
Primitief en geciviliseerd

Anton Blok

We begin to question just what we mean by such terms as 'primitive' and 'civilized'.

Colin M. Turnbull, Foreword, *Vanishing Primitive Man* (1973, p. 6)

1. Inleiding

Geen enkele term is zo lang en zo nauw met de antropologie verbonden geweest als de benaming 'primitief'. *Primitieven* waren mensen die door antropologen bestudeerd werden. Andere tot voor kort gangbare benamingen, zoals 'natuurvolken' en 'wilden', suggereren dat men deze samenlevingen vaak ook letterlijk als primitief beschouwde, dat wil zeggen gelijkend op de eerste, de vroegste, de oorspronkelijke samenlevingsvormen. Ondanks alle voorbehoud was de antropologie de studie van niet-historische volken, van volken zonder geschiedenis.

Pas sinds de jaren vijftig zijn deze termen in de antropologie minder gangbaar geworden. Deze verandering heeft zich vrijwel geruisloos voltrokken. Alleen in het begin van de jaren zestig, toen de term 'primitief' in de antropologische literatuur nog slechts sporadisch en meestal tussen aanhalingstekens gebruikt werd, zijn in een paar vaktijdschriften aan dit begrip enige beschouwingen gewijd. De auteurs – onder wie Sol Tax, Catherine Berndt, Francis Hsu en Ashley Montagu – meenden het gebruik van de term 'primitief' te moeten vermijden, niet alleen vanwege praktische en morele bezwaren (connotaties met 'inferieur'), maar ook omdat het begrip te weinig consistent omschreven was. Andere algemene benamingen, zoals 'tribaal', 'schriftloos', 'exotisch' en 'niet-westers' bleken eveneens problematisch te zijn.¹

Thans is de situatie in de antropologie op zijn minst curieus. Naast aanduidingen als 'andere culturen' en 'schriftloze volken' vindt men ook nietszeggende omschrijvingen als 'volken die door antropologen bestudeerd worden'. Een voor-aanstaand antropoloog heeft er zelfs voor gepleit de benaming 'primitief' te vervangen door de termen 'antropologisch' of 'etnologisch': alle samenlevingen en culturen die antropologen bestuderen zullen dan eenvoudig als *antropologisch* beschouwd kunnen worden.² Deze oproep heeft overigens weinig weerklank gevonden.

Vaagheid en verlegenheid op dit punt hebben antropologen er niet van weerhouden voortreffelijk onderzoek te doen. Zoals geologen verstand hebben van de aarde, zo weten antropologen veel van cultuur. Het valt daarom te betreuren dat ze zo weinig aandacht besteed hebben aan de vraag waarom de term 'primitief', na

ruim een eeuw dienst gedaan te hebben, in onbruik geraakt is. In plaats van na te gaan wat antropologen vroeger met de term 'primitief' bedoelden, wat de betekenis van dat woord was, welke functies het vervulde en waarom men omstreeks 1960 van mening was dat de term uit het vocabulaire van de antropoloog diende te verdwijnen, heeft men zich uitgeput in verontschuldigen en allerlei redenen bedacht waarom het beter was de uitdrukking te vermijden. De tamelijk felle reactie op het gebruik van de term 'primitief' had meer een ideologisch (apologetisch) dan een wetenschappelijk (diagnostisch) karakter.³ In feite komt het erop neer dat men verzuimd heeft een belangrijk kennistheoretisch probleem aan de orde te stellen: wat is de betekenis van een bepaald begrip en hoe kan men betekenisveranderingen verklaren? Dit zijn kwesties die juist antropologen zouden moeten aanspreken.⁴

2. Het slechte geweten van de antropoloog

Op het eerste gezicht lijken deze vragen niet moeilijk te beantwoorden. Tegen het einde van de 19e eeuw, toen de antropologie nog in het teken stond van het evolutionisme, hanteerde men de term 'primitief' reeds in een ruimere en oneigenlijke betekenis, namelijk voor alle schriftloze samenlevingen die, naar men vermoedde, in een vroeg stadium van ontwikkeling verkeerden. Behalve kennis van deze contemporaine schriftloze culturen, zou etnografisch onderzoek ook inzicht kunnen verschaffen in prehistorische samenlevingsvormen, in de vroegste of eerste (letterlijk primitieve) culturen.⁵

De kritiek op het evolutionisme tastte de gebezigde terminologie nauwelijks aan. Gedurende de eerste helft van de 20e eeuw bleven antropologen gebruik maken van de woorden 'primitief' en 'wild', terwijl in ons land en in Duitsland ook de oudere benaming 'natuurvolken' gangbaar bleef, zij het soms met enig voorbehoud door aanhalingstekens of het woord 'zogenaamd' toe te voegen. In de Franse etnologie vindt men ook de benamingen '*sociétés archaïques*' en '*sociétés inférieures*'.⁶

Kort na de tweede wereldoorlog begonnen deze termen gemengde gevoelens op te roepen. Sommige antropologen gingen zich van andere benamingen bedienen, zoals 'tribaal' en 'schriftloos' (cf. Herskovits 1955:358-63). Anderen meenden de eenmaal ingeburgerde termen te kunnen handhaven. Maar het is tekenend dat ze dit niet deden zonder daarbij een uitvoerige toelichting te verschaffen. *Primitief*, zo luidde ongeveer de redenering, had in dit verband niets te maken met kwalificaties als 'vroegste' of 'eerste' en nog minder met noties als 'gebrekkelig' of 'minderwaardig'. Met de term 'primitief' bedoelden deze antropologen gemeenschappen die door hun betrekkelijk isolement in technisch-organisatorische zin minder ontwikkeld waren dan westerse industriële samenlevingen; het betrof relatief statische, kleinschalige, homogene en weinig gedifferentieerde samenle-

vingen, waar het schrift onbekend was, waar verwantschap het voornaamste organisatieprincipe vormde en waar men door een relatief geringe technische ontwikkeling en geringe arbeidsverdeling in directe afhankelijkheid van de natuur leefde.⁷

In deze omschrijving van 'primitief' gaat het om kenmerken die men algemeen als objectief beschouwde. Waarom rezen dan in dezelfde periode tegen het gebruik van deze term steeds meer bezwaren?

Een voor de hand liggende verklaring zou kunnen zijn dat er in de naoorlogse periode steeds minder samenlevingen aan deze kenmerken beantwoordden. Dekolonisering, de vorming van nieuwe nationale staten en processen van modernisering en acculturatie wijzigden het aanzien en het karakter van het etnologisch studieveld. Als gevolg van deze transformaties richtten antropologen hun aandacht meer op zogenaamde complexe samenlevingen, niet alleen buiten Europa, maar ook dichterbij huis (cf. Boissevain & Friedl 1975; Cole 1977). De toenemende belangstelling voor boerensamenlevingen en stedelijke culturen heeft er sterk toe bijgedragen dat men de aanduiding 'primitief' voor het studieobject van de antropologie nauwelijks meer adequaat vond. Antropologen hielden zich thans bezig met cultuur, in het bijzonder met het onderzoek van *andere* culturen, en in principe met de studie van *alle* culturen.⁸ Deze ontwikkeling, die zich in de jaren vijftig en zestig voltrok, kan verklaren waarom steeds minder antropologen de term 'primitief' gebruikten: ze hadden deze benaming niet meer nodig en achtten haar denigrerend.

Het ijveren voor afschaffing van de term 'primitief' – omdat deze door veranderingen van het etnologisch studieveld niet meer van toepassing zou zijn – liet ironisch genoeg het *begrip* 'primitief' intact, een begrip dat in telkens wisselende bewoordingen terugkeert, zoals in de benamingen *schriftloos*, *onderontwikkeld* en *niet-westers*. In Nederland, ex-koloniale mogendheid, werden antropologie en etnologie zo sterk geïdentificeerd met de studie van *primitieve* culturen, dat men het in het begin van de jaren zestig nodig vond de term en ook het vak *niet-westerse sociologie* te introduceren.⁹

De betekenis van 'primitief' kan niet begrepen worden zonder dit begrip in het verband te plaatsen waarin het (ook door antropologen) gebruikt is: als tegenhanger van het begrip 'geciviliseerd'. Wat vooral met de term 'primitief' bedoeld werd, kan pas duidelijk worden wanneer men beseft dat de begrippen 'primitief' en 'geciviliseerd' een oppositie vormen in de zin van *wild/beschaafd*, *inferieur/superieur*, *laag/hoog* – onderscheidingen met een onmiskenbaar waarderende tendens. Het is deze impliciete betekenis van de term 'primitief', de strekking van het begrip, die – inderdaad pas na de Tweede Wereldoorlog – verzet ging oproepen.

In de toelichtingen op het gebruik van de termen 'natuurvölker' en 'primitieven' lezen we dat het niet gaat om volken die nog in een soort natuurstaat leven, dat

wil zeggen zonder cultuur. Ook deze volken bezitten cultuur, en het is juist de taak van antropologen deze te bestuderen. Veel minder vaak vernemen we dat de zogenaamde natuurvölker en primitieven *beschaving* of *civilisatie* zouden bezitten. Men stelde het veeleer zo voor alsof ze deze zouden ontberen. Deze volken moesten, of ze dit wensten of niet, *beschaafd* of *gecivileerd* worden – een proces dat nauw verbonden was met de pacificering en missionering van koloniale gebieden. Beide ondernemingen gingen vaak hand in hand. Ze waren niet in de eerste plaats gericht op technisch-organisatorische veranderingen van die samenlevingen, maar beoogden vooral een wijze van onderwerping waarbij de onderworpenen moesten afzien van allerlei vormen van geweldpleging en zich in feite in hun gehele habitus richten naar meer *beschaafde*, dat wil zeggen westerse gedragscodes.

Hoe zich in West-Europa beschaafde gedragsvoorschriften ontwikkeld hebben en waaruit ze in feite bestonden, is uitvoerig beschreven door Norbert Elias, die de betekenis en functies van het begrip *civilisatie* in de aanhef van zijn boek *Ueber den Prozess der Zivilisation* als volgt samenvat:

dieser Begriff bringt das Selbstbewusstsein des Abendlandes zum Ausdruck. Man könnte auch sagen: das Nationalbewusstsein. Er fasst alles zusammen, was die abendländische Gesellschaft der letzten zwei oder drei Jahrhunderte vor früheren oder vor 'primitiveren' zeitgenössischen Gesellschaften voraus zu haben glaubt. Durch ihn sucht die abendländische Gesellschaft zu charakterisieren, was ihre Eigenart ausmacht, und worauf sie stolz ist: den Stand *ihrer* Technik, die Art *ihrer* Manieren, die Entwicklung *ihrer* wissenschaftlichen Erkenntnis oder *ihrer* Weltanschauung und vieles andere mehr (1969 1:1-2).

In dit licht bezien maken de noties 'primitief' en 'gecivileerd' deel uit van de machtsmiddelen van een heersende en zich superieur voelende groep. In velerlei schakeringen dienden de opvattingen over *primitief* en *gecivileerd* als legitimering van de westerse hegemonie. Het begrippenpaar vormde de kern van het culturele idioom van een ingewikkelde machtsstructuur, die zich in allerlei vertakkingen uitstrekte van de hoofdsteden van het koloniale rijk tot in haar meest afgelegen 'frontier'-gebieden.

Het is dan ook te begrijpen waarom met het uiteenvallen van koloniale rijken er situaties ontstonden waarin het schema *primitief/gecivileerd* niet langer bruikbaar was. Waarom juist antropologen die deze ontwikkelingen van nabij konden waarnemen zo weinig oog hadden voor deze implicaties van dekolonisering, is moeilijker te verklaren. Mogelijk waren ze er te zeer bij betrokken.

Wat vroegere generaties van antropologen met de term 'primitief' bedoelden, was niet alleen 'minder ontwikkeld' in technisch-organisatorische zin. Hoe zou een dergelijke tamelijk neutrale omschrijving aanleiding kunnen zijn tot morele verontwaardiging over het gebruik van de term 'primitief' en tot verzuchtingen als

'it became evident to me that our tolerance of this term will be harmful to anthropology' (Tax 1960:441). Wat men tot voor kort en misschien wel vooral met deze term bedoelde was: *minder beschaafd*. De zogenaamde primitieven werden inderdaad vaak beschouwd als *wilden*. Het kan geen toeval zijn dat een van de antropologen die hierover het duidelijkst geweest is, namelijk Malinowski in zijn postuum gepubliceerde *Diary in the Strict Sense of the Term* (1967), ook in zijn gehele etnografische werk, dat gebaseerd is op langdurig onderzoek bij de Trobrianders, consistent gebruik maakt van de term 'wild' (*savage*). Gezien de felle reacties op dit dagboek, heeft het er alle schijn van dat door Malinowski's openhartigheid een der best bewaarde geheimen in de antropologie onthuld werd, te weten de impliciete betekenis van de term 'primitief'.

Hoezeer deze betekenis van de term 'primitief' tot ver in de 20e eeuw ook in het denken van antropologen besloten lag, blijkt tevens uit de eerder genoemde discussie over het afschaffen van deze term. Zo schrijft Francis Hsu:

There was a time when anthropologists from a Western society could write about the 'primitive' Bantu or the Maori without fear of being challenged. The peoples who were objects of study could not read the ethnographic reports, nor were they in any position to challenge them even had they read them. Today many of these once voiceless peoples have become members of independent nations taking their places as equals with their most powerful brothers in the international arena. To a majority or to all of them we have sent ambassadors, and we receive their ambassadors. Among every one of these newly independent peoples the zeal for national pride runs high. None of them will regard with delight the designation of 'primitive' applied to any aspect of their culture, far less to their way of life as a whole, no matter how the concept is defined. The overall psychological and political climate of the world today is simply unfavorable to the continued application of this term to any people who have a voice (1968:55).

Men kan zich afvragen hoe Hsu de mensen zou noemen die niet de gelegenheid gekregen hebben te leren lezen en schrijven, die niet op voet van gelijkheid verkeren met vertegenwoordigers van westerse landen, die niet met die landen ambassadeurs uitwisselen en die niet hun stem laten horen. Het is evenzeer de vraag wat Hsu vroegere generaties van antropologen, die zich vrijelijk van de term 'primitief' bedienden, eigenlijk te verwijten heeft. In zijn ijveren voor afschaffing van de term 'primitief' blijkt Hsu zich moeilijk te kunnen losmaken van de specifiek westerse inhoud en betekenis van de begrippen 'primitief' en 'gecivileerd'. Zijn bijdrage onthult dan ook een etnocentrische en evolutionistische denkwijze: de zogenaamde primitieve volken kunnen langzamerhand *gecivileerd* worden, dat wil zeggen verwestersen.¹⁰ De vraag hoe volken met een andere dan een westerse levenswijze genoemd moeten worden, kan slechts dwingen tot een etnocentrisch antwoord. Vandaar dat men er niet in geslaagd is voor de term 'primitief' een geschikt alternatief te vinden. Ook in de benaming 'andere volken' klinkt het europacentrisme nog door.

3. Het begrip beschaving: *emic* en *etic*

Maar kunnen de begrippen 'primitief' en 'gecivileerd' eigenlijk wel als wetenschappelijke categorieën gehanteerd worden? Ik meen dat dit heel goed mogelijk is en dat het onderscheid tussen 'primitief' en 'gecivileerd' zelfs onmisbaar is in de vergelijkende studie van culturen. Daartoe dient het civilisatiebegrip echter losgemaakt te worden van zijn specifiek westerse inhoud en betekenis, dat wil zeggen los van haar waarderende strekking. Zoals we zullen zien, liggen ook in de wijze waarop Elias de begrippen 'primitief' en 'gecivileerd' gebruikt nog sterk westerse noties van beschaving besloten.

Elias' theorie over civilisatieprocessen komt erop neer dat pacificering en civilisering hand in hand gaan. Samenlevingen waar een stabiel geweldsmonopolie ontbreekt zijn ook samenlevingen waar de functieverdeling betrekkelijk gering is en de interdependentiekettingen die mensen onderling verbinden betrekkelijk kort zijn. In overeenstemming hiermee moeten de mensen in deze samenlevingen bereid zijn tot vechten en bij verdediging tegen aanvallen hun hartstochten de vrije loop kunnen laten. In deze 'primitievere' samenlevingen tonen allerlei lichamelijke verrichtingen zich openlijker, zonder schaamte- en pijnlijkeitsgevoelens op te roepen. Omgekeerd: samenlevingen met een stabiel geweldsmonopolie zijn ook samenlevingen waar de functieverdeling verder is voortgeschreden, waar de interdependentiekettingen langer zijn en de onderlinge afhankelijkheid van mensen groter is. De enkeling is hier in hoge mate beschermd tegen gewelddaden, maar tevens gedwongen zijn hartstochten die hem tot geweldpleging jegens anderen kunnen brengen terug te dringen. In deze meer 'gecivileerde' samenlevingen zijn allerlei lichamelijke verrichtingen omgeven met schaamte- en pijnlijkeitsgevoelens en daarom aan het oog onttrokken, naar besloten domeinen verplaatst, 'achter coulissen' geschoven. Samengevat: met de toenemende differentiatie van het netwerk van sociale relaties en de daarmee overeenstemmende monopolisering van de geweldsmiddelen wordt ook de sociogene psychische zelfbeheersingsapparatuur, dat wil zeggen de affecthuishouding van mensen, gedifferentieerder, veelzijdiger en stabiel (1969 II: 312 ff.).

Volledigheidshalve voegt Elias hieraan toe dat het civilisatieproces geen nulpunt of absoluut begin kent. Zelfbeheersing ontbreekt in geen enkele samenleving – ook niet in krijgerssamenlevingen en de zogenaamde primitieve culturen. Maar het karakter van zelfbeheersing beantwoordt daar geheel aan de teneur van het sociale leven en is even diffuus en onstabiel en in sterke mate vatbaar voor gevoelsmatige ontladingen. De meest extreme vormen van zelfbeheersing, zoals het stoïcijns verdragen van gruwelijke folteringen, zijn niet minder intensief en eenzijdig, niet minder radicaal en doortrokken van hartstochten dan hun tegenhangers: vechtlust en tal van andere genietingen (1969 II: 326-27, 379).

Het beeld dat Elias in *Ueber den Prozess der Zivilisation* van zogenaamde

primitieve samenlevingen oproept berust geheel op deductie. Het is rechtstreeks afgeleid uit zijn theorie en fungeert als contrast van het beeld dat hij van meer geciviliseerde samenlevingen schetst: het verschaft reliëf aan zijn beschrijving en verklaring van de wijze waarop het civilisatieproces zich in West-Europa sinds de late Middeleeuwen voltrokken heeft. In het gehele boek blijft de zogenaamde primitieve (of 'primitievere') samenleving een schablonen, een soort variant van de laat-middeleeuwse riddersamenleving en is daarvan eigenlijk nauwelijks te onderscheiden.¹¹ Er zijn geen voorbeelden, geen verwijzingen zelfs naar de etnografische literatuur. Er zijn slechts langs deductieve weg verkregen beweringen, onveranderlijk in dichotome termen, zoals in de vergelijking van de verkeerssituatie in een eenvoudige, zelfvoorzienende krijgerssamenleving met die van een grote stad in een meer gedifferentieerde, moderne samenleving. In het eerste geval wordt men als deelnemer aan het verkeer voortdurend fysiek bedreigd en moet men steeds bereid zijn zich tegen aanvallen te verdedigen. Het is hierbij echter de vraag of men bij de verdediging van lijf en goed ook de bereidheid moet hebben 'die Leidenschaften spielen zu lassen' (1969 II:318-19). Het blijft inderdaad moeilijk iets over 'civilisatie' duidelijk te maken zonder daarbij te verwijzen naar haar tegendeel, het begrip 'primitief':

Greift hier Berechnung in Berechnung, so dort unmittelbar Affekt in Affekt (1969 II:373). Die Selbstzwangapparatur, der Bewusstseins- und Affekthaushalt 'zivilisierter' Menschen, sie unterscheiden sich *als Ganzes* in ihrem Aufbau klar und deutlich von denen der sogenannten 'Primitiven' (1969 II:379).

Op grond van de etnografische literatuur is er voldoende reden te twijfelen aan het beeld dat Elias van de zogenaamde primitieve samenlevingen oproept. (Het is trouwens ook de vraag of zijn typering van de laat-middeleeuwse riddersamenleving niet enigszins overtrokken is.¹²) De kenmerken van (meer) 'geciviliseerde' mensen – overleg, berekening op langere termijn, zelfbeheersing, meest precieze regeling van de eigengevoelens, woordenstrijd, arglist en mensenkennis¹³ – ontbreken geenszins in vele zogenaamde primitieve samenlevingen, waaronder zeer gewelddadige. Het inachtnemen van incestregels, het sluiten van huwelijken met leden van groepen in afgelegen gebieden, het voeren van oorlogen en het vinden van betrouwbare bondgenoten, het ondernemen van roof- en sneltochten, het uitschakelen van vijanden, het dagenlang ritueel folteren van gevangenen, het organiseren van de jacht, het voorbereiden en geven van feesten – dat alles vergt veel meer dan de bereidheid onmiddellijk gehoor te geven aan driften en hartstochten. Het vereist koelbloedigheid, overleg, berekening op langere termijn, zelfbeheersing en mensenkennis. Het vereist deze kwaliteiten – deze kenmerken van 'civilisatie' – in het bijzonder van de leiders.

Talrijke gevallen van geweldpleging in zogenaamde primitieve samenlevingen laten zien dat het gebruik van geweld er aan allerlei praktische en rituele voor-

schriften onderworpen is, en dat geweldpleging er niet slechts begrepen kan worden in termen van het 'direct in elkaar grijpen van affecten'. Er is zelfs veel voor te zeggen dat mensen in samenlevingen waar een stabiel geweldsmonopolie ontbreekt en waar ze zich dus zelf tegen aanvallen van anderen moeten kunnen verdedigen, daarom juist gedwongen zijn in het gebruik van geweld omzichtig te werk te gaan. Ze moeten er beter mee om kunnen gaan, dat wil zeggen met meer overleg, berekening en deskundigheid dan mensen in samenlevingen waar het geweld al eeuwenlang voornamelijk in kazernes vertoeft. Sterke gevoelens van afkeer tegen geweldpleging, zo niet gevoelens van angst, zoals die in meer 'geciviliseerde' samenlevingen bestaan, zouden voor hen een grote belemmering vormen. Zoals het ontbreken van het schrift gepaard kan gaan met een buitengewoon goed ontwikkeld geheugen, zo kan ook het ontbreken van een stabiel geweldsmonopolie leiden tot een grote deskundigheid op het gebied van geweldpleging, tot een minder heftige gevoeligheid ten aanzien van het gebruik en aanschouwen van fysiek geweld (cf. Vansina 1965: 40, 209; Elias 1971:111; Blok 1974).

Het is een ernstige misvatting in geweldpleging – hetzij bij de zogenaamde primitieve volken, hetzij elders – steeds een teken van grote hartstochtelijkheid te zien. Door oorlogen, bloedvetes, foltering, infanticide, koppensnellen en antropofagie slechts te beschouwen als uitingen van hartstochten, als blijken van een minder stabiele controle over het drift- en gevoelsleven, bezondigt men zich niet alleen aan etnocentrisme, maar daarmee ook aan het verwaarlozen van de context, aan *découpage*, aan het uit zijn verband rukken van verschijnselen die juist aan dit verband hun betekenis ontleen. Dezelfde dingen kunnen in een verschillende context een verschillende betekenis hebben.¹⁴ Als bepaalde vormen van geweldpleging in moderne, westerse samenlevingen aangemerkt worden als uitingen van een gebrek aan zelfbeheersing, mag daaruit niet de conclusie getrokken worden dat dit ook het geval is bij dezelfde vormen van geweldpleging in andere samenlevingen. De betekenis van geweldpleging wisselt naar tijd en plaats, is in het algemeen afhankelijk van de context. Er is bijvoorbeeld een verschil, een belangrijk verschil in betekenis tussen 'doodslag' en 'moord met voorbedachte rade', al gaat het in beide gevallen om dezelfde handeling, namelijk levensberoving. Deze methodische regel geldt uiteraard niet alleen voor de interpretatie van geweldpleging.

De bezwaren tegen de civilisatietheorie van Elias zijn niet alleen van empirische en methodische aard. Zijn theorie roept ook meer fundamentele vragen op. Zo stelt hij dat het begrip 'civilisatie' niet alleen verwijst naar hetgeen men in West-Europa de laatste eeuwen voor meent te hebben op vroegere en op 'primitievere' hedendaagse samenlevingen; het begrip heeft ook betrekking op al die dingen waardoor westerse samenlevingen zich *in feite* van vroegere en zogenaamd primitieve samenlevingen onderscheiden en waarop men in het westen trots is.

Elias ontleent dus zijn algemene civilisatiebegrip aan specifiek westerse, burgerlijk-aristocratische noties van beschaving. Hij hanteert het begrip 'civilisatie' als een inheemse categorie en tevens – in dezelfde betekenis – als een sociologisch begrip. Hij presenteert dit begrip als *emic* én *etic*, en suggereert dat het zowel een wij- als een zij-perspectief vertegenwoordigt. Deze etnocentrische benadering kan ertoe leiden dat de authentieke menselijkheid van andere volken miskend wordt – hetgeen dan ook gebeurde in de voordracht die Elias gaf tijdens de conferentie op 17 december te Amsterdam. Hij sprak over Afrikaanse volken die noch een staatsorganisatie, noch het schrift ontwikkeld hadden en leefden 'like wild animals in the jungle, always in danger of being caught'.¹⁵

Hoe kan men hier problemen van waarden het hoofd bieden? Hoe kan men etnocentrisme vermijden zonder te vervallen in vormen van relativisme die een interculturele vergelijking bij voorbaat uitsluiten? Goudsblom (1982:76-77) schijnt vooralsnog niet bereid te zijn het waardeoordeel in het begrip 'civilisatie' los te laten – een bereidheid die hij eerder wel toonde ten aanzien van het cultuurbegrip (cf. Goudsblom 1960:57-64). Maar de door hem aanbevolen onderscheidingen tussen civilisatieprocessen op verschillende niveaus veronderstellen juist dat men inheemse en wetenschappelijke categorieën goed van elkaar weet te onderscheiden.

4. Conclusie

De verdienste van de studie van Elias over civilisatieprocessen in West-Europa is dat ze ons attent maakt op zowel het thema, het idioom als de functies van civilisatie – niet alleen in West-Europa, maar ook in andere samenlevingen, waaronder de zogenaamde primitieve. Hiermee biedt zijn werk aanknopingspunten voor een meer algemeen civilisatiebegrip en voor een vergelijkende studie van civilisatieprocessen.

'Civilisatie' kan in elke samenleving iets anders betekenen; het is *emic*, een inheemse categorie. Het begrip weerspiegelt het etnocentrisme dat elke groep eigen is. Vandaar de waarderende strekking van de termen 'primitief' en 'geciviliseerd'. Er is geen algemene standaard van civilisatie: men verschilt van mening over wat beschaafd is. Daarentegen is het onderscheid tussen meer en minder beschaafd, tussen meer en minder geciviliseerd, tussen primitief en geciviliseerd universeel van aard. (Vandaar dat deze termen in dit verband geen aanhalingstekens behoeven.) Voor zover bekend maken mensen overal inzake lichamelijke verrichtingen een onderscheid tussen zichzelf en dieren. Maar ze maken ook, op grond van dezelfde criteria, een onderscheid tussen zichzelf en andere mensen, mensen die andere opvattingen hebben over lichamelijke verrichtingen.¹⁶ Om die reden worden andere groepen en andere volken vaak beschouwd als dierlijker, als minder menselijk. Ze vallen tussen de categorieën 'mensen' en 'dieren'. Ze zijn

dus marginaal, 'liminal', 'betwixt & between'. Daarom kunnen deze randgroepen zowel angst en afkeer inboezemen als verering en respect afdwingen.¹⁷ Dit geldt ook voor 'primitieven': er is een bekende Europese traditie waarin de zogenaamde primitieve samenleving nu eens voorgesteld wordt als paradijselijk, dan weer als een soort onderwereld. In beide gevallen gaat het om tegenhangers van de normale, beschaafde Europese wereld.¹⁸

Het thema van civilisatie is beheersing van lichamelijke verrichtingen. Men kan ook zeggen: beheersing en terugdringing van al datgene wat mensen 'an sich selbst als "tierische Charaktere" empfinden' (Elias 1969 I:162). Het idioom van civilisatie heeft betrekking op het lichamelijke of dierlijke van mensen – niet alleen geweldpleging, maar ook het eten, het baden, het slapen, het reinigen van het lichaam, naaktheid, vrijage en sexualiteit, het lachen en wenen, het straffen van misdadigers, het verzorgen van zieken en stervenden, de bezorging van doden (cf. Blok 1978:125-45). Zowel tussen als binnen samenlevingen, ook de zogenaamde primitieve gemeenschappen, treffen we in gedragscodes steeds weer onderscheidingen aan in termen van meer of minder 'dierlijk', meer of minder 'beschaafd', meer of minder 'menselijk'. Coulissen ontbreken in geen enkele samenleving. Overal onderscheiden mensen besloten en openbare domeinen. Dit onderscheid biedt een belangrijk aanknopingspunt voor de vergelijkende studie van civilisatieprocessen. De functies van civilisatie omvatten distinctie, welke gericht is op legitimering van superioriteit. Echter, de betekenis van civilisatie, de specifieke opvattingen over verfijning, polijsting of stylering van lichamelijke verrichtingen *variëren*, evenals de nadruk op die verrichtingen. Thema en idioom van civilisatie – de beheersing van het lichamelijke of dierlijke van mensen – verschaffen steeds het middel om zich van anderen te onderscheiden en verschillen in macht en prestige te symboliseren.

Voor een beter begrip van het onderscheid tussen 'primitief' en 'geciviliseerd' is het dan ook verhelderend vast te stellen dat inbreuken op dominante gedragscodes vrijwel overal beschouwd worden als teken van dierlijkheid en dat de betrokkenen niet zelden gelijkgesteld worden met dieren. Dit blijkt vooral duidelijk uit beledigingen, scheldwoorden en andere misprijzende termen, zoals die in vele samenlevingen worden aangetroffen. Dergelijke bewoordingen onthullen waarop het onderscheid tussen 'primitief' en 'geciviliseerd' eigenlijk berust.

Noten

1. Zie de artikelen van Tax en Hsu in *Current Anthropology*, vol. 1, 1960 en vol 5, 1964. De bijdrage van Berndt is verschenen in *Sociologus*, vol 10. 1960. Deze artikelen zijn later samen met andere verhandelingen over hetzelfde onderwerp in boekvorm uitgegeven (Montagu 1968).

2. Zie de brief van Sol Tax in *Current Anthropology*, vol. 2, 1961, p. 397.

3. Dit onderscheid is ontleend aan Geertz (1973:231).
4. Vgl. Evans-Pritchard (1951:80) over sleutelbegrippen. Zie hierover ook Geertz (1976).
5. Zo schreef Tylor: 'The thesis which I venture to sustain, within limits, is simply this, that the savage state in some measure represents an early condition of mankind' ([1871] 1958:32).
6. Zie de beschouwingen van Mühlmann (1964 : 47-61). Voor Frankrijk, zie Lévy-Bruhl (1922) en Mauss ([1923-1924] 1950:143-279).
7. Zie Duyvendak (1955:9-19); en Köbben (1964:11-13). Vgl. Montagu (1968:32-80). Voor een meer recente karakterisering van 'primitief', zie het overigens omstreden werk van de Lévybruhliaanse antropoloog Hallpike (1979). Het is significant dat de zogenaamde primitieve culturen bijna altijd gekarakteriseerd worden in termen van wat ze niet hebben, van wat er ontbreekt (en wat de westerse samenlevingen wel hebben). Een meer positieve aanduiding, zoals '*kin-ordered*', is niet algemeen aanvaard. Vgl. Wolf (1982:43, 52-55). Bij het ter perse gaan van deze tekst kreeg ik het essay van Pletsch (1981) onder ogen, waarin het begrip 'derde wereld' kritisch onderzocht wordt: 'With the possible exception of the political categories of left and right, the scheme of three worlds is perhaps the most primitive system of classification in our social scientific discourse. One wonders now how it could have assumed such authority' (1981:565).
8. Vgl. Beattie (1964); en Leach (1982:122-48). Voor een meer verfijnde en tevens ruimere benadering, zie Geertz (1973).
9. Voor een forum-discussie over het bestaansrecht van de niet-westerse sociologie, zie *Kula*, jrg. 5, no. 1, 1964.
10. Het is de vraag in hoeverre dergelijke associaties in een uitspraak als 'van primitieven tot medeburgers' geheel te vermijden zijn.
11. Voor een typering van het niveau van geweldpleging in de late middeleeuwen, zie Elias (1969 II:322-24), die hieraan in een voetnoot het volgende toevoegt: 'Das oben Gesagte gilt beispielsweise auch für Gesellschaften mit verwandtem Aufbau im heutigen Orient und in verschiedenen Abstufungen je nach der Art, Grad und Weite der Verflechtung für sogenannte 'Primitive' Gesellschaften' (1969 II:478, n. 132).
12. Mijn vermoedens op dit punt werden bevestigd door de bijdragen van M. de Jong en B. Maso, die eveneens in deze aflevering van de *Sociologische Gids* zijn opgenomen.
13. Voor deze typering, zie Elias (1969 II:230).
14. Zie bijvoorbeeld Geertz' essay over 'thick description' (Geertz 1973:3-30); en Leach (1976).
15. Vgl. Said (1978), die wijst op de racistische implicaties van de 'wij'/'zij'-dichotomie in de Orientalistiek.
16. Vgl. Leach (1982:117-18), die in dit verband voedsel, sexualiteit en naaktheid noemt als vrijwel universeel voorkomende bronnen van taboes. Vgl. Douglas (1966:114-28; 1975). Hoewel lange tijd onderschat, vormen culturele verschillen, met name op het gebied van lichamelijke verrichtingen, een belangrijk wrijvingspunt in etnische conflicten.
17. Voor deze onderscheidingen, zie Turner (1976:93-111, 1974:231-71); en Leach (1964; 1976).
18. Inwoners van vreemde landen werden om die reden vaak voorgesteld als half-mens, half-dier. Deze voorstellingen sloten aan op reeds oudere Europese tradities over quasi-menselijke wezens, zoals die van de wildemannen. Over deze thema's, zie bijvoorbeeld Bitterli (1976:325-401); Sheehan (1980:9-88); en Bernheimer (1979).

Geraadpleegde literatuur

- Beattie, John (1964) *Other cultures*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Berndt, Catherine H. (1960) The concept of primitive. *Sociologus*, vol. 10, pp. 50-69.
- Bernheimer, Richard (1979) *Wild men in the Middle Ages. A study in art, sentiment, and demonology*. New York: Octagon Books.
- Bitterli, Urs (1976) *Die 'Wilden' und die 'Zivilisierten'. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*. München: Verlag C. H. Beck.
- Blok, Anton (1974) *The Mafia of a Sicilian village, 1860-1960*. Oxford: Basil Blackwell.
- Blok, Anton (1978) *Antropologische perspectieven*. Muiderberg: Coutinho.
- Blok, Anton (1981) Infame beroepen. *Symposion*, jrg. 3, no. 1/2, pp. 104-28.
- Boissevain, Jeremy & John Friedl (eds) (1975) *Beyond the community: Social process in Europe*. The Hague: Ministerie van Onderwijs & Wetenschappen.
- Cole, John W. (1977) Anthropology comes part-way home: Community studies in Europe. *Annual Review of Anthropology*, vol. 6, pp. 349-78.
- Douglas, Mary (1966) *Purity and danger*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Douglas, Mary (1975) *Implicit meanings. Essays in anthropology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Duyvendak, J. Ph. (1955) *Inleiding tot de ethnologie van de Indonesische archipel*. Djakarta/Groningen: J. B. Wolters.
- Elias, Norbert (1969) *Ueber den Prozess der Zivilisation*. Bern/München: Francke Verlag, 2 dln.
- Elias, Norbert (1971) The genesis of sport as a sociological problem. In: Eric Dunning (ed), *The sociology of sport*. London: Frank Cass.
- Evans-Pritchard, E. P. (1951) *Social anthropology*. London: Cohen & West.
- Geertz, Clifford (1973) *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford (1976) From the native's point of view: On the nature of anthropological understanding. In: Keith H. Basso & Henry A. Selby (eds), *Meaning in anthropology*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Goudsblom, Johan (1960) *Nihilisme en cultuur*. Amsterdam: Arbeiderspers.
- Goudsblom, Johan (1982) Het onderzoek van civilisatieprocessen. *De Gids*, jrg. 145, no. 2, pp. 69-78.
- Hallpike, C. R. (1979) *The foundations of primitive thought*. Oxford: Clarendon Press.
- Herskovits, Melville J. (1955) *Cultural anthropology*. New York: Knopf.
- Hsu, Francis (1964) Rethinking the concept 'primitive'. *Current Anthropology*, vol. 5, no. 3, pp. 169-78.
- Köbben, A. J. F. (1964) *Van primitieven tot medeburgers*. Assen: Van Gorcum.
- Leach, Edmund (1964) Anthropological aspects of language: Animal categories and verbal abuse. In: E. H. Lenneberg (ed), *New directions in the study of language*. Cambridge, Mass.: M.I.T.
- Leach, Edmund (1976) *Culture and communication. The logic by which symbols are connected*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leach, Edmund (1982) *Social anthropology*. Glasgow: Fontana.
- Lévy-Bruhl, Lucien (1922) *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Malinowski, Bronislaw (1967) *A diary in the strict sense of the term*. London: Routledge & Kegan Paul.

- Mauss, Marcel (1950) *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. In: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris: P.U.F. (Oorspr. 1923-1924).
- Montagu, Ashley (ed) (1968) *The concept of the primitive*. New York: Free Press.
- Mühlmann, Wilhelm E. (1964) *Rassen, Ethnien, Kulturen. Moderne Ethnologie*. Neuwied & Berlin: Luchterhand.
- Pletsch, Carl E. (1981) The three worlds, or the division of social scientific labor, circa 1950-1975. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 23, no. 4, pp. 565-90.
- Said, Edward W. (1978) *Orientalism*. New York: Random House.
- Sheehan, Bernard (1980) *Savagism & civility. Indians and Englishmen in colonial Virginia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tax, Sol (& Lois Mednick) (1960) 'Primitive' peoples. Memorandum on the use of *primitive*. *Current Anthropology*, vol. 1 no. 5/6, pp. 411-45.
- Turnbull, Colin M. (1973) Foreword. In: Timothy Severin, *Vanishing primitive man*. London: Thames & Hudson.
- Turner, Victor (1967) Betwixt and between: The liminal period in *Rites de Passage*. In: Victor Turner, *The forest of symbols. Aspects of Ndembu ritual*. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, Victor (1974) *Dramas, fields, and metaphors. Symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Tylor, E. B. (1958) *Primitive culture*. New York: Harper. Part I. (Oorspr. 1871.)
- Vansina, Jan (1965) *Oral tradition*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Wolf, Eric R. (1981) The mills of inequality: A marxian approach. In: Gerald D. Berreman (ed), *Social inequality. Comparative and developmental approaches*. New York: Academic Press.