
Geweld in tribale samenlevingen

René Jagers*

The first bow strung with the cord on the back of the arc, is said to have provided deadly aim. Borrowing the bow from his father, a young man felled the inhabitants of an entire men's house. Hearing this, the father took the bow from his son and attached the cord to the other side of the wood. The young man tried the bow again. The first arrow misfired, a second pierced his opponent in the hand, and only the third caused death. 'This is proper', the father said, 'If you had continued as you began, whom would we fight against in the future? Who would have remained to produce children? Human-kind would have been destroyed'.

Shirley Lindenbaum, *Kuru Sorcery* (1979; p. 101).

1. Inleiding

In samenlevingen met een stabiel geweldsmonopolie zoals in West-Europa bestaan weinig culturele uitdrukkingvormen voor geweldpleging binnen die samenlevingen. Geweldpleging neemt hier vaak willekeurige en onvoorspelbare vormen aan die als onbeheerst en driftmatig worden aangeduid. In samenlevingen waar een dergelijk monopolie zwak is of geheel ontbreekt, is dit gebruik van geweld meer geïnstitutionaliseerd en daardoor minder onbeheerst en driftmatig. Het karakter van geweldpleging in onze Westerse samenlevingen lijkt een consequentie van het verbod erop en van het ontbreken van uitdrukkingvormen: een gevolg van de aard van de Westerse civilisatie zelf. De gewelddadige impulsen zoals die bij ons nog tot uitdrukking komen 'im Traum oder in einzelnen Ausbrüchen, die wir als Krankheiterscheinungen verbuchen', mogen dan ook niet model staan voor geweldvormen in samenlevingen waar geen monopolie over dit machtsmiddel bestaat (Elias 1969 I:264-265). Een dergelijke benadering zou etnocentristisch zijn.

Deze stelling is het uitgangspunt van dit artikel. Door vergelijking van een aantal antropologische studies van tribale samenlevingen wil ik duidelijk maken dat geweldpleging hier weinig impulsief van aard is.¹

* Met dank aan Anton Blok, Hedy Grünewald en Ton Zwaan voor hun hulp bij de totstandkoming van dit artikel.

2. Intratribaal geweld

Bij het lezen van studies over geweldpleging in tribale samenlevingen valt onmiddellijk op dat geweld hier vooral binnen de eigen stam wordt gebruikt. Zo bevestigt Napoleon Chagnon, schrijvend over de Yanomamö in de oerwouden van Zuid-Venezuela, dat oorlogen tot de stam zelf beperkt blijven (1967:129). Mervyn Meggitt komt voor de Mae Enga in Centraal-oost Nieuw Guinea tot dezelfde conclusie, 'warfare tends to erupt frequently between neighbours' (1977:42). 'They may be former friends, or even kinsmen, but seldom total strangers', noteert Thomas Kiefer in zijn beschrijvingen van de Tausug in de Filipijnen (1968:241). Tussen verschillende stammen, volken, grotere regio's of cultuurgebieden komt geweldpleging minder voor. 'During the lifetimes of the oldest men in Paskini their village participated in only one interregional war', constateert Klaus-Friedrich Koch bij de Jalé in het centrale hoogland van Nieuw Guinea (1974:156).

Bij deze volken is het gebruik van geweld grotendeels beperkt tot groepen die culturele, economische en militaire opvattingen delen. Edmund Leach omschrijft geweld binnen de eigen cultuur in een essay over 'Public and private delicts in primitive law' als volgt:

Both sides knew what to expect and played the game in the same way. Any victory that might be achieved was likely to be temporary. A triumph of the blues and the greens over the reds and yellows would be followed a few years later by a triumph of the greens and the yellows over the blues and the reds. The total sequence was a kind of ritual game, a process of failing to settle debts of honour, as in a feud. An essential feature of all such wars is that both sides should regard the enemy as essentially 'people like us'. Your enemy was someone you could respect (1977:25).

Het onderscheid tussen *people like us* en *people wholly unlike us* wordt in de meeste culturen gemaakt. De stamnamen 'Yanomamö' en 'Kaluli' (Oost-Nieuwguinese hooglanden) bijvoorbeeld betekenen 'mens' of 'menschheid'. Allen die daar niet toe behoren worden als onmenselijk of dierlijk getypeerd (Chagnon 1967:128, Schieffelin 1967:128, Blok 1981:104-128). De Jalé spreken in dit geval over 'people whose face is unknown and can be eaten' (Koch 1974:155). Dit wil echter niet zeggen dat tegenover vreemden uitsluitend en onmiddellijk geweld wordt gebruikt. De categorie 'vreemden' is niet identiek aan de categorie 'vijanden'. Vreemden zijn neutraal en niet bij voorbaat onvriendelijk. Voor de Kogu, eveneens in Centraal-oost Nieuw Guinea, zijn vreemden zelfs "closer" than enemies with whom there is a well-established relationship of hostility' (Berndt 1962:412). En Chagnon noteert dat:

A foreigner is usually tolerated if he is able to provide the Yanomamö with useful items such as steel tools, but apart from this he is usually held in some contempt (1968:129).

Intertribaal geweld komt naast intratribaal geweld natuurlijk ook voor. Dit kan bijvoorbeeld plaatsvinden wanneer stammen gedwongen worden op zoek te gaan naar een nieuw woongebied, zoals de Iban op Noord-Borneo, of wanneer volken direct of indirect betrokken raken bij 'wars of conquest', zoals sommige Indianenstammen in Noord-Amerika (Vayda 1969:211-224, Service 1967:160-167). Bij zulke gewelddadige confrontaties ontbreekt een gezamenlijk cultureel kader, regels voor geweldgebruik en respect voor de tegenstander. De belangen die op het spel staan zijn veel groter en de strijd zal vaak wreder zijn dan bij intratribaal geweld. Deze intertribale vormen van geweld komen echter minder frequent voor. Categorieën zoals 'vriend' en 'vijand' zijn dan ook vooral van toepassing op groepen binnen de eigen cultuur. Door de geringe en voortdurend wisselende machtsverhoudingen zijn je vrienden en je vijanden echter geen vaste groepen. De vijanden van vandaag zijn morgen je vrienden of andersom. Daarmee moet te allen tijde rekening worden gehouden. Vriendschap en vijandschap verwijzen naar relatievormen waarin sprake is van een grote mate van betrokkenheid. In het ene geval door samenwerking, in het andere geval door oppositie (cf. Price 1978:339-350). Ronald Berndt schrijft hierover:

To say that conflict here is a form of co-operation may obscure the significant distinctions which can be drawn between them; but the same point has often been made, from Simmel's 'conflict as a form of sociation' to Radcliffe-Brown's 'relationship of opposition, which is not at all the same thing as strife or enmity, but is a combination of agreement and disagreement, of solidarity and difference', and Jessie Bernard's reminder that the 'opposite of co-operation is not conflict but *anomie*' (1962:415).

Een eerste conclusie die getrokken mag worden is dat fysiek geweld in tribale samenlevingen vooral wordt gebruikt tussen mensen die een groot aantal culturele gewoontes en opvattingen delen. In deze culturen is geweld een geaccepteerd middel om relaties te reguleren. Deze relaties zijn ambivalent van aard: op het ene niveau bevestigt men hierin het gezamenlijke kader voor contact, op het andere niveau zoekt men binnen dat kader naar onderscheiding (cf. Elias 1969 II:231 e.v.). In zijn boek over de Nuer (Soedan) wijst Evans-Pritchard op de tweezijdige aspecten van gewelddadige relaties. Hij beschrijft daarin de oorlogen tussen de Nuer en de Dinka en komt tot de conclusie dat hier niet alleen sprake is van een belangenconflict, maar ook van een structurele relatie:

The nearer the 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 (1940:131).

Wat Jacob Black-Michaud voor de vete, een uiterst reciproke en geïnstitutionaliseerde gewelddadige relatievorm, schetst, geldt ook voor veel gewelddadige relatievormen in tribale samenlevingen:

...feud may be regarded as a form of communicative behaviour uniting parts of society in alliance and locking opposite groups in hostile competition over shared values which are exchanged and intensified through such interaction (1976:208).

Ronald Berndt, onder meer verwijzend naar Max Gluckman en Georg Simmel, merkt voor de tribale samenlevingen in Nieuw Guinea op dat in deze systemen gewelddadige conflicten het beste gezien kunnen worden als 'a mode of integrating groups', als 'a form of social balance', omdat deze conflicten plaats vinden binnen een raamwerk van consensus (1962:417).

Aan de andere kant van de wereld bij de Yanomamö geldt hetzelfde. Uit hun tactische bewegingen en overwegingen blijkt hoe gewelddadige relaties bijdragen tot het behoud van een precair evenwicht; tot integratie en tot onderscheiding. Tevens wordt duidelijk hoe gereguleerd, hoe berekenend en hoe gepland dit volk daarbij te werk gaat.

Een Shamadari-teri had op verraderlijke wijze een aantal leden vermoord van de Basaasi-teri: het Yanomamö-dorp waar Chagnon onderzoek deed. Nadat zij hiervan waren hersteld, zonnen zij op wraak. De bewoners van een ander, groot Shamadari-dorp wisten ze over te halen een feest te houden voor het dorp van hun moordenaars. Deze Shamadari-teri stond op vriendschappelijke voet met de vijanden van de Basaasi-teri. De leden van het Basaasi-dorp wilden van de gelegenheid gebruik maken voor een vergeldingsactie. Ze wachtten hun vijanden bij de ingang van het dorp op waar het feest gehouden werd en doodden een aantal van hen. Door de organisatie van dit verraderlijke feest kwam de grote Shamadari-teri in moeilijkheden. De contacten met de andere Shamadari-dorpen werden vanaf dit moment zeer vijandig. Het enige dorp dat overbleef om relaties mee aan te gaan was de Basaasi-teri. Deze Basaasi's buiten de gedwongen afhankelijkheid extreem uit. Dit bleek uit de onevenwichtige vrouwenruil die er tussen de dorpen tot stand kwam. De Shamadari-teri en de Basaasi-teri waren inmiddels beide gesplitst, maar bleven geallieerd. De Shamadari-dorpen wisten deze situatie ten eigen voordele te benutten. Zij leverden ieder vrouwen aan één van de Basaasi-dorpen. Hierdoor werden de bindingen tussen de Shamadari-dorpen en de Basaasi-dorpen afzonderlijk sterker, terwijl de onderlinge relaties tussen de Basaasi-teri's verzwakten. De gezamenlijke druk van de Basaasi-dorpen op de Shamadari's werd zo minder. Dit speelde zich af tussen 1964 en 1966. Toen Chagnon in 1967 terug kwam was de balans tussen de vroegere vrouwengevers en vrouwennemers weer in evenwicht. De uitwisseling van vrouwen was niet langer ongelijk en de relatie tussen beide Basaasi-teri's was verder verslechterd. Het was zelfs tot een stokkengevecht tussen hen gekomen waarin ieder gesteund werd door één van de Shamadari-dorpen. Om te voorkomen dat de alliantie tussen de Basaasi-teri's en een derde dorp, de Monou-teri, verder zou verzwakken had de laatste een oude oorlog met de Patanowä-teri opnieuw opgenomen. Dit blies hun

alliantie nieuw leven in. Vereniging was nodig ter bescherming (Chagnon 11968:76-81).

Uit deze voorbeelden blijkt dat er gevochten wordt om een plaats binnen die cultuur, en niet om de totale vernietiging van de tegenpartij. In gewelddadige confrontaties die het bevestigen of herstellen van de positie ten opzichte van anderen tot doel hebben, kan de andere partij niet geheel uitgeschakeld worden. De ander blijft daarbij nodig.

3. Sociale omstandigheden

Deze geweldvormen zijn alleen te begrijpen binnen het patroon van afhankelijkheidsrelaties in deze samenlevingen: samenlevingen, waar de geweldsmiddelen niet of nauwelijks gemonopoliseerd zijn, waar de verschillen in fysieke kracht gering zijn en waar bovendien die verschillen voortdurend wisselen.

In de dorpen zijn de geweldsmiddelen in handen van de groep gezonde volwassen mannen. Zij hebben gelijke toegang tot deze middelen. Dit sluit andere groepen, verschillend in sexe of leeftijd, niet uit van geweldpleging. De volwassen mannen blijven op dit gebied echter hun meerderen. Dat betekent niet, zoals bijvoorbeeld blijkt in het boek van de beide Murphy's over de Mundurucú in Centraal Brazilië, dat mannen binnen hun groep altijd de absolute macht bezitten (1974). Ook kunnen er in een dorp of groep tussen mannen verschillen in positie of status bestaan. Bij de Kapauku is de *tonowi* een politiek leider. Als zodanig heeft hij een grotere invloed dan andere mannen, doch zijn wil kan hij niet aan hen opleggen. Zijn status is vooral gebaseerd op zijn rijkdom, zijn vrijgevigheid en zijn welsprekendheid. Deze positie is te bereiken door individuele kracht en bekwaamheid en niet door overerving, verkiezing of aanstelling. Alle mannen kunnen proberen een *tonowi* te worden (Pospisil 1963:34).

De mannen zijn wel de belangrijkste beschermers tegen bedreigingen van andere personen, groepen, dorpen of volken. Evenals tussen individuele mannen zijn de krachtsverschillen tussen groepen en dorpen gering. Op dit niveau hangen de verschillen in kracht samen met de verschillen in het aantal inzetbare mannen. Zo variëren bij de Yanomamö de dorpen in het afgelegen centrum van hun cultuurgebied van ongeveer zestig tot honderdtwintig personen. Dit centrum is relatief dichtbevolkt. De dorpen zijn gesloten, bestaan uit één kern en zijn rondom door palen versterkt. Contacten tussen dorpen zijn moeilijk te vermijden. De tuinen zijn groot om de reciproke ruilcontacten en feesten te verzorgen. Ook gewelddadige confrontaties komen regelmatig voor. In de randgebieden daarentegen, zijn de dorpen kleiner en constanter van grootte. Het gebied is dunner bevolkt en de wooneenheden zijn minder compact en minder beschermd. Contacten met andere dorpen zijn gering. Confrontaties kunnen door migratie vermeden worden. Oorlogen zijn hier minder frequent (Chagnon 1967:113-114).

De grotere kans in het centrum op gewelddadige confrontaties heeft tot gevolg dat conflicten in de dorpen minder snel tot splitsing leiden. Men wacht daarmee tot de groep groot genoeg is om twee verdedigbare eenheden van ongeveer 60 personen te vormen. De spanningen in deze grote gesloten dorpen lopen vaak zo hoog dat men na splitsing elkaars' meest gehate vijand wordt (Chagnon 1968:101). Naarmate de spanningen groter worden, lopen de verschillen in grootte verder uiteen en worden de tegenstellingen scherper.

Desondanks wisselen in dit twistrijke centrum van het Yanomamö-territorium de krachtsverschillen en de onderlinge posities regelmatig door splitsingen, allianties en oorlogen. Kleine groepen groeien en worden krachtiger of gaan met elkaar samenwerken. Grote groepen vallen door interne spanningen uiteen en verzwakken. In deze zin moet het evenwicht tussen de betrokken partijen begrepen worden. Voortdurend wisselen de kansen en daarmee de geringe machtsvoordelen. Onder deze omstandigheden is het niet mogelijk zich te onttrekken aan een regelmatige presentatie en bevestiging van zijn kracht. Een groot verschil in sterkte is voor de zwakkere groep fataal. Maar evenmin kan men zich teveel onderscheiden in kracht en felheid. Confrontaties zijn er daarom zelden op gericht de tegenstanders totaal te vernietigen. 'Killing should have its limits', zo menen de Kogu in Centraaloost Nieuw Guinea (Berndt 1962:414). Bij de Fore in dezelfde streek wordt tijdens initiatielessen beperking en evenwicht in vergeldingsacties bepleit:

'If you want to avenge a death', the young men are told, 'kill just one man or shoot one of his pigs. If you can't find a pig, his dog will do. They are, after all, the children of men. You may even take something very good from his garden and eat it, but stop at that' (Lindenbaum 1979:101).

Ook wanneer de verschillen groot zijn door ongelijke aantallen of onverwachte aanvallen volgt niet de algehele vernietiging. De eerder genoemde Jalé plunderen in zo'n geval alle familiehuizen en steken deze in brand. Op het 'heilige' mannenhuis waarin de verliezende partij is gevlucht, rust echter een taboe. Dit blijft in tact (Koch 1974:79). Door de voortdurende wisselingen in kracht kan men zich extreme uitingen in kracht of agressie niet veroorloven. Het hele systeem is er op gericht excessen te voorkomen.

Gewelddadige relaties zijn reciproke relaties. Conflicten worden beëindigd als er evenwicht bestaat tussen de wederzijdse verliezen (cf. Pospisil 1964:94, Koch 1974). Vergelding is vooral bedoeld om relaties weer in evenwicht te brengen (Berndt 1962:413). Geweldpleging is dan ook een door beide partijen geaccepteerde relatievorm. Geweld is geen onrechtmatige relatieregulering die gestraft moet worden. Het idee van reciprociteit heeft daarom weinig te maken met het sanctioneren van anderen. Wel wijst het er de betrokkenen op dat vergelding plaats zal vinden, dat grieven lang kunnen blijven bestaan, en dat de schuld die

vereffend moet worden stijgt naarmate men meer doodt (Berndt 1962:414, Koch 1974:98 e.v.). Het idee van reciprociteit biedt zo richtlijnen voor gedrag (Schieffelin 1976:135).

Kortom: binnen dit steeds wisselende patroon van afhankelijkheidsrelaties zoekt men een balans tussen enerzijds een zo gering mogelijk aantal schulden die gewroken moeten worden en anderzijds een lichte voorsprong op de andere dorpen of groepen, opdat men zelf niet als de zwakkere broeder bekend komt te staan.

4. Regulering van gewelddadigheden

Er zijn regels en stilzwijgende overeenkomsten over de redenen waarom men tot geweldpleging kan overgaan en over de gedragscodes tijdens zulke confrontaties. Men weet van elkaar wanneer, waar en waarom gewelddadige acties te verwachten zijn en welke middelen en vormen van geweld gebruikt zullen worden. Leach heeft het, zoals hij zegt, wat prototypisch geformuleerd:

Within any small intimate circle of individuals who live and work together all the time (...) the extent of the shared values is so high that almost everything that goes on is coded in a highly predictable way. In a sense, everyone is play-acting all the time. Such very close networks often persist in face of a very high level of overt disagreement: this is because even the quarrels are conducted according to rule: there is, in effect, agreement about how to disagree. This also is what happens in feud-type warfare (1977:28).

Overvallen uit hinderlagen, 'raids' of 'ambush killings' lijken geweldvormen waarbij geen afspraken bestaan en waarbij juist gespeculeerd wordt op het onverwachte en verrassende effect. Toch zijn er allerlei mechanismen die ook deze contacten niet geheel onberekenbaar maken. In de eerste plaats weet men, zoals uit de vorige paragraaf blijkt, bij wie men nog schulden heeft uitstaan. Daarbij wordt elk lid van een groep als medeverantwoordelijk gezien voor de daden van andere leden van zijn groep. Hoe dan ook, meent Berndt, er is altijd een reden voor een aanval:

All districts other than one's own are potential enemies, as well as friends, but there is no question of fighting people because they happen to be enemies or because one has always fought (1962:235).

In de tweede plaats worden 'raids' meestal uitgevoerd als onderdeel van een oorlog. Bovendien verlopen de 'raids' zelf volgens vaste geritualiseerde patronen waar grondige en langdurige voorbereidingen aan vooraf gaan. En in de derde plaats zijn er uitgebreide informatie-netwerken tussen de betrokken partijen, veelal op basis van verwantschap. Ondanks vijandige relaties kunnen vrouwen

dikwijls contacten tussen de dorpen blijven onderhouden. Kiefer schrijft over de Tausug:

The ties between two feuding communities are never totally severed; there will always be persons who are able to freely travel between them, bringing gossip and information and perhaps arranging for settlement. Women, children, and the elderly are always *de facto* neutrals; it is considered very shameful to kill them, although sometimes they are hit by accident. Women are sometimes even sent to gather information about the enemy, usually on a ruse of visiting distant kin (1972:82).

'Frequently, the enemy is wary and acts defensively at all times when there is an active war going on' constateert Chagnon (1968:132). In zo'n geval verlaten de Yanomamö alleen het dorp in grotere groepen. Deze worden zelden door overvallers aangevallen. De Kogu willen tijdens langdurige perioden van gevaar nog weleens onvoorzichtig worden meent Berndt. Met klem benadrukt hij echter dat dit niet het geval is wanneer zij zelf een overval of gevecht organiseren. Dan 'it is necessary to take into account the presence of women with brothers and other kin among the "enemy", or of men who may try to turn the situation to their personal advantage'. Dit betekent overigens niet dat deze voorbereidingen geheim blijven. Velen weten van de voorbereidingen en wie het slachtoffer is (Berndt 1962:235).

Een fraai voorbeeld van sterk gereguleerde geweldvormen is de oorlogvoering bij de Kapauku in West Nieuw Guinea. Beide partijen ontmoeten elkaar op een afgesproken plek. Hier schieten ze pijlen naar elkaar. Men spring van het ene been op het andere om de pijlen van de tegenstander te ontwijken. De mannen met de hoogste status staan het verst naar voren. De minder dapperen verschuilen zich in het hoge gras. Vrouwen spelen een belangrijke rol. Zij lopen over het slagveld om de gemiste pijlen te verzamelen voor hun mannen. Op hen mag niet geschoten worden. Dat zou een schande zijn. Andere vrouwen staan op een nabijgelegen helling of heuvel vanwaar ze de gevechten kunnen overzien. Zij roepen tactische aanwijzingen naar hun partij. Deze oorlogen duren meestal zes dagen. 's Ochtends vertrekt men naar het strijdtoneel, dikwijls samen met familieleden die voor de andere partij vechten. Deze familieleden stellen zich zo op dat zij niet tegenover elkaar staan en dus niet direct tegen elkaar vechten. Bij zonsondergang wordt de strijd gestaakt (Pospisil 1964:88 e.v.).

Binnen dit kader moet erop gewezen worden hoe nauw het gebruik van geweld vaak verweven is met verwantschapsrelaties. In veel tribale samenlevingen heeft het begrip 'verwantschap' dezelfde betekenis als het begrip 'vrede'. ' "Kindred" has the same root as "kindness" ', merkt Sahlins op (1968:10). Verwantschapsrelaties spelen mede om deze reden een belangrijke rol in tribale samenlevingen en zijn dikwijls bijzonder verfijnd en zeer gedifferentieerd. Verwant is men niet alleen door geboorte, maar ook middels regelingen. Het huwelijk is zo'n regeling en deze wordt regelmatig gebruikt om 'vriendelijke' relaties aan te knopen met 'vijanden' binnen de eigen cultuur.

Niet alleen de Yanomamö, maar ook de Mae Enga en de Gussi in Zuidwest-Kenya trouwen met de mensen die zij bevechten. (Chagnon 1968, Meggitt 1977:42, LeVine 1973:337). Dat geldt ook voor de Kogu: 'Don't trust an affine' is daarom hun devies (Berndt 1962:234). In meer algemene zin is deze nauwe band tussen gewelddadige contacten en verwantschapsrelaties door Black-Michaud benadrukt (1975). De continuïteit van deze relatiereguleringen blijft gewaarborgd door het reciproke karakter van huwelijksrelaties en door de specifieke aard van vrouwen als ruilmiddel. Vrouwen zijn niet, zoals gelden grond, maximaliseerbaar, bewaarbaar en overerfbaar. Vrouwen zijn steeds opnieuw nodig en geen groep kan dit ruilmiddel langdurig monopoliseren. Uit het volgende voorbeeld blijkt hoe de Yanomamö die in het centrum van het Yanomamö-gebied wonen, door middel van regelingen en gebruiken proberen duurzame en vriendelijke relaties aan te knopen met vijandige dorpen.

De Yanomamö doden om verschillende redenen kinderen bij de geboorte. Hierbij komen meer meisjes om dan jongens. Op latere leeftijd is de verhouding tussen het aantal mannen en vrouwen vaak weer rechtgetrokken of zelfs omgekeerd, omdat verschillende mannen in gevechten om het leven zijn gekomen. Voor de huwbare jongemannen is er echter een tekort aan vrouwen. Het aangaan van allianties met andere dorpen of het roven van vrouwen is voor verschillende jongemannen de enige manier om te kunnen huwen. Vrouwen worden door de Yanomamö dan ook als een van de belangrijkste redenen gezien om contacten, vreedzaam of gewelddadig, met andere dorpen aan te gaan (Chagnon 1968, cf. Harris 1974:74 e.v.)

5. Dramatische expressie van geweld

De relaties in tribale samenlevingen zijn niet extreem vijandig of 'leidenschaftsdurchtränkt'. Directe uitingen van gewelddadige impulsen zullen zeker voorkomen, maar de aard van de relaties en het uitgebreide scala van uitdrukkingsvormen voor geweldpleging zijn zodanig dat men niet wild om zich heen slaat en zijn gevoelens de vrije loop laat (Elias 1969 II:318). Eerder blijft men koel en berekenend, wacht zijn kans af en denkt na over de stappen die genomen moeten worden. Daarbij kan men, zoals bij de Yanomamö, vergeldingen over lange perioden uitstellen. Het vermogen tot 'Langsicht' ontbreekt daarbij niet.

In Westerse samenlevingen is geweldpleging niet afgeschaft, maar gemonopoliseerd en voor grote groepen binnen deze samenlevingen verboden. In tribale samenlevingen is geweldpleging niet illegaal, maar is het impulsief gebruik van geweld eveneens verachtelijk. Hier dienen gewelddadige impulsen niet ingetoomd, maar juist als cultureel artefact, 'as one of many human capacities, rather than as an instinct' (Geertz 1973:81, Moore 1970:16), gevormd en verfijnd te worden. In tribale samenlevingen wordt agressie niet voorgesteld als een 'Lust-

form', die alleen 'durch Unlustdrohungen eingeschränkt' kan worden (Elias 1969 I:265). Agressie is hier een capaciteit die ontwikkeld en verfijnd moet worden om eventuele 'Unlustdrohungen' te overwinnen. Berndt noteert hierover dat '.... according to local belief, security can be achieved only through force'. Zijn informanten menen dat 'fear lies behind aggressiveness'. (1962:177). Iemand die zijn 'agressie' buitengewoon beheerst, is in deze samenlevingen 'geciviliseerd'. En iemand beheerst zijn 'agressie' wanneer hij aan de ene kant berekenend en zorgvuldig met zijn fysieke kracht omgaat, zonder onnodige risico's, zonder wraak of vergelding op te roepen en aan de andere kant zich toch als dapper en krachtig weet te presenteren. Dit is vooral te bereiken door de *houding* of *dramatische expressie* van 'aggressiveness' en niet door daadwerkelijk geweldgebruik.

Laat ik de stelling toelichten dat het vooral om een *show of ferocity* gaat, zoals Chagnon het uitdrukt:

In short, if Hukoshikiwä failed to put on a show of ferocity and vindictiveness, it would not be long before his friends in allied villages would be taking even greater liberties and demanding more women. Thus, the system worked against him and demanded that he be fierce (1968:137).

Het gaat in deze samenlevingen meer om de indrukken die men heeft van de ander als dappere persoon of groep, dan om de werkelijke kracht van de betrokkenen. Natuurlijk wordt dit laatste ook regelmatig getest, maar de verschillen blijven bijzonder gering en het zijn vooral het prestige en de status die van belang zijn.

Dit komt overeen met de afkeer van de Yanomamö en van andere volken om te vechten. Jonge Yanomamö 'were reluctant to participate in the fighting because they were afraid of being injured' (Chagnon 1968:115). Nadat de gewelddadigheden door de nationale regering bij de Kaluli enigszins waren ingedamd, was de mening onder hen er een van 'relief from the tension, volatility and danger of the old days' (Schieffelin 1976:156). De Kapauku komen er ronduit voor uit: 'war is bad and nobody likes it. Sweet potatoes disappear, pigs disappear, fields deteriorate and many relatives and friends get killed' (Pospisil 1964:89). Zelfs in oorlogszuchtige samenlevingen moet er een grote variëteit aan sancties in het leven geroepen worden om mensen tot vechten te bewegen (Moore 1970:15). Er staan aanzienlijke sociale premies op het gebruik van geweld. Bij de Yanomamö zijn dat bijvoorbeeld prestige en de mogelijkheid om vrouwen in bezit te krijgen. Toch proberen mannen zich voortdurend aan confrontaties te onttrekken, of dit nu 'chest-pounding-duels', 'clubfights' of 'raids' zijn. Ook de confrontaties zelf worden zodanig georganiseerd dat ze een minimum aan risico inhouden. Men valt het liefst kleine groepen aan vanuit hinderlagen of men vecht in open, sterk geritualiseerde veldslagen. In andere gevallen valt men bij voorkeur dorpen aan die zwak zijn of die al in conflict zijn met andere dorpen. Ook valt men wel

personen aan die als immigrant zonder familie in een dorp leven, zodat de kans vermindert op onmiddellijke vergeldingsacties (Koch 1974:135).

Zichzelf blootstellen aan dood en gevaren ter meerdere glorie en prestige van zichzelf of de groep, zoals helden in onze cultuur doen, klinkt deze mensen vreemd in de oren. Zo meent althans Elisabeth Colson nadat zij de 'fierceness' bij de Tonga in Zambia had onderzocht (1971). Een dergelijke heldhaftigheid vindt men onbezonnen en niet-pragmatisch. Dapperheid heeft voor hen weinig te maken met onbeheerste krachtpatserij en alles met een intelligent gebruik van krachten. 'Fierceness' of dapperheid is eerder de vastberadenheid waarmee men pijn of tegenslagen verdraagt én de geestelijke kracht waarmee iemand in staat is gevaren *in koelen bloede* tegemoet te treden. Daarbij moet men niet het noodlot tarten of zich in situaties begeven die teveel risico inhouden. Het is niet laf of beschamend zulke situaties als gevaarlijk te beoordelen en zich om deze reden te onttrekken. De afkeer van geweld en de nadruk op 'fierceness' zijn niet met elkaar in tegenspraak. Colson heeft dit duidelijk gemaakt voor de Tonga. *Bukali* betekent hier 'fierceness' of 'anger'. Iemand is *bukali* wanneer hij snel 'boos' is en gevaren niet uit de weg gaat. *Bukali* is verbonden met geweld. Het wordt gewaardeerd maar alleen in bepaalde situaties, tegen bepaalde personen en in een bepaalde mate. Zij die voortdurend *bukali* zijn moeten vermeden worden. Dat zijn gekken, lieden die door krachtige medicijnen beïnvloed zijn, of personen die gebruik maken van toverij.³

Bukali is a quality which is always suspected but sometimes useful. *Bukadu* (...which has some of the same connotations as the English word 'coward'...) is a common reaction which becomes despicable only when it leads people to cringe from the inevitable demands of ordinary life (1971:28).

De dramatische expressie van 'agressie' heeft dus niets te maken met driften of impulsen en alles met zelfbeheersing en zelfcontrole. Symbolische activiteiten, rituelen of ceremonies vormen het centrum van deze verrijnde omgangsvormen.⁴ Om met Godfrey Lienhardt te spreken:

Symbolic actions (...) re-create, and even dramatize, situations which they aim to control, and the experience which they effectively modulate (1961:291).

Hierin worden deze expressies van 'agressie' vormgegeven. Ze geven richtlijnen voor gedrag. Voor Geertz zijn symbolische activiteiten, rituelen of ceremonies dan ook 'public images of sentiment' (1973:82). Voor Eric Wolf 'cultural idioms through which the tenor and emotions of these relationships can be expressed' (1958:38).

In de belangrijkste ceremonie van de Kaluli, de *Gisaro*, probeert men de precare balans vast te stellen tussen enerzijds het kwetsen of in verwarring

brengen van een persoon en anderzijds de beheerste gewelddadige of 'agressieve' vergelding daarvan. In deze ceremonie trachten de fraai uitgedoste gasten de gastheren te ontroeren door middel van liederen over gevoelige onderwerpen. Op hun beurt mogen de gastheren de zangers met een fakkel op de rug slaan. Hier toont men hoe op voor ons zeer moeilijke, dat wil zeggen sterk emotioneel geladen momenten, men toch bij machte moet blijven zijn reactie volledig te beheersen. Slaat men namelijk te hard en verwondt men de zanger-danser dan is het ritueel en de goede verstandhouding tussen beide partijen afgelopen (Schieffelin 1976:21 e.v.).

Een tweede voorbeeld zijn de ceremoniële feesten bij de Yanomamö. De gasten en de gastheren presenteren zich als stoere, gevaarlijke en tegelijk fraai uitgedoste dansers. Het publiek bewondert ze luidruchtig. De gastheren hebben de taak hun gasten te verzorgen en het hen naar de zin te maken. Er wordt gegeten, gezongen, gedanst en geduëlleerd. Deze ceremonies zijn niet alleen een representatie van ideale relaties, maar ook een presentatie van feitelijke relaties (cf. Geertz 1973:87-125, 112-113, 118). De ongenoegens over elkaars gedragingen tijdens de ceremonies en de mogelijke escalatie daarvan dienen daarom als onderdeel van dit gebeuren gezien te worden.⁵ Tijdens deze feesten is men uiterst gevoelig voor elkaars gedrag. Men let er op of er wel de juiste afstand wordt bewaard, of er voldoende respect getoond wordt, en men regelt dit door zich zo dapper en sterk mogelijk te presenteren, met alle bluf en overdrijving die daarbij hoort. Een aantal fasen wordt daarbij doorlopen. Deze variëren van de genoemde heldhaftige dansen, gezamenlijke gezangen, duels waarbij men elkaar op de borst slaat, duels waarbij men elkaar in de zij slaat, gevechten met stokken tot totaal ongeregelde gevechten met pijl en boog. Meestal komt het niet zo ver. Elke overgang naar een nieuwe fase biedt beide partijen de kans om te stoppen. Elke fase houdt meer risico in en elke fase vereist ook meer controle over het gedrag. Maar hoe verder men kan gaan zonder dat de gevaren de overhand nemen, hoe meer prestige men kan verwerven. Prestige verdienen zij die hun 'fierceness' optimaal beheersen en de balans weten te vinden tussen maximale status als dappere krijgers door bluf en intimidatie en een minimum aan schade.

6. Conclusie

In de samenlevingen die in dit paper besproken zijn is het intratribaal gebruik van geweld voor een belangrijk deel geïnstitutionaliseerd. De spreiding van de geweldsmiddelen over de volwassen mannen van een stam, de geringe verschillen in fysieke kracht en de voortdurende wisseling in die machtsverschillen wijzen allen in de richting van een voorzichtig, weloverwogen en weinig driftmatig gebruik van geweld. Onder zulke omstandigheden kan geweldpleging niet volledig worden ingetoomd. Wel kunnen de uitdrukkingsvormen verfijnd worden. De nadruk

komt dan te liggen op de dramatische expressie van geweld ofwel op de 'show of aggressiveness'. Met name in ceremonies of rituelen bereikt deze beheersingsvorm een hoogtepunt. De conclusie luidt dan ook dat in tribale samenlevingen, juist bij het omgaan met geweld, een ontwikkelde, stabiele en weloverwogen zelfbeheersing nodig is. Deze zelfbeheersing is niet gebaseerd op een algeheel verbod, maar op kennis en toepassing van specifieke regels en concrete uitdrukkingsvormen. De voortdurende wisselingen in de afhankelijkheidsverhoudingen maken bovendien een grote alertheid of assertiviteit noodzakelijk om in de juiste situatie en op het juiste moment de juiste uitdrukkingsmiddelen te kiezen.

Doch niet alleen is het gebruik van geweld hier beheerst en zijn de uitdrukkingvormen verfijnd en complex, ook kent de betekenis van geweldpleging duidelijke accentverschillen met bijvoorbeeld het gebruik van geweld dat Elias tijdens de staatsvorming in West-Europa bestudeerde. Omdat geweldpleging in tribale samenlevingen vooral plaatsvindt binnen de eigen cultuur en daar dient ter onderscheiding en ordening, is geweld hier in de eerste plaats een symbolische relatievorm. Geweld is hier minder een *ultima ratio*, een instrument om tegenstanders te vernietigen of uit te schakelen.

Noten

1. In dit artikel richt ik me op samenlevingen waarvan Marshall Sahlins haar leden *Tribesmen* heeft genoemd. Hij meent dat tribale samenlevingen zich van jagers- en verzamelaarsgemeenschappen onderscheiden omdat zij landbouw- of veeteelttechnieken kennen. Het zijn niet alleen voedselverzamelaars, maar ook voedselproducenten. Tribale samenlevingen hebben dientengevolge een minder groot territorium nodig, kunnen zich in een grotere variëteit van geografische omgevingen handhaven en bieden plaats aan een groter aantal mensen. Daar staat tegenover dat deze stammen als geheel minder mobiel zijn, de mensen dichter bijeen wonen, meer moeten samenwerken en eventuele gevaarlijke of onplezierige onderlinge contacten niet kunnen vermijden zoals in jagers- en verzamelaarsgemeenschappen. Tribale samenlevingen onderscheiden zich van de meeste staatssamenlevingen door hun opbouw. 'The tribe builds itself up from within, the smaller community segments joined in groups of higher order, yet just where it becomes greatest the structure becomes weakest' en de stam als zodanig is daarbij het meest tere apparaat. De kleinere eenheden, die zijn gevormd op basis van verwantschap en localiteit, vervullen ieder afzonderlijk alle belangrijke levensfuncties. De stammen zijn dus in hoge mate gedecentraliseerd en er is nauwelijks sprake van een functionele differentiatie. Sahlins noemt deze tribale samenlevingen ook wel 'segmentary societies' (Sahlins 1968).

2. Vergelijk de hypothese over het verband tussen matrilociteit en de relatieve vreedzaamheid van tribale samenlevingen (Van Velsen & Van Wetering 1960).

3. Vergelijk de *sei* (heksen) die beschuldigd worden van ongebeheerst gedrag bij de Kaluli (Schieffelin 1976).

4. Voor het onderscheid tussen ceremonies en rituelen zie o.a. (Gluckman 1962:21, 30).

5. Het wordt uit zijn studies niet duidelijk welke activiteiten Chagnon tot de ceremonies rekent en welke niet (1967, 1968).

Geraadpleegde literatuur

- Berndt, R. (1962) *Excess and Restraint. Social Control among a New Guinea Mountain People*. Chicago.
- Black-Michaud, J. (1976) *Feuding Societies*. Oxford.
- Blok, A. (1981) Infame beroepen. *Symposion*, III/1, 2.
- Colson, E. (1971) Heroism, Martyrdom, and Courage. An Essay on Tonga Ethics. In: Beidelman, T. (ed) *The Translation of Culture: Essays to E. Evans-Pritchard*. London.
- Chagnon, N. (1967) Yanomamö social organisation and warfare. In: Fried, M., Harris, M., Murphy, R. (eds) *War: The Anthropology of Armed Conflict and Aggression*. New York.
- Chagnon, N. (1968) *Yanomamö. The Fierce People*. New York.
- Elias, N. (1969) *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Bern/München.
- Evans-Pritchard, E. (1940) *The Nuer: A description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of the Nilotic People*. Oxford.
- Geertz, C. (1973) *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York.
- Gluckman, M. (ed) (1962) *Essays on the Ritual of Social Relations*. Oxford.
- Harris, M. (1974) *Cows, Pigs, Wars, and Witches. The Riddles of Culture*. New York.
- Lienhardt, G. (1961) *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*. Oxford.
- Lindenbaum, S. (1979) *Kuru Sorcery. Disease and Danger in the New Guinea Highlands*. Palo Alto.
- Meggitt, M. (1977) *Blood is their Argument. Warfare among the Mae Enga Tribesmen of the New Guinea Highlands*. Palo Alto.
- Moore, Barrington (1970) *Reflections on The Cause of Human Misery and upon Certain Proposals to Eliminate Them*. Boston.
- Kiefer, T. M. (1968) Institutionalized friendship and Warfare Among the Tausug of Jolo. *Ethnology*, vol. 7:225-244.
- Kiefer, T. M. (1972) *The Tausug. Violence and Law in a Philippine Moslem Society*. New York.
- Koch, K. F. (1974) *War and Peace in Jalémó. The Management of Conflict in Highland New Guinea*. Cambridge/Mass.
- Leach, E. (1977) *Custom, Law and Terrorist Violence*. Cambridge.
- LeVine, R. (1973) Gusii Sex offenses: A study in Social Control, In: Weaver, T. (ed), *To See Ourselves. Anthropology and Modern Social Issues*. Glenview Illinois.
- Murphy, Y. & Murphy, R. F. (1974) *Women of the Forest*, New York.
- Pospisil, L. (1963) *The Kapauku Papuans of West New Guinea*. New York.
- Pospisil, L. (1974) *Kapauku Papuans and their Law*. New Haven.
- Price, S. (1978) Reciprocity and Social Distance: A Reconsideration. *Ethnology*, 17:339-350.
- Sahlins, M. (1968) *Tribesmen*. Englewoods Cliffs.
- Schieffelin, E. (1967) *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*. New York.
- Service, E. R. (1967) War and our Contemporary Ancestors In: Fried, M. Harris, M. & Murphy, R. (eds.), *War: The Anthropology of Armed Conflict and Aggression*. New York.
- Thoden van Velsen, H. U. E. & Van Wetering, W. *Residence, Power Groups and Intra-Societal Aggression. An Inquiry into the Conditions leading to Peacefulness within non-stratified Societies*. (International Archives of Ethnography, 1960), 49, part 2, 169-200.

Vayda, A. (1969) The Study of the Causes of War. With Special Reference to Head-hunting Raids in Borneo. *Ethnohistory*, 16:211-224.

Wolf, E. (1958) The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol. *American Journal of Folklore*, LXXI, 34-39:38.