naar de situatie waarin de teksten in een onbekende taal werden gereciteerd, een enorme verschuiving is geweest. De goden van het zoroastrisme hebben allen namen die iets betekenen: ze bestaan over het algemeen uit een zelfstandig naamwoord en een daarbij behorend bijvoeglijk naamwoord: de Wijze Heer, Zegenrijke Devotie, Contract, Beste Waarheid, Heelheid, Gehoorzaamheid etc. Om na te voelen hoe dat voor de eerste zoroastriërs moet hebben doorgeklonken raad ik ten zeerste de lectuur aan van John Bunyan's *The Pilgrim's Progress*, met zijn onvergetelijke *cast* van Christian, de hoofdpersoon, en diens ervaringen in The City of Destruction of the Valley of Humiliation, waar hij in contact komt met Mr. Worldly Wiseman uit de stad Carnal Policy, de reuzen Pope en Pagan, Mrs. Light-Mind, Mr. Great-Heart enzovoort. Zo moeten de zoroastrische teksten ongeveer geklonken hebben, als sprekend over goden wier namen een rechtstreekse referentiële betekenis hebben. Bij de eerste verplaatsing naar sprekers van andere talen is dat verband meteen weg: dan is het niet meer de godin 'Beloning', maar de godin Arti, niet meer de god 'Rechtvaardigheid', maar de god Rashnu. Zo zien we ze in de Achaemenidentijd ook opduiken, met versteende namen waarin het zelfstandig naamwoord en het bijvoeglijk naamwoord, ontdaan van hun betekenis, zijn samengesmolten tot één, betekenisloze, naam: de god Auramazda, de godin Spandaramattiš, de vroege koning Iamakšeda enzovoort.

Nu stappen mensen niet zomaar over van de ene religie naar de andere. Een religie die anderen tot haar gemeenschap wil overhalen moet in staat zijn zichzelf zo te presenteren dat overstappen mogelijk en, uiteraard, aantrekkelijk wordt. Dat heeft ingrijpende gevolgen.

Ten eerste heeft een dergelijke religie behoefte aan een samenvatting, om snel duidelijk te maken waar het in de (nieuwe) religie om draait. Bekende voorbeelden hiervan zijn de Niceense geloofsbelijdenis voor het christendom, de vier nobele waarheden van het boeddhisme en de islamitische *shahada*. Dat resulteert over het algemeen in een ontstellende vereenvoudiging van de religie als systeem.

Ten tweede valt bij dit soort religies op dat hun ritueel evenzeer vereenvoudigd wordt. Niet alle maken zij gebruik van een godsdienstoefening – het zoroastrisme bijvoorbeeld niet – maar sommige wel en dit leidt tot een heel andere vorm van 'religie uitoefenen' dan in de antieke wereld gebruikelijk was. Ritueel wordt, in de meeste gevallen, een repertoire aan variaties op een steeds weer terugkerend patroon, gedomineerd door de *tijd* en niet door de *plaats* waar het wordt uitgevoerd.



Afb. 5 Decoratie van een koepel in het yezidi heiligdom in Lalish.

Ten derde moeten de grenzen, die doelbewust poreus zijn gemaakt, niettemin blijven bestaan – anders is er niet langer sprake van een gemeenschap. Dit betekent dat er een manier moet komen om mensen van buiten de groep naar binnen te brengen en die manier is in de meeste gevallen niet vrijblijvend. Hier ontstaat dus de noodzaak voor een heel ander soort overgangsritueel, namelijk een waarin de kandidaat afscheid neemt van een ouder sociaal verband en toetreedt tot een nieuw. Dat nieuwe verband heeft over het algemeen het vermogen, de wens en de mogelijkheden zichzelf te presenteren als een verband dat alle oude sociale vormen vervangt.

Voor het zoroastrisme hebben we hiervoor een tekst en een ritueel, die eigenlijk niet helemaal goed bij elkaar aansluiten, zoals hieronder nader zal worden besproken. In de *Yasna*, de tekst van het grote ritueel dat tot op de dag van vandaag met grote regelmaat in zoroastrische vuurtempels wordt uitgevoerd, bevindt zich een tekst, de zogenaamde *Fravarane*, die met aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid gefunctioneerd heeft als een plechtige verklaring op grond waarvan een nieuw lid tot de gemeenschap toetreedt. De tekst is te lang om hier helemaal te bespreken, maar begint met de verklaring 'Ik kies ervoor een vereerder van Mazda te zijn, ik verwerp de slechte goden' en herhaalt dit vele malen, waarna ook plechtige beloftes volgen, zoals 'van nu af



Afb. 6 Zuilen met gebedsdoeken in het yezidiheiligdom in Lalish.

aan zal ik de huizen van de Mazda-vereerders niet langer verwoesten' enzovoort. Alhoewel er ook andere duidingen zijn voorgesteld, lijkt de natuurlijkste interpretatie van de tekst dat hij behoort bij een toetredingsritueel in de vorm van een plechtige verklaring. Zo wordt de tekst nog steeds gebruikt, zij het dan in een religie die zich heeft ontwikkeld tot een gemeenschap waartoe men niet meer van buiten *kan* toetreden.

Hiernaast is er een inwijdingsritueel dat bestaat uit symbolische handelingen, waarvan we de ouderdom niet kunnen vaststellen. In de moderne tijd wordt dit

ritueel uitgevoerd voor kinderen van een jaar of zeven; het bestaat uit een reiniging, gebeden, het voor de eerste keer plechtig omleggen van de heilige gordel, de *kusti*, en het voor de eerste keer aantrekken van het heilige hemd, de *sudra*. We weten zeker dat deze kledingstukken een oud element vormen, en het ligt voor de hand aan te nemen dat een ritueel waarin de kandidaat gereinigd wordt en voor het eerst deze kledingstukken om krijgt ver in de geschiedenis teruggaat, maar dat weten we niet zo zeker als we wel zouden willen. De boodschap van het ritueel is duidelijk: het is een afscheiding van een eerder leven, een reiniging, en het begin van een nieuw bestaan. Het is een manier om dingen van buiten in de gemeenschap te brengen en tegelijkertijd de gemeenschap als zodanig opnieuw te bevestigen.

Alle religies van dit type hebben dergelijke rituelen ontwikkeld: dit is de functie van de doop in het christendom, het uitspreken van de *shahada* in de islam, het nemen van toevlucht in het boeddhisme. Tegelijkertijd zien we twee ontwikkelingen die problemen veroorzaken, zowel in de late oudheid als daarna. De eerste is misschien voorspelbaar: de 'keuzereligies' ontwikkelen zich tot 'geboortereligies' – en beginnen zich als zodanig te gedragen. Ze 'lokaliseren', versplinteren intern en raken meer betrokken bij het hanteren van natuurlijke aanwas dan bij het vergroten van hun ledental door mensen van buiten naar binnen te brengen. Dit verschijnsel noemde Jan Platvoet ooit "de wraak van de primitieven", althans in mijn interpretatie: de oudste vormen van religie die we kunnen reconstrueren, met de oudste vormen van groepsgedrag daarin opgesloten, halen de nieuwere vormen altijd weer in. De tweede problematiek is het meest extreme voorbeeld hiervan: verschillende religies die ooit zijn begonnen als het nieuwe type raken het vermogen om mensen van buiten naar binnen te brengen kwijt. Hiertoe behoort ook het zoroastrisme: zoals het zich heeft gehandhaafd is het een gesloten religie geworden, endogaam en niet in staat nieuwe leden (door bekering) toe te voegen. Hetzelfde geldt in nog extremere mate voor een aantal van de kleinere en op dit moment zeer sterk bedreigde minderheidsreligies uit het Midden-Oosten, waaronder de yezidi's, de mandeeërs en de druzen. Ook deze gemeenschappen geven, elk op een eigen manier, nadrukkelijk gestalte aan bovengenoemde ontwikkelingen in mythe en ritueel.

De yezidi's geloven, of vertellen (het doet er niet zo toe of het echt gebeurd is) dat zij, en zij alleen, afstammen van Adam zonder Eva. Waar alle andere

mensen afstammen van Adam en Eva, stammen de yezidi's af van het zaad van Adam dat hij stortte in een vaas, die beheerd werd door Melek Taus, de leider van de zeven engelen die de aarde in opdracht van de hoogste god bestieren. Na negen maanden werd uit die vaas Šehid ibn Jer geboren, die trouwde met een *houri* (metgezellin) uit het Paradijs. De yezidi's zijn hun afstammelingen en dat vertoont zich in het feit dat zij een andere graad van reinheid en kennis bezitten. Trouwen buiten de gemeenschap is onbespreekbaar en de bron van heftige, soms gewelddadige, reacties. Deze basisgedachte van een andere afstamming, kennen we goed uit de late oudheid: verschillende groepen die we 'gnostisch' noemen meenden eveneens dat zij 'een ander zaad' waren.

Voor de mandeeërs geldt min of meer hetzelfde, al beroepen zij zich niet zo nadrukkelijk op een andere afstamming. Wel zijn zij de 'uitverkorenen van rechtvaardigheid' of de 'stam der zielen': ze zijn er altijd geweest, temidden van anderen, en hebben de periodieke vernietigingen van de aarde en de meeste mensen overleefd. Ook voor hen is het ondenkbaar buiten de gemeenschap te trouwen, of tenminste om de kinderen uit gemengde huwelijken toe te laten tot de gemeenschap: *out is out*.

De druzen tenslotte hebben vermoedelijk de kortste periode ooit gekend van openheid voor bekering: om precies te zijn de jaren tussen 1017 en 1043, de tijd tussen de openbaring van al-Hakim bi Amr Allah als incarnatie van God en het 'sluiten van de poorten van de religie' door een zekere Baha al-Din. Maar ze hebben wel de intelligentste theorie ter verklaring van de speciale status van hun gemeenschap: omdat ze een krachtig geloof hebben in reïncarnatie binnen de eigen kring, verklaren ze interreligieuze huwelijken als het gevolg van een verkeerde incarnatie, namelijk door iemand die geen echte, volwaardige druzenziel bezat.

Een focus op transformatieriten in samenlevingen die niet voldoen aan de eisen van antropologen leidt tot tenminste drie andere vragen of observaties. Ten eerste is daar de vraag wat het gevolg is van een nieuw type religie, dat uiteindelijk nagenoeg de hele wereld over zou nemen en daarna ingehaald zou worden door religieuze vormen van een ouder, en kennelijk deels meer geschikt, type religie. De tweede vraag is hoe de transformatie plaatsvindt van open naar gesloten systemen – met de daarbij behorende ontkenning ooit een open systeem te zijn geweest. Als derde tenslotte de constatering dat mensen

snel en overtuigend kunnen ritualiseren; dat nieuwe situaties snel en zonder al te veel problemen aanleiding kunnen zijn voor het bedenken van rituelen, die werken en die razendsnel ervaren en beleefd worden als oude eerbiedwaardige gebeurtenissen. Deze zogenaamde *invention of tradition* vindt tot op de dag van vandaag plaats, en we trappen er altijd weer in. Dit laat misschien nog maar eens zien dat de cognitieve afstand tussen onszelf en mensen in de oudheid veel kleiner is dan we op het eerste gezicht zouden zeggen.



Ab de Jong is hoogleraar Religiewetenschappen aan het Leiden University Centre for the Study of Religion. In zijn werk probeert hij historisch-filologisch onderzoek te combineren met bredere vragen over religie als cultureel verschijnsel. Hij richt zich vooral op de godsdienstgeschiedenis van Iran en Centraal-Azië voor de komst van de islam en op de religieuze minderheden in de islamitische wereld.

Literatuur

Arfman, W., *Ritual Dynamics in Late Modernity: The Case of the Emerging Field of Collective Commemoration*. Diss. Tilburg 2014.

Bellah, R., *Religion in Human Evolution: From the Palaeolithic to the Axial Age*. Cambridge (MA) 2011.

Boyce, M. en Grenet, F., *A History of Zoroastrianism* (3 delen). Leiden 1975-1991.

Briant, P., *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*. Winona Lake 2002.

De Jong, A.F., *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden 1997.

Kreyenbroek, P.G., *Yezidism: Its Background, Observances and Textual Tradition*. Lewiston etc. 1995.

Platvoet, J., "De wraak van de primitieven: godsdienstgeschiedenis van Neanderthaler tot New Age", in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 47 (1993).

Stausberg, M. en Vevaina, Y. (eds), *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. Oxford 2015.

Williams, A.V., Stewart, S. en Hintze, A. (eds), *The Zoroastrian Flame: Exploring Religion, History and Tradition*. London 2016.



De herbegraving van koninklijke mummies in de 21e dynastie

zorg voor de doden of een politiek ritueel?



Tekst: Harco Willems

Aan het einde van het Nieuwe Rijk vond in de West-Thebaanse begraafplaats een serie berovingen van koningsgraven plaats. Een onderzoekscommissie stelde een gedetailleerd rapport op, dat bewaard is gebleven in de papyrus Abbott. Dit rapport behoort tot de meest opmerkelijke documenten uit het oude Egypte.

In jaar 16, de derde maand van het overstromingsseizoen, op dag 18 van de regering van Ramses IX, vond op de Thebaanse westoever een politie-onderzoek plaats naar de beroving van een hele serie koningsgraven. De onderzoekscommissie stelde van haar bevindingen een gedetailleerd rapport op, dat bewaard is gebleven in de papyrus Abbott, en dat behoort tot de merkwaardigste documenten die uit het oude Egypte zijn overgeleverd. De tekst noemt eerst de leden van de commissie, en beschrijft vervolgens welke graven werden geïnspecteerd, en in welke toestand deze werden aangetroffen. Deze tekst is het best bewaarde exemplaar van een veel grotere groep, de zogenaamde 'grafroverspapyri'. De andere documenten beschrijven ook de getuigenverhoren die werden afgenomen, en soms welke straffen werden uitgedeeld.

De berovingen vonden plaats aan het einde van het Nieuwe Rijk (ca. 1550-1069 v.Chr.) en direct daarna, dus in het laatste kwart van de 11e eeuw v. Chr. Dat was niet de meest glorierijke episode uit de Egyptische geschiedenis. Eerder in het Nieuwe Rijk was Egypte een militaire en economische grootmacht geweest. De zuidgrens lag ver weg in Nubië, het Egyptische Eldorado waar het goud vandaan kwam waarvan bijvoorbeeld de doden-maskers van de Egyptische farao's en hun hoogste ambtenaren vervaardigd waren. De noordgrens lag ergens in het tegenwoordige Syrië, en tijdens de regering van Thoetmosis III (ca. 1479-1425 v.Chr.) enige tijd zelfs nog veel verder noordelijk.

In de tijd van farao Ramses II, in de 19e dynastie, begon Egyptes machtspositie echter te tanen (ca. 1279-1213 v.Chr.). In zijn vele tempels liet Ramses wel een tekst graveren die bezingt hoe de koning zijn vijanden, de Hettieten, verslaat bij Kadesj (zie Afb. 1), maar de Hettieten zelf hebben over dezelfde veldslag teksten nagelaten die juist het tegendeel beweren. Egyptologen zijn het erover eens dat de waarheid vermoedelijk ergens in het midden lag, en dat Ramses dus zeker niet als groot triomfator naar Egypte kan zijn teruggekeerd. Dat het loflied op de slag bij Kadesj het omgekeerde beweert is met andere woorden een soort politieke propaganda.

Maar Ramses II beheerste in ieder geval nog altijd een groot rijk. Onder zijn opvolger Merenptah (1213-1203 v.Chr.) kwam daar verandering in. De Zeevolkeren, die in zijn tijd in een soort volksverhuizing het hele oostelijke



Afb. 1 Het kamp van de Egyptische troepen bij Kadesj. Pyloon tempel van Luxor. Naar: R. Schulz en M. Seidl, *Egypte. Het land van de farao's.* Keulen 1997, 369, fig. 70.

Middellandsezeebekken onveilig maakten, vestigden zich in Palestina, en rukten op tot aan de Egyptische noordgrens. In de volgende eeuw zette dat proces zich voort. Libiërs rukten op tot aan Egyptes westgrens. Tot het eind van de 20e dynastie lijkt Egypte nog wel de touwtjes in Nubië in handen gehad te hebben, maar in de laatste jaren van die dynastie probeerde hier een tegenkoning het heft in handen te krijgen. In de allerminst duidelijke volgende fase raakte Egypte al wat restte van haar buitenlandse bezittingen kwijt. Het had geen greep meer op de Levant, en evenmin op de goudmijnen van Nubië. In deze tijd, onder Ramses IX, vinden dan de graf-berovingen plaats waarover de grafroverspapyri berichten.

De traditionele verklaring van deze papyri is dat Egypte door het verlies van zijn buitenlandse bezittingen niet alleen aan internationale politieke macht inboette, maar ook dat het economisch steeds slechter ging. Het hof verloor steeds meer zijn greep op het land, en in deze chaotische situatie zagen allerlei Egyptenaren de kans schoon om zichzelf te verrijken door koningsgraven te

beroven. In deze situatie, zo gaat het verhaal, was er nog een handvol hoge bestuurders die probeerden de zaak in de hand te houden. De grafrovers werden vervolgd, en de koningsmummies werden keurig hersteld, en herbegraven in zogenaamde *cachettes*, geheime bergplaatsen, waar ze goed beschermd waren. Vooral de familie van de hogepriesters van de tempel van Karnak zou zich in dit opzicht verdienstelijk gemaakt hebben. Dat waren dus keurige heren, die er alles aan deden de mummies van de koningen uit de voorafgaande periode te beschermen.

Het verhaal van de *cachettes* is vaak verteld. In de late 19e eeuw kwamen steeds meer prachtige lijkkisten op de kunstmarkt, die allemaal van deze hogepriesters afkomstig waren, en in sommige gevallen ook van farao's. Dit begon op te vallen. Er moest in Thebe wel een zeer rijk graf zijn ontdekt, dat door moderne grafrovers te gelde werd gemaakt. Opnieuw werd een onderzoekscommissie ingesteld die naar de grafrovers op zoek ging. Uiteindelijk werd de grafrover Muhammad Abd al-Rasoel gearresteerd. Het spoor leidde naar een zeer grote *cachette*, die honderden prachtige lijkkisten en mummies bleek te bevatten. Dit was de zogenaamde 'grote konings-*cachette*' van Thebaans graf 320. Er zijn in de Vallei der Koningen en daarbuiten nog meer van zulke *cachettes* gevonden. In de grootste, die 'Bab al-Gasoes' wordt genoemd, bevonden zich vele tientallen priestermummies uit de 21e dynastie, maar in andere werden nog meer resten van farao's gevonden. Door deze ontdekkingen kennen we tegenwoordig de mummies van bijna alle farao's van het Nieuwe Rijk, die tot de hoofdattracties van het Egyptisch Museum in Cairo behoren.

De *cachettes* zijn, om de woedende grafrovers geen kans te geven om wraak te nemen, in de grootste haast ontruimd, wat een egyptologische tragedie van de eerste orde betekende. Zo groot was de haast, dat vaak niet meer te achterhalen is welke mummie in welke kist lag, en welke buitenkist bij welke binnenkist hoort. Over de inrichting van de *cachettes* bestaan ook alleen maar verwarde berichten, waarin Egyptologen nog steeds proberen de rode draad te ontwaren.

Eén ding is echter duidelijk: anders dan in de populariserende literatuur vaak wordt beweerd, is de grote konings-*cachette* helemaal geen konings-*cachette*. Ze bevatte namelijk twee soorten begravingen. In de eerste plaats natuurlijk die van de koningen waardoor deze graven beroemd zijn geworden, maar

anderzijds de graven van de hogepriesters van Amon en Montoe in de tempels van Karnak. Die twee types bijzettingen zien er nogal verschillend uit. De lijkkisten van de priesters zijn prachtig versierd, en bijna altijd in perfecte staat van bewaring. Omdat hier niet alleen de priesters zelf werden begraven, maar ook hun families, zijn er honderden van zulke kisten. En dan natuurlijk de koningskisten, die, zo wil het verhaal althans, uit hun beroofde graven in de *cachettes* in veiligheid waren gebracht.

Een goed voorbeeld van een koninklijke lijkkist is die van Ramses II, de held van Kadesj (zie Afb. 2a). Deze kist werd gevonden in de grote konings-*cachette*. Qua vorm lijkt deze kist sterk op de veel beroemdere kisten van Toetanchamon en het was dus zeker een koninklijke lijkkist. Maar anders dan Toetanchamon had Ramses II in de *cachette* maar één lijkkist, en die was van hout, niet van goud. Oorspronkelijk was de kist trouwens niet van hem. Op grond van stilistische criteria is gesuggereerd dat de oorspronkelijke eigenaar farao Horemheb was (ca. 1323-1295 v.Chr.). Het zegt iets over de verwarde manier waarop de faraomummies herbegraven werden.

Nader onderzoek van deze kist, en van vele andere koningskisten in de *cachettes*, heeft geleerd dat in alle gevallen het verguldsel ervan af gehaald was. Veel van de kisten waren later geel geverfd, kennelijk om toch de kleur van goud vast te houden. Er is duidelijk gepoogd, de koninklijke begravingen na hun beroving nog enigszins te fatsoeneren, maar het mocht kennelijk ook weer niet teveel kosten. Iemand heeft er in weinig gesoigneerde hiërogliefen de koningsnamen van

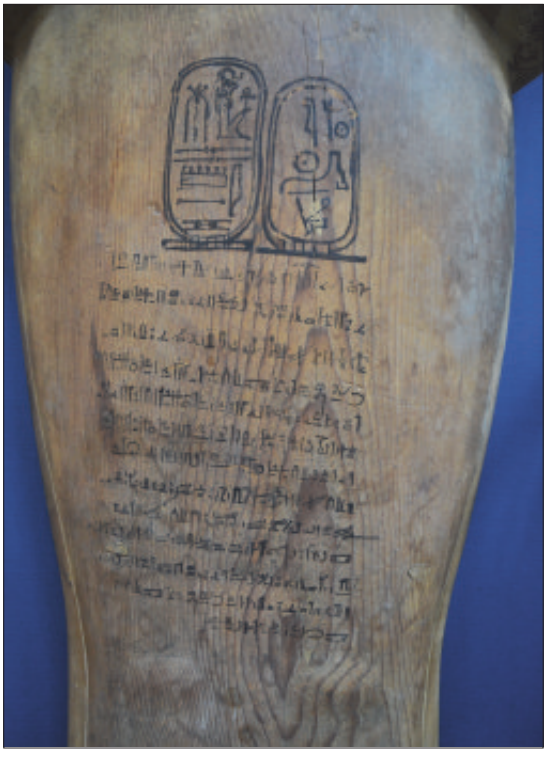


Afb. 2 De lijkkist van Ramses II. (Egyptisch Museum Cairo; Journal d'Entrée 26214; CG 61020). Naar: R. Schulz en M. Seidl, *Egypte. Het land van de farao's.* Keulen 1997, 3242, fig. 184.

Ramses II opgezet, in een kennelijke poging, verwarring over de eigenaar te vermijden (zie Afb. 2b en 2c). Eronder staat in het hiëratisch een soort administratieve notitie die betrekking heeft op de procedure:

> Regeringsjaar 6, maand 3 van de winter, dag 15, de dag waarop de koning, de grote generaal van het hele land, de hogepriester van Amon-Re, koning der goden, Herihor, wiens monumenten groot zijn, […] een opdracht uitzond […] Amenhotep (?) […] het graf van de koning [om te vernieuwen] de begraving van Ramses II […].

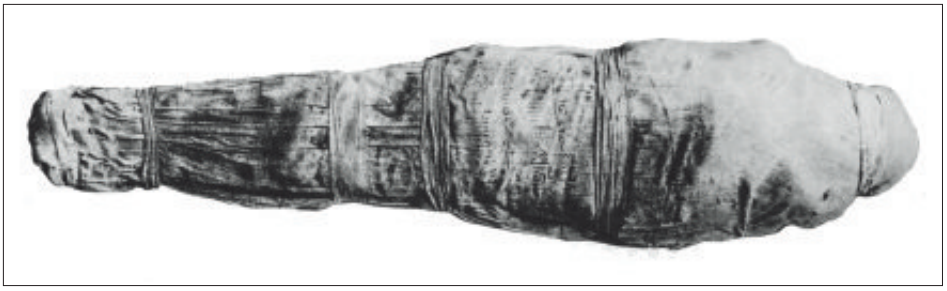
De hogepriester, generaal en 'koning'[1] Herihor was dus verantwoordelijk voor de herbegraving. Wie was hij?



Afb. 3 Administratieve notitie op het torso van de lijkkist van Ramses II. Foto: Harco Willems.

Hij verschijnt ten tonele in Thebaanse teksten die rond de overgang van de 20e naar de 21e dynastie werden geschreven. Daaruit weten we dat hij oorspronkelijk alleen generaal was, maar ook dat hij na verloop van tijd ook de rol

1 Dat hij hier 'koning' is, blijkt uit het feit dat de tekst in zijn zesde regeringsjaar gedateerd is. Regeringsjaren komen alleen bij farao's voor.



Afb. 4 De mummie van Ramses II, op de windselen waarvan ook een administratieve notitie was aangebracht. Naar: G. Maspero, *Les momies royales de Déir el-Baharî*. Cairo 1889.

van hogepriester van Amon in Karnak op zich nam. In die hoedanigheid bouwde hij in het Amoncomplex een grote tempel voor de god Chonsoe, en daar draagt hij bovendien de titel "koning".

Tegenwoordig weten we dat na de ineenstorting van de 20e dynastie (rond 1069 v.Chr.), een nieuw koningshuis in noord-Egypte opstond, dat de 21e dynastie genoemd wordt (ca. 1069-945 v.Chr.). Maar in de eerste decennia na de val van het Nieuwe Rijk probeerden ook de hogepriesters van Karnak de rang van koning aan te nemen. Uit die tijd stamt ons document: we zien hier de generaal, hogepriester en 'koning' Herihor de mummie van zijn verre maar illustere voorganger Ramses II "vernieuwen". Herihor komt in deze tekst naar voren als de aanstichter van de restauratie van Ramses' graf. Bovendien weten we dat hij in hetzelfde jaar 6 ook de graven van de farao's Ramses I en Seti I herstelde. Herihor was dus met grote nauwgezetheid bezig, te redden wat er nog te redden viel van de grafuitzet van zijn illustere voorganger. Hij was een waardig opvolger van de grote Ramessidische koningen.

Dat is althans de indruk, die je van dit alles krijgt. Maar is het ook waar?

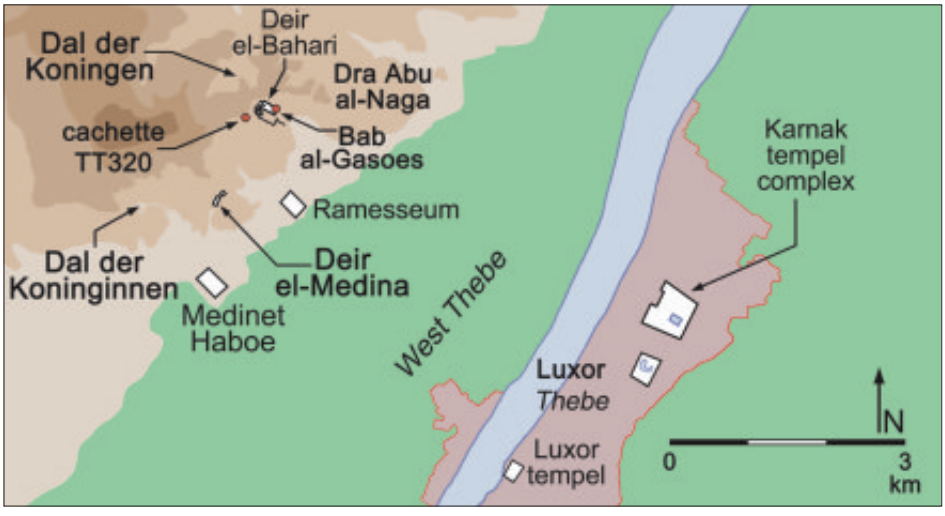
Twintig jaar geleden schreef Karl Jansen-Winkeln een fascinerend artikel over de grafroof in deze periode, en daaruit komen Herihor en zijn voorganger Payanch er minder fraai vanaf. Zijn bronnen vormen een aantal laat-Ramessidische brieven, afkomstig uit de archieven van de arbeiders-gemeenschap, die tot dan toe verantwoordelijk was geweest voor het uitkappen van de koningsgraven in de Vallei der Koningen. Het hele bestaan van deze mensen hing af van deze graven. Maar in de periode net voor het eind van het

Nieuwe Rijk schrijft de schrijver van het dorp Boetehamoen een brief aan zijn chef, in reactie op een bevel dat deze laatste hem heeft gegeven. De brief klinkt ongerust. Boetehamoen schrijft zijn opdrachtgever dat deze hem een opdracht heeft gegeven zoals nog nooit eerder gegeven was. En aan het eind wordt de brief glashelder. Boetehamoen schrijft aan zijn baas: “Kijk, U hebt toch geschreven: “Leg een graf vrij temidden van de graven der voorouders, maar laat het zegel ervan intact tot ik kom. … Wij voeren opdrachten uit. Wij zullen ervoor zorgen dat U ze (de zegels) intact aantreft” (LRL 47,12-15). De grafdelvers van de Vallei der Koningen krijgen hier niet de opdracht, een nieuw graf te bouwen, maar een al bestaand en intact graf te gaan zoeken voor hun baas. En wie is die baas? Het is de generaal en hogepriester van Amon Payanch, de directe voorganger van Herihor. Deze hogepriester van Amon was dus niet bezig de graven van de Ramessidische koningen te beschermen, hij beroofde ze juist.

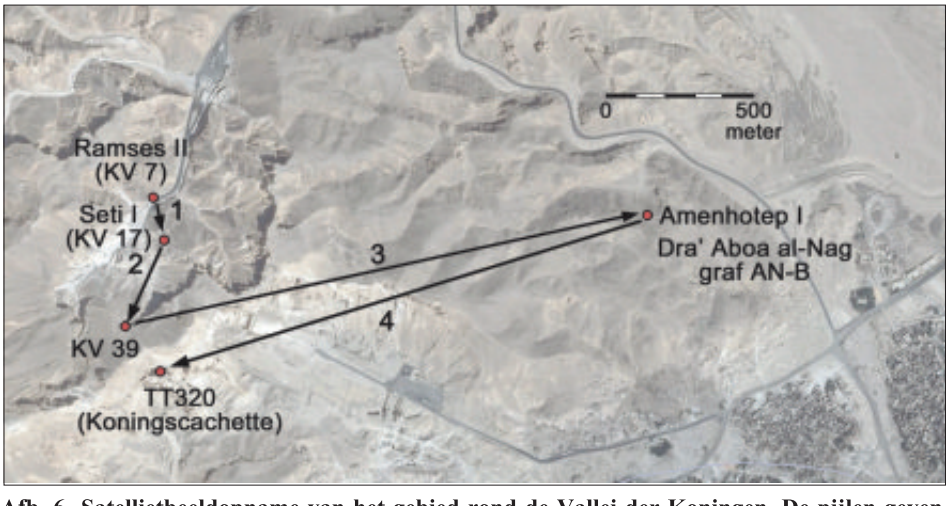
Er zijn veel meer van dit soort berichten te vinden, en het is tegenwoordig wel duidelijk dat de hogepriesters van Karnak zelf ten nauwste betrokken waren bij de grafroof. Voor hen waren de schatten uit de Vallei der Koningen gewoon een bron van inkomsten. Jansen-Winkeln betoogt overtuigend dat de opvolgers van Payanch waarschijnlijk op dezelfde manier te werk gingen. Het bijschrift van Herihor op de kist van Ramses II is dus niet zonder hypocrisie, want hij was zelf direct betrokken bij de grafroof. Door koningen als Ramses II vervolgens opnieuw bij te zetten en ze van een nieuwe (zij het nogal armoedige) grafuitzet te voorzien, deden ze het echter voorkomen dat ze er alles aan deden, hun voorgangers een leven na de dood te garanderen.

Hier is het verhaal echter niet afgelopen. De graven en mummies van Ramses II en vele anderen waren nu beroofd en herbegraven, maar vijftien jaar later worden ze opnieuw verstoord. Veel rijkdommen kunnen er niet meer te stelen zijn geweest. Toch besluit Pinodjem I, de opvolger van Herihor als hogepriester van Karnak, Ramses I en II en Seti I opnieuw te begraven. Bij deze gelegenheid wordt Ramses II opnieuw in mummiewindselen ingewikkeld, en ook hierop is een bijschrift gevonden (zie Afb. 4):

> Regeringsjaar 15, maand 3 van het overstromingsseizoen, dag 6. De dag waarop de Osiris, koning Ramses II, leven, welzijn en gezondheid, gehaald werd om zijn begraving te herhalen <in> het graf van koning Seti I door de hogepriester van Amon Pinodjem (I).



Afb. 5 Thebe en omgeving.



Afb. 6 Satellietbeeldopname van het gebied rond de Vallei der Koningen. De pijlen geven de verplaatsingen van de mummie van Ramses II aan.

[1] Verplaatsing van de mummie uit het graf van Ramses II (KV 7) naar dat van Seti I (KV 17).

[2] Verplaatsing van de mummie uit het graf van Seti I (KV 17) naar dat van koningin Inhapy (KV 39).

[3] Verplaatsing van de mummie uit KV 39 naar het graf van Amenhotep I (Dra Aboe el-Naga AN-B).

[4] Verplaatsing van de mummie van Dra Aboe el-Naga AN-B naar de grote koningscachette (TT 320).

Ramses II wordt dus opnieuw in windselen gewikkeld, maar bovendien wordt hij verplaatst naar het graf van zijn vader Seti I (zie Afb. 4 [1]). Daar blijft hij dan een tijdje liggen, in het gezelschap van Seti I zelf en diens vader Ramses I, die naar hetzelfde graf was gebracht.

Daar blijft het niet bij. Ramses II en zijn voorganger hebben namelijk nog tenminste drie andere reizen voor de boeg. De eerste vond plaats in regeringsjaar 10 van farao Siamoen. Onder de notitie van Herihor wordt dan op de kist van Ramses II een nieuwe mededeling aangebracht:

> Regeringsjaar 10, maand 4 van de winter, dag 17. De dag waarop Ramses II, de grote god, naar buiten werd gebracht uit het graf van koning Seti I om (?) hem binnen te laten gaan in het qay-graf van koningin Inhapy, dat een belangrijke plaats is, en waar ook koning Amenhotep I rust, door de priester van Amon-Re, koning der goden Anchefenmoet ….

Ook Ramses I en Seti I worden naar dit nieuwe graf gebracht, waar inmiddels blijkbaar ook farao Amenhotep I rust. Recent onderzoek suggereert dat de nieuwe verblijfplaats graf KV 39[2] is (zie Afb. 4 [2]). Maar daar blijven de drie koningen niet lang. Onder het zojuist besproken bijschrift staat namelijk een nieuwe tekst, die drie dagen later gedateerd is:

> Regeringsjaar 10, maand 4 van de winter, dag 20. De dag van het binnenbrengen van de god in zijn plaats om hem rust te geven in het Huis van Eeuwigheid van koning Amenhotep I.

Deze handeling wordt uitgevoerd door de hogepriester van Amon Djedchonsoeioefanch. Opnieuw reizen Ramses I en Seti I met Ramses II mee, en hun lijkkisten dragen dezelfde tekst. In deze tekst wordt met “het Huis van Eeuwigheid van Amenhotep I” het koningsgraf van deze koning bedoeld. De plaats daarvan is helaas niet erg duidelijk. Volgens de meest recente interpretatie, die ik hier volg, is het het graf “AN-B” in Dra Aboe el-Naga. De drie koningen werden dus over heel grote afstand vervoerd naar een graf op een bergtop, dat van grote afstand te zien moet zijn geweest (zie Afb. 4 [3]).

[2] Ofwel graf 39 in de Vallei der Koningen (King’s Valley = KV).

Maar nog is het niet genoeg. Want de mummies van onze drie farao's zijn niet gevonden in het graf van Amenhotep I, maar in de grote konings-*cachette*, waar ze vermoedelijk pas in de 22e dynastie (ca. 945-715 v.Chr.) beland zijn (zie Afb. 4 [4]). Het minste wat we hieruit kunnen afleiden is, dat de Amonpriesters van Karnak zich hevig hebben geïnteresseerd voor de lijken van de koningen uit het Nieuwe Rijk. Maar ik kan me moeilijk voorstellen dat het steeds opnieuw verplaatsen van dezelfde koningen naar nieuwe *cachettes* een reactie was op nieuwe grafroof. In de eerste plaats: na de eerste beroving, waarvan we nu weten dat die een door de priesters zelf geleide operatie was, zal er niet veel te roven over zijn geweest. En de priesters zullen dat geweten hebben ook. Ten tweede: waarom zou je die mummies, soms met tussenafstanden van slechts enkele dagen, steeds ergens anders begraven, en soms op plaatsen die van grote afstand zichtbaar waren? Wat de zaak nog ingewikkelder maakt: we hebben kunnen vaststellen dat niet alleen Ramses I en II en Seti I 'aan de wandel' waren, want toen zij tijdens de regering van Siamoen onderweg waren naar het graf van farao Amenhotep I, lagen ze drie dagen in KV 39, waar Amenhotep I toen ook bleek te liggen. Zij gaan dus naar het graf van Amenhotep I, maar die laatste is juist vanuit zijn graf verplaatst naar KV 39. Bovendien weten we dat in de loop van de 21e dynastie ook allerlei andere farao's, prinsen en prinsessen op verschillende plaatsen op de Thebaanse westoever werden bijgezet. Het belangrijkste van die graven was de 'grote konings-*cachette*'. In de eerste helft van de 21e dynastie was hier een omvangrijke konings-*cachette* ontstaan in een reusachtig graf, dat oorspronkelijk toebehoorde aan koningin Ahmose Nefertari, en die daar ook nog steeds begraven lag. Hier werden de mummies van een groot deel van de koninklijke familie uit het begin van het Nieuwe Rijk samengebracht (waar Ahmose Nefertari trouwens een deel van was).

Als al deze koninklijke mummies hier in de 21e dynastie reeds zijn ondergebracht, besluiten de Amonpriesters echter, er een familiegraf van te maken. In jaar 5 van farao Siamoen wordt als eerste mevrouw Nesichons bijgezet, de vrouw van de dan regerende hogepriester Pinodjem II. Deze laatste sterft 5 jaar later, in jaar 10 van Siamoen, en hij wordt bijgezet in hetzelfde graf. Over die begraving bestaat een tekst, die in het graf zelf op de muren werd aangebracht, en daaruit blijkt dat de datum van de begrafenis was: "regeringsjaar 10, maand 4 van de winter, dag 20." Dat is precies dezelfde dag als die, waarop Ramses I en II en Seti I naar het graf van Amenhotep I worden gebracht!

Het is niet zo eenvoudig hier een verklaring voor te bedenken, maar het is natuurlijk geen toeval. Alles wijst op een planning waarbij de herbegravingen van de drie Ramessidische koningen precies samenviel met de begrafenis van Pinodjem II! Bovendien: toen zijn vrouw het graf van koningin Ahmose Nefertari uitkoos voor haar eigen begraving, werd zij ook gelieerd met deze koningin en de tientallen andere 'royals' uit de vroege 18e dynastie, die daar al lagen.

Er moet dus sprake zijn geweest van een doelbewuste politiek om de priesterfamilie te verbinden met vroegere farao's. Maar waarom zou het daarvoor nodig zijn, verschillende faraomummies in verschillende richtingen door het Thebaanse grafveld heen een weer te dragen? Hier wordt het echt interessant.

De grote konings-*cachette* was oorspronkelijk het graf geweest van de beroemde koningin Ahmose Nefertari. Zij was de vrouw van farao Thoetmosis I, en de moeder van farao Amenhotep I. En met die laatste blijkt nu ook een verband te bestaan. Immers, in jaar 10 van farao Siamoen werden Ramses I en II en Seti I eerst naar het graf van Inhapy gebracht, waar de mummie van Amenhotep I op dat moment ook lag; vervolgens werden ze overgebracht naar het oorspronkelijke graf van Amenhotep I, precies wanneer Pinodjem in TT 320, het graf van de moeder van Amenhotep, wordt begraven. En in de 22e dynastie belanden ze alle drie in het graf van Ahmose Nefertari, dat dan ook vol ligt met priesterbijzettingen. De connectie met Amenhotep I en zijn moeder kan haast niet op toeval berusten.

We gaan nog een stapje verder. Amenhotep I was één van de eerste farao's van het Nieuwe Rijk. Waar zijn graf precies lag is nog altijd omstreden, maar er is wel veel over hem bekend. Hij bouwde veel in de tempel van Karnak, zoals de beroemde Albasten Kapel, die tegenwoordig opnieuw is opgebouwd. Hij vernieuwde ook de dagelijkse tempelcultus. De nieuwe liturgie is op talloze papyri overgeleverd, en wordt het "Amenhotepritueel" genoemd. In zijn tijd treedt bovendien een transformatie op in het begrafenisritueel, of althans in de manier waarop dat ritueel op de Thebaanse westoever werd uitgevoerd. Of het hier iets mee te maken heeft is onduidelijk, maar in het dorpje Deir el-Medina, het dorp dus van de bouwers van de koningsgraven in de Vallei der Koningen, wordt hij een soort heilige. En hetzelfde gebeurt met zijn moeder Ahmose Nefertari. In



Afb. 7 Deurpost in het graf van Inherchau in Deir el-Medina. Links van de deurpost staat koningin Ahmose-Nefertari (met zwarte huidskleur), rechts haar zoon, Amenhotep I. Naar: C.R. Lepsius, *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien. Abt. III, Vol. V.* Berlijn 1849-1856, pl. I.

Deir el-Medina hadden deze twee een eigen tempeltje, en ook op andere plaatsen komen ze samen voor. Zo bijvoorbeeld op een stèle, die stamt uit de kapel van Seti I. De stèle toont de koning terwijl hij Ahmose Nefertari en haar zoon aanbidt. De dorpelingen deden daar in deze kapel aan mee, en in het graf van één van hen, een zekere Inherchau, staan op de deurposten Amenhotep en zijn moeder samen afgebeeld (zie Afb. 5). Twee details moet ik hier vermelden. In de eerste plaats, Ahmose Nefertari wordt steevast met een zwarte huidskleur afgebeeld. En moeder en zoon worden steevast getoond als levende personen, hoewel hun afbeeldingen stammen uit een tijd toen ze al honderden jaren dood waren.

Na het eind van het Nieuwe Rijk blijft deze cultus voortbestaan. We vinden Amenhotep I, en soms ook zijn moeder Ahmose Nefertari, afgebeeld op vele

kisten van de Amonpriesters van Karnak. Opvallend detail, in deze tijd wordt Amenhotep nooit als levende koning meer afgebeeld, maar als mummie. Er is wel eens gesuggereerd dat dit er iets mee te maken had dat de Amonpriesters, bij het herbegraven van Amenhotep I, deze mummie met eigen ogen hadden gezien.

Amenhotep I en Ahmose Nefertari worden dus een soort schutspatronen van de Thebaanse begraafplaats, en de Amonpriesters van Karnak hebben kennelijk een grote belangstelling voor hun cultus, net zoals voor de mummies van Ramses I, Seti I en Ramses II. Misschien is dat geen toeval. Amenhotep I en Ahmose Nefertari waren leden van de koninklijke familie van de roemruchte 18e dynastie, de drie koningen waren de niet minder roemruchte stamvaders van de 'Ramessieden', zoals de 19e en 20e dynastie ook wel genoemd worden.

In het graf van Ahmose Nefertari brengen de Amonpriesters in de 21e dynastie eerst de mummies van allerlei farao's en andere leden van de koninklijke familie uit het begin van het Nieuwe Rijk onder. Op dit moment was het graf inderdaad een echte konings-*cachette*. Maar in jaar 10 van farao Siamoen, bij de begrafenis van Nesichons, begint de conversie van deze *cachette* in een familiegraf voor de Amonpriesterij. Vijf jaar later, als hogepriester Pinodjem II naast Nesichons wordt begraven, worden ook Ramses I en II en Seti I verplaatst, en wel zodanig dat zij naar het graf van Amenhotep I worden verplaatst op de dag dat Pinodjem in het graf van Amenhoteps moeder wordt bijgezet.

De volgende conclusie dringt zich op. Traditioneel worden de konings-*cachettes* geïnterpreteerd als een wanhopige poging om de beroofde koningsmummies te beschermen en een laatste eer te bewijzen. Het lijkt er echter veel meer op dat de koninklijke mummies gedegradeerd waren tot attribuut in een ritueel spel. Hierbij kan de pretentie dat de koningsmummies beschermd werden, wel degelijk een rol gespeeld hebben, maar het rituele spel leidt er tegelijk toe dat de Amonpriesters als beschermers van hun illustere voorgangers worden geprofileerd. Door deze voorgangers steeds opnieuw te begraven op plaatsen die iets met de inmiddels funeraire goden Amenhotep en Ahmose Nefertari te maken hadden, worden ze plechtig opgenomen in het rijk van de dood. En de Amonpriesters worden geprofileerd als waardige opvolgers, die het voortbestaan van hun voorgangers garanderen. Maar ze

doen dat keer op keer, steeds opnieuw worden de mummies tevoorschijn gehaald en herbegraven. Met bescherming van de dode koningen heeft dit in werkelijkheid niet veel te maken.

Dat geeft het rituele spel een cynisch kantje. Het is waar, de mummies waren beroofd, en de Amonpriesters was er alles aan gelegen ze in stand te houden en ze publiekelijk te herbegraven. Maar de beroving van de graven van deze koningen was door de Amonpriesters zelf georganiseerd. Aan dat element zal het ritueel stilzwijgend voorbij zijn gegaan.



Harco Willems studeerde Egyptologie in Leiden, promoveerde aan de RU Groningen, en is thans hoogleraar Egyptologie aan de KU Leuven. Hij leidt sinds 1988 de opgravingen (thans van de KU Leuven) in Deir el-Bersha, maar houdt zich ook bezig met de Egyptische cultuur, geschiedenis, en religie, vooral van het Middenrijk.

Literatuur

Aston, D., "TT 320 and the *qay* of Queen Inhapy", in: *Göttinger Miszellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion* 236 (2013), 7-20.

Hollender, G., *Amenophis I. und Ahmes Nefertari. Untersuchungen zur Entwicklung ihres postumen Kultes anhand der Privatfelsgräber der thebanischen Nekropole*. Sonderschrift DAIK 23. Berlijn 2009.

Jansen-Winkeln, K., "Die Plünderung der Königsgräber des Neuen Reiches", in: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 122 (1995), 62-78.

Dahms, J., Pehal, M., en Willems, H., "Ramses II Helps the Dead. An Interpretation of BD Supplementary Chapter 166", in: *Journal of Egyptian Archaeology* 100 (2014), 395-420.

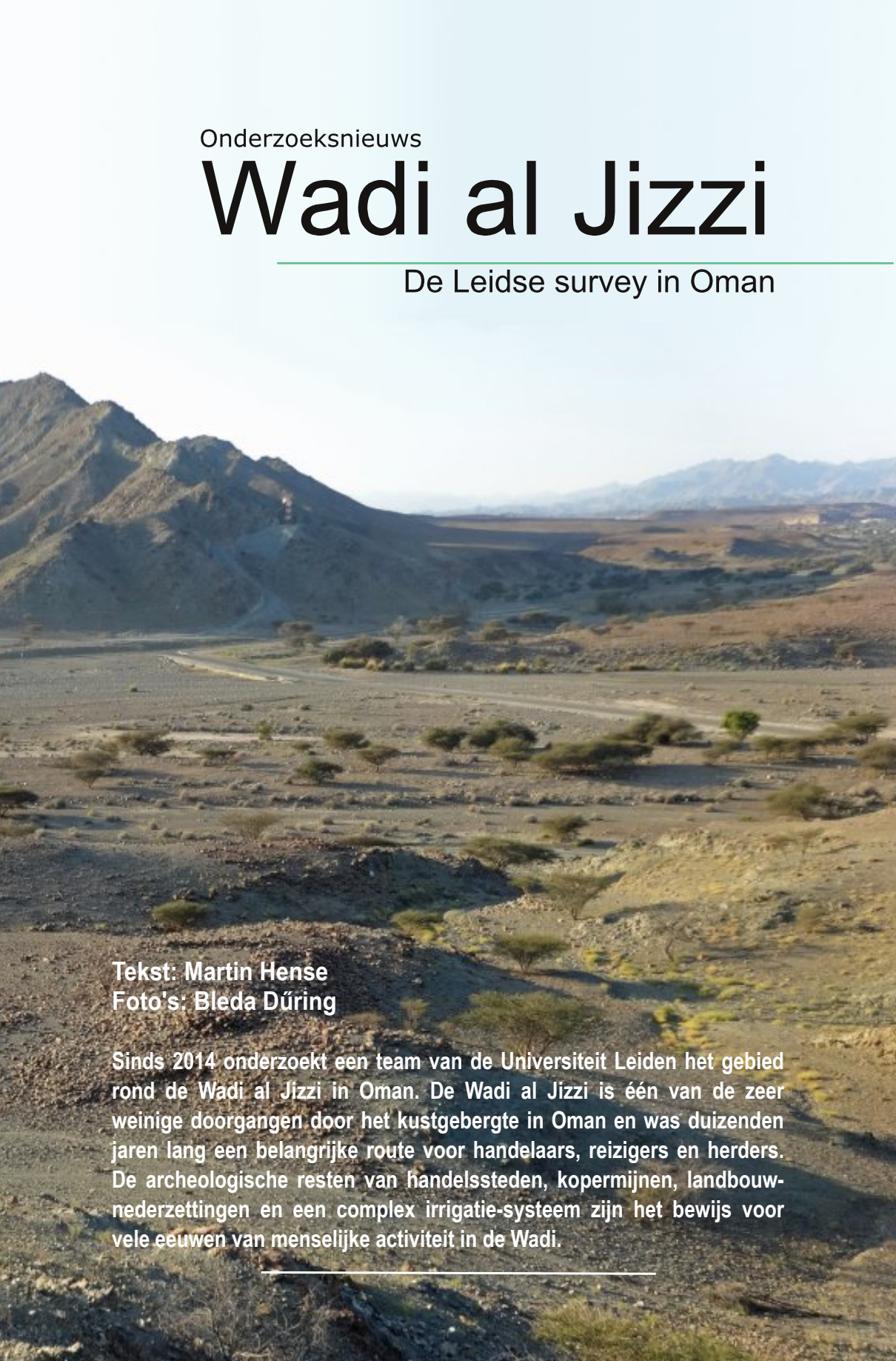


Het team onderzoekt een nederzetting uit de IJzertijd.

Onderzoeksnieuws

Wadi al Jizzi

De Leidse survey in Oman



Tekst: Martin Hense
Foto's: Bleda Dűring

Sinds 2014 onderzoekt een team van de Universiteit Leiden het gebied rond de Wadi al Jizzi in Oman. De Wadi al Jizzi is één van de zeer weinige doorgangen door het kustgebergte in Oman en was duizenden jaren lang een belangrijke route voor handelaars, reizigers en herders. De archeologische resten van handelssteden, kopermijnen, landbouw-nederzettingen en een complex irrigatie-systeem zijn het bewijs voor vele eeuwen van menselijke activiteit in de Wadi.

In 2014 startte het Wadi al Jizzi Archeological Project (WAJAP) in Oman, onder leiding van Bleda Düring (Universiteit Leiden). Het project is een samenwerking tussen de Universiteit Leiden en het Ministerie van Erfgoed en Cultuur van Oman. De Wadi al Jizzi is één van de zeer weinige doorgangen door het gebergte in Oman en was daarmee een belangrijke route voor handelaars, reizigers en herders. Door de relatieve overvloed aan grondwater, met name rond het aan de noordelijke kust gelegen Sohar, was dit één van de dichtst bevolkte gebieden langs deze kust. Tijdens de 10e eeuw was Sohar zelfs de belangrijkste handelsstad van het Nabije Oosten. De welvaart in deze periode maakte de aanleg van een uitgebreid irrigatiesysteem, de Falaj al-Mutarid, in het achterland mogelijk. Dit irrigatiestelsel, dat zich uitstrekt over een gebied van maar liefst 35 kilometer, is het grootste van Oman en was eeuwenlang in gebruik.

In het voorgebergte van de Hajar al Gharbi komt veel koperertz voor, dat vanaf het 3e millennium v.Chr. hier gedolven werd. In combinatie met de relatief gunstige watersituatie verklaart dit de aanwezigheid van de talloze sites in het gebied. Daarom wordt dit gebied ook wel het “Land van Magan” genoemd, volgens Mesopotamische teksten een belangrijke bron van koper. Het WAJAP project heeft tot doel om met een systematische survey van het Wadi al Jizzi gebied sporen met betrekking tot irrigatie en landbouw, mijnbouw, metallurgie en grafcultuur vanaf het Paleolithicum tot heden in kaart te brengen. Het onderzoeksgebied omvat 1400 vierkante kilometer van de kuststrook tussen het al Gharbi gebergte en de Golf van Oman. Het werk van eerdere onderzoekers in de regio dient als startpunt van het project. Belangrijk is hierbij het onderzoek van Costa en Wilkinson, dat zich concentreerde op de landbouw en nederzettingen uit de Islamitische periode, en Weisgerber en Wilkinsons onderzoek naar de mijnbouw in het gebied. Veel van de toen gedocumenteerde sites zijn inmiddels verloren gegaan door recente mijnbouw, stadsuitbreiding en aanleg van wegen.

In het huidige onderzoek worden door analyse van *remote sensing* beelden van onder meer Google Earth potentiële sites in een GIS database ondergebracht. Ter plekke worden de sites verder in kaart gebracht, gedocumenteerd en wordt er dateerbaar aardewerk verzameld. In 2016 is aan deze aanpak een systeem voor het documenteren van de hopen metaalslakken en andere sporen van metaalwinning toegevoegd.

Het onderzoek

In 2015 en 2016 vond het onderzoek voornamelijk in de Wadi Suq/Wadi al Jizzi en Wadi Fizh plaats. De archeologie van de beide wadi's blijkt nogal te verschillen. In de Wadi al Jizzi werden grafmonumenten uit de Hafit, Umm an Nar, Wadi Suq periode (3200-1600 v.Chr.) en 1e millennium n.Chr. gevonden. Daarnaast bevond zich hier een uitgebreid stelsel van nederzettingen, landbouwgebied en irrigatiesystemen. In de Wadi Fizh zijn aanzienlijk minder graven gevonden, maar wel een groot aantal sporen van nederzettingen uit de Vroege Bronstijd en IJzertijd en een LBA-IA begraafplaats (Late Bronstijd-IJzertijd, vanaf 1600 v.Chr.).

GIS (Geografisch Informatie Systeem)

Dit is een systeem waar gegevens van, in dit geval, archeologische vondsten worden gekoppeld aan kaarten, plattegronden en andere weergaven van de omgeving. Allerlei databases met informatie kunnen hier aan worden gekoppeld.

In 2015 onderzocht het project een grote nederzetting die dateert uit de IJzertijd II periode (1000-600 v.Chr.). Ook een stelsel van landbouwveldjes aan de zuidkant van de Wadi Fizh dat bij de nederzetting uit de IJzertijd hoort werd in kaart gebracht. In het derde seizoen werd het onderzoek naar de nederzettingen uit de IJzertijd en het veldsysteem van de bovenloop van de Wadi Fizh voortgezet en werd er een survey langs de kust op zoek naar mogelijk onbekende sites uitgevoerd. Daarnaast werd een begin gemaakt met de documentatie van de sites gerelateerd aan de winning en verwerking van kopererts. Ook zijn er een veertiental rotstekeningen gevonden, de eerste in dit gebied. Eén van de tekeningen dateert vrijwel zeker van voor de IJzertijd II periode.



Afb. 1 Rotstekening in de Wadi al Jizzi.



Afb. 2 Rotstekening in de Wadi al Jizzi.

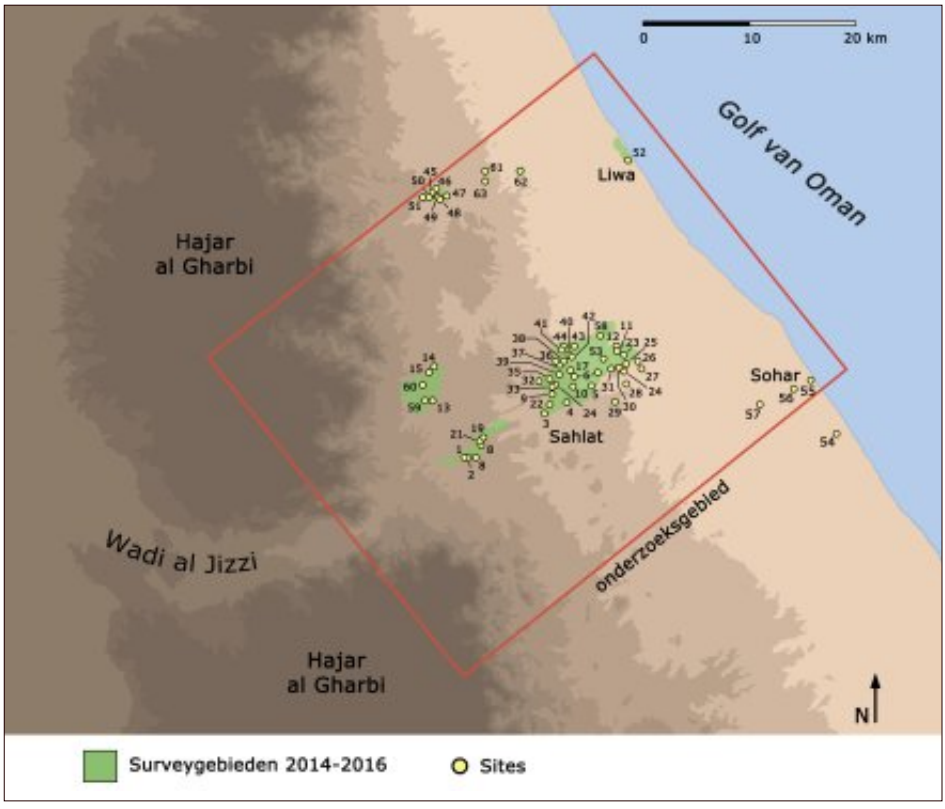
Irrigatie en landbouw

Landbouw is in het gebied, zoals in het overgrote deel van Oman, alleen mogelijk door grondwater

en aquifers aan te spreken. Vóór 4000 v.Chr. kende het gebied aanzienlijk meer regen, en nog tot het begin van het 3e millennium v.Chr. was het door de relatief hoge grondwaterstand op sommige plaatsen nog mogelijk om met simpele technieken te irrigeren. Zoals bijvoorbeeld met behulp van kleine dammen, waarmee het water in reservoirs opgeslagen werd.

Aan het begin van de Islamitische periode hadden de irrigatiesystemen in Oman, gedwongen door de gestaag afnemende toegankelijkheid van het grondwater, een hoge graad van complexiteit bereikt. Wanneer het systeem met tunnels en irrigatiekanalen werd geïntroduceerd is nog onduidelijk, maar de meeste elementen moeten al uit de IJzertijd stammen.

Uit het onderzoek blijkt dat de landbouwvelden vaak worden begrensd door stenen muren. Bij Site 48 zijn muren tot soms 1.75 meter hoog aangetroffen. De zwaarste van deze muren is hier maar liefst 2.5 meter dik. De velden zijn bij de aanleg in de IJzertijd vrijgemaakt van stenen en min of meer geëgaliseerd. Vaak werden de velden in de Islamitische periode hergebruikt, waarbij soms



Afb. 3 Kaart van de Wadi al Jizzi en de tot dusver onderzochte gebieden.

irrigatiekanalen dwars door de oudere sites gegraven werden. Ook enkele rijen stenen aan de westkant van Site 61 waren mogelijk begrenzingen van velden.

Mijnbouw en metallurgie

Veel van de oude kopermijnen zijn onderzocht door Weisgerber in de jaren 70 van de 20e eeuw, maar zijn inmiddels door recente mijnbouwactiviteiten verdwenen. Een type site dat echter nog onderzoeksmogelijkheden biedt, zijn de plaatsen waar de bewerking van het erts plaatsvond. Deze sites worden gekenmerkt door slakkenhopen en smeltovens en kunnen een goed beeld geven van de verspreiding en schaal van de koperwinning.

In het noorden van Site 51 zijn slakkenmateriaal en delen van ovens aangetroffen. Site 59, negentien kilometer zuidelijker, bestaat uit een aantal bergen metaalslakken en structuren. De slakkenhopen lijken hier in samenstelling te verschillen, wat duidt op verschillende perioden van activiteit. De aanwezigheid van fragmenten van vijzels, om het erts te verpulveren, en ovenfragmenten in de slakkenhopen duidt er op dat ook hier bewerking van het erts in de nabijheid plaatsvond. Het is duidelijk dat hier slakkenhopen liggen uit zowel de Bronstijd en IJzertijd als uit de Islamitische periode.

Dicht op de kust, en dus meer verwijderd van de mijnen, ligt Site 54, waar eveneens metaalslakken zijn gevonden. Hier vond in de Late Bronstijd en IJzertijd (vanaf 1600 v.Chr.) blijkbaar eveneens verwerking van koper plaats. Waarschijnlijk, gezien de afstand van tenminste 25 kilometer van de dichtstbijzijnde kopermijnen, betrof het hier een volgende fase in de koper-productie en bewerking.

Funeraire monumenten

De regio Wadi al Jizzi telt tienduizenden grafmonumenten van verschillende typen. Onderzoek naar de grafmonumenten in Oman heeft zich tot voor kort beperkt tot de grote graftomben uit de Hafit (3200-2600 v.Chr) en Umm an Nar (2600-2000 v.Chr.) perioden en een aantal Wadi Suq graven (2000-1600 v.Chr.).

In 2014 zijn gedurende het eerste seizoen van het project al een aanzienlijk aantal verschillende typen grafmonumenten gedocumenteerd. Hieronder bevonden zich graven uit de Hafit, Umm an Nar, en Wadi Suq periodes, en uit

het vroege 1e millennium n.Chr. Tot de meest opvallende vondsten behoort een grote groep graven waarin geglazuurd aardewerk (400-800 n.Chr.) is gevonden, een groot grafveld in de Wadi Suq met ruim 400 graven en een uitgestrekte begraafplaats uit de Umm an Nar/Wadi Suq periode bij Wili, dat ongeveer 200 graven bevat.

Op Site 62, een heuvel zuidelijk van Wadi Fizh, zijn te midden van 138 grafmonumenten uit een latere periode, waarin onder meer geglazuurd aardewerk en glazen kralen zijn gevonden, ook structuren gevonden die mogelijk torens uit de Hafit periode zijn. Uit de latere Wadi Suq periode stamt een kleine begraafplaats met een veertigtal graven. Sommige graven in deze begraafplaats ten westen van Site 54 zijn opvallend groot, zoals s106 met een diameter van 9 meter. Deze graven kunnen gediend hebben voor collectieve begravingen uit de Late Bronstijd (1600-1300 v.Chr.).



Afb. 4 Grafheuvels langs de de Wadi.

Een serie kleine ovale ommuringen op Site 51 zijn de zichtbare restanten van graven met ondergrondse grafkamers, waarvan de stenen dakplaten soms nog zichtbaar zijn. Een grote concentratie stenen vaatwerk werd gevonden in associatie met menselijk bot, delen van bronzen objecten, kralen en een aanzienlijke hoeveelheid aardewerk. Waarschijnlijk is ook hier sprake van collectieve begravingen met veel grafgiften. De objecten stammen voornamelijk uit de IJzertijd, maar sommige zijn duidelijk van een oudere datum.



Afb. 5 Hafit tombe nabij Wili (Wadi al Jizzi).

Site 58 is een heuvel noordelijk van de Wadi Suq, bezaaid met cairns[1] van het voor de regio karakteristieke ovale type. Hoewel de graven verstoord zijn door plundering en bouwactiviteiten, werden hier glazen kralen en geglazuurd aardewerk aangetroffen.

Eén graf bevatte een groot aantal munten, die in een latere periode hier moeten zijn verborgen. Van de in totaal 900 nog aanwezige graven werden er 470 onderzocht en gedocumenteerd in seizoen 2016. Als met de later ontstane schade aan de site rekening wordt gehouden, kan het grafveld oorspronkelijk meer dan 1400 graven hebben omvat.

Een monumentaal graf en aangrenzende begraafplaats op Site 50 stamt uit de Islamitische periode. Grote ronde structuren met een diameter van ongeveer 5.5 meter en een serie kleinere cairns hier zijn nog ongedateerd, maar stammen van de periode na de IJzertijd. Op een bouwsite in het centrum van Sohar (Site 55) is een grote hoeveelheid aardewerk uit de Islamitische tijd gevonden. Dit aardewerk, waaronder import uit India en Irak, stamt uit de 9e tot en met de 12e

[1] Met cairns worden in dit geval grafmonumenten bedoeld, gewoonlijk opgebouwd uit onbewerkte en lokaal verzamelde stenen. De term wordt ook wel gebruikt om wegmarkeringen in de vorm van steenstapelingen mee aan te duiden.



Afb. 6 Graf uit de Hafit periode (3200 -2600 v.Chr.).



Afb. 7 Graven uit de Sasanidische periode, achter Sohar, langs de Wadi al Jizzi.



Afb. 8 Overzicht van Site 1.

eeuw. In de bouwput is ook een serie graven aangetroffen, die elk twee meter lang zijn, en bekleed zijn met dekstenen en steenplaten langs de zijden.

Nederzettingen

De al vaker onderzochte Tell es-Sbul (Al Shwireh, Site 54) is vier meter hoog en meet 80 bij 80 meter. Het oppervlak is zeer onregelmatig, waarschijnlijk door erosie of latere activiteiten. Op het oppervlak zijn grof aardewerk, metalen pijlpunten en stenen vaatwerk, metaalslakken, ornamenten van steen, schelpen en glas gevonden. Naast sporen uit de IJzertijd zijn er ook bewijzen voor bewoning in de late Bronstijd en mogelijk ook in de Wadi Suq periode.

Site 61 en 63 bevinden zich bij het punt waar de Wadi Fizh de kustvlakte bereikt. De prehistorische muren op Site 61 bestaan uit twee rijen stenen met kiezelvulling. Ook de prehistorische gebouwen van Site 63, waarschijnlijk uit de vroege Bronstijd, hebben muren met een vulling van kleine stenen. Westelijk van deze structuren bevindt zich een groep met aanzienlijk kleinere, Islamitische, gebouwen met de ingang op het oosten.

Een grote nederzetting uit de Tweede IJzertijd (Site 45) werd in 2015 onderzocht en bleek in totaal 140 structuren te omvatten. De gebouwen uit de IJzertijd van Site 50 en 51 hebben meerdere kamers. Een aantal zeer grote gebouwen was, gezien de grote “kamers”, waarschijnlijk echter voor het

houden van vee, of vormen de stenen funderingen van structuren die gemaakt waren van meer vergankelijke materialen. De muren lijken ook nooit hoog geweest te zijn.

Een nederzetting met muurwerk van een type dat karakteristiek is voor de laat-Islamitische periode (na 1500), bestaat uit 20 tot 30 verzonken structuren met een enkele kamer en met de toegang op het oosten (Site 53).

In enkele seizoenen heeft het project al een grote hoeveelheid sites weten te onderzoeken en beschrijven. In combinatie met de resultaten van eerder onderzoek begint al een behoorlijk gedetailleerd beeld te ontstaan van een regio waar men duizenden jaren lang een complexe structuur van landbouw-gebieden, nederzettingen, handelsposten en koperindustrie in stand wist te houden onder steeds moeilijker omstandigheden.

Literatuur

Costa, P.M. (ed.), *The Journal of Oman Studies*. Muscat 1975 – 2016.

Weisgerber, G., "Copper production as seen from Moyassar-I", in: S. Cleuziou en M. Tosi (eds), *In the Shadow of the Ancestors: the Prehistoric Foundations of the Early Arabian Civilization in Oman*. Muscat 2007, 251- 254.

Wilkinson, T.J., *Archaeological Landscapes of the Near East.* Tucson 2003.

Meer informatie over het Wadi al Jizzi Archeological Project (WAJAP) vindt u online, op www.wajap.nl en https://www.facebook.com/Wadialjizziarchaeologicalproject/.