
Het narcisme van kleine verschillen

It is not the differences but the loss of them that gives rise to violence and chaos.
Girard, *Violence and the Sacred* (1977, 51)

Nella stessa faccia, l'occhio destro odiava il sinistro.
(In hetzelfde gezicht haatte het rechteroog het linker.)
Siciliaans gezegde

I

We zijn geneigd conflict en strijd tussen individuen of groepen toe te schrijven aan groeiende tegenstellingen. Hoe groter de (economische, sociale, culturele) verschillen, hoe groter de kans op gewelddadige confrontaties. Maar een ontwerp voor een algemene theorie over de uitoefening van macht en geweld mag niet voorbijgaan aan het feit dat de hevigste strijd zich vaak afspeelt tussen individuen, groepen en gemeenschappen die juist heel weinig van elkaar verschillen (of waar de verschillen in korte tijd sterk zijn afgenomen). Burgeroorlogen worden gewoonlijk beschreven als meedogenlozer dan andere oorlogen en de felste strijd is vaak die tussen broers. Als archetypen komen ons Kaïn en Abel voor de geest, het bijbelse broederpaar van wie de één veeteler, de ander landbouwer was. Vandaar het metaforisch gebruik van de term 'broederstrijd' voor een strijd op leven en dood tussen partijen of groepen die erg op elkaar lijken, nauwelijks van elkaar verschillen, bij elkaar in de buurt wonen, elkaar zeer na staan.

Eerder dan grote verschillen zijn het vaak subtiele onderscheidingen tussen mensen en groepen die de inzet vormen van conflicten en meedogenloze strijd. Waarom zouden het juist kleine verschillen zijn die mensen bewegen tot buitensluiting, discriminatie, stigmatisering, en allerlei vormen van vergaande geweldpleging? En in hoeverre hebben geleerden de rol van subtiele onderscheidingen in explosieve figuraties onderkend en verklaard?

II

Het ligt voor de hand te beginnen met Freud (niet met Marx, want die meende juist dat de klassenstrijd pas kon beginnen als de verschillen tussen

ondernemers en arbeiders, tussen kapitaal en arbeid, *groter* waren geworden: als alle productiemiddelen in handen zouden zijn gekomen van de ondernemers). We beginnen met Freud omdat hij vermoedelijk de eerste was die het belang van geringe verschillen voor het begrijpen van conflicten onderkende.¹ Op tenminste vier plaatsen in zijn werk stelt hij het 'narcisme van kleine verschillen' aan de orde. Wat bedoelde hij met die uitdrukking en wat heeft hij er verder mee gedaan?

De eerste keer dat Freud het narcisme van kleine verschillen ter sprake brengt is in zijn essay over het maagdelijkheidstoe (1917). Hij verwijst naar een studie van Crawley, die verklaart dat mensen van elkaar gescheiden zijn door een 'taboe van persoonlijk isolement' en dat juist kleine verschillen tussen mensen - die overigens op elkaar lijken - de basis vormen van het besef anders te wezen en een bron zijn van onderlinge wrijving en vijandigheid. Freud schrijft dat het verleidelijk zou zijn dit idee nader te onderzoeken en van dit *Narzissmus der kleinen Unterschiede* de vijandschap af te leiden die in elke menselijke relatie om de voorrang strijdt met gevoelens van kameraadschap en liefde (Freud 12, 169).

Enkele jaren later snijdt Freud het onderwerp opnieuw aan. In *Groepspsychologie en ik-analyse* (1921) verwijst hij eerst naar de vergelijking van Schopenhauer over de stekelvarkens die het koud hebben en elkaar naderen om zich te warmen maar door hun stekels steeds weer uit elkaar gedreven worden. Freud trekt de vergelijking dan verder door naar de rivaliteit tussen naburige steden - bekend als *campanilismo* (van *campanile*, kerkklok): lokaal of regionaal patriottisme, een saamhorigheid die zich ontwikkelt door zich af te zetten tegen en neer te kijken op een dorp of stad in de buurt:

Von zwei benachbarten Städten wird jede zur missgünstigen Konkurrentin der anderen; jedes Kantönli sieht geringschätzig auf das andere herab. Nächstverwandte Völkerstämme stossen einander ab, der Süddeutsche mag den Norddeutschen nicht leiden, der Engländer sagt dem Schotten alles Böse nach, der Spanier verachtet den Portugiesen (13, 111).

Maar Freud verzuimt de betekenis van zijn vondst te onderkennen en ontkracht zelfs de heuristische waarde van het narcisme van kleine verschillen door hierna onmiddellijk te verklaren dat we ons niet langer hoeven te verbazen dat grotere verschillen wel moeten leiden tot een onoverbrugbare afkeer en weerszin, zoals het Gallische volk voelt voor het Duitse, het arische voor het semitische, en de blanke rassen voor de gekleurde. Zou Freud inderdaad de kwintessens van zijn eigen vondst niet begrepen hebben?

De derde keer dat Freud aandacht vraagt voor het narcisme van kleine verschillen is in het bekende essay *Das Unbehagen in der Kultur* (1930). Het voegt weinig toe aan wat hij er al eerder over gezegd heeft en hij gebruikt dezelfde voorbeelden. Freud leidt de passage in met een understatement: het is voor mensen niet gemakkelijk de bevrediging van hun neiging tot agressie op te geven: 'Sie fühlen sich nicht wohl dabei'. Verwijzend naar de vroegere teksten waar hij het narcisme van kleine verschillen aan de orde had gesteld, vervolgt Freud als volgt:

Ich habe mich einmal mit dem Phänomen beschäftigt, dass gerade benachbarte und einander auch sonst nahe stehende Gemeinschaften sich gegenseitig beföhden und verspotten, so Spanier und Portugiesen, Nord- und Süddeutsche, Engländer und Schotten, usw. Ich gab ihm den Namen 'Narzissmus der kleinen Differenzen', der nicht viel zur Erklärung beiträgt. Man erkennt nun darin eine bequeme und relativ harmlose Befriedigung der Aggressionsneigung, durch die den Mitgliedern der Gemeinschaft das Zusammenhalten erleichtert wird (14, 473-74).

Veel zag Freud dus niet in zijn vondst. Van de verleiding die hij aanvankelijk voelde het idee nader te onderzoeken was weinig overgebleven. Het narcisme van kleine verschillen was voor hem een naam die niet veel verklaarde en een tamelijk onschuldige bevrediging van agressieve neigingen die de saamhorigheid van leden van een gemeenschap bevordert.

Aan het eind van zijn leven, in zijn laatste werk, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1938), waar hij aan het slot een verklaring voor het antisemitisme probeert te geven, komt Freud weer op de kwestie terug. De vijandschap jegens joodse minderheden, meent hij, heeft vooral te maken met de omstandigheid dat ze veelal als minderheden onder andere volken leven,

denn das Gemeinschaftsgefühl der Massen braucht zu seiner Ergänzung die Feindseligkeit gegen eine aussenstehende Minderzahl, und die numerische Schwäche dieser Ausgeschlossenen fordert zu deren Unterdrückung auf. Ganz unverzeihlich sind aber zwei andere Eigenheiten der Juden. Erstens, dass sie in manchen Hinsichten verschieden sind von ihren 'Wirtsvölkern'. Nicht grundverschieden, denn sie sind nicht fremdrassige Asiaten, wie die Feinde behaupten, sondern zumeist aus Resten der mediterranen Völker zusammengestetzt und Erben der Mittelmeerkultur. Aber sie sind doch anders, oft in undefinierbarer Art anders als zumal die nordischen Völker, und die Intoleranz der Massen äussert sich merkwürdigerweise gegen kleine Unterschiede stärker als gegen fundamentale Differenzen (16, 197).

Het narcisme van kleine verschillen bleef Freud intrigeren, maar zijn reserves en de uitdrukking 'merkwaardigerwijs' geven aan dat hij met zijn

vondst eigenlijk niet goed raad wist. Dit was mogelijk de reden waarom hij er na de eerste keer nauwelijks verder op ingegaan is. Maar gezien de talrijke conflicten die, zo lijkt het, teruggaan op minimale verschillen tussen partijen die elkaar naar het leven staan, zal het duidelijk zijn dat het idee van het narcisme van kleine verschillen verdere wetenschappelijke aandacht en nadere uitwerking verdient.

III

Freuds vondst sluit aan bij wat andere onderzoekers over het belang van kleine verschillen tussen mensen en groepen hebben gezegd. In de eerste plaats kunnen we denken aan Simmel's beschouwing over discretie in *Soziologie* (1908) waar hij spreekt over de rond ieder mens gelegen 'ideelle Sphäre' (Simmel 1983, 265; 1950, 321). Al naar gelang de persoon met wie men te maken heeft, is deze sfeer verschillend van aard en omvang, maar niemand kan op dit gebied inbreuk maken zonder de persoonlijke waarde van het individu te schenden:

Einen solchen Bezirk legt die Ehre um den Menschen; sehr fein bezeichnet die Sprache eine Ehrenkränkung als 'zu nahe Treten', der Radius jener Sphäre sozusagen bezeichnet die Distanz, deren Überschreitung durch eine fremde Persönlichkeit die Ehre kränkt (1983, 265).

'Zu nahe Treten', 'coming too close', iemand 'te na komen' heeft hier zowel een letterlijke als een figuurlijke betekenis: te dicht bij komen en (zodoende) bedreigen, beledigen, onteren. Het werd ook al door Crawley (Freuds bron) genoemd en we zullen zien hoe belangrijk het idee van ongewenste toenadering is voor een beter begrip van de werking van het narcisme van kleine verschillen.² Vandaar ook Freuds verwijzing naar Schopenhauers allegorie van de stekelvarkens die het koud hadden.

In hun essay over primitieve vormen van classificatie (1903) betoogden Durkheim en Mauss dat sociale differentiatie het model vormt voor de indeling van de natuur, dat de classificatie van de natuur een reproductie, een weerspiegeling is van de classificatie van mensen. Deze gedachte is verder uitgewerkt door Lévi-Strauss, die in zijn studies van totemistische classificaties laat zien hoe in tribale samenlevingen groepen die elkaar zeer na staan, veel op elkaar lijken, dicht bij elkaar in de buurt wonen, veel met elkaar te maken hebben (met name op het gebied van huwelijksrelaties) hun geringe onderlinge verschillen nader articuleren en uitvergrooten met behulp van verschillen die ze in de planten- en dierenwereld aantreffen.

Bijvoorbeeld, de ene groep (moiety) heeft als embleem de havik en identificeert zich met dit dier, terwijl de andere groep (moiety) een rituele band heeft met de kraai. Beide dieren zijn vogels en vleeseters, maar verschillen in hun voorkeur: de havik is een roofvogel, de kraai een aaseter. Zoals Lévi-Strauss zijn kritiek op de antropologische literatuur over het totemisme samenvat, 'ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences, qui se ressemblent' (1962a, 111, 122-31; 1962b, 152-55).

Het belang van kleine verschillen tussen groepen is ook door andere antropologen onderkend. Zo schrijft Leach (overigens sterk beïnvloed door Lévi-Strauss): 'The more similar the general cultural patterning of two communities, the more critical will be the significance which is attached to minor points of reversal' (1976, 64). In zijn etnografische analyse van een Cambridge college schrijft Burke, onder het pseudonym van 'William Dell':

It may be doubted whether any member of a Cambridge college would admit that his or her institution was typical - *campanilismo* is almost as strong in these bodies as it was in medieval Italian city-states, and one is encouraged, indeed expected, to see one's own institution as unique, a tendency which is strengthened by differences in local customs and titles. The head of most Cambridge colleges is called 'The Master', but King's has a Provost, Queens' a President, Newnham a Principal. There is a kind of narcissism in each college as in the University... (1987, 74).

In dit essay gaat het echter vooral om het aandeel van kleine verschillen in minder vreedzame confrontaties.

Uit de etnografische literatuur over geweldpleging in tribale samenlevingen blijkt dat geweld vooral in eigen kring voorkomt, binnen de eigen stam, tussen buren, vrienden of verwanten: mensen die veel sociale en culturele eigenaardigheden gemeen hebben en op elkaar lijken. Zoals de Mae Enga het formuleren, 'We marry the people we fight'. Hun etnograaf voegt hieraan toe dat onder dit bergvolk in Nieuw Guinea oorlog het meest frequent uitbreekt tussen buren en dat hierbij zeer vaak fraternal clans betrokken zijn, zoals de Mae zelf onderkennen (Meggitt 1977, 28-29, 42). Ook in meer complexe samenlevingen biedt de vete als een vorm van communicatief gedrag groepen de gelegenheid zich binnen een gezamenlijk kader van elkaar te onderscheiden.³ Over het gebruik van geweld tussen stammen heeft Evans-Pritchard een paar opmerkingen gemaakt die voor ons onderwerp van direct belang zijn. De Nuer voelen zich meer verbonden met de Dinka dan met andere vreemdelingen. Tegelijkertijd tonen de Nuer een grotere vijandigheid jegens dit volk dat in elk opzicht meer op hen lijkt dan tegenover andere vreemde groepen. Oorlog tussen deze twee

volken is meer dan alleen een belangenconflict; het is in de eerste plaats een structurele relatie, want hun animositeit wordt diepgaand beïnvloed door de mate van culturele differentiatie tussen de Nuer en hun buurvolken:

The nearer people are to the Nuer in mode of livelihood, language, and customs, the more intimately the Nuer regard them, the more easily they enter into relations of hostility with them, and the more easily they fuse with them (...) The cultural cleavage is least between Nuer and Dinka; it widens between Nuer and Shilluk-speaking peoples (...) Nuer make war against a people who have a culture like their own rather than among themselves or against peoples with cultures very different from their own (1976, 130-31).

Dergelijke structurele relaties, waarbij binnen een gezamenlijk kader ruimte is voor zowel contact en samenwerking als onderscheiding aangezet door het gebruik van geweld, zijn ook aanwijsbaar in de moderne samenleving, bijvoorbeeld in de gewelddadige confrontaties tussen supporters van voetbalclubs in West-Europa. Ook hier gaat het niet zozeer om belangenconflicten, maar om het aanscherpen van kleine, maar niettemin fundamenteel geachte verschillen tussen groepen die veel gemeen hebben, elkaar zeer na staan (op het gebied van leeftijd, gender, klasse, opleiding, werk, taal, kleding, belangstelling en 'identiteit') en bovendien deel uitmaken van andere verbanden van dualiteit, zoals clubs, cafés, buurten en steden. Vechten en agressief gedrag zijn deel geworden van het 'naar de wedstrijd gaan'. Zoals tot in de 19de eeuw gold voor het duelleren onder de *jeunesse dorée*, worden afspraken gemaakt voor tijd en plaats van gevechten *extra muros*, buiten de bebouwde kom:

On occasions, rival groups communicate an intention to meet at a particular location before or after the match. Such locations are chosen because the hooligan fans believe that this will enable them to avoid the attention of the police and give them a chance to establish, without outside interference or fear of arrest, which is the 'superior' crew (Dunning 1986, 168-71).

Nog een stap verder komen we met Bourdieu, die in *La Distinction* (1979) twee nieuwe aspecten van de problematiek van kleine verschillen tussen groepen in het licht stelt (zonder overigens naar Freud te verwijzen). In zijn boek (in het Duits vertaald met de veelzeggende titel *Die feinen Unterschiede*) expliciteert Bourdieu twee functies van kleine verschillen tussen groepen: het belang ervan voor de vorming en het behoud van identiteit en de bedreiging die er voor identiteit uitgaat van wat het meest nabij is. Vandaar het belang van kleine verschillen - het *narcisme* van kleine

verschillen, juist wanneer het gaat om groepen die weinig van elkaar verschillen: 'Social identity lies in difference, and difference is asserted against what is closest, which represents the greatest threat' (Bourdieu 1986, 479).

Zoals Bourdieu zelf erkent, is zijn werk over culturele onderscheidingen in de 20ste eeuwse Franse samenleving sterk beïnvloed door de studies van Elias over de Europese hofsamenleving en het beschavingsproces, waarin we te horen krijgen hoe steeds meer verfijnde en gedifferentieerde gedragsvoorschriften (aanvankelijk ontworpen aan het hof om de adel te domesticeren) dezelfde Franse aristocratie in de 17e en 18e eeuw in staat stelde zich van de opkomende burgerij te onderscheiden. Ook daar ging het om subtiele verschillen, om belangrijke details, om 'feinen Unterschiede', 'minor differences', die een belangrijke rol speelden in de vestiging en het behoud van identiteit, sociale afstand en macht. Zoals Elias zijn inzicht in beschavingsprocessen samenvat en benadrukt dat bepaalde culturele verschillen niet slechts een afspiegeling zijn van machtsverschillen maar deze ook helpen vormen en bestendigen:

Relatively stricter morals are only one form of socially induced self-restraints among many others. Better manners are another. They all enhance the chances of a superior group to assert and to maintain their power and superiority. In an appropriate configuration civilising differentials can be an important factor in the making and perpetuation of power differentials, although in extreme cases it may weaken 'old' powerful groups to be more civilised and may contribute to their downfall (1965, 152-53).⁴

Tenslotte hebben we de belangrijke studie van René Girard, *La violence et le sacré* (1972), waarin aan de hand van literair, historisch en etnografisch materiaal de stelling verdedigd wordt dat het verlies van verschillen tussen groepen de voornaamste bron van geweld is:

A single principle is at work in primitive religion and classical tragedy alike, a principle implicit but fundamental. Order, peace, and fecundity depend on cultural distinctions; it is not these distinctions but the loss of them that gives birth to fierce rivalries and set members of the same family or social group at one another's throats. Modern society aspires to equality among men and tends instinctively to regard all differences, even those unrelated to the economic or social status of men, as obstacles in the path of human happiness (Girard 1979, 49).

Om de 'anti-differential' vooroordelen in de moderne samenleving in het licht te stellen, verwijst Girard onder meer naar de toespraak van Odysseus

in Shakespeare's *Troilus and Cressida* waarin het verband tussen geweld en het wegvallen van verschillen duidelijk wordt onderkend en aangegeven:

Take but degree away, untune that string,
And, hark, what discord follows! Each thing meets
In mere oppugnancy: the bounded waters
Should lift their bosoms higher than the shores,
And make a sop of all this solid globe (...)

Evenals in de Griekse tragedies en schriftloze religies zijn het in de klacht van Odysseus niet de verschillen maar is het juist het verlies van verschillen dat aanleiding geeft tot geweld en chaos. Zoals Girard schrijft:

The modern mind has difficulty conceiving of violence in terms of a loss of distinctions or of a loss of distinctions in terms of violence. Tragedy can help resolve this difficulty (...) The primitive mind, in contrast, has no difficulty imagining an affiliation between violence and nondifferentiation and, indeed, is often obsessed by the possible consequences of such a union. Natural differences are conceived in terms of cultural differences, and vice versa (Girard 1979, 55-56; vgl. Lévi-Strauss (1962a, 111-17).

Ter illustratie van zijn theorie over 'differences' besteedt Girard vervolgens aandacht aan tweelingen en andere broederparen. In sommige schriftloze samenlevingen wekken tweelingen een bijzondere angst op. Het is niet ongebruikelijk dat men een van hen en soms beiden ter dood brengt. Girard meent dat dit gebruik niet alleen begrepen kan worden als een classificatieprobleem: twee individuen verschijnen plotseling waar men er slechts één verwacht had. Tweelingen delen altijd een culturele identiteit en ze vertonen vaak een opvallende gelijkenis. Waar verschillen ontbreken, dreigt geweld. Girard wijst hier op het aspect van rituele onreinheid. Het ontbreken van verschillen wordt gezien in termen van verontreiniging. Wanneer men geconfronteerd wordt met biologische tweelingen, is de gangbare reactie in de betrokken samenleving het vermijden van besmetting. De rituele onreinheid van tweelingen is vergelijkbaar met de onreinheid van de met bloed bevlekte krijger, de onreinheid van een incestueus paar, de onreinheid van een menstruerende vrouw. Maar, schrijft Girard, de verbinding tussen het verlies van onderscheidingen en geweld is ons vreemd (Girard 1979, 57-58).

Girard bespreekt voorts Malinowski's inbreuk op de etiquette bij de Trobrianders toen hij in het openbaar benadrukte hoezeer twee broers op elkaar leken.⁵ 'To accuse two close relatives of resembling one another is

to assert that they are a menace to the community, the carriers of an infectious disease.'

Girard stelt nu het thema van de broers die elkaars vijand zijn tegenover de tweelingfobie. Hij verwijst naar de antropoloog Clyde Kluckhohn, die beweert dat het meest voorkomende conflict in mythen de strijd tussen broers is - een strijd die gewoonlijk eindigt in broedermoord. Het gaat niet altijd om tweelingen, maar ook om broers die op elkaar lijken, kort na elkaar geboren zijn. Zelfs als de broers geen tweelingen zijn is het verschil tussen hen minder dan dat tussen alle andere graden van relaties. Ze delen dezelfde moeder en vader, geslacht en gender; in veel gevallen nemen ze dezelfde positie in ten opzichte van andere verwanten, zowel verre als nabije. Broers hebben meer rechten, plichten en functies gemeen dan het geval is met andere familieleden. Tweelingen zijn in zekere zin versterkte broers van wie het laatste objectieve verschil, dat van leeftijd, afgenomen is: het is vrijwel onmogelijk een onderscheid tussen hen te maken. We zijn geneigd, gaat Girard verder, de broederlijke relatie te zien als het toonbeeld van een affectieve band ('broederlijk' als synoniem van liefdevol en trouw). Maar de mythologische, historische en literaire voorbeelden die ons voor de geest komen vertellen een ander verhaal: Kain en Abel, Jacob en Esau, Romulus en Remus, Richard Leeuwenhart en Jan Zonderland. Maar, schrijft Girard, het is niet alleen in mythen dat broers tegelijkertijd naar elkaar toe getrokken worden en weer uit elkaar gedreven worden door dat wat ze beiden vurig willen bezitten en dat ze niet kunnen delen: een troon, een vrouw, of meer in algemene zin de erfenis van de vader (1979, 61-64).⁶

IV

In hoeverre kan nu het inzicht in de werking van het narcisme van kleine verschillen - dat identiteit gelegen is in verschil, dat verschil bevestigd, bekrachtigd en verdedigd wordt tegen wat het dichtste bij is, omdat daar voor identiteit de grootste dreiging van uitgaat - nieuw licht werpen op meer contemporaine gevallen van gewelddadige confrontaties?

Het eerste voorbeeld betreft de positie van de Burakumin in Japan.⁷ De Burakumin (vroeger Eta genoemd) zijn wat hun uiterlijk betreft niet van andere Japanners te onderscheiden. Ze werden en worden gediscrimineerd en beschouwd als tweederangs burgers vanwege hun beroep (slachten en villen van dieren, leerbewerking) en woonden daarom in aparte wijken. Hun officiële emancipatie vond plaats in 1871 en daarmee kregen de Eta

dezelfde status en rechten als andere Japanners. Maar wetgeving was niet voldoende om de negatieve houding jegens deze beroepsgroep te veranderen en de overheid kon de burgerrechten van de Burakumin niet beschermen. In feite verloren deze 'nieuwe gewone mensen' de privileges die ze onder het feodale regime genoten hadden (economische monopolies zoals slachten en leerbewerking) zonder daarvoor compensatie te krijgen. Hun gelijkheid voor de wet brachten plaatselijke boeren ertoe de Eta/Burakumin te vervolgen. Ze vreesden tot het niveau van de vroegere outcasts verlaagd te worden en waren zelfs bang dat de politiek van de regering erop gericht was gewone boeren te veranderen in Burakumin. Deze vrees voor verlies van identiteit blijkt uit een aantal incidenten waarin boze boeren tegen leden van deze pas geëmancipeerde groep extreem geweld gebruikten.

Het mechanisme van het narcisme van kleine verschillen heeft ook een belangrijke rol gespeeld in het zuiden van de Verenigde Staten na de afschaffing van de slavernij in 1865. Gelijkstelling van zwarte ex-slaven voor de wet resulteerde (wederom onbedoeld) in felle discriminatie en gewelddadig optreden jegens deze bevolkingsgroep, die, evenals de Eta in elke lokale gemeenschap vertegenwoordigd was een daar een aparte plaats innam. De geheime genootschappen en lynchings zijn van na de afschaffing van de slavernij. De vervolging kwam vooral van de kant van de arme blanken, die vreesden gelijkgesteld te worden met de vroegere slaven en aan het verschil met de zwarte bevolking hun 'identiteit', hun gevoel van eigenwaarde ontleenden. In *Caste and Class in a Southern Town* (1937) wijst Dollard op het belang van sociale stijging van zwarten sinds de burgeroorlog, het bereiken van *middle-class* status. Hij vervolgt:

The Ku Klux Klan and other more powerful secret orders were folk movements for the intimidation of [blacks] and for the reestablishment of the social distance that formerly existed between whites and [blacks]. Although the work of such orders differed in different regions, this function was invariable (1988, 58).

Op bezoek in Atlanta in de jaren tachtig, bespreekt Naipaul de nog tastbare gevolgen van de Forsyth County lynching (1912) met een plaatselijke advocaat, die opmerkt dat

to understand, it was necessary to remember that 120 years or so ago there had been slavery. For poor white people race was their identity. Someone well off could walk away from that issue, could find another cause for self-esteem; but it wasn't that easy for the man with little money or education; without race he would lose his idea of who he was (1989, 29).⁸

Zo vindt de theorie over kleine verschillen haar bevestiging in figuraties gekenmerkt door grote verschillen. De een is het pendant van de ander. Waar de sociale afstand groter is, verschillen in macht en culturele verschillen meer geprononceerd zijn, is de kans op conflict, strijd en (extrem) geweld naar verhouding geringer.⁹ Eerder dan openlijke vormen van geweldpleging vinden we er subtiele vormen van (lijdelijk) verzet, de 'hidden transcripts', zoals Scott die in twee belangrijke studies zorgvuldig in kaart gebracht heeft (1985; 1990). Volksbewegingen tegen gevestigde machthebbers ontbreken niet in de historische en etnografische annalen, maar blijken alleen kansrijk indien ze coalities vormen met rivalen van hun tegenstanders.¹⁰

Distantiëring en identiteit gaan nauw samen. Over de hofadel in Frankrijk en Duitsland tijdens het *ancien régime* schrijft Elias dat het lidmaatschap van de 'gute Gesellschaft' nauw verbonden was met 'eer'. Uitgestoten te worden betekende verlies van eer, verlies van een constituerend bestanddeel van iemands persoonlijke identiteit. In feite zette iemand van adel vaak genoeg voor zijn eer zijn leven op het spel - als uitdager of als uitgedaagde. Hij verloor liever zijn leven als lid van de 'gute Gesellschaft', want dit betekende tevens verheven te zijn boven de hem omringende massa. Zonder dit lidmaatschap had het leven voor hem geen zin, dat wil zeggen zolang de macht van zijn geprivilegieerde stand intact bleef (Elias 1969a, 145-46). In zijn studie van *satisfaktionsfähige* kringen in het 19de-eeuwse Duitsland, waar een lid van de Pruisische *upper class* zich niet kon onttrekken aan een duel dat vrijwel zeker met zijn dood zou eindigen, omschrijft Elias de kracht van de aristocratische erecode als volgt: 'To give up and go away would not only have meant losing his position, but also losing everything which gave his life meaning and fulfillment' (1996, 70).

Het duel is een voorbeeld van gestileerd geweld tussen gelijken van wie er een inbreuk gemaakt heeft op de 'ideelle Sphäre' van een ander, die vervolgens de gelegenheid krijgt voor eerherstel zijn moed te tonen door zijn leven op het spel te zetten.¹¹ Als een miniatuur laat het duel zien hoe cultuur en culturele verschillen - tussen individuen, groepen en nationale staten - een kwestie van leven en dood kunnen zijn.¹² Zoals Simmel het in attenderende zin formuleerde:

Wie man es als die spezifische Leistung der Religion ansehen kann, dass sie dem Menschen sein eigenes Heil zur Pflicht macht - so ist es, mutatis mutandis, als die der Ehre zu bezeichnen, dass sie dem Menschen seine soziale Pflicht zu seinem individuellen Heile macht. Darum gehen der Ehre gegenüber die Aspekte von Recht und Pflicht in einander über: das Bewahren der Ehre ist so sehr Pflicht, dass man das Recht zu den ungeheuersten Opfer - nicht nur selbst-

gebracht, sondern andern auferlegten, über andre hinweggehenden - aus ihr zieht (1983, 405).

V

In de burgeroorlog in het voormalige Joegoslavië, waar Kroaten, Serviërs en Moslims elkaar beurtelings bestreden, hebben we opnieuw te maken met minieme verschillen tussen partijen die zich systematisch aan wreedheden overgeven. Hoewel lange tijd door geschiedenis en religie verdeeld, schrijft een auteur, vormden de Joegoslaven zowel etnisch als linguïstisch een van de meest homogene volken in Europa. Maar Tito kon geen einde maken aan het narcisme van kleine verschillen; Kroaten en Serviërs bleven doorzeuren over hun feitelijk kleine verdeeldheid. In een etnisch verdeelde samenleving met een geschiedenis van broedermoord kon democratie ook een recept zijn voor burgeroorlog.¹³

In haar beschouwingen over de ontbinding van Joegoslavië en de opleving van genocide spreekt de Amerikaanse antropologe Bette Denich over het overdrijven van 'minor distinctions' tussen Kroatische en Servische varianten van de literaire taal:

The linguistic revisions provided an identity marker for 'good Croats', who were also expected to shed regional attachments in favor of Croatian culture both unitary and non-Serbian. Regional identities were eliminated: Dalmatia was renamed 'southern Croatia'. As a further infringement upon Serbian status, the Latin alphabet was designated as the sole alphabet throughout Croatia, limiting recognition of the Cyrillic alphabet to communities with Serbian majorities. The new government took control of the media, turning television and newspapers into articulators of the linguistic innovations and other cultural constructions of the new Croatian state (1994, 379).

Uitvoerig over minieme verschillen tussen etnische groepen in Bosnië bericht de Amerikaanse antropoloog Eugene A. Hammel (1993). Hij onderscheidt drie aspecten van etnische identificatie in de Balkan: verwantschap, taal en religie. Maar deze beginselen resulteren niet in duidelijk van elkaar te onderscheiden etnische groepen. Etnische identiteit is, met name in de context van de burgeroorlog, een kwestie van labels: Servisch, Kroatisch, Moslim. (Volgens de Britse journalist Misha Glenny (1992) gaat het niet zozeer om etnische conflicten, maar om religieus gekleurd nationalisme.) Taal is een bedriegelijk criterium. Alleen minutieuze aandacht voor de details van dialect maakt etnische symbolisering mogelijk. Dit continuum van dialecten wordt doorsneden door intern opgelegde politieke grenzen

en de centraliserende pogingen van de kernstaten. De intelligentsia van deze staten is druk in de weer geweest om ten behoeve van nationalistische belangen linguïstische grenzen aan te brengen. Het komt er op neer, vervolgt Hammel, dat de drie dimensies van etniciteit - verwantschap, taal en religie - elkaar kruisen. Religie kan etniciteit niet over de hele breedte van de voornaamste taalgroepen bepalen, maar slaagt er soms in taalgemeenschappen in endogame groepen te verdelen waarvan sommige beschouwd worden als identificeerbare etnische eenheden. Maar anderzijds erkennen Katholieke en Orthodoxe Slavische groepen geen gemeenschappelijke etniciteit. Kroatische boeren claimen geen co-etniciteit met Servische boeren, en geen van hen met Moslims, zelfs niet wanneer ze nagenoeg hetzelfde dialect spreken. Kroaten, Serviërs en Moslims in Bosnië spreken dialecten die nauwelijks van elkaar te onderscheiden zijn. Het dialect van de Bosnische Serviërs is nauwer verwant met dat van de meeste Kroaten in de streek dan met dat van de Serviërs in het kerngebied van Servië. Het dialect van de meeste Bosnische Kroaten lijkt meer op dat van de Serviërs in de streek dan op dat in Noord-Dalmatië en de kern van Kroatië. Het symbool waarmee ze zich van elkaar onderscheiden is religie (Rooms Katholiek versus Orthodox), maar buiten de regio is de situatie weer anders, bijvoorbeeld voor de Katholieke Serviërs in Dubrovnik.

Voorts bespreekt Hammel pogingen van staten tot homogenisering, pogingen culturele verschillen uit te wissen en zo een congruentie te scheppen tussen politieke grenzen en culturele eigenaardigheden die onder het communistische bewind waren toegestaan, bijv. aan de *krajina* Serviërs, om de vorming van ministaten te voorkomen. De poging onder het bewind van Tudjman culturele verschillen te beperken had hetzelfde effect als onder Maria Theresia en Joseph II, namelijk gewapende opstand (Hammel 1993, 7-8).

Opnieuw zien we hier, dit keer op de Balkan, de werking van het narcisme van kleine verschillen: het uitwissen, het verlies van onderscheidingen en verschillen (of pogingen daartoe) leidt tot geweld, tot een totale, nietsontziende oorlog, die terecht gekarakteriseerd is als een 'broederstrijd'. We zien ook het belang van een bijkomende omstandigheid: het ontbreken van een effectief, onpersoonlijk centraal gezag dat bereid en in staat is om minderheden en hun rechten te beschermen.

De visie van de Britse oorlogscorrespondent Misha Glenny, zoals verwoord in *The Fall of Yugoslavia*, komt dicht bij het standpunt dat in dit essay verdedigd wordt. Aan het slot van zijn boek zegt hij dat er vanaf het begin van het conflict in Kroatië (1991) vooral één vraag geweest is waarover men zich zowel in Joegoslavië zelf als daarbuiten het hoofd gebroken heeft: wat kan toch de oorzaak zijn van deze diepe haat die op zo'n grote

schaal en in zo'n korte tijdsperiode wreedheden en slachtpartijen heeft opgeroepen? In retrospectief is het duidelijk geworden dat de (burger)oorlogen in dit gebied tijdens de Tweede Wereldoorlog niet met de vestiging van het gezag van Tito waren afgelopen. Het conflict in Joegoslavië had tussen 1941 en 1945 dermate bloedige proporties aangenomen dat een eventuele opleving in ieder geval meedogenloos zou zijn. Zelfs voor mensen zoals ik, schrijft Glenny, die niet alleen de oorlog zelf hebben kunnen waarnemen maar ook oog gekregen hebben voor het dichte netwerk van politieke intrige dat ertoe geleid heeft, gaat de mate en de aard van het geweld elk kader van moreel begrip te boven. Het is duidelijk dat het conflict veroorzaakt is door een complex van historische en politieke krachten. Maar de haat heeft een andere oorsprong. De oorlogen van de Joegoslavische opvolging hebben in sterke mate een nationalistisch karakter gehad. Het gaat hier niet om etnische conflicten, zoals de media het graag voorstellen. De meeste daders van de moordpartijen behoren tot dezelfde ethnos, hetzelfde volk. Wat inderdaad zeer opvallend is, vooral in Bosnië-Herzegovina, zijn de nauwe banden tussen Serviërs, Kroaten en de Moslims. Religie is de factor die deze mensen verdeelt, hoewel het geen confessioneel conflict is. Gedurende eeuwen is deze mensen gevraagd te kiezen tussen rivaliserende imperia en ideologieën, onveranderlijk gedefinieerd in termen van religie (katholiek, orthodox, moslim). Hevige aardschokken waren voelbaar op dit machtige historische breukvlak. Bij die gelegenheden werden de Bosniërs in dienst genomen door deze of gene grootmacht. Door de eeuwen heen werden Bosnische Serviërs, Kroaten en Moslims in verschillende culturele uniformen gestoken waardoor ze elkaar als er conflicten uitbraken als vijand konden identificeren. Desondanks kunnen ze zichzelf onder deze kleding gereflecteerd zien; en het is de vreselijke herkenning dat deze 'primitieve beesten' (*sic*) aan de andere zijde van de barricade hun broeders zijn die ertoe geleid heeft dat het geweld in Bosnië zulke vreselijke afmetingen heeft aangenomen. De enige manier waarop de vechtersbazen met dit besef kunnen omgaan, zo vervolgt Glenny, is het uitroeien van de gemeenschap van de tegenstander. Hoe kan men anders een verklaring geven voor de traditie van gelaatsverminking in dit gebied? Hoe kan men anders verklaren waarom er zulke grote aantallen vrouwen en kinderen in koele bloede gedood zijn? De Orthodoxen, de Katholieken en de Moslims kunnen alleen dan de overwinning opeisen als de ketters weggevaagd zijn of verdreven uit het gebied (Glenny 1992, 168-69).

Deze beschouwingen van een outsider-ooggetuige komen dicht in de buurt van een verklaring voor het extreme geweld in Bosnië en voeren ons weer terug naar de gedachten van Girard over de 'monsterlijke dubbelganger' en zijn daarop gebaseerde theorie over rituele bezoedeling en mime-

tisch geweld: de vicieuze cirkel van wederzijds geweld die volgt op het wegvallen van verschillen.¹⁴

VI

De werking van het narcisme van kleine verschillen is ook bespeurbaar in de relatie tussen Tutsi's en Hutu's in Rwanda. Ook hier horen we (sinds 1959) over een 'broederstrijd', een strijd op leven en dood tussen groepen die in de loop van de 20ste eeuw - door toedoen van de vroegere koloniale overheerser - steeds minder van elkaar zijn gaan verschillen. Van een aanvankelijke feodaal-achtige patroon/cliënt relatie ontwikkelden beide groepen zich tot facties met hun eigen elites - de Tutsi's met steun van het Belgische koloniale bewind dat het gebied bestuurde via het bekende systeem van *indirect rule*; de Hutu's eerst met steun van de missie, die leden van de vroegere subalterne groep begunstigde en liet studeren, later, in de jaren vijftig, door algehele steun van de Belgische autoriteiten, die voorstander waren van etnische gelijkheid en zelfbestuur.¹⁵ De vermindering van verschillen - economisch, sociaal, cultureel - versterkt door toename van gemengde huwelijken leidde zelfs onder antropologen tot onduidelijkheid over de etnische identiteit van Tutsi's en Hutu's.

Vershillen tussen Tutsi's en Hutu's waren in sommige opzichten altijd al ver van extreem geweest. Prunier schrijft dat de Tutsi's en de Hutu's, de 'beruchte rivaliserende tweeling van Rwanda', naast elkaar wonen, op dezelfde heuvels - 'for better or for worse, for intermarriage or for massacre', om met elkaar te huwen of elkaar af te slachten (1995, 3). Hoewel vaak de stammen van Rwanda genoemd, vormden ze geen aparte stammen. Tutsi's en Hutu's spreken dezelfde Bantoe-taal, hadden dezelfde religie, kenden dezelfde gebruiken (patrilineaire verwantschap, polygynie), woonden naast en door elkaar, huwden vaak onderling en vochten vroeger in hetzelfde leger. Maar ze waren ten tijde van het eerste Europese contact niet eender en evenmin gelijk. De Tutsi's waren van oudsher veetelers en patroons van de Hutu's; de Hutu's waren oorspronkelijk landbouwers en cliënten van Tutsi's. Elke groep had een eigen gemiddeld dominant somatisch kenmerk. De Hutu's, die meer dan tachtig procent van de bevolking vormden, zagen eruit zoals andere Bantoe-volken in het gebied. De Tutsi's waren lang en mager en hadden vaak meer hoekige gelaatstrekken.

Voorals tussen 1945 en 1959 groeiden Tutsi's en Hutu's steeds meer naar elkaar toe, niet alleen op intellectueel gebied en als elites, maar ook in termen van rijkdom en bezit. Vanwege de snelle economische veranderingen was de gemiddelde financiële situatie van Tutsi's en Hutu's in 1959

in grote trekken gelijk(er) geworden. Rijke Hutu's en arme Tutsi's wogen tegen elkaar op. Onder de vlag van een democratisch meerderheidsbewind enerzijds en de op handen zijnde onafhankelijkheid anderzijds was een strijd ontstaan tussen twee wedijverende elites: de pas ontwikkelde Hutu tegen-elite geprotégeerd door de kerk en de oudere neo-traditionele Tutsi elite lange tijd gesteund door de (Belgische) koloniale autoriteiten. Het verminderen, het verliezen, de afbraak van verschillen tussen de twee groepen tekende zich ook af in hun uiterlijk verschijning.

Belangrijk voor het begrijpen van de vermindering van deze en andere verschillen tussen de twee groepen is de toename van onderlinge huwelijken. Volgens Prunier hebben veelvuldige huwelijken tussen Tutsi's en Hutu's ertoe geleid dat veel Tutsi's er Hutu-achtig uitzien en veel Hutu's er Tutsi-achtig uitzien.¹⁶ Maquet, die in de jaren vijftig een beeld schetste van de Rwandese samenleving zoals deze in het begin van deze eeuw bestaan moet hebben, merkt op dat huwelijken tussen Hutu's en Tutsi's niet verboden waren; volgens zijn Hutu informanten kwamen ze zelfs vaak voor. Zijn Tutsi zegslieden beweerden echter dat dergelijke huwelijken zeldzaam waren, maar dat Tutsi's vaak Hutu concubines hadden. Uit deze discrepantie leidt Maquet af dat een eerste huwelijk met een Hutu vrouw voor een Tutsi prestige-verlies betekende. Armoede dwong Tutsi's hun toevlucht te nemen tot deze huwelijken: de bruidsprijs was lager en bovendien werkten Hutu vrouwen harder. Anderzijds kon een welvarende Hutu heel goed met een Tutsi meisje trouwen; de bruidsprijs was dan aanzienlijk hoger. Het gebeurde ook wel, vervolgt Maquet, dat een Tutsi patroon en veebezitter een dochter afstond aan een van zijn Hutu cliënten. Dergelijke huwelijken waren zeer gezocht door opwaarts mobiele Hutu's (Maquet 1961, 65-66). Over deze onderlinge huwelijken zegt Maquet: 'A Tutsi who did not own any cattle was still a Tutsi but a very poor one, dangerously slipping down in the social stratification, whereas a Hutu who possessed cattle was very near the aristocratic group and not infrequently could marry a Tutsi girl' (1961, 120).

Prunier meent dat het clientèle systeem, waarbij een Tutsi patroon zijn Hutu cliënt vee gaf (een teken van rijkdom, macht en aanzien) de mogelijkheid bood voor opwaartse sociale mobiliteit:

once endowed with cattle, the Hutu lineage would become de-hutuised, i.e., tutsified. Similarly a very poor Tutsi who lost all his cattle and had to cultivate the land would in due course become hutuised. Marriage would tend to reinforce either trend, the children of the successful Hutu marrying into a Tutsi lineage and the children of the impoverished Tutsi marrying into a Hutu family (1995, 13-14n.).

Eerder had ook Gravel, die in 1960-61 in Oost-Rwanda etnografisch onderzoek had verricht, melding gemaakt van de vervaging van verschillen tussen Tutsi's en Hutu's:

Although the social system tends to keep the poor Tutsi out of poverty, either by helping them out or by making them Hutu, there are many Tutsi of low rank and low status in every community. On the other hand, there are rich Hutu, who by dint of power and large family lineages, could oppose, or at least hold their own against, the encroachments and exploitations of the established Tutsi authority. In the past, such lineages, whose position could not be destroyed, were absorbed, and, although the newly rich generation was still regarded as Hutu, its sons could be 'Tutsi-ized' and its grandsons would be considered as Tutsi (1968, 23).

Het zou onjuist zijn op grond van deze toenemende vermenging en overlapping van Tutsi's en Hutu's te beweren dat de categorieën 'Tutsi' en 'Hutu' eigenlijk geen inheemse begrippen zijn, maar categorieën die door de vroegere (Belgische) koloniale autoriteiten 'uitgevonden' zijn en opgelegd aan de Rwandese bevolking. Zoals Prunier opmerkt:

Just as the 'different race hypothesis' has caused much crankish writing during the past hundred years, some modern authors have gone to great length in the other direction to try to refute this theory and to prove that Tutsi and Hutu belonged to the same basic racial stock (...) Sober critics pointed out that this 'anti-racist' interpretation ended up being exceedingly racist (...) (1995, 16-17n.).

Het spreekt vanzelf dat men de strijd tussen Tutsi's en Hutu's niet kan reduceren tot een narcisme van kleine verschillen. Andere belangrijke omstandigheden mogen niet buiten beschouwing blijven, zoals de snelle groei van de bevolking,¹⁷ de ecologische situatie, de numerieke verhoudingen tussen de beide groepen, de al eerder genoemde rol van de door Hutu's gedomineerde staat en de dreiging van het Tutsi-leger van buiten af. Maar het is moeilijk de geleidelijke afbraak van hiërarchische interdependenties en de daarmee verbonden verschillen - het verlies van sociale en culturele onderscheidingen - los te zien van het extreme geweld van Hutu's tegen Tutsi's. Het heeft er de schijn van dat voor de aanvankelijk ondergeschikte Hutu's de aanvankelijk dominante Tutsi's in een proces van 'mimetische begeerte' steeds meer de trekken aangenomen hadden van een 'monsterlijke dubbelganger', die in Girards theorie over geweld zo'n belangrijke plaats inneemt. De reeds genoemde Amerikaanse antropoloog Gravel, die kort na de uitbarsting van de eerste burgeroorlog in Rwanda (november 1959) en de vestiging van een pro-Hutu Belgisch bestuur in een gemeenschap in het oosten van Rwanda veldwerk verrichtte, beschrijft de

opkomst van een Hutu politicus, die alvorens over te gaan tot het terroriseren van Tutsi's in zijn gemeenschap, zonder succes getracht had zich uit te geven voor een Tutsi van de koninklijke lineage en daarna, eveneens vergeefs, in een andere plaats had geprobeerd te trouwen met de dochter van een lokale Tutsi leider (Gravel 1961, 191 ff.).

VII

Deze voorbeelden, die gemakkelijk met andere kunnen worden aangevuld, laten zien hoe het (dreigend) verlies van verschillen voorafgaat aan het gebruik van extreem geweld. Het antisemitisme in Duitsland nam scherpere vormen aan met de toenemende assimilatie van de joden. De antisemitische Duitse geleerde Carl Schmitt, die met de nazi's had gecollaboreerd, beweert in zijn naoorlogse aantekenboek *Glossarium*: 'De echte vijand is de geassimileerde Jood'.¹⁸ Het antisemitisme in Polen en de Oekraïne in de 19de en 20ste eeuw toont hetzelfde patroon: de pogroms zijn van na de emancipatie van boeren en joden. Voor die tijd hadden joden een aparte, enigszins geprivilegieerde positie als bemiddelaars tussen landadel en (horige) boeren. Soms kon het geweld van uitgebuite boeren zich in de vorm van een *jacquerie* tegen deze middenklasse van joodse landgoedbeheerders richten en, zoals de boerenopstand in Moldavië in 1907, een antisemitisch karakter krijgen.¹⁹

Waarschijnlijk speelt het narcisme van kleine verschillen ook een belangrijke rol in de zogenaamde 'troubles', de strijd tussen Protestanten en Katholieken in Noord-Ierland.²⁰ Nader onderzoek verdient ook de strijd in Zuid-Afrika tussen aanhangers van Buthelesi's Inkatha Freedom Party (met een achterban van zes miljoen Zoeloes in het thuisland Natal) en aanhangers van Mandela's African National Congress, waarbij tussen september 1989 (na de afschaffing van de apartheid en de inauguratie van De Klerk) en januari 1993 in de *townships* bijna 10.000 mensen werden gedood.²¹

Een ander geval van extreem geweld waar het narcisme van kleine verschillen onmiskenbaar lijkt en dat eveneens verder onderzoek vereist is de strijd tussen Tamils en Singalezen op Sri Lanka sinds het einde van de jaren vijftig. De Singalezen vormen met meer dan zeventig procent de meerderheid van de bevolking (ca 14 miljoen in 1981), maar er zijn ook gebieden waar de Tamils domineren. Hoewel er op het gebied van taal en religie beduidende verschillen zijn, beschrijft Tambiah de strijd tussen deze twee bevolkingsgroepen als een 'etnische broederstrijd':

Although the major identity components of the Sinhalese are their Sinhalese language and their Buddhist religion, and of the Tamils the Tamil language and their Hindu religion, both these populations share many parallel features of traditional caste, kinship, popular religious cults, customs, and so on. But they have come to be divided by their mythic charters and tendentious historical misunderstandings of their past (1991, 5).

In verschillende regio's, waar vroeger een vreedzame coëxistentie tussen Tamils en Singalezen bestond, hebben Tamils hun taal en religie moeten opgeven en is nu volgens Tambiah sprake van een 'overdetermination' in de anti-Tamil houding van bepaalde segmenten van de Singalese bevolking:

In these two cases, of coastal peoples north of Colombo and interior peoples of the Eastern Province who have shifted from a relaxed symbiosis to an imposed Sinhala identity, we see one reason for the 'overdetermination' in the anti-Tamil attitudes of certain segments of the Sinhalese population (1991, 100-01).

Ook in andere gebieden van Sri Lanka, zoals het zuidwestelijk kustgebied, is er volgens Tambiah sprake van een 'overgedetermineerde' vijandigheid jegens de Tamils als gevolg van het verdwijnen van belangrijke culturele verschillen. In het fervente religieuze nationalisme van Singalese Boeddhisten, dat de verwerping van de Tamils als vreemde 'andere' met zich meebrengt, kan men een poging zien de eigen identiteit te versterken en zwaar te tillen aan verschillen, zowel verbeelde als werkelijk bestaande, zoals verschillen in uiterlijk en etnische herkomst.²²

Hiermee is het aantal gevallen van extreem geweld tussen mensen die elkaar zeer na staan geenszins uitgeput.²³ Maar de geschetste voorbeelden geven wellicht een nader idee van het verband tussen extreem geweld en bedreigde identiteit bij de vermindering van verschillen tussen groepen. Het narcisme van kleine verschillen komt tot uitdrukking in het benadrukken, overdrijven van subtiele culturele verschillen ten opzichte van anderen met wie er zoveel gemeenschappelijks is. Het betreft bij uitstek een vorm van symbolisch handelen waarin sociale, culturele, morele, mentale en cognitieve elementen nauw met elkaar verweven zijn. Identiteit (wie men is, waarvoor men staat, waaraan men een gevoel van eigenwaarde ontleent) zo zagen we eerder, is gelegen in verschillen en verschillen worden benadrukt, verdedigd en bekrachtigd tegenover wat dichtbij is omdat daarvan de grootste dreiging uitgaat.

In een buitenwijk van een stad in de Engelse 'midlands'²⁴, onderzocht in de jaren vijftig, waren het juist de twee arbeidersbuurten die met elkaar overhoop lagen: de beter georganiseerde families die er langer woonden

stigmatiseerden de nieuwkomers die door hun geringe graad van sociale cohesie zich daartegen niet konden verzetten. De gevestigde arbeiders voelden zich door de nieuwkomers bedreigd, vreesden gelijkgesteld te worden met hun collega's die in hun midden een kleine minderheid van deviante families tolereerden. De mensen in de aangrenzende *middle class* buurt (waar ook enkele arbeidersgezinnen woonden en die voor de gevestigde arbeiders als referentiegroep fungeerde) maakten zich niet druk over de nieuwkomers, hoefden dat ook niet te doen omdat de sociale afstand groot genoeg was, groot genoeg om zich niet bedreigd te voelen.

Dit Engelse voorbeeld laat op kleine schaal zien dat stigmatisering eerder samengaat met geringe dan met grote verschillen in macht en dat een grote sociale afstand, meer controle, een stabiele ongelijke machtsbalans een bescherming vormen tegen zowel besmetting als smetvrees. Sociale uitersten kunnen elkaar raken, ook letterlijk. In zijn boek over de 17de en 18de-eeuwse Franse hofsamenleving beschrijft Elias hoe adellijke dames zich ongenegeerd konden verkleden en baden in het bijzijn van hun bedienden - een vorm van intimiteit die ook in andere sterk gestratificeerde samenlevingen is gesignaleerd en een nuancerend impliciteert van Simmel's beschouwing over discretie.²⁵

Het Engelse voorbeeld laat tevens zien dat het narcisme van kleine verschillen niet automatisch leidt tot geweld.²⁶ Eerder is gewezen op andere factoren die kleur en toon van de verhoudingen tussen rivaliserende groepen mede bepaalden. Naast demografische en ecologische omstandigheden is er vooral het politieke aspect - de rol van het centrale gezag. In hoeverre is er sprake van een relatief stabiel, effectief en onpersoonlijk monopolie over de geweldsmiddelen? In alle gevallen waar sprake is van verlies van verschillen en (extreem) geweld hebben we te maken met het ontbreken van een dergelijk effectief overkoepelend centraal gezagsapparaat: de minderheden, hun rechten, hun sociale en culturele identiteit bleven onbeschermd. In sommige gevallen schaarde de staat (het leger) zich, meer of minder openlijk, aan de zijde van een der strijdende partijen, zoals gebeurde in Sri Lanka, Bali, Rwanda en Bosnië.

In dit essay heb ik geschetst hoe het verlies van verschillen wegens een bedreigde identiteit tot explosieve situaties kan leiden. Dit is het belang van de bijdrage van Girard - en van die van Freud, Simmel, Elias en anderen aan de discussie over een ontwerp van een algemene theorie over de uitoefening van macht en geweld. Bourdieu komt de verdienste toe met een gelukkige formulering de discussie over het narcisme van kleine verschillen te hebben heropend en samengevat. Sociale identiteit is gelegen in verschil, en verschil wordt staande gehouden, bekrachtigd, verdedigd

tegenover wat het dichtste bij is - en wat het dichtste bij is (in meerdere betekenissen van dit woord) vertegenwoordigt het grootste gevaar.

VIII

We zijn begonnen met Freud en het is passend ook met hem te eindigen omdat hij de problematiek van de 'monsterlijke dubbelganger' maar al te goed kende - ook uit eigen ervaring. Freud en Arthur Schnitzler woonden in dezelfde stad, waren beiden arts, behoorden tot dezelfde generatie en waren bovendien geestverwanten. Freud was zich jarenlang bewust geweest van een vergaande overeenstemming tussen zijn opvattingen en die van Schnitzler. Het heeft lang geduurd voor hij ertoe kwam contact te zoeken met de beroemde toneelschrijver. In een brief aan Schnitzler, geschreven in mei 1922, legt hij uit waarom:

Ich habe Sie gemieden aus einer Art von Doppelgängerscheu (...) Ihr Determinismus wie Ihre Skepsis (...) Ihr Ergriffensein von den Wahrheiten des Unbewussten, von der Triebnatur des Menschen, Ihre Zersetzung der kulturell-konventionellen Sicherheiten, das Haften Ihrer Gedanken an der Polarität von Lieben und Sterben, das alles berührte mich mit einer unheimlichen Vertrautheit.

Dan vervolgt Freud op een meer afstandelijke toon:

So habe ich den Eindruck gewonnen, dass Sie durch Intuition - eigentlich aber in Folge feiner Selbstwahrnehmung - alles das wissen was ich in mühseliger Arbeit an anderen Menschen aufgedeckt habe.²⁷

Deze bespiegelingen van Freud duiden er niet op dat hij een vermoeden had van een nauw verband tussen zijn dubbelgangersvrees en het narcisme van kleine verschillen. Het heeft hem er niet van weerhouden het grote belang te onderkennen dat mensen in hun dagelijkse verkeer toeschrijven aan subtiele onderscheidingen.

Noten

* In gesprekken met Joop Goudsblom is het 'narcisme van kleine verschillen' de afgelopen jaren een paar keer ter sprake gekomen. Zijn opmerkingen heb-

ben mij aangemoedigd tot het schrijven van dit essay, dat ik daarom bij zijn afscheid van de universiteit in dankbaarheid aan hem opdraag. Voor commentaar

op eerdere versies van dit artikel ben ik dank verschuldigd aan het publiek van drie voordrachten, de één op 12 maart voor CREA in Amsterdam in het kader van Studium Generale, een tweede op 24 april voor promovendi culturele antropologie van de Amsterdamse School en de derde op 2 mei 1997 voor de werkgroep Figuratiesociologie, eveneens in Amsterdam. Nuttige aanwijzingen kreeg ik voorts van redactieleden van het *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* en van Rod Aya, Peter Burke, Carlo Ginzburg en Longina Jakubowska.

1. Hobbes postuleert in *Leviathan* een fundamentele gelijkheid tussen mensen om hun voortdurende onderlinge strijd te verklaren, een strijd waaraan alleen een einde kan komen door de vestiging van een overkoepelend centraal gezag: 'where there is no power able to over-awe them all, there is always Warre of every one against every one' (1968, 183-86). Tocqueville komt de verdienste toe in zijn etnografisch getinte studies van de egalitaire mentaliteit verschillende implicaties van maatschappelijke gelijkheid te hebben onderkend, met name de fusie van gelijkheid en identiteit: 'the equality of men entails that of their similarity'. Geciteerd in Dumont (1980, 13-20, 262-65).

2. Over persoonlijke territoria en territoriale schendingen, zie Goffman (1971, 28-61).

3. 'Commonly, people both marry and make war on their close neighbors' (Ferguson 1990, 37). Vgl. het overzichtartikel van Jagers (1982, 10-24). Voor een vergelijkend overzicht van de vete, zie Black-Michaud (1975) en Boehm (1984, 191-241). Uit een recent overzichtswerk (Keeley 1996), waarin aan de hand van surveys aangetoond wordt dat oorlogvoering in schriftloze, tribale samenlevingen veel gewelddadiger is geweest dan men gedacht heeft, blijkt dat oorlog vaak een

aangelegenheid was tussen buurvölker die ook in andere opzichten veel met elkaar gemeen hadden.

4. Vgl. Elias (1969a, 152; 1969b, I: *passim*; en II: 409 ff.).

5. Girard (1979, 60); vgl. Malinowski (1966, 88-91).

6. Vgl. Kluckhohn (1960, 52). Het thema van de rivaliserende broers is niet alleen 'mythisch'. De geschiedenis van het vroeg-19de-eeuwse Zoeloe koninkrijk, bijvoorbeeld, kent verschillende gevallen van broedermoord van despoten. Aan het terroristische bewind van Shaka kwam in 1828 een einde door een samenzwering van zijn (half)broers Dinga en Mhlangana. Kort daarna vermoorde Dinga zijn broer en medesamenzweerder Mhlangana en volgde Shaka op als koning van de Zoeloes. Dinga stierf in 1840 nadat zijn broer Mpande zich in een opstand tegen hem had gekeerd (Walter 1969, 174-75, 209-11). Voor meer recente voorbeelden van solidariteit en geweld tussen nauwe agnatische verwanten, zie Lindholm (1981, 148-49). Het spreekt vanzelf dat broers niet altijd met elkaar overhoop liggen. In tribale samenlevingen blijkt matrilokaliteit samen te gaan met interne vreedzaamheid terwijl patrilokaliteit 'fraternale belangengroepen' met zich meebrengt die verantwoordelijk zijn voor een relatief hoge mate van openlijke agressie (Thoden van Velzen & Van Wetering 1960; vgl. Koch 1974, 166-71). De loyaliteit tussen broers en andere agnatische verwanten is ook van vitaal belang onder Siciliaanse *mafiosi*, met name in de onderlinge strijd tussen 'families' (Blok 1988; 1996). Niettemin kunnen ook nauwe verwanten tegenover elkaar komen te staan, zoals gebeurde in de zogenaamde tweede *mafia*-oorlog in het begin van de jaren tachtig waarin de Corleonesi zegevierden na hun tegenstanders tegen elkaar te hebben uitgespeeld (vgl. Stajano 1986,

16-37; Stille 1995, 99-120 en *passim*). In dezelfde familie vreesde de ene broer de ander en waren de zoons op hun hoede voor hun vader. Hier gold het gezegde, 'Nella stessa faccia, l'occhio destro odiava il sinistro': 'In hetzelfde gezicht haatte het rechteroog het linker' (vgl. *La Repubblica*, 7 juni 1997, p. 2). Ook andere uitdrukkingen, zoals 'Fratelli, coltelli', 'Cugini, assassini', 'Genitori, traditori' en 'Per gli amici mi guarda Iddio', suggereren vertrouwdheid met de keerzijde van liefde en vriendschap. Hoezeer het narcisme van kleine verschillen de relaties tussen *mafiosi* kenmerkt, blijkt ook uit commentaren op hun onderlinge strijd, zoals de uitdrukking 'L'uno voleva essere più mafioso dell'altro' (De een wilde meer *mafioso* zijn dan de ander).

7. Deze schets is gebaseerd op De Vos & Wagatsuma (1972, 33-67, vooral 34-38).

8. Voor een recente antropologische interpretatie van lynching in het zuiden van de Verenigde Staten, zie Brundage (1993). Dumont wijst op de de gevolgen van het afschaffen van onderscheidingen: 'Make distinctions illegitimate, and you get discrimination; suppress the former modes of distinction and you have a racist ideology (...) Now the history of the United States tells just this, that racial discrimination succeeded the slavery of the Negro people once the latter was abolished. (One is tempted to wonder why this all important transition has not been more systematically studied, from a sociological point of view, than it seems to have been, but perhaps one's ignorance is the answer.) The distinction between master and slave was succeeded by discrimination by White against Black' (1980, 262-63). Verwijzend naar een studie van Pierre van den Berghe, vat Dumont de overgang van slavernij naar racisme in de Verenigde Staten als volgt samen: 'Segregation replaced etiquette as

a mode of social distance' (425 n. 26).

9. Walter meent te kunnen aantonen dat het gebruik van geweld in een systeem van macht in belangrijke mate afhankelijk is van de aanwezigheid of afwezigheid van verzet. Waar het verzet gering is zullen autoriteiten geneigd zijn destructieve methoden van machtsuitoefening te vermijden. Verzet of de verwachting van verzet zal daarentegen de waarschijnlijkheid van het gebruik van geweld vergroten. Walter is eveneens van mening dat deze relatie niet beperkt is tot menselijke machtssystemen; men treft ze ook aan in samenlevingen van dieren die volgens een hiërarchisch patroon georganiseerd zijn: 'In these hierarchies, the behavior of effectively dominant animals meets no resistance, and the mutual relations among members of the group are remarkably free of violence. When the dominant animal loses control - and the loss may be heralded by very subtle signals - it meets increasing resistance, begins to act in a violent manner, and meets violence in return. Generalized fighting breaks out, and the group is disrupted. A human power system, highly dependent on symbolic processes and rational goals, is different from an animal social hierarchy, which is shaped primarily by innate patterns, especially by relative strengths of attack and flight drives. Yet, animal dominance hierarchies, providing an opportunity to examine formal relations between control, resistance, and violence, are interesting enough to draw close but cautious attention' (1969, 15-16).

10. Zie bijvoorbeeld Wolfs studie over boerenopstanden (1969) en de bespiegelingen van Aya (1990, 106-22).

11. Voor recente studies over de ontwikkeling van het duel in Duitsland, zie Frevert (1995); en McAleer (1994).

12. 'Culture can be a matter of life and death'. Ik dank deze formulering aan

Rod Aya.

13. Richard West, *Tito and the rise and fall of Yugoslavia* (1994), geciteerd door Michael Ignatieff, The politics of self-destruction. *The New York Review of Books* (2 november 1995, p. 17).

14. Het boek van Glenny is uitvoerig besproken door Michael Ignatieff in zijn artikel 'The Balkan tragedy', *The New York Review of Books* (May 13 1993, 3-5). Voor een beter begrip van het extreme geweld tussen buurvölkeren verwijst Ignatieff naar Freud's formulering over kleine verschillen: 'Freud once argued that the smaller the difference between two people the larger it was bound to loom in their imaginations. This effect, which he called the narcissism of minor difference, is especially visible in the Balkans (...) An outsider who travels the highway between Belgrade and Zagreb is not struck by historical fault-lines (...) Serbs and Croats speak the same language, give or take a few hundred words, and have shared the same village way of life for centuries. While one is Catholic and the other Orthodox, urbanization and industrialization have reduced the importance of religious differences (...) The war between Serbs and Croats in 1991 was not driven by irreducible historical or ethnic differences. Rather it was ignited by nationalist ideologues who turned the narcissism of minor difference into the monstrous fable that the people on the other side were genocidal killers, while they themselves were blameless victims (...) It cannot be repeated too often that these peoples were neighbours, friends, and spouses, not inhabitants of different ethnic planets' (p. 3).

15. Deze schets is gebaseerd op Prunier (1995, 41 ff.). Voor een beeld van de verhoudingen tussen Tutsi en Hutu omstreeks 1900, zie de reconstructie van Maquet (1961, 129-72 en *passim*). Voor de eerder verschenen Franse editie van

dit boek, zie Maquet (1952).

16. Prunier (1995, 237-49). In zijn beschrijving van de genocide in het voorjaar van 1994 zegt Prunier dat het onderscheiden van Hutu's en Tutsi's op het platteland geen probleem was omdat de identiteit van dorpsbewoners algemeen bekend was. In de steden was het anders: 'It was not the same thing in the towns and even more in Kigali where people did not know each other. There the *Inter-ahamwe* manning the roadblocks asked people for their identity cards. To be identified on one's card as a Tutsi or to pretend to have lost one's papers meant certain death. Yet to have a Hutu ethnic card was not automatically a ticket to safety (...) And people were often accused of having a false card, especially if they were tall and with a straight nose and thin lips. Frequent intermarriage had produced many Hutu-looking Tutsi and Tutsi-looking Hutu. In the towns and along the highways, Hutu who looked like Tutsi were often killed, their denials and proffered cards with the "right" ethnic mention being seen as a typical Tutsi deception' (1995, 249).

17. Zie de bevolkingscijfers in Prunier (1995, 4), die bij de snelle bevolkingsgroei (van 1,5 miljoen in 1934 tot ruim zeven miljoen in 1989) aantekent: 'Grim as it may seem, the genocidal violence of the spring of 1994 can be partly attributed to that population density' (1995, 4).

18. Geciteerd in Mark Lilla, The enemy of liberalism. *The New York Review of Books* (15 mei 1997, 39).

19. Voor de ontwikkeling van deze opstand die uitgroeide tot de belangrijkste boerenopstand in de geschiedenis van Oost-Europa en door het leger bloedig werd onderdrukt waarbij duizenden boeren het leven lieten, zie de samenvatting van Chirof (1976, 150-55) en de uitvoerige studie van Eidelberg (1974).

20. Een aanwijzing hiervoor is te vinden

in een analyse van de eerste onlusten: 'The problem is one of the working-class. There have been no riots in the prosperous areas of Belmont or the Malone Road in Belfast. Here the well-to-do middle classes are protected by their own mobility. They know that they have the resources to get up and go if they have to - and more of them are now contemplating it - to a calmer part of the province, to the Republic, or across to England. But for the poverty-stricken ghettos of the Shankill and Falls areas of Belfast, or the Bogside and Fountain districts of Londonderry, no such option is open. With a generally low level of industrial wages, high unemployment and an acute shortage of low-cost housing, the people trapped by their economic circumstances in these slums are ready victims of gut emotion whenever they feel a threat to what little stability they can cling to. It is those who have least to lose in material terms who most need to hug what they do have' (Jackson 1972, 5).

21. Bron: *State of the Nation Report*, South African Institute of Race Relations, January 1993. Geciteerd in *The New York Review of Books* (13 februari 1993, 24 ff.).

22. Tambiah (1991, 100-01). Elders verwijst Tambiah naar een publicatie van Obeyesekere, die stelt: 'In reality, there is little difference in the ethnic backgrounds of the Sinhalese and the Tamils (...) There are a few Sinhalese nowadays with fair complexions, but this is probably due to miscegenation with successive waves of European conquerors from the early 16th century onward. Any Aryan complexion comes from the latter-day European descendants of the ancient Aryans' (geciteerd in Tambiah 1991, 183-84n.).

23. Nader onderzoek vanuit dit gezichtspunt verdienen ook de gebeurtenissen op

Bali in december 1965. In minder dan twee weken werden in de nasleep van de mislukte staatsgreep in Jakarta eind september ongeveer 80.000 mensen omgebracht. De slachting van voornamelijk leden van de communistische partij begon reeds voor de komst van het leger en werd later in samenwerking met de militairen voortgezet. De mensen die elkaar op leven en dood bestreden waren vaak uit dezelfde gemeenschap afkomstig en niet zelden buren. Zie Geertz (1973, 452, nt. 43); vgl. Geertz (1995, 4-11) over de moordpartij in Pare op Java. Meer details over de gebeurtenissen op Bali geeft Robinson (1995, 273-313). Zie ook Hefner (1990, 193-227). Bij de massale onderlinge slachtingen tussen moslims, hindoes en sikhs in de Punjab kort nadat India en Pakistan in 1947 onafhankelijk waren geworden (en de Punjab tussen beide landen verdeeld was) ging het, evenals in de eerder genoemde voorbeelden, om verschillen die bedreigd werden - verschillen die men voordien onder Brits bestuur gerespecteerd had maar die nu door de ideologie van maatschappelijke gelijkheid hun vanzelfsprekendheid verloren hadden. Aan de westzijde van de nieuwe grens (in Pakistan), die dwars door de Punjab loopt, waren het moslims die hindoes en sikhs naar het leven stonden; aan de oostzijde (in India) waren het hindoes en sikhs die moslims afslachtten. Vgl. Floris van Straaten, De bloedige deling van India en Pakistan. *NRC Handelsblad*, Z, 9 augustus 1997, 4-5. Van Straaten spreekt over India en Pakistan als de 'tweeling die in 1947 uit hetzelfde ei werd geboren'.

Het is bekend dat in moderne stedelijke samenlevingen veel slachtoffers van geweldsmisdrijven gedood zijn door vrienden, verwanten of bekenden. Uit een recent onderzoek naar de dood van 1.156 vrouwen die tussen 1990 en 1994 in New York City door een geweldsmisdrijf om

het leven kwamen blijkt dat bijna de helft van de slachtoffers voor wie de relatie met de dader kon worden vastgesteld omgebracht was door hun huidige of vroegere partner. In meer dan de helft van deze gevallen stierf de vrouw in haar eigen huis en waren de daders mensen die het slachtoffer kende. Zie: Pam Bel-luck, *Fatal attraction for New York women. Nearly half who were killed died by hands of their loved ones. International Herald Tribune* (1 april 1997, 3). In juni 1997 werd bekend dat in Nederland jaarlijks 211.00 vrouwen tussen 15 en 60 jaar het slachtoffer worden van mishandeling door hun (ex-)partner. Van deze groep zijn 47.000 vrouwen slachtoffer van (zeer) ernstig geweld. *NRC-Handelsblad*, 16 juni 1997; *de Volkskrant*, 17 juni 1997. Voor een beter begrip van het in deze statistieken gesignaleerde fenomeen kan het 'narcisme van kleine verschillen' een attenderende waarde hebben. We hebben te maken met structurele relaties gekenmerkt door de afbraak van (hiërarchische en culturele) verschillen tussen mannen en vrouwen die in de moderne samenleving samengaat met een toenemende onderlinge betrokkenheid.

24. Elias & Scotson (1965).

25. Elias (1969a, 77nt). In zijn verhandeling over de 'nonperson' citeert Goffman een passage uit Mrs. Trollope's *Domestic manners of the Americans* (1832) over de

intieme omgang tussen meesters en slaven: 'I once saw a young lady, who, when seated at table between a male and a female, was induced by her modesty to intrude on the chair of her female neighbor to avoid the indelicacy of touching the elbow of a man. I once saw this very young lady lacing her stays with the most perfect composure before a Negro footman' (1959, 152-52).

26. In een recent proefschrift over de bloemenhandel in Rijnsburg vraagt de auteur zich af waarom er tot voor kort zo'n hevige rivaliteit bestond tussen de inwoners van deze plaats en die van het naburige Katwijk en niet met die van andere buurgemeenten zoals Voorhout, Noordwijk en Oegstgeest (Strating 1997, 132-42). Niemand kon hem een bevredigend antwoord verschaffen. Bij nader inzien blijken echter ook hier de kleine verschillen van belang. De Katwijkers waren weliswaar vissers, maar vooral mede-geloofsgenoten (protestanten). Bij de rooms-katholieke Noordwijkers en Voorhouters en het burgerlijke en religieus moeilijk te definiëren Oegstgeest ontbrak een belangrijk gemeenschappelijk element voor een betekenisvolle binding en daarmee voor onderlinge rivaliteit.

27. Brief van Freud aan Schnitzler, 14 mei 1922. Geciteerd in Scheible (1978, 121).

Literatuur

- Aya, Rod (1990), *Rethinking Revolutions and Collective Violence. Studies on Concept, Theory and Method*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Black-Michaud, Jacob (1975), *Cohesive Force. Feud in the Mediterranean and the Middle East*. Oxford: Basil Blackwell.
- Blok, Anton (1988), *The Mafia of a Sicilian Village, 1860-1960. A Study of Violent Peasant Entrepreneurs*. Cambridge: Polity Press.

- Blok, Anton (1996), *Mafia and the Symbolism of Blood*. Paper presented at the conference 'Risky Transactions, Kinship, and Ethnicity', organized by the Max-Planck-Gesellschaft, Werner Reimer Stiftung, Bad Homburg 23-25 September 1996.
- Boehm, Christopher (1984), *Blood Revenge. The Enactment and Management of Conflict in Montenegro and other Tribal Societies*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bourdieu, Pierre (1984), *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Vert. Richard Nice. London: Routledge.
- Brundage, W. Fitzhugh (1993), *Lynching in the New South. Georgia and Virginia, 1880-1930*. Urbana: University of Illinois Press.
- Chirot, Daniel (1976), *Social Change in a Peripheral Society. The Creation of a Balkan Colony*. New York: Academic Press.
- Dell, William (1987), St Dominics: An Ethnographic Note on a Cambridge College. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 70, 74-78.
- Denich, Bette (1994), Dismembering Yugoslavia: Nationalist Ideologies and the Symbolic Revival of Genocide. *American Ethnologist*, 21, 367-90.
- De Vos, George & Hiroshi Wagatsuma (1972), *Japan's Invisible Race. Caste in Culture and Personality*. Berkeley: University of California Press. Revised edition.
- Dollard, John (1988), *Caste and Class in a Southern Town [1937]*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Dumont, Louis (1980), *Homo hierarchicus. The Caste System and its Implications*. Chicago: University of Chicago Press. Complete revised English edition.
- Dunning, Eric *et al.* (1986), 'Casuals', 'Terrace Crews', and 'Fighting Firms': Towards a Sociological Explanation of Football Hooligan Behaviour. In: David Riches (red.), *The Anthropology of Violence*. Oxford: Basil Blackwell.
- Durkheim, Emile & Marcel Mauss (1963), *Primitive classification [1903]*. Vert. Rodney Needham. Chicago: University of Chicago Press.
- Eidelberg, Philip G. (1974), *The Great Rumanian Peasant Revolt of 1907. Origins of a Modern Jacquerie*. Leiden: Brill.
- Elias, Norbert (1969a) *Die höfische Gesellschaft*. Berlin: Luchterhand.
- Elias, Norbert (1969b), *Über den Prozess der Zivilisation [1939]*. München: Francke Verlag. 2 dln.
- Elias, Norbert (1996), Duelling and Membership of the Imperial Ruling Class: Demanding and Giving Satisfaction. In: Norbert Elias, *The Germans. Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Red. Michael Schröter. Vert. Eric Dunning & Stephen Mennell. Cambridge: Polity Press.
- Elias, Norbert & John L. Scotson (1965), *The established and the outsiders*. London: Frank Cass.
- Evans-Pritchard, E.E. (1976), *The Nuer [1940]*. Oxford: Oxford University Press.
- Ferguson, R. Brian (1990), Explaining War. In: Jonathan Haas, red., *The anthropology of War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freud, Sigmund (1947), Das Tabu der Virginität [1917]. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 12, 161-80.
- Freud, Sigmund (1969), Massenpsychologie und Ich-Analyse [1921]. *Gesammelte Werke*, 13, 71-161.

- Freud, Sigmund (1978), *Das Unbehagen in der Kultur* [1930]. *Gesammelte Werke*, 14, 417-506.
- Freud, Sigmund (1972), *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* [1938]. *Gesammelte Werke*, 16, 101-246.
- Frevert, Ute (1995), *Ehrenmänner. Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Geertz, Clifford (1973), *Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight*. In: Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford (1995), *After the Fact*. Cambridge: Harvard University Press.
- Girard, René (1979), *Violence and the Sacred*. Vert. Patrick Gregory. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Glenny, Misha (1992), *The Fall of Yugoslavia. The Third Balkan War*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Goffman, Erving (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday Anchor Books.
- Goffman, Erving (1971), *Territories of the Self*. In: Erving Goffman, *Relations in Public*. New York: Harper & Row.
- Grevel, Pierre Bettez (1968), *Remera. A Community in Eastern Ruanda*. The Hague/Paris: Mouton.
- Hammel, Eugene A. (1993), *Demography and the Origins of the Yugoslav Civil War*. *Anthropology Today*, 9, 1, 4-9.
- Hefner, Robert W. (1990), *The Political Economy of Mountain Java*. Berkeley: University of California Press.
- Hobbes, Thomas (1968), *Leviathan* [1651]. Red. C.B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books.
- Jackson, Harold (1972), *The Two Irelands: The Double Minority - A Study of Intergroup Tensions*. Report no. 2, new edition. London: Minority Rights Group.
- Jagers, René (1982), *Geweld in tribale samenlevingen*. *Sociologische Gids*, 29, 210-24.
- Keeley, Lawrence H. (1996), *War before Civilization. The myth of the Peaceful Savage*. New York: Oxford University Press.
- Kluckhohn, Clyde (1968), *Recurrent Themes in Myth and Mythmaking*. In: Henry A. Murray (red.), *Myth and Mythmaking*. Boston: Beacon Press.
- Koch, Klaus-Friedrich (1974), *War and Peace in Jalémó. The Management of Conflict in Highland New Guinea*. Cambridge: Harvard University Press.
- Leach, E.R. (1976), *Culture and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, Claude (1962a), *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF.
- Lévi-Strauss, Claude (1962b), *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Lindholm, Charles (1981), *The Structure of Violence among the Swat Pukthun*. *Ethnology*, 20, 147-56.
- Malinowski, Bronislaw (1966), *The Father in Primitive Psychology* [1927]. New York: Norton.
- Maquet, Jacques J. (1961), *The Premise of Inequality in Ruanda. A Study of Political Relations in a Central African Kingdom*. Oxford: Oxford University Press. [Vert. van *Le système de relations sociales dans le Ruanda ancien*. Tervuren, Belgique: Annales du Musée Royal du Congo Belge, 1952.]

- Maxwell, Gavin (1956), *God Protect me from my Friends*. London: Longmans.
- Meggitt, Mervyn (1977), *Blood is their Argument. Warfare among the Mae Enga Tribesmen of the New Guinea Highlands*. Palo Alto: Mayfield.
- McAleer, Kevin (1994), *Dueling. The Cult of Honor in Fin-de-siècle Germany*. Princeton: Princeton University Press.
- Naipaul, V.S. (1989), *A Turn in the South*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Prunier, Gérard (1995), *The Rwanda Crisis, 1959-1994. History of a Genocide*. London: Hurst.
- Robinson, Geoffrey (1995), *The Dark Side of Paradise. Political Violence in Bali*. Ithaca: Cornell University Press.
- Scheible, Hartmut (1976), *Arthur Schnitzler*. Hamburg: Rowohlt.
- Scott, James C. (1985), *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, James C. (1990), *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- Simmel, Georg (1983), *Soziologie [1908]*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Simmel, Georg (1950), *The Sociology of Georg Simmel*. Vert. Kurt H. Wolff. New York: The Free Press.
- Stajano, Corrado (red.) (1986), *Mafia. L'atto d'accusa dei giudici di Palermo*. Roma: Editori Riuniti.
- Stille, Alexander (1995), *Excellent Cadavers. The Mafia and the Death of the First Italian Republic*. London: Jonathan Cape.
- Strating, A.T. (1997), *De lijnrijders van Rijnsburg. Een antropologische studie van bloemenhandel, verwantschap en identiteit*. Amsterdam: Academisch proefschrift.
- Tambiah, S.J. (1986), *Sri Lanka: Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Thoden van Velzen, H.U.E. & W. van Wetering (1960), Residence, Power and Intrasocial Aggression. *International Archives of Ethnography*, 49, 169-200.
- Walter, Eugene Victor (1969), *Terror and Resistance. A Study of Political Violence with Case Studies of some Primitive African Communities*. New York: Oxford University Press.
- Wolf, Eric R. (1969), *Peasant Wars of the Twentieth Century*. New York: Harper & Row.